BAND16

Materielle Kultur

Carl von Ossietzky Universität Oldenburg

Studien zur Materiellen Kultur
Lüder Tietz

Homosexualität, *Cross-Dressing* und *Transgender*: Heteronormativitätskritische kulturhistorische und ethnographische Analysen

Studien zur Materiellen Kultur

Veröffentlichungen des Instituts für Materielle Kultur erscheinen in folgenden Reihen:

Studien zur Materiellen Kultur preprints (nur online) stellen die Ergebnisse von Lehrprojekten oder sehr gute Abschlussarbeiten zur Diskussion. Die Redaktion erfolgt in enger Zusammenarbeit mit den BetreuerInnen der jeweiligen Arbeiten.

Studien zur Materiellen Kultur untersuchen Dinge des Alltags, ihre Beschaffenheit, Herstellungsweise, Nutzung, Verbreitung, Präsentation (z.B. im Museum) und Bedeutung als Vergegenständlichungen gesellschaftlicher Prozesse und Lebensformen und Machtverhältnisse. Sie verbinden Sachkulturforschung und Modetheorie mit Ansätzen der Cultural Studies und der Kulturanalyse. In dieser Reihe werden ausgewählte, durch einen Beirat begutachtete Beiträge der Öffentlichkeit zugänglich gemacht. Vorgesehen sind Tagungsbände und Ergebnisse aus Forschungsprojekten im Wechsel mit Arbeiten von NachwuchswissenschaftlerInnen, ergänzt durch Einzelstudien etablierter KollegInnen und Gastbeiträge.

Studien zur Materiellen Kultur KATALOGE präsentieren Ausstellungsprojekte, die von studentischen Teams erarbeitet sein können.

Herausgeberin

Karen Ellwanger für das Institut für Materielle Kultur

Lüder Tietz

Homosexualität, *Cross-Dressing* und *Transgender*: Heteronormativitätskritische kulturhistorische und ethnographische Analysen

Impressum

Studien zur Materiellen Kultur
Herausgeberin: Karen Ellwanger für das Institut für Materielle Kultur

Redaktion: Stefanie Mallon
www.materiellekultur.uni-oldenburg.de
Copyright bei Lüder Tietz & dem Institut für Materielle Kultur

Oldenburg, 2015

Covergestaltung: Norma Mack & Nils Peters

Umschlagbild: Fotografie eines Transparentes beim Transgenialen CSD 2003 in Berlin-Kreuzberg mit freundlicher Genehmigung der Fotografin
Bearbeitung: Norma Mack

Verlag: Institut für Materielle Kultur
Carl von Ossietzky Universität Oldenburg
26111 Oldenburg

E-Mail: materiellekultur@uni-oldenburg.de
Internet: www.studien-zur-materiellen-kultur.de

ISBN 978-3-943652-15-4

Homosexualität, *Cross-Dressing* und *Transgender*:

Heteronormativitätskritische kulturhistorische und ethnographische Analysen

Dissertation am

Kolleg Kulturwissenschaftliche Geschlechterstudien

an der Fakultät III
Sprach- und Kulturwissenschaften

an der *Carl von Ossietzky* Universität Oldenburg

vorgelegt von

Lüder Tietz

geboren am 25.07.1966 in Bremen

Tag der Einreichung: 30.09.2011
Tag der Disputation: 22.09.2014

I Zusammenführung sowie politische, theoretische und methodische Begründung der empirischen Fallstudien und wissenschaftshistorischen Kritiken

Danksagung ... 6

1. Einleitung: Gängige Verwechslungen von Homosexualität, *Cross-Dressing* und *Transgender* ... 8

2. Wissenschaftliche Verortung I: Forschung zu Heteronormativität und Heteronormativitätskritik ... 19

2.1 Das Konzept ‘Heteronormativität’ ... 19

2.2 Heteronormativität, Homo-, Trans*- und Intersexfeindlichkeit aus intersektioneller Perspektive ... 30

2.3 Veränderung von Heteronormativität aus kulturhistorischer Perspektive ... 50

3. Wissenschaftliche Verortung II: Zusammenführung ethnographischer und kulturhistorischer Analysen ... 67

3.1 Möglichkeiten und Grenzen von *Insider Ethnography*: Meine Forschung als schwuler Ethnologe in LSBT*I/Qen Subkulturen und Vermittlung dieser Forschung in LSBT* Bildungsarbeit ... 74

3.2 Ethnologischer Ansatz: Analyse ethnographischer Dokumente und übergreifender Diskurse im Kontext der Debatten über Kultur, Ethnizität, kollektive Erinnerung und kulturelle Wiederbelebung ... 91

4. Wissenschaftliche Verortung III: Kulturhistorische Forschung zu Homosexualität, *Cross-Dressing* und *Transgender* ... 128

4.1 Kulturwissenschaftliche Geschlechter- und Sexualitätenforschung ... 128

4.2 Kritisches Begriffsinventar zu Homosexualität, *Cross-Dressing* und *Transgender* .. 166

4.3. Möglichkeiten und Grenzen einer Typologisierung von ‘Homosexualitäten’ im kulturhistorischen Vergleich ... 204

4.4 Einschub: Die Entstehung der ‘modernen Homosexualität’ – oder: Foucaults *Der Wille zum Wissen* aus aktueller kulturhistorischer Perspektive neu gelesen ... 232

4.5 *Cross-Dressing* aus *queerer* ethnologischer Perspektive – am Beispiel der Tunte ... 269

5. Überblick über die empirischen Fallstudien und wissenschaftshistorischen Kritiken 324

5.1 Ansatz, Fragestellung und Stand der Fallstudien und Kritiken sowie Auswahl der Beiträge ... 324

5.2 Dissidente Selbstorganisation gegen Heteronormativität und Homofeindlichkeit in der Geschichte der Sexualpsychiatrie und Klinischen Psychologie ... 333

5.3 *Queere* Ethnologie als Kritik heteronormativer, antihomosexueller und rassistischer Repräsentationen von Geschlechtervarianz im indigenen Nordamerika ... 363

5.4 Selbstverständnis und Selbstorganisation der *Two-Spirits*: Homosexualität, *Cross-Dressing* und *Transgender* im indigenen Nordamerika ... 388

5.5 *Queer Pride* und die ‘Politik der Travestie’ als Heteronormativitätskritiken: Ethnographische und kulturhistorische Analysen ... 409

6. Übergreifendes Fazit und Ausblick: Anregungen dieser Arbeit für Untersuchungen zu Homosexualität, *Cross-Dressing* und *Transgender* aus einer doppelten kulturwissenschaftlichen Perspektive 452

6.1 Ethnologische Einwände gegen die psychiatrische Debatte über Geschlechtsnonkonformität 454

6.2 Ethnographische Analysen zur Globalisierung der Heteronormativität sowie LSBT*I/Qer Selbstkonzepte und Selbstorganisation 462

Liste der verwendeten Literatur, Filme, Homepages, Interviews und Medien 503

Liste der eigenen Veröffentlichungen und Vorträge 547

Nachwort (2015) und Liste ergänzender Literatur 552

II Empirische Fallstudien und wissenschaftshistorische Kritiken in kumulierten Einzeldarstellungen

1. Dissidente Selbstorganisation gegen Heteronormativität und Antihomosexualität in der Geschichte der Sexualpsychiatrie und Klinischen Psychologie

[Beitrag 1]
Queer Theory: Kritik der Identitätspolitik (mit Elisabeth Tuider). In: Melanie Caroline Steffens / Michaela Ise (Hg.), 2003, *Jahrbuch Lesben – Schwule –Psychologie*. Lengerich: Pabst: 155-168.

[Beitrag 2]
Homosexualität als Perversion? Historische Dimensionen psychiatrischer, psychoanalytischer und psychologischer Konzepte. In: Lüder Tietz (Hg.), 2004, *Homosexualität verstehen: Kritische Konzepte für die psychologische und pädagogische Praxis*. Hamburg: Edition Waldschlösschen im MännerschwarmSkript: 9-59.

[Beitrag 3]
Gay Counseling: Schwulen- und lesbenakzeptierende Beratung und Therapie. In: Lüder Tietz (Hg.), 2004, *Homosexualität verstehen: Kritische Konzepte für die psychologische und pädagogische Praxis*. Hamburg: Edition Waldschlösschen im MännerschwarmSkript: 60-91.

2. *Queere* Ethnologie als Kritik heteronormativer, antihomosexueller und rassistischer Repräsentationen von Geschlechtervarianz im indigenen Nordamerika

[Beitrag 4]
Die Ver*Queer*ung der „Berdachen“: Umkämpfte Deutungen im Spiegel heutiger IdentitätsPolitik. In: Klaus Stehling (Hg.), 2001, *Queer Politics: Aufbruch zu neuen Ufern.* Göttingen: Edition Waldschlösschen Materialien: 53-81.

[Beitrag 5]
Kampf um Positionierungen – Forschungen von und über *Two-Spirits*: Schwu-les-bi-trans-inter-queeres Selbstverständnis im indigenen Nordamerika. In: Marianne Pieper (Hg.), 2008, *Situiertes Wissen – empirische Forschung* (Arbeitstitel, in Vorbereitung).

3. Selbstverständnis und Selbstorganisation der *Two-Spirits*: Homosexualität, *Cross-Dressing* und *Transgender* im indigenen Nordamerika

[Beitrag 6]
Zwischen Erinnern, Wiederentdecken und Neuerfinden. Die Identitätskonstruktion von *Two-Spirited People* als textuelle Aneignung alternativer Geschlechtskonstruktionen in ‘indianischen’ Kulturen Nordamerikas. In: *Forum Homosexualität und Literatur* 39 (2001): 45-65.

[Beitrag 7]
Two-Spirit als ethnische, geschlechtliche und sexuelle Identität: Lebensgeschichtliche Porträts veranschaulichen die Transformation indigener Konzepte in Nordamerika. In: Elfriede Hermann / Birgitt Röttger-Rössler (Hg.), 2003, *Lebenswege im Spannungsfeld lokaler und globaler Prozesse: Person, Selbst und Emotion in der ethnologischen Biografieforschung*. Münster: Lit: 127-152.

[Beitrag 8]
Queering Native North America. In: *Frauen Kunst Wissenschaft* 39 (2005) (= Kolleg Kulturwissenschaftliche Geschlechterstudien (Hg.) *Gender Memory: Repräsentationen von Gedächtnis, Erinnerung und Geschlecht)*: 34-43.

4. *Queer Pride* und die ‘Politik der Travestie’ als Heteronormativitätskritik: Ethnographische und kulturhistorische Analysen

[Beitrag 9]
CSD-Paraden heute: Kristallisation oder Ausverkauf schwuler Emanzipation? In: Lüder Tietz (Hg.), 2004, *Emanzipation und Partizipation: Grundkurs Homosexualität und Gesellschaft III.* Göttingen: Edition Waldschlösschen Materialien: 91-134.

[Beitrag 10]
Geschlechter-Inszenierungen von Schwulen auf *Pride*-Paraden: Eine heteronormativitätskritische Analyse. In: Jutta Hartmann, Christian Klesse, Peter Wagenknecht, Bettina Fritzsche, Kristina Hackmann (Hg.), 2007, *Heteronormativität: Empirische Studien zu Geschlecht, Sexualität und Macht*. Wiesbaden: VS: 197-218.

Homosexualität, *Cross-Dressing* und *Transgender*:

Heteronormativitätskritische kulturhistorische und ethnographische Analysen

Teil I

Zusammenführung sowie politische, theoretische und methodische Begründung der empirischen Fallstudien und wissenschaftshistorischen Kritiken

Lüder Tietz

Danksagung

Für die Möglichkeit, in der vorgelegten Promotion mehrere – teilweise bereits seit längerem laufende – empirische Fallstudien und wissenschaftshistorische Kritiken zusammenzuführen, zu aktualisieren, miteinander in Beziehung zu setzen und weiterzudenken, danke ich Prof. Dr. Karen Ellwanger und Prof. Dr. Dieter Haller.

Für die anhaltende Unterstützung dieser Forschungsprojekte – trotz mehrerer Kehrtwendungen und des zeitweiligen Abbruchs – danke ich Prof. Dr. Karen Ellwanger und Prof. Dr. Silke Wenk sowie Jürgen Alpers, Peri Arndt, Heike Hildebrand, Eva König, Edith Tietz, Prof. Dr. Elisabeth Tuider und Dr. Rolf Winiarski.

Für finanzielle Unterstützung danke ich meinen Eltern, Wolfgang und Edith Tietz, dem *Baden-Württemberg-Ontario-Studentenaustausch*, der *Graduiertenförderung Niedersachsen* und der *Carl von Ossietzky Universität* Oldenburg.

Für die Möglichkeit, eine Feldforschung über das Selbstkonzept und die Selbstorganisation von *Two-Spirits* (Lesben, Schwule, Bisexuelle, Trans* und Intersexe indigener Herkunft in Nordamerika) durchführen zu können, danke ich dem Vorstand und den Mitarbeiter_innen sowie einigen Mitgliedern und Unterstützer_innen der Organisation *2-Spirited People of the 1st Nations* in Toronto. Insbesondere gilt dieser Dank Susan Beaver [*Mohawk*], Edward Bennett [*Inuit*], Chris Bergeron [*Ojibwa*], Todd Charlie [*Ojibwa*], Gilbert Deschamps [*Ojibwa*], Rick Potts [*Cree*], Barbara Snake [*Mohawk*, Pseudonym], Sheila Wahsquonaikezhik [*Ojibwa*] und Art Zoccole [*Ojibwa*] sowie weiteren Gesprächspartner_innen, die anonym bleiben wollen. Für weitere Erfahrungen mit und Informationen zu den *Two-Spirits* danke ich Evan Adams [*Sliammon* (eine Untergruppe der *Coast Salish*)], Tomson Highway [*Cree*], Terry Tafoya und Wesley Thomas [*Diné* (*Navajo*)]. Für intensiven Austausch, kollegiale Unterstützung und gemeinsame Vorträge danke ich Dr. Sabine Lang, die ein Post-Doc-Projekt ebenfalls zu *Two-Spirits* durchgeführt hat. Für Unterstützung bei der anfänglichen Entwicklung des Forschungsprojekts und der ersten Auswertung einzelner Materialien danke ich Prof. Dr. Richard Preston sowie Prof. Dr. Hans Fischer und Prof. Dr. Waltraud Kokot.

Für die Möglichkeit, Projektseminare über *Pride*-Paraden und insbesondere *Dress*-Strategien der Paradierenden durchzuführen, danke ich den Universitäten Köln, Oldenburg und Hamburg. Für die Bereitschaft, sich, ihre vestimentäre Performanz und/oder ihre politischen Aktionen bzw. ihre Plakate, Transparente oder Wagendekorationen Photo- bzw. videographieren zu lassen, danke ich Tausenden von Paradierenden in Köln, Berlin, Hamburg und Oldenburg. Für das Überlassen ganzer Photoserien danke ich den beteiligten Studierenden und zudem Maren Kuhlwein sowie Dr. Johanna Schaffer. Für das Zur-Verfügung-Stellen einzelner Photos danke ich Peri Arndt, Dietrich Dettmann, Chris Lambertsen und Wilfried Laule.

Für Diskussionen über Grundfragen der *Gender Studies* danke ich dem *Kolleg Kulturwissenschaftliche Geschlechterstudien* der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg, insbesondere den Sprecherinnen Prof. Dr. Karen Ellwanger und Prof. Dr. Silke Wenk sowie Prof. Dr. Barbara Paul. Für den Austausch über abgeschlossene bzw. laufende Promotionsprojekte danke ich den (ehemaligen) Kollegiat_innen Dr. Marco Atlas, Dr. Traute Helmers, Josch Hoenes, Nanna Lüth, Dr. Tanja Maier, Prof. Carmen Mörsch, Patricia Mühr, Dr. J. Seipel, Dr. Stefanie Stegmann und Dr. Johanna Schaffer. Für die gemeinsame

Erarbeitung von Positionen zu LSBT*I/Q *Studies*, die Organisation von Vortragsreihen und den Austausch über eigene Forschungen danke ich der AG *LesBiSchwule Studien* / *Queer Studies* der Universität Hamburg, insbesondere Robin Bauer, Kerstin Beth, Dr. Andrea Meinecke, Dr. Stefan Micheler, Jakob Michelsen, Dr. Gudrun Raff und Prof. Dr. Annette Runte.

Für gemeinsame Fortbildungen an der *Akademie Waldschlösschen* danke ich meinen Co-Trainer_innen, insbesondere Dr. Stefan Micheler, Prof. Dr. Elisabeth Tuider und Dr. Volker Weiss. Für die Organisation und Durchführung des *Kurlaubs im Waldschlösschen*, der mir viele Einblicke in die psychosoziale und gesundheitliche Situation von Schwulen ermöglichte, danke ich dem Kurteam und insbesondere Peter Graule. Für die Anregung und Unterstützung dieser Veranstaltungen danke ich dem ehemaligen Leiter der Einrichtung, Dr. Rainer Marbach, sowie den zuständigen pädagogischen Mitarbeiter_innen – und meinen früheren Kolleg_innen – Monika Henne, Ulli Klaum und Wolfgang Vorhagen.

Für die Unterstützung bei der Recherche und das Zur-Verfügung-Stellen etlicher in öffentlichen Bibliotheken schwer zugänglicher Materialien und Medien danke ich folgenden Institutionen: *2-Spirited People of the 1st Nations* in Toronto, *Gay American Indians* in San Francisco, *Homodok/Lesbisch Archief* in Amsterdam, *Akademie Waldschlösschen* bei Göttingen und *Schwulenreferat* des AStA der Universität Oldenburg. Ebenso danke ich dafür Corinna Gekeler, Dr. Sabine Lang und Indre Andrea Monjezi-Brown. Für Dauerleihgaben einzelner Bücher danke ich dem *Sophie Drinker Institut* Bremen und dem *Schwulen-* bzw. *Queer*-Referat des AStA der Universität Hamburg sowie Uli Busch. Für Vorab-Manuskripte danke ich Dr. Sabine Lang, die mir ihr unveröffentlichtes Buch, Vorträge und Artikel zu *Two-Spirits* zur Verfügung gestellt hat, sowie Michael Bochow, Massimiliano Carocci, Sibylle Mevenkamp, Luisa Passerini und Terry Tafoya.

Für fundierte Fragen, konstruktive Kritik und einige hervorragende Hausarbeiten danke ich den Teilnehmenden an Seminaren und Seminarblöcken zu *Dress*-Strategien auf *Pride*-Paraden, Kulturgeschichte der Homosexualitäten, Ethnologie der Geschlechtervarianz, Feldforschung und Subkulturforschung an den Universitäten Oldenburg, Hamburg, Köln, Bochum und Hildesheim. Ebenso danke ich den Teilnehmenden an Workshops und Fortbildungen zu Homosexualität und Gesellschaft, Sexualpädagogik, Botschaften von *Pride*-Paraden und zur psychosozialen Situation von Schwulen an der *Akademie Waldschlösschen*; gerade der Austausch mit Expert_innen und Multiplikator_innen hat mir ermöglicht, Vermittlung kulturwissenschaftlicher Forschung als indirekte Forschungssituation zu begreifen.

Für inhaltliche Anregungen zur Erstversion der vorgelegten Arbeit danke ich Prof. Dr. Karen Ellwanger. Für ausführliche Kritik meiner Darstellungen zu Michel Foucault und Judith Butler danke ich Prof. Dr. Silke Wenk. Für Korrekturen und Ergänzungen einzelner Kapitel der Erstversion danke ich Robin Bauer, Indre Andrea Monjezi-Brown, Corinna Gekeler, Dr. Sabine Lang, Dr. Stefan Micheler, Prof. Dr. Elisabeth Tuider und Dr. Volker Weiss.

Für die Unterstützung beim Einscannen textueller und visueller Materialien danke ich Julia Böhler, Stella Christ, Olli Ehrhardt, Christiane Großmann, Oliver Klaasen, Anke Kühl und Volker Tesch. Für die Unterstützung bei stilistischen und grammatikalischen Fragen danke ich Heike Hildebrand, Louise Scharnowski und Edith Tietz. Für grammatikalisches, orthographisches und formales Korrekturlesen danke ich Louise Scharnowski, Manja Fontana, Oliver Klaasen und Maren Kuhlwein. Für Unterstützung bei EDV-Problemen danke ich Norbert Henzel, Nils Peters, Michael Schippmann und Wolfgang Tries.

1. Einleitung: Gängige Verwechslungen von Homosexualität, *Cross-Dressing* und *Transgender*

Homosexualität,[1] *Cross-Dressing*[2] und *Transgender*[3] werden heute in etlichen subkulturellen,[4] politischen und wissenschaftlichen Kontexten als deutlich verschiedene Phänomene wahrgenommen, in anderen aktivistischen, künstlerischen und wissenschaftlichen Kontexten dagegen als auf unterschiedliche Weise zusammengehörige Facetten eines Phänomens dargestellt. Kulturhistorisch betrachtet haben die Kategorien Sexus, Genus und Sexualität[5] nämlich lange recht eng zusammengehangen und sind in höchst unterschiedlichen kulturellen und historischen Kontexten – vorwiegend aufgrund einer lange Zeit alle diese Phänomene treffenden normativen Verwerfung – deutliche Zusammenhänge zwischen Homosexualität und Transsexualität[6] sowie Intersexualität[7] hergestellt worden. Daher betont der Ethnologe Stephen O. Murray (1994: 61), dass Sexus, Genus und Sexualität nicht nur in mannigfaltigen kulturellen Kontexten und wissenschaftlichen Diskursen[8] zusammengehört haben, sondern noch immer in vielen *Folk*-Klassifikationen weltweit zusammengehören. Oft gelten sie als untrennbar zusammenhängend, verweisen aufeinander und/oder werden miteinander verwechselt.[9] Dies können verschiedene Beispiele zeigen:

1. Das Konzept ‘Homosexualität’ meint alle Formen sexueller Begehrensweisen, Handlungen, Beziehungen, Selbstkonzepte und Kollektivbildungen, die sich auf Personen beziehen, die aus der Sicht eines Zweigeschlechtersystems demselben Geschlecht zugeordnet werden (siehe Kapitel 4.2).

2. Das Konzept *Cross-Dressing* oder ‘Transvestition’ meint alle Formen der Kleidungspraxen, bei denen Personen aus der Sicht eines Zweigeschlechtersystems Kleidungsstücke des ‘anderen’ Geschlechts verwenden (siehe Kapitel 4.2.).

3. Das Konzept *Transgender* meint als Oberbegriff alle Formen des Geschlechtswechsels (einschließlich der Transsexualität), der Geschlechtermischung und der Ablehnung zweigeschlechtlicher Zuordnung (siehe Kapitel 4.2)

4. Das Konzept ‘Subkultur’ meint die Kultur eines Partialkollektivs, das in einem Spannungsverhältnis zu der Hegemonialkultur eines Kollektivs steht (siehe Kapitel 3.2).

5. Ich habe mich für die durchgehende Verwendung der lateinischen Fremdwörter Sexus, Genus und Sexualität statt der in den *Gender* und *Queer Studies* üblicheren englischen Trias *Sex*, *Gender* und *Sexuality* entschieden, da sich aus dem Latein leichter Ableitungen bilden lassen. Hierzu zwei Beispiele: Mit Sexuierung ist die Zuweisung eines männlichen oder weiblichen Sexus gemeint (siehe Kapitel 4.2). In einigen Veröffentlichungen verwende ich das Adjektiv ‘heterogeneral’ (*hetero-gender*).

6. Das Konzept ‘Transsexualität’ meint die medizinische Veränderung des Körpers mittels Hormonbehandlung und/oder Operationen an Geschlechtsmerkmalen mit dem Ziel der ‘Geschlechtsangleichung’ (siehe Kapitel 4.2).

7. Das Konzept ‘Intersexualität’ oder ‘Intergeschlechtlichkeit’ meint alle Varianten des Sexus, die biologisch nicht eindeutig den Varianten ‘männlich’ oder ‘weiblich’ entsprechen (siehe Kapitel 4.2).

8. Das Konzept ‘Diskurs’ meint eine von Macht durchzogene institutionalisierte Ordnung der gesellschaftlichen Rede- und Denkweise (siehe Kapitel 3.2).

9. Murray, ein bedeutendes Mitglied der Sektion schwu-les-bi-trans*-inter/*queerer* Ethnolog_innen bei der *American Anthropological Association*, hat vor allem zu ‘Homosexualitäten’ in Nord- und Südamerika (1995, 1998 [1979]) geforscht, Überblicke zu anderen Kulturregionen mitherausgegeben und Romantisierungen fremder Kulturen gerade in fiktionaler ethnographischer Literatur kritisiert (Murray 1987). Murray (1994) geht davon aus, dass Sexus, Genus und Sexualität nur innerhalb sozial- und kulturwissenschaftlicher Debatten aufgespalten werden. Ich gehe jedoch davon aus, dass in den 1990er und 2000er Jahren einige Aspekte

- Sexualpsychiatrische Konzepte der Homosexualität-als-Inversion (seit Ende des 19. Jahrhunderts) oder der Transsexualität-als-Intersexualität (im 20. Jahrhundert) sind beide um den Topos der 'weiblichen Seele im männlichen Körper' bzw. der 'männlichen Seele im weiblichen Körper' organisiert gewesen (Weiß 2008);
- Das Konzept der geschlechtlich-sexuellen 'Inversion' ist bis in die 1980er Jahre hinein das dominante Motiv in der Darstellung von Homosexualität im Hollywood-Kino geblieben (Epstein / Friedman 2005 [1996], Russo 1981)[10] und bleibt weiterhin noch für manche *Soap Opera* relevant;
- *Cross-Dressing* als Ausdruck von Homosexualität zu verstehen, prägt im Laufe des 20. Jahrhunderts subkulturelle Praxen genauso wie kulturelle Produktionen und theoretische Analysen (siehe z. B. Garber 1993 [1992]: 185-231, Butler 2003 [1991]);
- Die Ausbildung einer 'transsexuellen' Identität gilt in der Lacan'schen Schule der Psychoanalyse als Abwehr 'homosexueller' Wünsche (siehe Runte 1992), auch wenn es längst Trans*männer gibt, die nach der Transition schwul leben, bzw. Trans*frauen, die nach der Transition lesbisch leben;
- Die bereits im späten 19. Jahrhundert entstandene Annahme, dass alle erwachsenen Schwulen und Lesben in der Kindheit eine Vorliebe für Spiele und Tätigkeiten des 'anderen' Geschlechts gehabt haben, wird in den 1980er Jahren gleichermaßen in sich als emanzipatorisch verstehenden entwicklungs- wie sozialpsychologischen schwulen und lesbischen Coming-out-Modellen[11] wie in der pathologisierenden sexualpsychiatrischen Diagnose einer 'Störung der Geschlechtsidentität des Kindesalters' ausgearbeitet (siehe dazu Kapitel 4.2, 5.2);
- Die früher ethnographisch als „Berdachen"[12] bezeichneten MannFrauen bzw. FrauMänner[13] in indigenen Kulturen Nordamerikas in den historischen kolonialen Quellen werden mal als homosexuell ('Sodomiter'), mal als femininisiert ('effeminiert') bzw. maskulinisiert ('virilisiert') und mal als intersexuell ('Hermaphroditen') aufgefasst (siehe Beitrag 5: Tietz 2008a);
- Homosexuelle Männer in Westeuropa haben sich bereits um die Wende zum 20. Jahrhundert affirmativ auf Geschlechter- und Sexualitätenkonzepte in außereuropäischen Kulturen und vor-modernen historischen Zeiten[14] bezogen und einige Schwule, Lesben, Bisexuelle, Tunten, *Drag Queens*, Trans*frauen und Trans*männer beziehen sich noch immer darauf.[15]

Daher wundert es nicht, dass die Gleichsetzung von Sexus, Genus und Sexualität noch heute in vielen Kontexten scheinbar selbstverständlich ist. Heteronormativitätskritische[16] kulturwissenschaftliche Forschung hat daher einen wichtigen Beitrag zur Entselbstverständlichung (d. h. Infragestellung der scheinbaren Selbstverständlichkeit) dieser Gleichsetzung zu leisten (vgl. Haller 2001b).

In einem Vergleich zwischen Homosexualität, *Cross-Dressing* und *Transgender* in verschiedenen kulturellen Kontexten fällt das unterschiedliche Ausmaß heteronormativer Diskriminierung und Gewalt genauso auf wie der unterschiedlich erfolgreiche Versuch, diese Diskriminierung – teilweise bereits seit Ende des 19. Jahrhunderts – durch Selbstorganisation abzuwehren. Diese kulturelle, soziale, politische und rechtliche Diskriminierung ist zunächst lange durch im europäischen Raum tradierte Stereotypen und gesellschaftliche Normen

feministischer, LesBiSchwuler und *queerer* Theorien in manchen schwu-les-bi-trans*-inter/*queeren* Selbstkonzepten und Politiken aufgesogen worden sind und dass zumindest dort die Unterscheidung von Sexus, Genus und Sexualität eine gewisse alltagsnahe Relevanz hat.

10. Auch wenn außerhalb Hollywoods (insbesondere im *Independent*-Film und im europäischen Kino) andere Darstellungsformen schon früher richtungsweisend sind, wird vor diesem Hintergrund noch einmal die besondere Bedeutung des mit dem Oscar prämierten Spielfilms *Brokeback Mountain* unter der Regie von Ang Lee (2005) für das Hollywood-Kino deutlich, der eine Liebesgeschichte zweier Männer vor dem Hintergrund (internalisierter) Homofeindlichkeit als gesellschaftliche Tragödie inszeniert (siehe auch Porter / Prince 2006).

11. Das Konzept 'Coming-out' meint das Bekenntnis zu einer nonnormativen Sexualität und/oder einem nonheteronormativen Geschlecht (siehe Kapitel 4.2).

12. „Berdache" ist ein ethnologisches Standardkonzept für unterschiedliche Phänomene von Homosexualität, *Cross-Dressing* und *Transgender* im indigenen Nordamerika. Diese Phänomene wurde zum Kolonialklischee des 'homosexuellen Schamanen in Kleidung und Rolle der Frau' verdichtet (siehe Kapitel 5.3); das Bild der 'Amazone' (die 'männerhassende' oder 'homosexuelle Kriegerin') ist für das indigene Nordamerika nicht so deutlich ausgearbeitet. Der Begriff ist ein französisch-englisches Fremdwort ursprünglich persischer Herkunft (siehe ausführlich zur Frage kolonialer Begriffe: Roscoe 2000: 174-178), das erst allmählich eingedeutscht wird wie beispielsweise in dieser Arbeit (siehe auch Haller 2000). Das Konzept leitet sich vom persischen *bardaj* bzw. *barah* her, dessen Bedeutung umstritten ist, da als Übersetzung neben 'Lustknabe' auch 'Geliebter' angegeben wird (siehe Kapitel 4.2).

13. Ich nutze die von mir eingeführten Begriffe 'MannFrau' und 'FrauMann' zur Beschreibung besonderer geschlechtlicher Status: 'MannFrau' für eine männlich sexuierte, sozial quasi-feminine Person und 'FrauMann' für eine weiblich sexuierte, sozial quasi-feminine Person. Ich halte diese Bezeichnungen für am ehesten geeignet, da die Bezeichnungen für solche Personen in vielen indigenen Sprachen Nordamerikas als Zusammensetzungen der Begriffe für 'Mann' und 'Frau' übersetzt worden sind (siehe die Tabellen bei Roscoe 2000 [1998]: 213-222 und Sabine Lang 1990: 299-302, 312/313, vgl. Kapitel 4.2).

Als Hinweis auf die tatsächliche Vielfalt solcher geschlechtlicher Status in verschiedenen indigenen Kulturen Nordamerikas und als Zeichen des Respekts gegenüber indigenen Kulturen Nordamerikas habe ich mich für Folgendes entschieden: Ich nutze in dieser Arbeit zu jeder Ethnie, aus der von den „Berdache"/*Two-Spirit*-Forscher_innen ein emischer Begriff oder mehrere Begriffe für MannFrauen und/oder FrauMänner gesammelt worden ist bzw. sind, diesen Begriff oder einen dieser Begriffe mindestens einmal. Bei der Auswahl zwischen mehreren Begriffen oder Umschreibungen bzw. unterschiedlichen Transliterationen habe ich mich sowohl davon leiten lassen, welcher Begriff in der „Berdache"-Forschung häufiger genannt wird, als auch davon, welcher Begriff sich typographisch umsetzen lässt. Ich verwende diese Begriffe vorwiegend in der Form 'MannFrauen (wie *ayagígux*' bei den *Aleut* oder *ńdé'sdzan* bei den *Apache*)' und 'FrauMänner (wie *tayagígux*' bei den *Aleut* oder *brunaiwi* bei den *Atsugewi*)', aber auch bei der Bezugnahme auf spezifische Aussagen zu speziellen Ethnien.

14. Mit dem recht weit gefassten Begriff 'vor-modern' kennzeichne ich in dieser Arbeit alle historischen Phasen vor der europäischen Moderne. Der Übergang von der Vor-Moderne zur Moderne liegt historisch etwa zwischen der Renaissance ab dem 15. Jahrhundert und der Französischen Revolution Ende des 18. Jahrhunderts. Das Begriffspaar 'vor-modern' / 'modern' ist – ebenso wie das Begriffspaar 'außer-europäisch' / 'europäisch' – daher nicht als starre Dichotomie gemeint, sondern wird allenfalls heuristisch und relational verwendet. Die Begriffspaare stellen grobe Vereinfachungen dar und dienen vor allem dazu, eine unpassende politische Bezugsnahme auf 'fremdkulturelle' Aspekte bzw. den kolonialen Einfluss der europäischen Moderne zu verdeutlichen.

15. Zwei aktuelle Beispiele: Die Berliner *Drag Queen* Gloria Viagra erwähnt im Dokumentarfilm *Gender X* (Ostertag 2004) eine nicht näher benannte Ethnie in Indien, die 21 Geschlechter unterscheide. Der/die transsexuelle Protagonist/in STANLEY / BREE berichtet im mit dem *Golden Globe* prämierten Spielfilm *Transamerica* (Tucker 2005) von der sozialen Anerkennung der „Berdachen" bei den „Indianern". Solche Bezugnahmen dienen jeweils direkt oder indirekt dem Versuch, die eigene geschlechtliche oder sexuelle Identifikation zu stärken. Bei solchen Legitimierungsversuchen werden manchmal Aspekte von Intersexualität, Transsexualität, *Transgender*, Bisexualität und Homosexualität verwischt.

16. Das Konzept 'Heteronormativität' führt normative Zweigeschlechtlichkeit und normative Heterosexualität zusammen (siehe Kapitel 2). Aus solch einer normenkritischen Perspektive hängen die 'Verwerfung' (Abjektion) von 'Geschlechtsnonkonformität' und 'nonnormativen Sexualitäten' zusammen (siehe Kapitel 2.2, 5.2).

abgesichert worden und trifft bis heute Schwule, Lesben, Bisexuelle, Trans*, Intersexe und *Queers*[17] (im Folgenden auch kurz: LSBT*I/Qs, analog zum englischen *LGBTI/Q*) unterschiedlicher ethnischer Herkunft in Westeuropa, in Nordamerika und in anderen Teilen der Welt. Auch die Versuche der von Diskriminierung betroffenen Menschen, dies durch positive Identifikationsangebote (wie *Pride*[18] oder Coming-out) sowie Selbstorganisation aufzufangen, ähneln sich zumindest in Westeuropa, Nordamerika, Teilen Mittel- und Südamerikas und ansatzweise in Osteuropa. Dies hängt mit einer kolonialen Überlagerung früherer Geschlechter- und Sexualkonzepte im Kontext von Allianzdispositiven durch das ursprünglich europäische Sexualitätsdispositiv[19] zusammen, die in dieser Arbeit besondere Beachtung findet.

Daher ist es sinnvoll, solche Themen kulturenvergleichend zu analysieren. Hierfür habe ich meine Arbeit in mehrere kulturhistorische und ethnographische Teiluntersuchungen untergliedert. Diese empirischen Fallstudien und wissenschaftshistorischen Kritiken werden in dieser Zusammenführung und politisch-theoretisch-methodischen Begründung im Kontext einer 'kulturwissenschaftlichen Sexualitätenforschung' (*Cultural Sexualities Studies*)[20] zusammengeführt. Durch diesen Ansatz habe ich eine ursprünglich geplante Schwerpunktsetzung auf das indigene Nordamerika zu einem Vergleich mit Nordamerika im Allgemeinen und (West-)Deutschland bzw. (West-)Europa erweitern können. Dies ermöglicht im Sinne eines Kulturvergleiches als Kulturkritik eine ethnographisch und kulturhistorisch

17. Das Konzept *Queer* wird mannigfaltig und teilweise widersprüchlich verwendet (siehe hierzu Kapitel 4.2) als:

- Selbstbezeichnung von Personen und Gruppen;
- Kennzeichnung einer Form des Aktivismus;
- Oberbegriff für nonheteronormative Geschlechter und Sexualitäten;
- Codewort für einen *Lifestyle* der 1990er und 2000er Jahre;
- Kürzel für ein postmodernes Theorieprojekt (*Queer Theory*);
- Bezeichnung für ein Forschungsfeld (*Queer Studies*).

18. *Pride* bedeutet im Kontext schwu-les-bi-trans*-inter/*queerer* Subkulturen 'Stolz' im Sinne von Selbstakzeptanz anstelle der von der heteronormativen Hegemonialkultur erwarteten Scham (siehe Kapitel 4.2). Dieses Konzept ist in der US-amerikanischen Schwulen- und Lesbenbewegung nach den *Stonewall Riots* von 1969 betont worden (siehe Kapitel 5.5).

19. Das Konzept 'Dispositiv' meint eine Machtform, die als vielschichtiges Ensemble diskursiver und nicht-diskursiver Elemente ein strategisches Netz aus Strukturen, Wissen und Praxen bildet (Foucault 1978a [1977]: 119-125). Michel Foucault (1983 [1976]) analysiert die Überlagerung zweier gesellschaftlicher Strukturprinzipien in der europäischen Moderne: Das traditionelle 'Allianzdispositiv' (eine Macht- und Diskursformation, die insbesondere auf Verwandtschafts- und Heiratssystemen basiert) ist durch das moderne 'Sexualitätsdispositiv' (eine Macht- und Diskursformation, die auf institutionalisiertem Wissen über begehrende Körper basiert) überlagert worden (siehe Kapitel 4.4). Meine Untersuchung liefert genügend Hinweise darauf, dass dieser Prozess mittlerweile durch die Kolonisation globalisiert worden ist.

20. Wie ich näher erläutern werde, ist dies mein Begriffsvorschlag für das Forschungsfeld, das kulturhistorische und ethnologische Untersuchungen zu Homo- und Bisexualitäten sowie Trans*- und Intergeschlechtlichkeiten leistet (siehe Kapitel 4.1).

geprägte Perspektive auf sich wandelnde und sich gegenseitig überlagernde Geschlechter- und Sexualitätenkonstruktionen in einer zunehmend globalisierten Welt.[21] Drei Themenfelder stehen dabei im Vordergrund:

- Erstens habe ich die dissidente Selbstorganisation gegen Heteronormativität und Homofeindlichkeit[22] in der Geschichte der Sexualpsychiatrie und Klinischen Psychologie[23] in den Blick nehmen können, die durch die Konzepte *Pride* und 'Coming-out' eine entscheidende Wendung zu einem Beratungsansatz, der Diskriminierung thematisiert, genommen hat;
- Zweitens ist dieser Beratungsansatz seit Gründung der Organisation *Gay American Indians* als Coming-out-Gruppe für Menschen indigener Herkunft im Jahr 1975 in San Francisco vom *Two-Spirit*-Netzwerk[24] erfolgreich aufgegriffen worden (was ähnlich für andere Gruppierungen von Lesben, Schwulen, Bisexuellen und Trans* aus ethnischen Minderheiten in Nordamerika und Westeuropa gilt). Zur Kritik an heteronormativen und rassistischen Repräsentationen[25] von Geschlechtervarianz

21. Der Ethnologe / die *Trans**-Aktivistin Carsten Balzer / Carla LaGata hat kürzlich seine / ihre Dissertation zu einem Kulturvergleich zwischen *Transgender*-Subkulturen in Rio de Janeiro, New York und Berlin abgeschlossen (vgl. hierzu Balzer 2007, 2006, 2004). Mit ihm/ihr habe ich 2004 einen Workshop zum 'Dritten Geschlecht' auf der Tagung *männlich – weiblich – menschlich? Trans- und Intergeschlechtlichkeit* durchgeführt (siehe Tietz 2006a). Dieser Austausch hat wichtige Anregungen für den kulturenvergleichenden Ansatz dieser Arbeit geliefert.

22. Der Begriff 'Homofeindlichkeit' betont analog zum Begriff 'Frauenfeindlichkeit', dass negative Einstellungen gegenüber, Diskriminierung von und Gewalt an Schwulen und Lesben auf Feindseligkeit beruhen (siehe Kapitel 2.2).

23. Die Sexualpsychiatrie ist eine der Keimzellen und eines der Kerngebiete der Psychiatrie und Klinischen Psychologie. Sie wird heute von ärztlichen und psychologischen Psychotherapeut_innen sowie von Sexualwissenschaftler_innen und Sexualtherapeut_innen betrieben. Ich nähere mich diesem Gebiet als Kulturhistoriker, der zudem Psychologie einschließlich Klinischer Psychologie und Sexualwissenschaft studiert hat und die Kritik der Sexualpsychiatrie seitens der Homosexualitätsforschung, der LesBiSchwulen Studien und der *Gender* und *Queer Studies* aufgreift (siehe Kapitel 5.2).

24. Dabei handelt es sich um ein loses binationales Netzwerk von Lesben, Schwulen, Bisexuellen, Trans* und Intersexen unterschiedlicher indigener Herkunft in den USA und Kanada (die besten Informationen über das gesamte Netzwerk gibt die Homepage der Gruppe in Phoenix, Arizona, siehe www.nativeout.com).

25. Das Konzept 'Repräsentation' ist eine Kategorie, die in politischen, philosophischen und ästhetischen Kontexten verwendet wird. Es kann sowohl eine 'Praxis der Delegation' (öffentliches Vertreten bestimmter Interessen oder Ansichten eines Kollektivs durch eine einzelne Person) als auch eine 'Praxis der Darstellung' (Wiedergabe, Vergegenwärtigung oder Vorstellung) meinen oder beides zugleich (vgl. Hoff 2005: 162/163, Hark 1998c: 44). Es ist also nicht nur (politische) Stellvertretung, sondern in einem umfassenden Sinn Vorstellung, Darstellung und Herstellung von etwas Abwesendem. Dies ist ein sehr weit gefasstes Schlüsselkonzept der *Cultural Studies*, das der Ideologiekritik dient (Hoff 2005, Hall 1997a).

Das Konzept kann zur Analyse mannigfaltiger kultureller Produktionen genutzt werden (wobei semiotische Theorien große Bedeutung haben) – beispielsweise für die Frage, inwieweit die Darstellung von Personen aus subalternen Kollektiven deren Sichtweise oder die eines zugehörigen hegemonialen Kollektivs wiedergibt. In der Ethnologie ist dieses Konzept besonders in der *Writing Culture*-Debatte (Berg / Fuchs 1993, Marcus / Fischer 1986, Clifford / Marcus 1986) für die Frage relevant, inwieweit Ethnographie die Lebenswirklichkeit, die Sichtweise oder die Stimme (*Voice*) der 'Anderen' wiedergeben kann (vgl. Lincoln / Denzin 2000, siehe Kapitel 3). In der *Queer Theory* ist das Konzept für die Analyse, dass feministische und schwul-lesbische Politiken Repräsentations- bzw. Identitätspolitiken seien, relevant (vgl. z. B. Engel / Schulz / Wedl 2005, Woltersdorff 2004, Weiß 2001, Dudink / Verhaar 1994, Butler 1991 [1990]). Auch wenn das Konzept bezüglich der genannten Fragen in meiner Untersuchung hinreichend Berücksichtigung findet, wird der Begriff selbst in den hier vorgelegten Beiträgen noch nicht systematisch genutzt, sondern erst in dieser Begründung meiner Arbeit.

bzw. multiplen Geschlechtersystemen[26] im indigenen Nordamerika habe ich einen ethnologischen Ansatz entwickelt, der *queere* Impulse aufgreift. Dadurch ist es möglich geworden, das Selbstverständnis und die Selbstorganisation der *Two-Spirits* im Spannungsfeld kolonialer Klischees, indigener Revitalisierung und *queerer Pride*-Vorstellungen zu analysieren. Bemerkenswert ist dabei, wie vor diesem Hintergrund Konzepte von Homosexualität, *Cross-Dressing* und *Transgender* im übergeordneten kollektiven Selbstkonzept[27] *Two-Spirit* zusammengeführt werden, das sich zugleich als spezifisch nordamerikanisch-indigen versteht;

- Drittens hat in *queerer* Theoriebildung *Cross-Dressing* zunächst in dem auf Judith Butler zurückgehenden Vorschlag eine besondere Bedeutung gehabt, heteronormative Geschlechterkonzepte mittels parodistischer Performanzen zu subvertieren (1991 [1990]: 201-203), d. h. eine 'Politik des Performativen'[28] zu entwickeln, die zunächst verkürzt als 'Politik der Travestie' debattiert worden ist. Wie tragfähig diese Idee ist, habe ich anhand der Untersuchung vestimentärer[29] Performanzen auf *Pride*-Paraden[30] zu überprüfen versucht.

Ausgehend von diesen empirischen Fallstudien und wissenschaftshistorischen Kritiken lassen sich in den folgenden Kapiteln dieser Zusammenführung und Begründung einige vergleichende Aussagen zu Homosexualität, *Cross-Dressing* und *Transgender* treffen und Anregungen für weitere Forschungen geben. Dafür bietet das Konzept der

26. Die Begriffe 'multiple Geschlechter' oder 'Geschlechtervarianz' bezeichnen den Umstand, dass in etlichen kulturellen und historischen Kontexten zusätzlich zu Männern und Frauen weitere Geschlechter bekannt gewesen bzw. Abweichungen von Geschlechternormen toleriert worden sind (siehe Kapitel 4.2).

27. Die Begriffe 'Selbstkonzept' und 'Identität' werden in der Entwicklungs-, Sozial- und Ethnopsychologie zur Beschreibung multidimensionaler Konzepte der Selbstwahrnehmung der eigenen Person verwendet. In dieser Arbeit werden sie sowohl für individuelle als auch für kollektive Selbstwahrnehmungen und Selbstbeschreibungen benutzt. Mich interessieren insbesondere 'kollektive Selbstkonzepte', die ausgehend von der Sozial- und Entwicklungspsychologie in LSBT*I/Qen Bewegungen und in der Alltagssprache als 'soziale Identitäten' bezeichnet werden, ohne damit unbedingt die Etymologie des philosophischen Begriffs 'Identität' im Sinne eines 'Mit-Sich-Selbst-Identisch-Seins' zu implizieren, wie die *queere* Identitätskritik postuliert (siehe Kapitel 5.1).

28. Das Konzept 'Performanz' (*Performance*) meint nicht nur eine popkulturelle Kunstform (*Performance Art* bzw. *Performance Act*) oder eine gezielte Inszenierung, sondern auch eine alltägliche (Wieder-)Herstellung, während das Konzept 'Performativität' das Prinzip der permanenten Herstellung sozialer Differenzen durch die zumeist unbewusste zwanghafte Wiederholung von Normen im alltäglichen Handeln meint (siehe genauer: Butler 1997 [1993]: insb. 9-17, 21-24, 35-41, 2003 [1991], 1991 [1990]: insb. 198-208). Das Konzept des 'Performativen' leitet Butler aus der Sprechakttheorie her, in der ein Sprechakt dann als performativ gilt, wenn er das vollzieht oder produziert, was er benennt (siehe Kapitel 4.2, 4.5).

Die Bezeichnung 'Politik der Performativen' ist zugleich Untertitel ihres Buches *Hass spricht* (vgl. Butler 1998 [1997]). Mittlerweile ist Butlers Fokus auf performative Sprechakte durch theaterwissenschaftliche Überlegungen zum performativen Handeln erweitert worden (siehe einführend: Hoff 2005). Dies übertrage ich auf meine ethnologische Untersuchung (siehe dazu auch Haller 2001b), behalte aber stärker als die Theaterwissenschaftlerin Erika Fischer-Lichte (Hoff 2005: 173-175 zufolge) die von Butler geforderte Normenkritik im Blick.

29. Der Begriff 'vestimentär' (von *vestis*, Latein, übersetzt etwa 'Gewand') bedeutet in der Kleidungsforschung 'bekleidungsbezogen'. Kleidung oder *Dress* (im erweiterten Sinn der britischen *Dress Studies*) meint ein System von direkten Körperveränderungen und Zusätzen zum Körper, das zur Kommunikation zwischen Träger_innen und Wahrnehmer_innen dient (siehe Eicher / Roach-Higgins 1992 und Kapitel 4.5).

30. *Pride*-Paraden, in Deutschland teilweise noch CSD-Paraden (Akronym für *Christopher Street Day*) genannt, werden inzwischen jährlich von LSBT*I/Qs in vielen Metropolen der Welt durchgeführt. Sie beziehen sich auf die *Stonewall Riots*, die 1969 anlässlich einer Razzia in der Kneipe *Stonewall Inn* in der Christopher Street in Greenwich Village in New York stattfanden (siehe Kapitel 5.5).

'Heteronormativität' mit seinem Ansatz der Heteronormativitätskritik eine thematische Klammer, weshalb im Kapitel 2 dieses Konzept ausführlich – einschließlich intersektioneller und kulturhistorischer Perspektiven – diskutiert wird. Danach stelle ich im Kapitel 3 meine theoretische und methodische Verortung in kulturhistorischer und ethnographischer Forschung vor. Dort diskutiere ich sowohl Möglichkeiten und Grenzen, als *Insider* ethnographisch zu forschen, als auch die Schwierigkeit, ethnographische Dokumente und übergreifende Diskurse im Kontext von Debatten über Kultur, Ethnizität, kollektive Erinnerung[31] und kulturelle Wiederbelebung[32] zu analysieren. Der Ansatz einer kulturwissenschaftlichen Sexualitätenforschung, den ich im Kapitel 4 näher vorstelle, ermöglicht eine kulturwissenschaftliche Sicht auf Geschlecht und Sexualität, anhand derer viele Begriffe in diesem Feld für die Untersuchung präzisiert werden und der Diskussionsstand zur Kulturgeschichte der Homosexualitäten und der Ethnologie multipler Geschlechter kritisch rekapituliert wird. Dadurch wird es möglich, Gemeinsamkeiten zwischen und Unterschiede von Homosexualität, *Cross-Dressing* und *Transgender* in verschiedenen kulturellen Kontexten genauer herauszuarbeiten. Im zentralen Kapitel 5 werden die Kritiken an der Heteronormativität in der Geschichte der Sexualpsychiatrie bzw. Klinischen Psychologie und an Heteronormativität und Rassismus in der kolonialen Ethnographie der „Berdachen" sowie die ethnographischen Untersuchungen zum Selbstverständnis der *Two-Spirits* und zum *Cross-Dressing* auf *Pride*-Paraden näher vorgestellt. Dabei werden jeweils die Fragestellungen und Ergebnisse der in einer Vielzahl von Artikeln und Vorträgen dargelegten empirischen Fallstudien und Kritiken zusammengefasst und darüberhinausgehende Untersuchungen bzw. Aktualisierungen vorgeschlagen. Dies ermöglicht, im Kapitel 6 eine doppelte kulturwissenschaftliche Perspektive für zukünftige Untersuchungen über Homosexualität, *Cross-Dressing* und *Transgender* anzuregen, bei denen mir sowohl ethnologische Einwände gegen die psychiatrische Debatte über Geschlechtsnonkonformität als auch ethnographische Untersuchungen zur hegemonialen Ausbreitung der Heteronormativität im Kontext der Kolonialisierung und Globalisierung wie zur beginnenden Globalisierung LSBT*I/Qer Selbstkonzepte und Selbstorganisation geboten scheinen.

31. Das Konzept 'kollektive Erinnerung' meint die – mittels vielfältiger Erinnerungsmedien erzeugte – gemeinsam geteilte Erinnerung eines Kollektives an die Vergangenheit (siehe Kapitel 3.2).

32. Das Konzept 'kulturelle Wiederbelebung' oder 'Revitalisierung' meint die gezielte Bezugnahme auf einen früheren Zustand der 'eigenen' Kultur (siehe Kapitel 3.2).

Meine Forschung ist im ethnologischen Sinne von einem komplexen, geradezu ‘hermeneutischen’ Erkenntnisprozess, der zwischen politischen, theoretischen und methodischen Debatten und der Erhebung und Interpretation empirischen Materials hin- und herschweift, bestimmt (vgl. zu entsprechenden Überlegungen in der interpretativen Ethnologie: Stellrecht 1993, Fuchs / Berg 1993, Geertz 1983a, 1983b [1973]). Meine empirischen Fallstudien und wissenschaftshistorischen Kritiken sind nacheinander und teilweise parallel vor dem Hintergrund eines zunächst recht anfänglichen Verständnisses gewisser Debatten zur Kulturgeschichte der Homosexualitäten, zur Ethnologie multipler Geschlechtersysteme und zur *Queer Theory* entstanden. Bei der Durchführung der Teiluntersuchungen und insbesondere bei der teilweise wiederholten Auswertung des empirischen Materials habe ich bereits teilweise eigene Standpunkte zu diesen Debatten entwickelt, die ich je nach Vortrags- und Veröffentlichungskontext jedoch nur bedingt explizit oder implizit verdeutlichen konnte, was ich im Rahmen der vorliegenden politisch-theoretisch-methodischen Begründung meiner Forschung nachgeholt habe. Erst bei der Zusammenstellung der Beiträge für die kumulative Dissertation, deren inhaltlicher Zusammenfassung (siehe Kapitel 5.) und der Betonung ihrer komplexen Bezüge aufeinander habe ich meine eigenen Standpunkte nachträglich weiterentwickeln, systematisieren und in den Stand der mittlerweile deutlich veränderten politischen, theoretischen und methodischen Debatten einordnen können (Kapitel 2., 3. und 4.), wofür ich viele bereits verarbeitete Texte zum wiederholten Male und weitere ganz neu gelesen habe. Bei der mühsamen Klärung meiner Standpunkte habe ich insbesondere das – zugleich umfangreichste – Kapitel 4. zu den entsprechenden politisch-theoretischen Grundfragen nach Abfassung der anderen Kapitel (mit einem längeren zeitlichen Abstand) gründlich überarbeitet und teilweise gar neu erstellt. So habe ich dort das mir selbst in den anderen Kapiteln erarbeitete Wissen und die mir selbst deutlich gewordenen Standpunkte bereits deutlicher einbeziehen können. Eine nochmalige Überarbeitung der in Kapitel 5. vorgelegten Zusammenfassung der empirischen Ergebnisse habe ich dagegen nicht mehr leisten können.

Anmerkung zu einigen Schreibweisen:

In dieser Arbeit verwende ich etliche derzeit noch nicht übliche Schreibweisen, die ich im Laufe der Veröffentlichungen in Auseinandersetzung mit deutschsprachigen und angloamerikanischen feministischen, indigenen, trans* und *queeren* Sprach- und Repräsentationskritiken (vgl. hierzu z. B. Herrmann 2003, polymorph 2002, Bornstein 1997)

entwickelt habe. Insbesondere die Formulierung einer Heteronormativitätskritik ist angesichts der deutschen Sprache, die grammatikalisch zwar in Nomina, Pronomina, Artikeln und Adjektiven Maskulinum, Femininum und Neutrum vorsieht, für Personen jedoch die strikte Einteilung in Maskulinum und Femininum verlangt, nicht einfach.

Sternchen *
Die Schreibweise ‘Trans*’ ist aus der Computersprache abgeleitet und bezeichnet übergreifend alle Formen von Transvestition/*Cross-Dressing*, Transsexualität, *Transgender*, *Gender-Crossing* und *Gender-Bending* und alle Menschen, die solche Praxen leben. Das Sternchen hat dabei eine Platzhalterfunktion, die eine definitorische Offenheit ermöglicht. Die Schreibweise wird undekliniert als Substantiv und Adjektiv (auch für den Plural) genutzt, da sich die Deklinationen aus dem Platzhalter-Sternchen ergeben. Ich verwende zudem mittlerweile die Schreibweisen ‘Trans*mann’ (anstelle von ‘Frau-zu-Mann-Transsexuelle’ oder ‘Frau-zu-Mann-*Transgender*’) bzw. ‘Trans*frau’.

Unterstrich _
Der Unterstrich in Schreibweisen wie ‘Aktivist_in’ soll Menschen aller Geschlechter – insbesondere auch Trans* und Intersexe – einschließen. Ich verwende diesen Unterstrich nach dem Vorschlag von Steffen Kitty Herrmann (2003) als typographische Markierung gegen das sprachliche Unsichtbarmachen von Trans*- und Intergeschlechtlichkeit.

Schrägstrich /
Den Schrägstrich in Schreibweisen wie ‘er/sie’ oder ‘die/der’ verwende ich, um Personen zu markieren, die im Laufe ihres Lebens ihr Geschlecht gewechselt haben oder in multiplen Geschlechtersystemen einem dritten oder vierten Geschlecht angehören oder in verschiedenen (sub-)kulturellen Kontexten unterschiedlichen Geschlechtern zugeordnet werden.[33]

Kursivschreibung
Die Kursivschreibung verwende ich für fremdsprachige (insbesondere englische und indigene) Begriffe, für die Namen von Organisationen und die Titel von Büchern, Filmen oder Tagungen. Bei englischen Begriffen setze ich Substantiva, Namen und Titel groß und verwende Artikel und Pronomina entsprechend der deutschen Übersetzung. Begriffe aus anderen Sprachen setze ich zumeist klein.

KAPITÄLCHEN
Die Schreibung in Kapitälchen nutze ich für Eigennamen von Gottheiten bzw. mythologischen Wesen und Figuren in Romanen, Theaterstücken oder Filmen.

Anführungszeichen „“ sowie ‘’ bzw. Einrückungen
Nur Zitate, die einen Halbsatz bis etwa zwei Sätze lang sind, werden in doppelte Anführungszeichen gesetzt. Längere Zitate werden ohne Anführungszeichen beidseitig eingerückt – eine Einrückung nur linksseitig wird für Aufzählungen und Exkurse genutzt.

33. Diese Schreibweise ist umstritten. Während manche *Transgender*-Aktivist_innen diese als Heteronormativitätskritik befürworten, wollen einige Transsexualitäts-Aktivist_innen nach ihrer geschlechtlichen Transition eine geschlechtliche Eindeutigkeit auch rückwirkend für ihre Biographie erreichen. Angesichts dessen, dass die meisten der so in dieser Arbeit bezeichneten Personen unter ihren verschiedenen Namen und geschlechtlichen Markierungen in ihrem jeweiligen Kontext bekannt sind oder sogar veröffentlicht haben, halte ich die vorgeschlagene Schreibweise für angemessen.

Zudem werden einzelne umstrittene Begriffe zur Distanzierung ständig in Anführungszeichen gesetzt – vor allem „Rasse“, „Indianer“ und „Berdache“.
Für die Bezugnahme auf einzelne Konzepte oder festgefügte Phrasen verwende ich hingegen einfache Anführungszeichen. Diese nutze ich auch für Zitate in Zitaten. Außerdem werden viele fremdsprachige Begriffe in runden Klammern mit deutschen Übersetzungen in einfachen Anführungszeichen erklärt.

Eckige Klammern [ ]
In eckigen Klammern gebe ich einerseits die ethnische Herkunft indigener Aktivist_innen, andererseits das Originalpublikationsjahr einer regulär zitierten bzw. einer nur sekundär zitierten Veröffentlichung an.

Akronyme
LSBT*I/Q oder auch schwu-les-bi-trans*-inter/*queer* ist das Akronym bzw. die Abkürzung für Schwule, Lesben, Bisexuelle, Trans*, Intersexe und *Queers* sowie für ein daraus abgeleitetes Adjektiv (das ebenfalls großgeschrieben wird).
BDSM ist das Akronym für Bondage & Disziplin, Dominanz & Submission, ‘Sadismus’ & ‘Masochismus’ (siehe Kapitel 4.2).

Personennamen
Gesprächspartner_innen, Autor_innen, Regisseur_innen, Übersetzer_innen usw. werden in der Literaturliste mit vollem Vor- und Nachnamen angegeben – soweit mir dieser bekannt ist. In den Kurzverweisen werde nur Nachnamen angegeben, außer es gibt mehrere Personen mit demselben Nachnamen, dann wird bei der ersten Nennung in einer Passage der Vorname hinzugefügt. Aufgrund des Wunsches mancher Gesprächspartner_innen nach Anonymität bezüglich persönlicher Erfahrungen oder Einschätzungen werden diese anonymisiert wiedergegeben oder in einem Fall mit einem Pseudonym gekennzeichnet.

Indigene ethnische Herkunft
Bei indigenen Aktivist_innen gebe ich bei deren erster Nennung in einer Passage aufgrund entsprechender politischer Debatten jeweils deren ethnische Herkunft in kursiver Schrift in eckigen Klammern an. Die möglichst genaue Angabe der Herkunft (Ethnie, Klan etc.) von Einzelpersonen wird im indigenen Nordamerika als Ausdruck des Respekts verstanden, als Zeichen gegen die koloniale Politik der Vernichtung (schließlich sind die meisten heutigen indigenen Ethnien nach wie vor bedroht) und gegen die postkoloniale Politik des Vergessens (schließlich zählen in den USA beim heutigen Zensus Menschen indigener Herkunft nur noch zur Kategorie *Other*). Etliche Aktivist_innen haben früher nur die indigene Seite ihrer Herkunft angegeben, inzwischen werden oft zudem Vorfahr_innen aus Europa, Afrika und/oder Asien genannt; solch eine multiple ethnische Herkunft wird mit Schrägstrichen gekennzeichnet. Für etliche Ethnien sind verschiedene Bezeichnungen geläufig; ich versuche, soweit möglich, Eigenbezeichnungen zu verwenden und gegebenenfalls auf bekannte Fremdbezeichnungen in runden Klammern zu verweisen.[34] Mit dieser Angabe ist jedoch keine Festschreibung oder Reduktion von Menschen auf ihre Ethnizität beabsichtigt.

Ethnographisches Perfekt
Ich verwende häufig bewusst ein ‘ethnographisches Perfekt’ (gerade für das indigene Nordamerika): Zum einen greife ich damit die Kritik am ‘ethnographischen Präsens’ auf, die

34. Schwierig ist jedoch, dass es oft mehrere recht unterschiedliche Transliterationen der Selbst- und/oder Fremdbezeichnungen gibt, die sowohl mit unterschiedlichen kolonialen Sprachen wie Niederländisch, Englisch, Französisch, Spanisch und Russisch sowie mit Eindeutschungen als auch mit unterschiedlichen phonetischen Konventionen zusammenhängen.

vielen indigenen Ethnien eine Geschichte und eine Teilhabe an der (Spät-)Moderne verweigert (vgl. Fabian 1993 [1990]); zum anderen verstehe ich dies als Kritik am ‘ethnographischen Imperfekt’, das unterstellt, dass es eine Kulturspezifik indigener Ethnien nur in der Vergangenheit gegeben habe, weil diese entweder komplett dem Genozid oder der Assimilation anheimgefallen seien (beispielsweise ausgedrückt in kulturellen Repräsentationen des *Dying Indian*, vgl. Feest 2000b: 425/426); zum dritten versuche ich damit das ‘Noch-Immer’ oder ‘Bereits-Wieder’ oder ‘Später-Noch-Einmal’ der kulturellen (Wieder-)Belebung zu betonen.

All diese Schreibweisen möchte ich nur als ausgewählte Vorschläge verstehen; viele andere Vorschläge werden derzeit diskutiert.[35] Ich habe sie sukzessiv entwickelt und daher teilweise in älteren Beiträgen noch nicht eingesetzt.

35. In feministischen wie trans*- und *queer*-politischen Debatten (siehe hierzu z. B. Bornstein 1997) gibt es sowohl Vorschläge zur Verwendung vieler weiterer Pronomina (gerade in künstlerischen Produktionen) als auch Vorschläge für ungeschlechtliche Pronomina – wie beispielsweise ‘s/he’. Insbesondere bei der Beschreibung geschlechtlich ambivalenter mythologischer Figuren im indigenen Nordamerika habe ich auch weitere sprachliche Kennzeichnungen zu benutzen versucht (siehe Beitrag 5: Tietz 2008a).

2. Wissenschaftliche Verortung I: Forschung zu Heteronormativität und Heteronormativitätskritik

'Heteronormativität' ist das zentrale Konzept der vorliegenden Arbeit und das verbindende Glied zwischen den empirischen Fallstudien und wissenschaftshistorischen Kritiken. Nicht von ungefähr habe ich daher zu den beiden deutschsprachigen Veröffentlichungen mit dem gleichnamigen (Ober-)Titel *Heteronormativität* (Hartmann / Klesse / Wagenknecht / Fritzsche / Hackmann 2007 und Haller 2001a) beigetragen (Beitrag 10: Tietz 2007a, sowie Tietz 2001c). Da Heteronormativität sowohl in schwul-lesbischen Bürger_innenrechtspolitiken[36] als auch – trotz der eindringlichen Mahnungen Hallers (2001b, 1996) – in ethnographischer und kulturhistorischer Forschung weiterhin zu wenig berücksichtigt wird, stelle ich dieser Arbeit eine erste wissenschaftliche Verortung zu Heteronormativität und Heteronormativitätskritik voran. Dabei rolle ich das Konzept 'Heteronormativität' systematisch aus kulturwissenschaftlicher Sicht auf (Kapitel 2.1), verknüpfe es in intersektioneller Perspektive mit soziologischer und sozialpsychologischer Forschung zu Homo-, Trans*- und Intersexfeindlichkeit (Kapitel 2.2) und thematisiere kulturhistorische Veränderungen (Kapitel 2.3), die es mir im weiteren Verlauf der Arbeit ermöglichen, koloniale Einflüsse auf außer-europäische Kulturen und Einflüsse der Globalisierung näher zu beschreiben.

2.1 Das Konzept 'Heteronormativität'

Heteronormativität wird insbesondere seit den 1990er Jahren als Diskriminierungsachse in den Fokus geschlechter- und sexualpolitischen Aktivismus wie sozial- und kulturwissenschaftlicher Forschung genommen. Mit dem Begriff 'Heteronormativität' kann analysiert werden, dass sich heute in vielen Teilen der Welt – ausgehend von europäischen

36. Trotz derzeit gängiger Bekundungen von 'Normalität' durch die schwul-lesbische Bürger_innenrechtsbewegung (vgl. Sullivan 1996 [1995]) und einer 'liberalen' politischen Öffentlichkeit werden Schwule und Lesben weiterhin über ihre Homosexualität – d. h. zunächst einmal über ihre Sexualität – wahrgenommen. Heterosexuell handelnde Männer und Frauen werden hingegen eher als Männer und Frauen wahrgenommen, kaum als 'Heterosexuelle' – d. h. deutlich weniger über ihre Sexualität. Heterosexuelle wie lesbische Frauen werden zudem vorwiegend über ihr Geschlecht wahrgenommen. Trotz aller Bekundungen der Toleranz und Akzeptanz gegenüber Schwulen, Lesben und Bisexuellen als Personen, empfinden sehr viele heterosexuell handelnde Menschen homosexuelles Handeln noch immer als 'fremd'. Normative Erwartungen an Geschlechtskonformität sind so hoch, dass nahezu alle Menschen sehr viel Aufwand betreiben, um möglichst eindeutig als 'Mann' oder 'Frau' wahrgenommen zu werden. Hierfür arbeiten sie an Körper, *Dress* und Auftreten, um geschlechtsspezifischen Normen zu entsprechen. Dies ist eine Selbsttechnologie im Sinne Foucaults (1999 [1984]), die Lorenz als 'sexuelle Arbeit' bezeichnet (2009), jedoch – unter Berücksichtigung des *Doing Genders* (soziale Herstellung des Geschlechts, siehe Kapitel 3.2) – eher als 'geschlechtlich-sexuelle Arbeit' bezeichnet werden und im Kontext einer heute notwendigen 'Identitätsarbeit' (siehe Kapitel 5.1) verstanden werden sollte.

Kulturen der Moderne – Zweigeschlechtlichkeit und Heterosexualität aufgrund ihres normativen Charakters gegenseitig stützen und bedingen.[37] Michael Warner (1993) unterscheidet 'Heteronormativität' als politisches und kulturelles Wirken heterosexueller Normen von 'Heterosexualität' als sexueller Praxis. 'Heteronormativität' meint somit die Annahme, dass „Heterosexualität [...] sowohl als sexuelles, wie auch als soziales Verhalten und als essentialisierte[38] Identität die ausschließliche essentielle Grundlage des Menschseins"[39] (Haller 2001c: 92) sei. Heteronormativität bezeichnet somit eine kulturelle Norm[40] bzw. eine Ideologie bzw. ein Dispositiv, die bzw. das organisiert, dass Zweigeschlechtlichkeit[41] und Heterosexualität 'natürlich' und daher 'richtig' und 'gut' seien, alle anderen geschlechtlichen (Körper-)Formen und 'sexuellen' Handlungen oder Beziehungen sowie darauf aufbauenden Identitäten dagegen außerhalb der 'natürlichen'

37. Die normative Unterscheidung von Männern und Frauen anhand ihrer Körper und gleichzeitig ihr normativ verordneter sexueller Bezug aufeinander ist von der Ethnologin Gayle Rubin (1975) anhand des Sexus/Genus-Systems analysiert, von Adrienne Rich (1986 [1980]) mit 'Zwangsheterosexualität' bezeichnet (womit sie einen Begriff von Sándor Ferenczi [1911] mit einer neuen politischen Bedeutung versah) und von Herek (1993 [1990]) als 'Heterosexismus' untersucht worden. Auf einer *Stonewall*-Demonstration in Freiburg wurde dies 1989 als „Heterrorismus" kritisiert (ZeitungsPhoto von Thomas Ruprecht, Fritsch 1990 zufolge). Die kulturelle Konstruktion zweier als 'biologisch' bedingt verstandener Geschlechterkategorien, die sich gegenseitig ausschließen, aber sexuell ausschließlich aufeinander bezogen sein sollen, ist insbesondere von Judith Butler als 'heterosexuelle Matrix' (1991 [1990]: 21 und passim) bzw. 'institutionalisierte Heterosexualität' (ebd. 45) analysiert worden. Der Begriff 'Heteronormativität' stammt von Michael Warner (1993) und ist in der deutschsprachigen Ethnologie vor allem durch Dieter Haller (1996) bekannt geworden. Gelegentlich wird die Umschreibung 'normative Heterosexualität' genutzt, genauer meint 'Heteronormativität' jedoch normative Zweigeschlechtlichkeit plus normative Heterosexualität.

38. Der Begriff 'Essentialismus' meint aus sozialkonstruktivistischer und *queerer* Sicht die Annahme, dass es eine 'Essenz' (also eine 'wirkliche' oder 'authentische' Natur) einer Person gebe, die mit bestimmten Eigenschaften verbunden sei und ihre Handlungen erklären könne. Hallers obige *queere* Kritik ist eine Umkehrung des Streits über Essentialismus (bzw. Nativismus) und Konstruktivismus, der die Forschung bezüglich homosexueller Orientierung in den 1980er Jahre bestimmt hat (vgl. den wichtigen Tagungsband von Altman / Vance / Vicinus / Weeks 1989, siehe Kapitel 4.1).

39. Butler (1997 [1993]) formuliert dies wie folgt: Das 'Menschliche' wird in Abgrenzung vom 'Unmenschlichen' sowie „durch eine Reihe von Verwerfungen, radikalen Auslöschungen, denen die Möglichkeit kultureller Artikulation regelrecht verwehrt wird", produziert (ebd. 30). Bei Personen, deren geschlechtliche Identifikation oder sexuelle Praxis nicht der heteronormativen Logik entspricht, wird ihr 'Menschsein' selbst fraglich, wodurch sie zu Abjekten werden.

40. Aus *queerer* Sicht wird in Nachfolge Foucaults (1983 [1976], 1974 [1971]) besonders betont, dass die Normierung von Geschlecht und Sexualität vor allem auf sich wechselseitig beeinflussenden Diskursen der Institutionen Naturwissenschaft, Medizin und Rechtssystem basiert. Dabei wird mittlerweile näher zwischen Normierung, Normativität und Normalisierung unterschieden – wobei Letztere typisch für spätmoderne Konsumgesellschaften ist (vgl. genauer Weiß 2001: 29-31, siehe Wagenknecht 2007 [2003]). Foucault [1975] erklärt 'Normalisierung' als Machtinstrument, dass die wertende Messung der neuen 'objektiven' Humanwissenschaften mit dem Zwang zur Konformität verbindet, was zugleich „vergleichend, differenzierend, hierarchisierend, homogenisierend, ausschließend […] *normend*, *normierend*, *normalisierend* […] klassifizierend […] rangordnend [… und] individualisierend" wirkt (Halperin 2003 [2000]: 219/220, Anm. 60 zufolge). Gleichzeitig wird untersucht, wie sich Normierung in politischen Strategien niederschlägt oder zur Selbstnormalisierung beiträgt (siehe auch Tietz 2003c). Da der Zusammenhang zwischen gesellschaftlicher Normierung und Internalisierung von Normen noch zu wenig untersucht ist, ist der Grad, bis zu dem Individuen tatsächlich normiert werden, umstritten (vgl. Weeks 2000: 118-120).

41. Vgl. für eine Kritik der Zweigeschlechtlichkeit in modernen europäischen bzw. euro-amerikanischen Kulturen als 'kontradiktorische Opposition': Lindemann (1993).

Ordnung lägen. Deshalb werden Letztere als illegitim bzw. unintelligibel (d. h. 'kulturell unverständlich') verworfen (Warner 1993, Butler 1991 [1990]), indem sie verleugnet, trivialisiert, herabgesetzt, stigmatisiert und/oder unterdrückt werden (Herek 1993 [1990]). Heteronormativität setzt eine Analogie von Sexus, Genus und Sexualität voraus, die in folgender Tabelle zusammengefasst und kulturhistorisch kommentiert wird – eine Analogie, die in *queeren* Heteronormativitätskritiken dekonstruiert[42] wird:

Abbildung 1:
Hetero-Sexus-Normativität

	Mann	*Frau*
Sexus	männlicher Körper	weiblicher Körper
Genus	maskuline Performanz[43]	feminine Performanz
Sexualität	Begehren nach Frau	Begehrtwerden durch Mann[44]

Eigene Darstellung[45]

42. Das Verfahren der 'Dekonstruktion' im Sinne Jaques Derridas soll die historische Konstruktion eines Konzeptes, Textes oder Objektes anschaulich machen, bei dem die Konstruktion unsichtbar gemacht worden ist, damit sie ihre Wirkung hat entfalten können (Vinken 1999: 115). Ziel solch einer Dekonstruktion ist die Subversion der hegemonialen kulturellen Ordnung. Dieses Verfahren ist im dekonstruktivistischen Feminismus und in der *Queer Theory* aufgegriffen worden (vgl. Degele 2008: 100-117).

43. Geschlechterperformanz, die gezielte Inszenierung oder alltägliche (Wieder-)Herstellung von Geschlechtern (*Doing Gender*), umfasst viele Facetten, beispielsweise *Dress*, Körperpräsentation, Mimik, Gestik und Auftreten (vgl. hierzu Kapitel 4.2). Dies ist durchaus mit dem geschlechtsspezifischen Habitus im Sinne Pierre Bourdieus vergleichbar, der damit jedoch eher die (durchaus auch körperliche) Verinnerlichung normativer Geschlechterverhältnisse meint (vgl. dazu Krais / Gebauer 2002: 48-53). Eine stärkere Verknüpfung zwischen Butlers Analyse der Performanz und Performativität der Geschlechter und Bourdieus Analyse des geschlechtlichen Habitus ist denkbar, kann aber in dieser Arbeit nicht geleistet werden.

44. Im Kontext klassischer Heteronormativität – und damit im Kontext von Patriarchat und Sexismus – gilt der 'Mann' als Begehrenssubjekt (und als politisches Subjekt), die 'Frau' hingegen als Begehrensobjekt (und als politisches Objekt). Im 19. Jahrhundert wird ausführlich darüber debattiert, ob die 'Frau' überhaupt ein eigenes Begehren habe und/oder per se über ihren Körper und ihre Sexualität bestimmt werde. Erst im späten 20. Jahrhundert – nachdem Frauen zu politischen Subjekten geworden sind – wird auch die 'Frau' zunehmend als eigenständiges Begehrenssubjekt anerkannt (siehe für ähnliche Überlegungen auch: Sigusch 2005, Passerini 2000, Duden 1999, Genschel 1998).

45. Die Darstellung auf der Vorseite und die beigefügten Erklärungen führen Überlegungen aus dem gemeinsam mit der Sexual- und *Diversity*-Pädagogin Elisabeth Tuider (2003d) verfassten Beitrag 1 weiter, die auf Kritiken der *Queer Theory* bzw. Butlers (1991 [1990]) beruhen. Dabei wurde deutlich, dass im Zentrum von Heteronormativität in europäischen Kulturen insbesondere seit Ende des 18. Jahrhunderts die Vorstellung eines binären Sexus steht. Hierdurch unterscheidet sich diese Hetero-Sexus-Normativität von anderen normativen Geschlechter- und Sexualitätenmodellen in anderen historischen Phasen und anderen Kulturen. Dabei muss jedoch berücksichtigt werden, dass es normative Erwartungen daran, dass bei sexuellen Handlungen zwischen Erwachsenen beide einem unterschiedlichen sozialen Geschlecht angehören sollen, in vielen Kulturen und

'Mann vs. Frau' bedeutet nach dieser heteronormativen 'Konkordanznorm' bzw. 'Penetrationslogik' also genauer:

> 'Mann' = Penis / männlicher Körper + Aktivität / maskuline Performanz / Privilegien + heterosexuelles Begehren von Frauen[46]
>
> vs.
>
> 'Frau' = Vagina / weiblicher Körper[47] + Passivität / feminine Performanz / Entprivilegierung + heterosexuelles Begehrtwerden durch Männer.

Über diese Naturalisierung der Heterosexualität, die eine Einheit von Sexus, Genus und Sexualität vorzugeben scheint, wird zugleich die Tabuisierung der Homosexualität erreicht (Butler 1991 [1990]),[48] die als 'unnatürlich' erscheint.[49] Daraus ergeben sich sowohl Homofeindlichkeit als soziale und kulturelle Vorurteilsstruktur und Ausgrenzungspraxis als auch eine asymmetrische Hetero/Homo-Dichotomie (vgl. Atlas 2001).[50] Heteronormativität ist dabei eine implizite Norm, d. h. Heterosexualität benennt sich selbst nicht als Identität

historischen Phasen gegeben hat. Dies habe ich genauer als Hetero-Genus-Normativität in indigenen Kulturen Nordamerikas untersucht (siehe Beitrag 4: Tietz 2001b, sowie Tietz 1998b, vgl. Kapitel 5.3). Dieser Aspekt wird in *queeren* Heteronormativitätskritiken bisher zu wenig berücksichtigt.

46. Es ist zu berücksichtigen, dass eine eindeutige hegemoniale Verknüpfung von Maskulinität und Heterosexualität – auf der Basis bereits länger bestehender christlicher Moralvorstellungen – in europäischen Kulturen erst im Bürgertum des späten 18. Jahrhunderts durchgesetzt wurde (vgl. Klauda 2008: 121/122, Wagenknecht 2007 [2003]: 19/20) – zuvor waren trotz eines Totalverbots der 'Sodomie' gewisse Formen der Freundschaft und Intimität zwischen Männern möglich (siehe Kapitel 4.4).

47. Gerade die feministische wie die *queere* Neo-Psychoanalyse haben herausgearbeitet, dass in europäischen Diskursen des 19. Jahrhunderts und frühen 20. Jahrhunderts bei der Konstruktion von Weiblichkeit bzw. Femininität nicht die Vagina, sondern die Abwesenheit des Penis / Phallus im Vordergrund stand (wie de Lauretis 1999 [1994] und Butler 1991 [1990] basierend auf Irigaray 1980 [1974]: 69-75 an Freud 1949 [1905/1925] kritisieren). Vgl. zudem Hirschauers (1996) Überlegungen dazu, dass Penis und Vagina als 'kulturelle Genitalien' im Sinne Harold Garfinkels [1967] in unterschiedlichen Kulturen unterschiedlich bewertet und im Kontext der Transsexualität mit neuen Bedeutungen belegt werden können (siehe dazu auch: Lindemann 1993). Bei diesem Vergleich wird auf einen Gegensatz von Penis (und das Penetrieren) und Vagina (und das Penetriertwerden) rekurriert, allerdings übersehen, dass als 'Lustorgane' eher Penis und Klitoris zu vergleichen wären, die ontogenetisch eine physiologische Ähnlichkeit haben. Siehe hierzu auch Überlegungen im Beitrag 2 (Tietz 2004b).

48. Butler führt hier eine Überlegung konsequent fort, die schon Sigmund Freud in seinem Aufsatz „Über die Psychogenese eines Falles von weiblicher Homosexualität" [1920] anreißt, in dem er einen gewissen Grad von unabhängiger Variation dieser drei Dimensionen der Achse Geschlecht / Sexualität behauptet (Wagenknecht 2007 [2003]: 24 zufolge).

49. Die Kennzeichnung sexueller Handlungen zwischen männlich sexuierten Personen (insbesondere Analverkehr) und zwischen weiblich sexuierten Personen als 'widernatürlich' basiert auf einem christlich legitimierten Diskurs seit dem Spätmittelalter (Hergemöller 1998) und ist weiterhin Topos in antihomosexuellen Rhetoriken evangelikaler, katholischer und inzwischen auch jüdischer und islamischer Propagandisten. Dieser homofeindliche Diskurs wurde vom Strafrecht in europäischen Ländern aufgegriffen, von wo aus er auch kolonial verbreitet wurde, und wurde dann in die Sexualpsychiatrie übertragen (vgl. die Übersicht bei Weiß 2003, siehe Greenberg 1988, siehe hierzu Kapitel 4.4, 5.2).

50. Bei diesem Fokus auf die Hetero/Homo-Dichotomie werden manchmal die feministischen Kritiken von Patriarchat und Androzentrismus vernachlässigt. Für mich sind diese jedoch unabdingbarer Teil der Definition von Heteronormativität „als hegemoniale Ordnung, die Menschen zu eindeutigen Männern oder Frauen zu machen sucht, die männliche Herrschaft legitimiert und Sexualität vorwiegend als Interaktion zwischen einem Mann und einer Frau bestimmt, [... die] lange genug [...] als natürlich gegeben [galt]" (Heidel / Micheler / Tuider 2001b: 27).

(Scott Long / John Borneman [1990], Haller 2001b: 3 zufolge),[51] sondern braucht explizit Homosexualität als 'kulturelles Alter Ego' (Haller 2001c: 94).[52] Dies zeigt sich darin, dass Homosexualität rhetorisch als Abweichung von 'Normalität', 'Sitte', 'Anstand' oder 'Ordnung' (und nicht von Heterosexualität) unterschieden worden ist (Herek 1993 [1990]: 93). Schließlich ist die heutige 'Heterosexualität' im frühen 20. Jahrhundert als 'Normalsexualität' bezeichnet worden (vgl. Micheler 2008). Allgemeiner lässt sich sagen, dass die historische wie die ständig sich wiederholende soziale Konstruktion der Heterosexualität die Konstruktionen der Homosexualität und anderer sogenannter 'Perversionen'[53] sowie der Transsexualität und der Intersexualität als Abjekte, d. h. verworfene Andere (Butler 1991 [1990]),[54] und somit als definitorische Grenzen benötigt, um

51. Heterosexualität ist keine positive Kategorie, sondern nur das Negativ der (jedoch normativ verworfenen) Homosexualität (Dannecker 1994: 49). Heterosexuell handelnde Menschen werden zwar von Schwulen und Lesben als 'Heterosexuelle' – bzw. umgangssprachlich als 'Heteros' bzw. 'Heteras' – bezeichnet, was von den so Bezeichneten jedoch nur selten als Selbstbezeichnung aufgegriffen wird. Daher dient Heterosexualität innerhalb der Heteronormativität nicht zu einer spezifischen Identifikation als 'heterosexuell', sondern stützt vielmehr die allgemeinere Identifikation als 'Mann' vs. 'Frau', die damit zugleich Heterosexualität impliziert.

52. Wie Heteronormativität ist 'Weißsein' eine implizite Norm (vgl. Haller 2001b: 3). Dies gilt auch für Gesundheit, was insbesondere für ein Verständnis von Diskursen über und Politiken zu HIV/Aids relevant ist. In den späten 1980er und frühen 1990er Jahren ist das Thema HIV/Aids zentral für schwule Forschung, Sexualwissenschaft und die sich entwickelnde *queere* Forschung gewesen, wobei ein Schwerpunkt auf Analysen von Sexualfeindlichkeit (mit Hilfe von Sozialkonstruktivismus, Diskursanalyse und Repräsentationskritik) lag (siehe Dannecker 1991a, Patton 1990, Crimp 1987).

53. Der Begriff 'Perversion' (von lateinisch *perversus*, übersetzt etwa 'verdreht', 'verkehrt') ist – ähnlich wie 'Ketzerei' – zunächst eine abwertende Sammelbezeichnung für Auffassungen und Handlungen gewesen, die den Dogmen der (katholischen) Kirche nicht entsprechen. Von dort ist er über die Sexualpsychiatrie in die Psychoanalyse gewandert, wo er jeweils – ebenfalls abwertend – alle Formen sexuellen Begehrens und Handelns bis auf den Penis-in-Vagina-Verkehr (mit dem Ziel der Fortpflanzung) bezeichnet hat (vgl. Pschyrembel Wörterbuch Sexualität 2003: 394). In Teilen der Psychoanalyse wird der Begriff weiterhin im pathologisierenden Sinne verwendet, in der neueren Sexualwissenschaft wird er lediglich eingeschränkt für eine 'süchtig-perverse' Entwicklung verwendet, in der psychiatrischen Diagnostik ist er vom beschreibenden Begriff 'Paraphilie' abgelöst worden (vgl. für eine umfassende aktuelle Einschätzung aus kritisch-sexualwissenschaftlicher Sicht: Sigusch 2005: 75-134).

Rubin (1993 [1984/1992]) hat eine Analyse hegemonialer sexueller Normen in Nordamerika bis zu den 1980er Jahren durchgeführt: In einer Sex-Hierarchie werden 'guter', 'normaler', 'natürlicher' bzw. 'gesegneter' Sex (insbesondere fortpflanzungsbezogene Heterosexualität in einer monogamen Ehe) von 'schlechtem', 'abnormalem', 'unnatürlichem' bzw. 'verdammtem' Sex (z. B. Homosexualität, Promiskuität, Sexarbeit, Pornographie, Sexspielzeuge, BDSM etc.) unterschieden. Einzelne Facetten dieser normativen Hierarchie sind mittlerweile weitgehend oder teilweise entschärft, andere hingegen sogar verschärft, was insbesondere sexuelle Handlungen in der Semi-Öffentlichkeit und der subkulturellen Öffentlichkeit (siehe bereits Califia 2000 [1982]: 14-27) und solche zwischen erwachsenen und noch-nicht-erwachsenen Personen betrifft (vgl. Califia 2000: 54-93).

54. Mit den Begriffen 'Abjekt' (der_die_das 'verworfene Andere' ohne Subjektstatus) und 'Abjektion' ('Prozess der Verwerfung') bezieht sich Butler (1991 [1990]: 196/197) auf Julia Kristeva und Iris Marion Young. Das Verworfensein von als illegitim aufgefassten geschlechtlichen und sexuellen Praxen wie das Verworfenensein von 'Fremden' führt dazu, dass diesen Menschen der Subjektstatus vorenthalten wird und sie als Abjekte gelten. Der Prozess der Subjektivierung bewirkt nämlich gleichzeitig das Hervorbringen von Abjekten, die noch nicht Subjekte sind, sondern sich in den kulturell 'unbewohnbaren' Zonen aufhalten (Butler 1997 [1993]: 23).

die 'Normalität' der Zweigeschlechtlichkeit und Heterosexualität überhaupt erst behaupten zu können.[55]

Hieraus ergibt sich eine Diskriminierung von Lesben, Schwulen, Bisexuellen, Trans*, Intersexen und weiteren nonheteronormativen Seinsweisen.[56] Beispielsweise zeigt sich Heteronormativität in einer unhinterfragten Annahme der Richtigkeit, Normalität, 'Natürlichkeit' oder 'moralischen' Überlegenheit von Heterosexualität, im Ignorieren, Vermeiden bzw. Verschweigen von oder in der Amnesie gegenüber schwulen und lesbischen Sexualitäten, Lebensweisen, Identitäten und Politiken, aber auch in homosexuellenfeindlichen Einstellungen, im Hass auf Homo- oder Bisexuelle, im Verächtlichmachen bzw. in der Ausgrenzung dieser oder in der Gewalt gegen diese (vgl. LSVD-Sozialwerk 2000, Butler 1998 [1997], Niedersächsisches Sozialministerium 1994). Zudem zeigt sie sich in einer unhinterfragten Annahme der Zweigeschlechtlichkeit, in Trans*feindlichkeit und in der folgenschweren Einschätzung der Intersexualität als 'krankhafter' 'Anomalie', die ab der frühen Kindheit massiver medizinischer Maßnahmen der Genitaloperation,[57] der Hormonsubstitution und der psychiatrischen Überwachung bedürfe (siehe die Kritiken z. B. von Klöppel 2008, de Silva 2008, Groneberg / Zehnder 2008, Puenzo 2007, Neue Gesellschaft für bildende Kunst 2005, Heldmann 1998), um kulturell intelligible Geschlechterkörper zu erzeugen. Zusammen macht dies deutlich, dass Heteronormativität ein zentrales gesellschaftliches Strukturierungsprinzip und Ausdruck kulturspezifischer Machtprozesse ist, die der Privilegierung der Zwei-Geschlechter-Ordnung und heterosexueller Institutionen dienen, was die *Queer Theory* kritisiert und dekonstruiert (siehe Degele 2008, Wagenknecht 2007 [2003]).

Die heteronormative Diskriminierung von LSBT*I liegt auch daran, dass Schwule, Lesben, Bisexuelle, Trans* und Intersexe jeweils als einzelne Kollektive und auch zusammen als mögliches gemeinsames Kollektiv zahlenmäßig in der Minderheit sind. LSBT*I werden daher auch als 'sexuelle Minderheiten' (*Sexual Minorities*) oder 'geschlechtliche Minderheiten'

55. In der Analyse des Verworfenseins bzw. der Unfähigkeit, angesichts von Diskriminierung für sich selbst zu sprechen, zeigt sich ein ähnliches theoretisches Interesse der *Queer Theory* und der *Postcolonial Studies* (Spivak 1988); zur schwierigen Integration beider Theoriestränge vgl. auch: Tuider (2008b).

56. Aufgrund des Einflusses von Heteronormativität, Sexismus, Homo- und Trans*feindlichkeit auf das alltägliche Leben ist es sinnvoll, spätestens für das 20. Jahrhundert davon auszugehen, dass Geschlecht und Sexualität 'Existenzweisen' (Maihofer 1995, Bech 1993) bilden. Diese werden im Alltag oft als unhinterfragtes 'Sosein' erlebt, auch wenn sie aus kultur- und sozialwissenschaftlicher Sicht (und in feministischen und *queeren* Politik-Entwürfen) als historisch (und kulturspezifisch) hergestellt und damit veränderbar gelten. Dies gilt ähnlich auch für andere Strukturkategorien der Gesellschaft wie beispielsweise Ethnizität.

57. Diese seit den 1950er Jahren standardmäßig durchgeführten Operationen an den Genitalien intersexueller (Klein-)Kinder werden von Intersex-Aktivist_innen zu Recht als 'Genitalverstümmelung' bezeichnet.

bezeichnet.[58] Heterosexuell und zissexuell / *cisgender*[59] zu sein, gilt als 'normal', weil die weit überwiegende Mehrheit 'so' ist. Wer diesen normativen Erwartungen nicht entspricht, steht unter gesellschaftlichem Druck, sich zu erkennen geben und erklären zu müssen. Auch in einer Gesellschaft, die Schwule, Lesben, Bisexuelle, Trans* und Intersexe nicht diskriminieren würde, hätten diese aufgrund dieses Zahlenverhältnisses ein Coming-out – wenn auch in veränderter Form – zu leisten (vgl. Tietz / Weiß 2003: 5). Selbst Kulturen, in denen multiple Geschlechtersysteme institutionalisiert gewesen sind, zeigen, dass es dort aufgrund der geringen Anzahl von Menschen, die eine Form der Geschlechtervarianz gelebt haben, auch Konflikte darum gegeben hat. Auch die Institutionalisierung bestimmter Formen 'gleichgeschlechtlichen' sexuellen Handelns ist mit Konflikten um die Ablehnung anderer Formen sexuellen Handelns verbunden. Beides wird in etlichen LSBT*I/Qen Geschichtsschreibungen, die sich diese institutionalisierten Formen der Homosexualität, der Transvestition oder des Geschlechtswechsels anzueignen versuchen, meist übersehen.

Der Begriff 'Heteronormativität' wird vorwiegend für rezente Phänomene in europäischen und euro-kolonialen Kulturen verwendet, lediglich der Soziologe / die *Queer*-Aktivistin Peter / Nancy Wagenknecht (2007 [2003]) leistet einen historischen Abriss aus einer *queer*-marxistischen Perspektive, bei der er_sie die Veränderung von Heteronormativität vom beginnenden Kapitalismus über den Fordismus (einschließlich des 'staatssozialistischen Fordismus') bis zum spätmodernen High-Tech- und Konsum-Kapitalismus nachzeichnet (ebd. 19-23). Das Potential dieses Begriffs für ethnologische und kulturhistorische Untersuchungen ist hingegen erst ansatzweise erkannt worden. Der Ethnologe Dieter Haller fordert daher eine kulturenvergleichende Perspektive auf Heteronormativität: Diese soll erstens hinterfragen, in welchen kulturellen und historischen Kontexten von normativer Zweigeschlechtlichkeit und Heterosexualität ausgegangen wird, zweitens untersuchen, welche Mechanismen diese Normen bedingen oder aufrechterhalten bzw. unterlaufen oder gar verhindern, und so drittens herausarbeiten, welche Formen von Geschlechtervarianzen und 'Homosexualitäten' dort

58. Der Begriff 'sexuelle Minderheiten' wird von LSBT* Selbstorganisationen im englischsprachigen Raum und in einer internationalen Diskussion darum, dass Menschenrechte auch LSBT*I einbeziehen sollen, verwendet. Vgl. hierzu die Arbeit der *International Lesbian, Gay, Bisexual, Trans and Intersex Association* (ILGA, siehe www.ilga.org), der Sektionsgruppe *Menschenrechte und sexuelle Identität* (MERSI) bei *Amnesty International* (siehe Dudek / Harnisch / Hanenkamp / Körner / de la Motte-Sherman 2007) und die Erklärung der „Yogyakarta-Prinzipien" (siehe www.yogyakartaprinciples.org/principles_en.htm). Mittlerweile gibt es auch die etwas weiter gefasste Bezeichnung 'sexuelle und geschlechtliche Minderheiten' (vgl. Butler 2011).

59 Der Begriff 'Zissexualität' (als Gegenbegriff zu 'Transsexualität') oder 'Zisgeschlechtlichkeit' bezeichnet Menschen, deren geschlechtliche Performanz und Körperpräsentation innerhalb der Zweigeschlechternorm bleiben (siehe Sigusch 1992). Im Sprachgebrauch einiger Trans*frauen und Trans*männern gelten Zissexuelle bzw. *Cisgender* als 'Biomänner' bzw. 'Biofrauen'.

ermöglicht werden (2001b: 22). Genau hieran setzen meine hier vorgelegten ethnographischen und kulturhistorischen Teiluntersuchungen zur weiteren Infragestellung von Heteronormativität und damit von sexistischer sowie homo-, bi- und trans*feindlicher Diskriminierung an.[60]

Bei der *queeren* Sicht auf Geschlechter- und Sexualverhältnisse werden vor allem die Entwicklungen seit dem späten 18. Jahrhundert in den Blick genommen. *Queere* Theoriebildung in der Philosophie und Soziologie bezieht sich zumeist nur auf den modernen Nationalstaat und seine Institutionen und wissenschaftlichen Disziplinen. Dabei werden größere historische Dimensionen kultureller Normierungen von Geschlechtern und Sexualitäten übersehen, wie ich zusammen mit dem schwulen Aktivisten und Historiker Stefan Micheler (siehe z. B. 2005) kritisiere.[61] Dadurch kommt es gelegentlich zur eklatanten Fehleinschätzung, dass es in anderen historischen oder kulturellen Kontexten keine nennenswerten Normierungen von Geschlechtern und Sexualitäten gegeben habe.[62] Kulturhistorische und ethnographische Forschung hingegen hat herausgearbeitet, dass in allen bekannten Kulturen Geschlechter unterschieden worden sind (siehe einführend Schröter 2005), es allerdings Unterschiede gibt, wie diese Unterscheidung getroffen wird und welche Konsequenzen dies hat (siehe auch: Sprenger 2005). Zudem ist davon auszugehen, dass Geschlechter und Sexualitäten jeweils normiert gewesen sind – wenn teilweise auch auf andere Weise und durch andere Institutionen (wie insbesondere Familiensystem,

60. Meine Verwendung von 'Heteronormativität' (wie von etlichen anderen aktuellen Begriffen aus den *Gender*, *Queer* und *Sexuality Studies*) für die vorgelegten kulturenvergleichenden und kulturhistorischen Untersuchungen ist gewissermaßen nicht-kulturspezifisch und ahistorisch (vgl. Kapitel 4.2). Diese unangemessene Verwendung ist jedoch – in Ermangelung anderer Begriffe – nicht zu vermeiden gewesen.

61. Mit Stefan Micheler habe ich bereits in der *AG LesBiSchwule Studien* der Universität Hamburg (ein von mir initiiertes Netzwerk von Studierenden, Doktorand_innen und einigen engagierten Wissenschaftler_innen, das Vortragsreihen organisiert, zwei Sammelbände herausgegeben hat und sich mittlerweile in *AG Queer Studies* umbenannt hat, vgl. AG Queer Studies 2009, Heidel / Micheler / Tuider 2001a, AG LesBiSchwule Studien 1998) zusammengearbeitet. Mit ihm zusammen trainiere ich Multiplikator_innen aus schwulen, schwul-lesbischen bzw. LSBT* Initiativen in Fortbildungen zur Geschichte der Homosexualitäten an der *Akademie Waldschlösschen* (siehe www.waldschloesschen.org).

62. Foucault (1983 [1976]) hat die Bedeutung wissenschaftlicher Diskurse für die sich ändernde institutionelle Verfolgung männlich sexuierter Personen, die miteinander sexuell handeln, angerissen. Die aktuelle, durchaus sehr viel weiter differenzierte Forschung zu dem Thema fassen Aldrich (2007 [2006]), Weiß (2003) und Greenberg (1988) zusammen, wobei deutlich wird, dass Foucault dem Begriff 'Homosexualität' im Sinne der von ihm betonten diskursiven Konstituierung des 'Homosexuellen' (1983 [1976]: insb. 58/59) eine zu große Bedeutung zuschreibt (siehe Kapitel 4.4). Aufgrund einer Fehllektüre von Foucaults verkürzter Darstellung wird in gewisser *queerer* Theorienbildung manchmal sogar fälschlich angenommen, dass es vor dem Einsetzen der wissenschaftlichen Diskurse gar keine Verfolgung gegeben habe: Beispielsweise schließt Wendy Brown [1998] auch aus dieser Fehleinschätzung, dass Verschweigen daher besser als Sichtbarkeit sei (vgl. Schaffer 2008: 57 und kritisch dazu: ebd. 74, Anm. 11). Der Soziologe Jeffrey Weeks, dessen Geschichte der britischen Homosexuellen-Bewegung (1990 [1977]) ein Grundlagentext der Kulturgeschichte der Homosexualitäten ist, macht jedoch unmissverständlich deutlich: „[W]e should not assume that a world without rigidly dichotomized homosexual and heterosexual identities is the same as one without significant categorizations; it is simply that the categorizations – between sinner and saved, libertine and respectable, or whatever – were different from our own" (2000: 65).

Arbeitsorganisation oder Religion).[63] In der jüngeren europäischen und euro-kolonialen Geschichte können bei 'Normalisierung' im Sinne Foucaults zwei Strategien unterschieden werden, die sich gegenseitig überlagert haben:

- Der ältere Protonormalismus, der den Bereich des Normalen eng definiert, von einer deutlichen Grenze zwischen dem Normalen und dem Anormalen ausgeht und versucht, möglichst eindeutige Merkmale zu naturalisieren;
- Der jüngere flexible Normalismus, der den Bereich des Normalen ausweitet, von einem Kontinuum zwischen dem Normalen und dem Anormalen ausgeht und versucht, über Skalen Leistungsanreize zu setzen, die reflexiv zur Selbstoptimierung beitragen sollen (Jürgen Link [1998], Waldschmidt 2004, Weiß 2001: 27-31 zufolge).

Trotz Umbrüchen in Geschlechter- und Sexualitätenkonzepten in Europa gibt es jedoch auch Kontinuitäten. Beispielsweise basiert die heteronormative Penetrationslogik durchaus auch auf seit der griechisch-römischen Antike zumindest im europäischen Raum tradierten Geschlechterbildern, die 'richtigen' Männern 'Aktivität' im sozialen, politischen und wirtschaftlichen Leben wie im sexuellen Handeln zuschreiben, 'richtigen' Frauen hingegen 'Passivität'. Die bereits bestehenden sozialen Geschlechterunterschiede sind jedoch in Europa seit Ende des 18. Jahrhunderts durch die Entwicklung eines polaren und hierarchischen Modells verfestigt worden.[64] Dieses Modell ist im Kontext der Aufklärung, der Entstehung der bürgerlichen Demokratien und Nationalstaaten, des politischen Aufstiegs des bürgerlichen 'Mannes' und der Entwicklung der Humanwissenschaften entstanden. Der scheinbare eindeutige Bezug von Sexus, Genus und Sexualität in der heteronormativen Konkordanznorm ist insbesondere durch naturphilosophische bzw. (pseudo-)naturwissenschaftliche Spekulationen zu legitimieren versucht worden (siehe hierzu auch Beitrag 2: Tietz 2004b): Die Vorstellung einer 'Geschlechter-Polarität', bei der Männlichkeit und Weiblichkeit als verschiedene Pole, die sich gegenseitig anziehen, aufgefasst werden, basiert auf einer

63. Ich habe die sich verändernde Normierung von Geschlechtern und Sexualitäten in etlichen Kontexten herausgearbeitet, beispielsweise für die Geschichte des 'Perversions'-Begriffes (siehe Beitrag 2: Tietz 2004b). Dies gilt auch für meine Kritik der „Berdache"-Forschung (siehe Beitrag 4: Tietz 2001b), bei der ich insbesondere – angeregt durch Foucault (1983 [1976]) – die Überlagerung nordamerikanisch-indigener Allianzdispositive durch das europäische Sexualitätsdispositiv habe herausarbeiten können. Dieser Überlagerungsprozess sollte dringend auch für andere Teile der (post-)kolonialen Welt näher untersucht werden (siehe Kapitel 6.2).

64. Dieses 'bürgerliche' Geschlechterverhältnis war durch eine rigide Trennung von Produktion vs. Reproduktion, Erwerbsarbeit vs. Familienleben, Öffentlichkeit vs. Privatheit, Straße vs. Haus und die Betonung entgegengesetzter, sich gegenseitig ausschließender Geschlechtscharaktere ('männlich' vs. 'weiblich') charakterisiert. Die Aufteilung 'weiblicher' 'privater' Raum vs. 'männlicher' 'öffentlicher' Raum begann zwar bereits in der Frühen Neuzeit, wurde jedoch im 18. Jahrhundert weiter zugespitzt: Der 'bürgerliche Mann' wurde qua Körper und Psyche als 'rational', 'stark', 'aktiv' und 'überlegen' diskursiviert, die 'bürgerliche Frau' hingegen qua Körper und Psyche als 'emotional', 'schwach', 'passiv' und 'unterlegen' (Claudia Honegger [1991] und Karin Hausen [1976], Micheler 2008 und Schröter 2002: 82-90 zufolge).

Übertragung des Konzeptes des elektrischen Magnetismus auf die menschliche Sexualität (Micheler 2008).[65]

Die Selbstsetzung des 'Mannes' als 'Menschen' hat zu einer 'Sonderanthropologie' des 'Weibes' (Honneger [1991], Micheler 2008 und Schröter 2002: 82-90 zufolge) geführt,[66] die später zu den 'Sonderanthropologien' des 'Homosexuellen', des 'Transsexuellen' etc. weiterentwickelt worden ist (siehe Weiß 2009).[67] Diese neuartige Hetero-Sexus-Normativität[68] ist seitdem infolge des Imperialismus und der Kolonisation fast in der gesamten Welt verbreitet und weitgehend durchgesetzt worden – auch wenn teilweise gleichzeitig noch frühere Geschlechter- und Sexualitätennormen relevant sind, was zu besonderen Konflikten führen kann. Dies habe ich insbesondere anhand des Einflusses der Hetero-Sexus-Normativität auf Geschlechter- und Sexualitätenkonzepte in indigenen Kulturen Nordamerikas zeigen können (Beitrag 4: Tietz 2001b, sowie Tietz 1998a). Solch ein Prozess

65. Diese Auffassung stammt aus dem Mesmerismus des 18. Jahrhunderts und wird im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts von Karl-Heinrich Ulrichs (1994 [1864-1879] noch weiter ausformuliert: Dieser geht davon aus, dass Frauen und 'Urninge' (männliche Homosexuelle mit einer 'weiblichen Seele') von Männern 'angezogen' werden, daher 'gleichgepolt' sind und sich deswegen 'abstoßen' (Micheler 2008). Die umgangssprachliche Formulierung, dass Schwule und Lesben 'falsch' oder 'anders' 'gepolt' seien, hat ihren Ursprung in diesem Kontext.

66. Diese gängige Auffassung der europäischen Aufklärung, bei der die 'Frau' über ihren Körper, ihre Sexualität und ihre Emotionalität definiert worden ist, zeigt sich besonders deutlich bei Jean-Jacques Rousseau [1762], dem zufolge die Frau immer 'Frau' sei, der Mann hingegen ständig 'Mensch' und nur gelegentlich – nämlich beim Geschlechtsverkehr – 'Mann' sei (Micheler 2008 zufolge).

67. Hierbei ist zu beachten, dass es sich insbesondere um die Selbstsetzung des 'bürgerlichen' Mannes als Norm gehandelt hat, auf die nicht umsonst im 19. Jahrhundert zunächst eine 'bürgerliche' Frauenbewegung und eine 'bürgerliche' Homosexuellen-Bewegung reagiert hat (siehe Kapitel 4.4).

68. Die zuvor vielfältigen, konkurrierenden Geschlechtermodelle (ein, zwei oder mehr nur unscharf getrennte Sexus sowie zwei oder mehr Genera) wurden ab Ende des 18. Jahrhunderts medizinisch und juristisch vereinheitlicht. Für die Zeit davor werden in der historischen Geschlechterforschung verschiedene Modelle diskutiert (Schröter 2002: 61-70). Beispielsweise betont Thomas Laqueur ein 'Ein-Geschlechter-Modell', das eher durch Ähnlichkeiten denn durch Unterschiede, eher als ein Kontinuum denn als polare Opposition charakterisiert gewesen sei (1992 [1989]). Dieses Modell wird standardmäßig in der *Queer Theory* zitiert (z. B. bei Wilchins 2006 [2004]: 108-114). Laqueur übersieht jedoch, dass es sich hierbei allenfalls um ein Ein-Sexus-Zwei-Genera-Modell handelte, bei dem die Differenz und die Hierarchie der Genera 'Mann' und 'Frau' dadurch implizit 'biologisch' legitimiert werden konnten, dass der weibliche Körper als 'unvollständige Version' des männlichen Körpers beschrieben wurde. Erstaunlicherweise wird in *queerer* Theorienbildung die kritische Bewertung von Laqueurs Studie in der historischen Geschlechter- und Sexualitätenforschung nicht zur Kenntnis genommen. Diese wirft ihm ein reduktionistisches Modell und eine einseitige Auswahl und Interpretation der Quellen vor (insbesondere verengt auf den medizinischen Diskurs über Genitalien) und kommt zum Schluss, dass es in der Antike und im Mittelalter gar kein einheitliches Geschlechter-Modell gegeben habe, sondern vielmehr vielfältige, vielschichtige und durchlässige Konzepte, die erst mit dem Zwei-Sexus=Genera-Modell vereinheitlicht wurden (Micheler 2008, 2005: 33/34, insb. Anm. 38, siehe auch Schröter 2002: 61-70): Beispielsweise wurden in der Frühen Neuzeit 'Mann' und 'Frau' körperlich nicht grundlegend unterschieden, sondern aufgrund eines unterschiedlichen Mischungsverhältnisses der 'Säfte' als „gegenüberliegende Pole eines Spektrums der Geschlechter [verstanden], in dessen Mitte sich der Hermaphrodit befand" (Gowing 2007 [2006]: 126]). Ausgehend von diesem Umgang mit Intersexualität arbeitet der Historiker Randolph Trumbach (z. B. 1994) unter Berücksichtigung des sozialen Geschlechtswechsels ein Drei-Sexus-Vier-Genera-Modell für das frühe 18. Jahrhundert in Teilen Nordwesteuropas heraus.

ist kürzlich auch für die islamisch geprägte Welt untersucht worden (Klauda 2008) und sollte für weitere Regionen der Welt untersucht werden (siehe Kapitel 6.2).

2.2 Heteronormativität, Homo-, Trans*- und Intersexfeindlichkeit aus intersektioneller Perspektive

In politisch orientierter Forschung gewinnen Konzepte wie Intersektionalität[69] und *Anti-Bias*[70], welche die Gleichzeitigkeit und die Durchkreuzung verschiedener Achsen der sozialen Ungleichheit, Diskriminierung, Ausgrenzung, Normierung und Gewalt betonen, zunehmend an Bedeutung. Mit dieser Entwicklung werden verschiedene Strömungen, die mehrere Achsen der Ausgrenzung betont haben, fortgeführt, was beispielsweise für den 'Schwarzen Feminismus' (*Black Feminism*)[71] insbesondere der 1980er Jahre[72] und die *Queer Theory* der 1990er Jahre gilt (vgl. Sandoval 2002). Diese haben – nach Ansicht einiger politischer Kommentator_innen – bereits etliche der 'Grabenkämpfe' überwunden, die für die Neuen Sozialen Bewegungen seit den 1960er Jahren typisch waren (häufig ausgedrückt in der Frage, was Haupt- und was Nebenwiderspruch sei).[73] Die verschiedenen Achsen sozialer Ungleichheit werden als in konkreten politischen Kämpfen historisch entstanden und veränderlich begriffen, wobei zunehmend der globale Zusammenhang in die Perspektive rückt.

69. Der Begriff 'Intersektionalität' stammt von Kimberlé Williams Crenshaw [1989] und betont die Querverbindungen bzw. komplexen Interaktionen zwischen sich durchkreuzenden und miteinander verwobenen Diskriminierungsachsen, ohne einzelne als primär hervorzuheben; dabei geht es zugleich um gesellschaftliche Strukturprinzipien, kulturelle Repräsentationen und individuelle Selbstkonzepte (Tuider 2008b, Degele / Winker 2007, Erel / Haritaworn / Gutiérrez Rodríguez / Klesse 2007, Phoenix 2007 und Engel / Schulz / Wedl 2005 zufolge, siehe auch Genschel / Lay / Wagenknecht / Woltersdorff 2001b, Butler 1997 [1993], Hark 1993). Intersektionalität betont, dass verschiedene Achsen sozialer Ungleichheit bzw. verschiedene Diskriminierungsachsen nur verstanden werden können, wenn sie aufeinander bezogen werden – auch wenn sie nicht auf analoge Weise funktionieren, sondern auf je historisch spezifische Weise entstanden sind (siehe auch Butler 2011).

70. *Anti-Bias* bezeichnet politische Strategien gegen *Bias* (Voreingenommenheit), also gegen eine emotionale Einstellung, mit der die unfaire Behandlung Einzelner aufgrund ihres Soseins zu legitimieren versucht wird (Inkota-Netzwerk 2002, Koopmann 1997). Dies ist mit Antidiskriminierungs- und Gleichbehandlungs-Strategien vergleichbar. Ich habe diesen Ansatz bei einem Training mit den 'Schwarzen' südafrikanischen Trainerinnen Beryl Hermanus und Welekazi Dlova (2002) an der *Carl von Ossietzky Universität* Oldenburg kennengelernt.

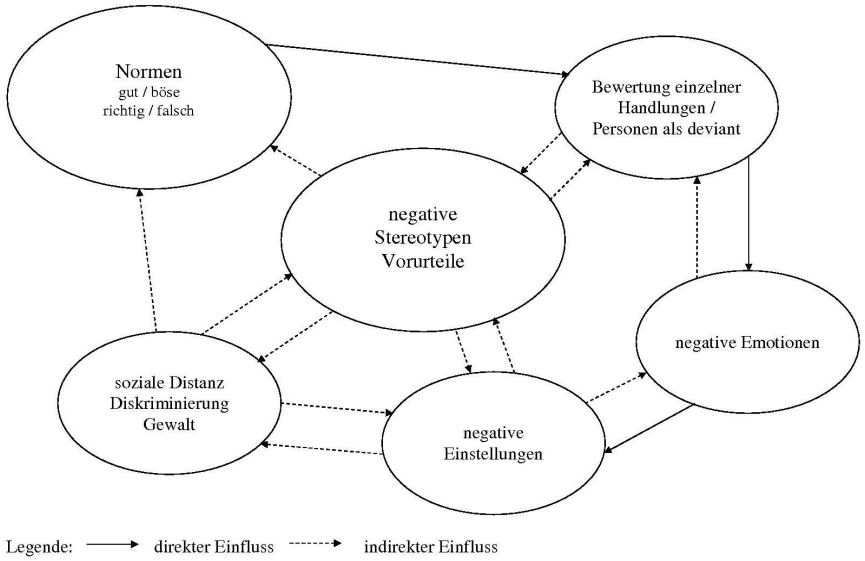
71. Der Begriff *Black* – als affirmativ angeeignete politische Kategorie – wird im Folgenden gelegentlich mit 'Schwarz' übersetzt.

72. Der 'Schwarze Feminismus' hat die Überschneidung verschiedener Achsen der Diskriminierung bereits in den 1970er und 1980er Jahren thematisiert (vgl. z. B. Joseph 1993, Moraga / Anzaldúa 2002 [1981], Lorde 1984 [1980]). An dieser Debatte haben sich in Nordamerika auch indigene Lesben beteiligt (z. B. Sanchez 1984, Cameron 2002 [1981]). Eine parallele Debatte hat es auch im deutschsprachigen Raum im Kontext von Migrations-, interkultureller und Antirassismus-Arbeit gegeben (siehe Erel / Haritaworn / Gutiérrez Rodríguez / Klesse 2007: 240/241). Auch Haraway (insbesondere 1995b [1985]: 41-43, 63-65) und Butler (insbesondere 1991 [1990]: 32-37) beziehen sich darauf. Diese Debatte wird in den 1990er Jahren auch unter den Namen 'Intersektionalität' und *Anti-Bias* fortgeführt.

73. In manchen theoriebezogenen Debatten werden die konkreten politischen Kontexte entnannt, aus denen diese Konzepte stammen, wie auch Erel / Haritaworn / Gutiérrez Rodríguez / Klesse (2007) kritisieren. Ich habe mich daher stets darum bemüht, die spezifischen schwulen, lesbisch-feministischen, LSBT*I/Q bzw. *Two-Spirit*-Kontexte herauszuarbeiten, in denen solche Konzepte in Auseinandersetzung mit hegemonialen Diskursen entstanden sind. Dafür habe ich eher auf das Erwähnen mancher Theorie-Klassiker verzichtet, die in den entsprechenden Einführungen und Überblicken zur Genüge genannt werden.

Allgemein kann Diskriminierung als Folge des Machtgefälles zwischen einer hegemonialen bzw. dominanten Gruppe und einer subalternen bzw. marginalisierten Gruppe gesehen werden.[74] Ich verstehe Diskriminierung genauer als Verknüpfung von kategorialer Unterscheidung, Voreingenommenheit (*Bias*), Vorurteil bzw. Stereotyp, ideologischer Abwertung sowie Ausgrenzung durch Macht und Gewalt. In soziologischen und sozialpsychologischen Überlegungen wird ein Zusammenhang zwischen den sozialen Dimensionen Normen, Stereotypen und Diskriminierung und den psychologischen Dimensionen Bewertung, Emotionen und Einstellungen hergestellt, den ich wie folgt darstellen möchte:

Abbildung 2:
Modell zum Zusammenhang zwischen Normen und Vorurteilen



Eigene Darstellung[75]

74. Die heutige begriffliche Unterscheidung 'hegemonial' (hierarchisch übergeordnet) vs. 'subaltern' (hierarchisch untergeordnet) basiert auf Antonio Gramsci sowie Spivak (1988); vgl. hierzu auch Wagenknecht (2007 [2003]).

75. Diese Darstellung basiert auf Überlegungen und einer gänzlich anderen graphischen Darstellung Peter Dankmeijers (Ministerium für Gesundheit, Soziales, Frauen und Familie des Landes Nordrhein-Westfalen 2004: 17 zufolge). Angeregt davon habe ich eine Vorfassung dieser Darstellung entworfen und in Diskussionen mit Multiplikator_innen (aus Coming-out-Gruppenleitung, schwul-lesbischer Aufklärungsarbeit und Sexualpädagogik) auf mehreren Fortbildungen an der *Akademie Waldschlösschen* weiter entwickelt, bei der wir neben direkten Einflüssen verschiedene indirekte Einflüsse herausgearbeitet haben.

Diese Graphik soll folgendes verdeutlichen: Kulturelle Normen führen dazu, dass einige Personen als 'deviant' bewertet werden, was zu negativen Emotionen und Einstellungen ihnen gegenüber führt, die wiederum zu Diskriminierung und Gewalt führen können. Gleichzeitig können Diskriminierung und Gewalt negative Einstellungen und ausgrenzende kulturelle Normen stärken. Negative Bewertungen und Einstellungen sowie soziale Distanzierung können negative Stereotypen verstärken (und umgekehrt), die daher von zentraler Bedeutung sind. Aus einer Perspektive, die kulturwissenschaftliche, politologische, soziologische und psychologische Dimensionen zusammenführt, ist es zudem sinnvoll, davon auszugehen, dass Diskriminierung auf der kulturellen, strukturellen, institutionellen, interpersonellen und intrapersonellen Ebene ausgeübt werden kann und Menschen explizit oder implizit, direkt oder indirekt treffen kann (vgl. hierzu näher Ministerium für Gesundheit, Soziales, Frauen und Familie des Landes Nordrhein-Westfalen 2004, Inkota-Netzwerk 2002, Mallon 1991).

Dies kann am Beispiel von LSBT*I/Qs in Westeuropa verdeutlicht werden: Trotz Revision der Störungskategorie 'Homosexualität' in der offiziellen weltweit gültigen *Internationalen Klassifikation von Krankheiten* der *Weltgesundheitsorganisation* (ICD-10 der WHO 2008),[76] trotz Reformen im Straf- oder Familienrecht, trotz schwu-les-bi-trans*-inter/*queerer* Bewegungen und trotz gesellschaftlichen Wandels wirken die historischen Dimensionen der Normierung und Diskriminierung noch heute nach. Die Ausgrenzungsmechanismen sind vielfach lediglich subtiler geworden: Beispielsweise besteht nach dem Ende der strafrechtlichen Verfolgung die gesellschaftliche Diskriminierung von Schwulen in veränderter, zum Teil abgeschwächter Form fort. Aufgrund von Sexismus, Trans*- bzw. Intersexfeindlichkeit ist die gesellschaftliche Diskriminierung von Lesben, Trans* und insbesondere Intersexen nach wie vor weitaus größer als die von Schwulen. Außerdem werden LSBT*I/Qs weiterhin in vielen anderen Rechtsbereichen und auf der institutionellen oder zwischenmenschlichen Ebene diskriminiert.

Darüber hinaus betonen poststrukturalistische und diskursanalytische Ansätze, dass Ausgrenzung immer mit Kategorien, kulturellen Repräsentationen, Normen und Legitimität

In anderen Kontexten kann das Modell auch genutzt werden, um den Zusammenhang zwischen Normen und positiven Stereotypen darzustellen. Es ist zu beachten, dass ein und dieselbe Handlung oder Person aufgrund verschiedener sich überlappender Normen sowohl negativ als auch positiv bewertet werden kann, was zu ambivalenten Emotionen und Einstellungen führen kann. Was dieses Modell nicht thematisiert, ist die aus kulturwissenschaftlicher Sicht auffällige Langlebigkeit von Normen, Vorurteilen und Stereotypen durch deren Speicherung in Medien der kollektiven Erinnerung (siehe hierzu Kap. 3.2).

76. Diese Revision ist keine wirkliche Streichung der Diagnose. Im Klassifikationssystem gibt es nämlich weiterhin die Möglichkeit, homosexuelles Handeln psychiatrisch zu codieren, nämlich als 'ichdystone Sexualorientierung – homosexuell'. Zudem gibt es neben etlichen Codierungen für weitere nonnormative sexuelle Handlungen Codierungen für sogenannte 'Geschlechtsidentitätsstörungen' (siehe Kapitel 4.2, 5.2).

bzw. Illegitimität zu tun hat (vgl. Weiß 2001, Butler 1991 [1990]).[77] Daher hat die Untersuchung normativ abwertender Konzepte eine besondere Bedeutung in der Kulturgeschichte der Homo-, Trans- und Intersexualitäten. Passend dazu haben ethnologische Geschlechter- und Sexualitätenforschung und die Kulturgeschichte von Homosexualität, *Cross-Dressing*, *Transgender* und Intersexualität wichtige Beiträge zur Untersuchung des Zusammenspiels verschiedener Diskriminierungsachsen geliefert. Die Debatte um die Durchkreuzung verschiedener Achsen der Diskriminierung und Ausgrenzung hat daher die Frage der Positionierung bzw. Situierung politisch handelnder Menschen sowie wissenschaftlicher Forschung verschärft (hierzu insbesondere Yuval-Davis 2003, Lincoln / Denzin 2000 und Haraway 1995c [1988]).[78] Meine hier gebündelt vorgelegten Veröffentlichungen geben Anregungen dazu, wie Forschungsansätze, die gesellschaftliche Strukturen, politische Identitäten und symbolische Repräsentationen untersuchen, weiter zusammengeführt werden können. In diesen empirischen Fallstudien und wissenschaftshistorischen Kritiken werden zudem die Gleichzeitigkeit und Überkreuzung der Diskriminierungsachsen Heteronormativität, Sexismus und Homofeindlichkeit untersucht – häufig mit explizitem oder implizitem Bezug zu Trans*feindlichkeit. In den Fallstudien zu den „Berdachen" und *Two-Spirits* werden außerdem Bezüge zu den Achsen Kolonialismus und Rassismus, (kapitalistischen) Klassenverhältnissen[79] und Ausgrenzung von Menschen mit

77. Jegliche Kultur eines Kollektivs ist durch explizite und implizite Normen geprägt, wobei die Kulturen von langfristigen Kollektiven, insbesondere Ethnien und Nationen, durch eine ausgeprägte Normativität geprägt sind, die sich oft nur langsam im Laufe der Zeit wandelt. Ethnologische Forschung betont daher die Kulturspezifik solcher Normen. Auch in LSBT* Subkulturen haben sich ausgrenzende Normen entwickelt, wie von Autor_innen der *Queer Politics* kritisiert wird (siehe z. B. Woltersdorff 2004, Weiß 2001, quaestio 2000a).

78. Die Verortung von Menschen in einem Hegemoniegefüge wird ausgehend von (feministischen) Standpunkt-Theorien (z. B. Yuval-Davis 2003) mal als 'Positionierung' (oder auch als 'Positionalität'), mal als 'Situierung' (siehe insbesondere Haraway 1995c [1988]) bezeichnet. Ich verwende beide Begriffe, ohne sie deutlich voneinander zu unterscheiden.

Die politische und wissenschaftliche Analyse der 'Situierung' wird vor allem von der sozialistisch-feministischen Biologin und Wissenstheoretikerin Donna Haraway (1995a, 1995d) forciert. Aufgrund der prinzipiellen Offenheit aller Wissensansprüche und -subjekte fordert diese, auch die eigenen Darstellungen kritisch zu reflektieren und sich für adäquatere und wirkungsvollere Darstellungsweisen zu engagieren (1995c [1988]: 78/79), um besser angemessene, stärker nachhaltige und potentiell transformierende Repräsentationen der Welt zu ermöglichen (ebd. 84). Hierfür hält sie es für notwendig, zwischen der radikalen Vielfalt lokaler Standpunkte zu vermitteln sowie unterschiedliche Stimmen bzw. partiale Sichtweisen miteinander zu verknüpfen (91).

79. Der Begriff 'Klasse' ist in der Soziologie für die späte Moderne umstritten, da sich die 'Klassenverhältnisse' ausdifferenzieren. Als Alternative wird beispielsweise der Begriff 'ökonomisch-sozial-kultureller Status' vorgeschlagen, da sich die Hierarchisierungen von Menschen aufgrund der sozialen Herkunft, des ökonomischen Status, des Bildungsstatus oder des kulturellen Kapitals durchaus unterscheiden können. Diese Differenzierung beachte ich an geeigneten Stellen, ohne den Begriff 'ökonomisch-sozial-kultureller Status' aufzugreifen; stattdessen werde ich im Folgenden gelegentlich von 'Klasse/Schicht' schreiben und auch die Beschreibung 'soziale Schichtung' verwenden.

HIV und Aids untersucht,[80] die auch von *Gay American Indians*, *Native Lesbians* und *Two-Spirits*[81] selbst thematisiert werden (z. B. Driskill 2008, 2004, Allen 1998, Beaver 1998 [1992], Gay American Indians 1988). Wie die *Anti-Bias*-Arbeit und Teile der *Queer Theory* deutlich gemacht haben, gibt es jedoch weit mehr Achsen der Ausgrenzung.[82]

Wie bereits erwähnt, hängen die Zweigeschlechterordnung und die Privilegierung von Heterosexualität mit der Diskriminierung gegen Menschen, die homosexuell handeln oder die Geschlechtergrenzen überschreiten bzw. in Frage stellen oder intersexuell sind, zusammen. Die Bezeichnungen dafür sind jedoch umstritten: Anstelle des gängigen Begriffs 'Homophobie' verwende ich mittlerweile den Begriff 'Homofeindlichkeit' oder die Formulierung 'antihomosexuelle Diskriminierung und Gewalt'.[83] Beide schätze ich als besser geeignet ein, wie ich kurz darlege:

> Der Begriff 'Homophobie' (*Homophobia*) wurde um 1969 vom Psychoanalytiker George Weinberg eingeführt, der damit eine irrationale Angst vor Homosexuellen meinte. Ursprünglich bezog sich der Begriff auf die Furcht vor verdrängten eigenen homosexuellen Wünschen (Charles Krinsky in Haggerty 2000: 447-449), was auf der Freud'schen Annahme einer 'angeborenen Bisexualität' basiert, die jedoch sowohl innerhalb der Psychoanalyse als auch in empirischer entwicklungspsychologischer und sexualwissenschaftlicher Forschung inzwischen äußerst umstritten ist.[84] Der Begriff 'Homophobie' ist davon ausgehend bald im übertragenen Sinne politisch und

80. Wie Veränderungen in Einstellungen gegenüber HIV/Aids mit Veränderungen in Einstellungen gegenüber Homosexualität zusammenhängen, wird im nächsten Kapitel 2.3 angerissen, jedoch in dieser Arbeit nicht systematisch untersucht.

81. Schwule und Lesben indigener Herkunft in Nordamerika nutzen verschiedene Selbstbezeichnungen, die in verschiedenen historischen und politischen Kontexten entstanden sind, von denen *Gay American Indian*, *Native Lesbian* und *Two-Spirit* die am häufigsten gebrauchten sind. *Gay American Indians* ist zugleich der Name der ersten Organisation, die von Schwulen und Lesben indigener Herkunft gebildet wurde, und zwar 1975 in San Francisco, als *Gay* noch als Bezeichnung für Schwule und Lesben verwendet wurde. *Native Lesbians* ist eine Bezeichnung, die in den 1980er Jahren im Kontext des lesbisch-feministischen Separatismus und der Debatten von *Feminists of Color* entwickelt wurde. *Two-Spirit* ist eine Bezeichnung, die sich in den 1990er Jahren durchgesetzt hat und mittlerweile LSBT*I indigener Herkunft umfasst und als Teil der Selbstbezeichnung mehrerer Organisationen in Nordamerika verwendet wird.

82. Diese Auslassungen hat Butler anhand der in der Auflistung von Differenzachsen häufig benutzten Bezeichnung *et cetera* kritisiert (1991 [1990]: 210). Es bleibt politisch und wissenschaftlich schwierig, alle Differenzachsen gleichzeitig zu benennen (siehe Inkota-Netzwerk 2002), weil derzeit ca. 15 bis 20 Achsen sozialer Ungleichheit diskutiert werden (vgl. Tuider 2008b). Judith Butler (1997 [1993], 1991 [1990]) fordert daher, stärker das Grundprinzip der Ausgrenzung, nämlich die Problematik von Einschluss und Ausschluss, in den Blick zu nehmen. Degele / Winker (2007) betonen jedoch zu Recht, wie schwierig es ist, in empirischer Forschung mehr als drei dieser Achsen zugleich zu untersuchen.

83. Der Begriff 'Homofeindlichkeit' ist analog zum Begriff 'Frauenfeindlichkeit' (Misogynie) gebildet. Er ist zugleich die Abkürzung und Zusammenführung von 'Homosexualitätsfeindlichkeit' und 'Homosexuellenfeindlichkeit', bezieht sich also gleichermaßen auf Handlungen und Personen. Weitere derzeit diskutierte Begriffe sind 'Antihomosexualität' und 'Homonegativität'. Die in den USA verwendete Bezeichnung *Homonegativity* ist vermutlich analog zum Begriff *Sexnegativity* gebildet worden, der zumeist mit 'Sexualfeindlichkeit' übersetzt wird, weshalb ich den Begriff 'Homofeindlichkeit' bevorzuge.

84. Selbst der psychoanalytisch orientierte sozialwissenschaftliche Sexualforscher Martin Dannecker (2008), der dies früher vertreten hat, rückt inzwischen davon ab (vgl. bereits schon Isay 1990 [1989]).

soziologisch verwendet worden, um Diskriminierung und Gewalt gegen Lesben und Schwule zu bezeichnen.
Sozialpsychologische und soziologische Untersuchungen haben jedoch gezeigt, dass negative Einstellungen gegenüber Homosexuellen nicht primär auf Angst oder Vermeidung beruhen, sondern auf Ablehnung, Feindseligkeit, Hass und 'Überlegenheitsgefühlen' (vgl. Niedersächsisches Sozialministerium 1994, Herek 1993 [1990]). Daher wird schon seit längerem im Kontext der Dokumentation und Erforschung von Gewalt gegenüber Schwulen und Lesben von 'antihomosexueller Gewalt' oder 'Homosexuellenfeindlichkeit' (z. B. LSVD-Sozialwerk 2000, Herek 1993 [1990]) bzw. von antischwuler Gewalt (Niedersächsisches Sozialwerk 1994) oder antilesbischer Gewalt gesprochen.[85] Ich halte den Begriff 'Homofeindlichkeit' wegen der erwähnten sozialpsychologischen Zusammenhänge und wegen des aktuell diskutierten Oberbegriffs 'gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit' (www.uni-bielefeld.de/ikg/gmf/einfuehrung.html) am ehesten für geeignet.[86]

Diese Überlegungen dürften ähnlich für negative Einstellungen gegenüber und Gewalt gegen Tunten, *Drag Queens*, *Butches*, *Drag Kings*, Trans*frauen und Trans*männer, *Gender-Crossers* und *Gender-Benders* gelten. Hierfür sollte meines Erachtens analog statt der Bezeichnung 'Transphobie' (*Transphobia*, siehe z. B. Califia 1997: 120) der Begriff 'Trans*feindlichkeit' genutzt werden, den ich in dieser Arbeit einführe.[87] Vergleichend schreibe ich daher von 'Homo-, Trans*- und Intersexfeindlichkeit'.

Eine Formulierung wie 'antihomosexuelle Diskriminierung und Gewalt' betont die negative, geradezu feindselige Einstellung, die mit einer normativ abgesicherten Abwertung (und zugleich einer suprematistischen Aufwertung der normativen Heterosexualität und Zweigeschlechtlichkeit) verknüpft ist. Hier zeigen sich auch strukturelle Parallelen zum Antisemitismus, welche die Begriffe (und dahinter liegenden Konzepte) 'Homophobie' und 'Trans*phobie' nur bedingt zu transportieren vermögen. Weitere strukturelle Ähnlichkeiten gibt es zu Frauenfeindlichkeit bzw. Sexismus und Fremdenfeindlichkeit bzw. Rassismus.[88]

85. Vgl. zur Geschichte der Forschung über Homofeindlichkeit: Greenberg (1988: 1-21). Die deutsche Ethnologin Gisela Bleibtreu-Ehrenberg, die schon seit den späten 1970er Jahren zu den damals noch verpönten Themen Homosexualität und Geschlechtervarianz geforscht und daher kaum offizielle Anerkennung gefunden hat, hat negative Einstellungen gegenüber Homosexualität und Homosexuellen bereits früh als gesellschaftlich tradierte Vorurteilsmuster untersucht (1978).

86. Solche gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit kann als Form der Entmenschlichung verstanden werden: „Systematische Angriffe auf Minderheiten produzieren Bevölkerungsgruppen, um die nicht getrauert werden muss." (Butler 2011: 26, vgl. ebd. 27-30, siehe Butler 2008). Sie ist eine zynische Form der Unterscheidung zwischen „Leben, die es wert sind, geschützt zu werden, gerettet zu werden, betrauert zu werden" (Butler 1997 [1993]: 41) und solchen, die es nicht wert seien.

87. In der internationalen Debatte unter Trans* wird der Begriff 'Transphobie' vor allem in politischen Diskussionen eingesetzt, in wissenschaftlichen Diskussionen wird er aus den hier genannten Gründen kritisiert. Ein neuer Begriff hat sich allerdings noch nicht durchgesetzt. Als englischsprachiger Begriff wurde – aus dem südostasiatischen Kontext stammend – beispielsweise *Transprejudice* vorgeschlagen (www.transrespect-transphobia.org), der die negative Einstellung gut bezeichnen kann, die daraus resultierende Feindlichkeit, Diskriminierung und Gewalt aber nur bedingt erfasst.

88. Solche Parallelen der strukturellen Ausgrenzung und symbolischen Verwerfung thematisiert im Diskurs der *Native Lesbians* insbesondere die Lyrikerin Paula Gunn Allen [*Laguna*/*Lakota*/Schottisch/Libanesisch].

Heteronormative Einstellungen sind am deutlichsten bezüglich homofeindlicher Einstellungen erforscht: Der Soziologe Michael Bochow (1993)[89] hat bereits für die 1990er Jahre herausgearbeitet, dass in West- wie in Ostdeutschland je ca. ein Drittel der Bevölkerung eine positive, eine ambivalente und eine deutlich negative Einstellung gegenüber Schwulen hat.[90] Diese Zahlen sind in mehreren Folgeuntersuchungen bestätigt worden (teilweise auch im europäischen Vergleich – zuletzt 2009).[91] Diese Zahlen gelten ähnlich auch für Einstellungen gegenüber Lesben – auch wenn Einstellungen gegenüber ihnen als gesonderte Gruppe nicht so gründlich erforscht worden sind, sondern heute eher zusammen mit denen gegenüber Schwulen oder gegenüber LSBT* erfasst werden – wobei teilweise deutlich geringere Werte für negative Einstellungen gegenüber Lesben (als gegenüber Schwulen) angegeben werden (siehe z. B. Untersuchungen über Einstellungen von Schüler_innen: Simon 2008, Timmermanns 2004). Bei Einstellungsuntersuchungen sind allerdings der Aspekt der sozialen Erwünschtheit und die Genauigkeit der Formulierung besonders zu beachten – so kann ein Item deutlich anders beantwortet werden, wenn nach 'Schwulen' bzw. 'Lesben' oder nach 'Homosexuellen' gefragt wird (vgl. allgemein zu Problemen der Methodik der Einstellungsforschung bezüglich Homofeindlichkeit: Steffens 1999). Eine detaillierte Erforschung von Einstellungen gegenüber Trans*, die Dokumentation von gegen sie gerichtete Diskriminierung und Gewalt sowie die Änderung negativer Einstellungen ist Ziel des internationalen Projektes „Transrespect versus Transphobia Worldwide" (siehe www.transrespect-transphobia.org.).

Antihomosexuelle Gewalt richtet sich nicht nur gegen Schwule, Lesben und Bisexuelle, sondern auch gegen Menschen, denen Abweichung von normativer Heterosexualität unterstellt wird. Dies ist eine Besonderheit antihomosexueller Diskriminierung, da

Beispielsweise nimmt sie in ihrem mehrfach anthologisierten Gedicht „Some Like Indians Endure" (1997 [1981]: 147-150) eine erstaunliche Parallelisierung der biographischen Erfahrungen von *Dykes* und *Indians* vor: „they were massacred / lots of times / they always came back […] because they gather together / enclosing / and spit in the eye of death […] because the only home / is each other / they've occupied all / the rest / colonized it" (ebd.147, 149, vgl. dazu Beitrag 8: Tietz 2005a).

89. Bochow führt – auch motiviert durch sein schwulenpolitisches Engagement – seit 25 Jahren quantitative Untersuchungen zu homo- und bisexuellen Männern in (West- und Ost-)Deutschland durch und ist damit ein wichtiger empirischer Forscher zur Homo- und Bisexualität im deutschsprachigen Raum.

90. Besonders auffällig ist ein Bedürfnis nach sozialer Distanz (von fast zwei Dritteln der Befragten), das sich im Meiden von sozialen Kontakten zeigt und sogar zu der Vermutung von mehr als einem Drittel der Befragten führt, dass ihnen in der Gegenwart schwuler Männer körperlich unwohl würde (1993). Gerade dieser Befund sollte näher mit dem *queeren* Konzept der Abjektion (auch im Sinne von Ekel und 'Auskotzen') zusammengedacht werden.

91. Dies hat ein Gespräch mit Michael Bochow – anlässlich seiner teilweisen Teilnahme an der Fortbildung *Grundkurs Homosexualität und Gesellschaft II: Normierung und Diskriminierung*, die ich zusammen mit Dr. Volker Weiß an der *Akademie Waldschlösschen* trainiere (vgl. www.waldschloesschen.org) – im Mai 2010 ergeben.

'gleichgeschlechtliche' sexuelle Handlungen[92] und homosexuelle Orientierung kaum direkt sichtbar sind. Homo- und Bisexualität gehören daher – im Gegensatz etwa zu Geschlecht oder Hautfarbe – zu den eher unsichtbaren Stigmata.[93] Diese hohe Unsichtbarkeit realer Handlungen und Menschen ist jedoch mit einer hohen Sichtbarkeit negativer stereotyper verwerfender 'Bilder' in religiösen, juristischen, medizinischen und psychiatrischen Repräsentationen verbunden, die um Konzepte wie 'Sünde', 'Verbrechen', 'Krankheit', psychische Störung' oder 'Immoralität' kreisen (vgl. Schaffer 2004, Herek 1993 [1990]: 96/97).

Verschweigen, Unsichtbarmachen und Tabuisierung realer Homo- und Bisexualität sowie realer Trans*- und Intergeschlechtlichkeit und daher real lebender LSBT*I/Qs sind daher wichtiger Teil heteronormativer Hegemonialität.[94] Dies gilt aufgrund von Androzentrismus insbesondere für weibliche Homosexualität. Ähnliches gilt für Trans*feindlichkeit, wobei hierbei ein besonderer Konflikt aus der teilweise möglichen Wahrnehmbarkeit der geschlechtlichen Transition und deren gesellschaftlich geforderten Nichtwahrnehmbarkeit entsteht. Besonders deutlich wird dies zudem in der biologischen und medizinischen Verleugnung von Intersexualität, die trotz der Entstehung der Intersex-Bewegung in den 1990er Jahren zunächst in Nordamerika, dann in Westeuropa noch weitgehend aufrechterhalten wird (de Silva 2008, Klöppel 2008, Heldmann 1998).

Homo- und trans*feindliche Diskriminierung und Gewalt richten sich insbesondere gegen Männer, die als 'nicht-männlich' – bzw. genauer: nonmaskulin (*unmasculine*) – oder gar 'tuntig' wahrgenommen werden, gegen Frauen, die als 'nicht-weiblich' – bzw. genauer: nonfeminin (*unfeminine*)[95] – wahrgenommen werden (Butler 1997 [1993]: 326/327, Herek

92. Ich verwende gelegentlich die Bezeichnung 'gleichgeschlechtliche sexuelle Handlungen' (*same-sex sexual Acts*) im Sinne 'sexueller Handlungen zwischen männlich sexuierten Personen bzw. zwischen weiblich sexuierten Personen', um diese genauer vom Konzept der 'homosexuellen Orientierung' zu unterscheiden. Wichtig ist dabei zu beachten, dass es sich dabei um denselben zugeschriebenen Sexus, nicht unbedingt um dasselbe Genus handelt (siehe genauer Kapitel 4.2).

93. Das Konzept 'Stigma' (wörtlich 'Brandmal') bedeutet eine soziale Markierung von Personen, deren Sosein oder Handeln sozialen Normen nicht entspricht (vgl. insbesondere Goffman 1988 [1963]): „To bear stigma means to be *othered* negatively in hegemonic cultural discourse, and thereby to be more likely treated as inferior." (Haller 2001c: 127). Jedoch ist nicht jedes sozial unerwünschte Sosein oder Handeln gleich sichtbar.

94. Diese Repräsentationen hängen damit zusammen, dass in modernen europäischen und nordamerikanischen Kulturen Körper und Sexualität als 'privat' gelten, obwohl Zweigeschlechtlichkeit und Heterosexualität tatsächlich durch viele Normen und Institutionen – jedoch in zumeist entkörperter und entsexualisierter Form – 'öffentlich' institutionalisiert sind. Solange Homosexualität, *Cross-Dressing* oder *Transgender* unentdeckt im 'Privaten' bleiben (was allerdings angesichts von teilweise drastischer Verfolgung und Bestrafung nur schwer möglich gewesen ist), entsprechen sie dieser normativen Anforderung. Sobald sie jedoch 'öffentlich' gemacht werden (durch Anschuldigung, Ausgrenzung oder Verurteilung) oder sich selbst 'öffentlich' machen (durch Coming-out, *Pride* oder politische Selbstorganisation), verstoßen sie dagegen (vgl. quaestio 2000a, Berlant / Warner 2005 [1998], Herek 1993 [1990]: 93/94).

95. Entgegen der heteronormativen Logik, die Maskulinität und Femininität als binäre Oppositionen begreift, ist allerdings – vor dem Hintergrund der ethnologischen Debatte um multiple Geschlechtersysteme – genauer

1993 [1990]: 95/96) oder allgemein gegen Menschen, deren Geschlechterperformanz als uneindeutig wahrgenommen wird (was *Cross-Dresser*,[96] Trans*frauen, Trans*männer, *Gender-Benders* und manche Intersexe treffen kann). Antihomosexuelle Gewalt richtet sich auch gegen Männer, die als schwules Paar oder schwule Gruppe wahrgenommen werden, bzw. gegen Frauen, die als lesbisches Paar oder lesbische Gruppe wahrgenommen werden. Bei Diskriminierung und Gewalt geht es also oft nicht um ein Wissen über, sondern um eine (häufig korrekte, manchmal inkorrekte) Unterstellung von Homo-, Bi-, Trans*- oder Intersexualität. Diese wird zumeist an 'verdächtigen' Abweichungen von der erwarteten heteronormativen Performanz festgemacht, die sich insbesondere auf *Dress*, Körperpräsentation, Mimik, Gestik und Auftreten beziehen kann (wie Herek 1993 [1990]: 96 bezüglich unterstellter Homosexualität benennt).[97] Menschen, die strukturell von homo-, trans*- und/oder intersexfeindlicher Diskriminierung und Gewalt betroffen sind, haben daher die Qual der Wahl zwischen normativer Anpassung, Versteck, *Passing*, Coming-out oder Dissidenz. Während die *Gay Liberation* (die schwule bzw. im heutigen Verständnis LSBT* Befreiungsbewegung insbesondere der 1970er Jahre) das Coming-out propagierte (Rizzo 2007 [2006]: 212-216, Herzer 1997b, Greenberg 1988: 455-481), haben *queere* Kritiker_innen auch einige Vorteile von Versteck und Unsichtbarkeit herausgearbeitet (siehe Schaffer 2008, Sedgwick 1993 [1990]).[98] In einigen *queer*-politischen Ansätzen der 1990er

zwischen Nonmaskulinität und Femininität sowie zwischen Nonfemininität und Maskulinität zu unterscheiden (siehe Kapitel 4.5).

96. Ich verwende den Begriff *Cross-Dresser* in dieser Arbeit ausschließlich für männlich sexuierte Personen, da er erstens in den 1970er Jahren in den USA als Selbstsetzung heterosexuell orientierter männlicher Personen, die feminine *Dress*-Elemente nutzen, entstanden ist und sich zweitens weiblich sexuierte Personen, die heute transvestieren, selbst mit anderen Begriffen wie *Butch*, Kesser Vater, *Drag King*, Trans*mann, *Gender-Crosser*, *Gender-Bender* oder *Transgender* bezeichnen.

97. Hegemoniale heteronormative Maskulinität (das Konzept *hegemonic Masculinity* stammt vom dem/der australischen Soziologen/in Robert W. / Raewyn Connell [1995]) ist als die Überlegenheit 'richtiger' Männer über Frauen und 'nicht richtige' Männer definiert, aus denen eher Verbote darüber, wie Männer nicht sein dürfen, als Gebote, wie Männer sein sollen, folgen (Schacht / Underwood 2004: 7 zufolge). Die Performanz solcher Maskulinität zielt daher vor allem auf die Abgrenzung 'richtiger' Männer von Frauen, Homosexuellen und Kindern (siehe zur Verknüpfung von Heteronormativität und Maskulinität: Bauer / Hoenes / Woltersdorff 2007b: 13): Das Einüben solcher hegemonialer Maskulinität ist noch immer implizites Ziel männlicher *Peer Groups*, weshalb das Schimpfwort 'schwul' für alles, was von ihren jeweils spezifischen Normen von Maskulinität abweicht, so wichtig ist. Das Schimpfwort 'Lesbe' bezieht sich hingegen stärker auf alle Performanzen, die als Weigerung, sich dem heterosexuellen Begehren von Männern zur Verfügung zu stellen, wahrgenommen werden. Solch eine antihomosexuelle hegemoniale Maskulinität kann sich auch in einer Ablehnung von Gesten der Intimität zwischen männlich sexuierten Personen bzw. zwischen weiblich sexuierten Personen oder in einer wütenden Reaktion auf Blicke, die als 'begehrend' verstanden werden, zeigen (vgl. zur Situation an europäischen Schulen: Schoolmates 2008). Ein wichtiges Ziel von Butlers Buch *Das Unbehagen der Geschlechter* (1991 [1990]) war daher der Versuch, die Annahme der 'Richtigkeit' und 'Natürlichkeit' heteronormativer Maskulinität und Femininität in Frage zu stellen, was leider in der deutschsprachigen feministischen Diskussion eher untergegangen ist.

98. Ein Coming-out kann wiederholte Unterstellungen beenden, gleichzeitig kann ein Coming-out zu neuerlichen Angriffen führen. Die größere Sichtbarkeit von LSBT*I/Qs hat zur Festigung homo-, trans*- und intersexfeindlicher Einstellung in bestimmten gesellschaftlichen Kollektiven (beispielsweise konservativen

Jahre wird wieder das dissidente Zurückweisen von Normen betont (siehe z. B. Woltersdorff 2004, Weiß 2001, Muñoz 1999), das schon für die *Gay Liberation* prägend war (Rizzo 2007 [2006]: 212-216, Herzer 1997b, vgl. für den westdeutschen Kontext: Praunheim 1970).

Solch eine Zurückweisung ausgrenzender Normen ist auch für die Erforschung der Heteronormativität und der Homo-, Trans*- und Intersexfeindlichkeit selbst wichtig. Dies zeigt sich insbesondere in der Kritik der Kriminalisierung und (Psycho-)Pathologisierung von Schwulen, Lesben, Bisexuellen, Trans*, Intersexen und *Queers*, die zunächst in LSBT*I/Qen politischen Bewegungen entwickelt und erst danach in LSBT*I/Qer Forschung ausgebaut worden ist.[99] Aktuell betont beispielsweise Judith Butler (2011) die einschneidenden Auswirkungen von Kriminalisierung und Psychopathologisierung.[100] Doch führt die *Queer Theory* die Kritik an der Kriminalisierung und (Psycho-)Pathologisierung der Homosexualität aus den LesBiSchwulen Studien lediglich fort, erweitert sie – ausgehend von Rubin 1993 [1984/1992] – jedoch zu einer Kritik der Normativität der Sexualität im Allgemeinen (z. B. Berlant / Warner 2005 [1998], Califia 2000 [1994]). *Queer Theory* ist zudem stark von lesbisch-feministischen Analysen der Geschlechterverhältnisse und der Zwangsheterosexualität (Rich 1986 [1980]) beeinflusst, überwindet aber die feministische Normierung der 'weißen' frauen-identifizierten 'guten' Lesbe, die bereits in den 1980er Jahren sowohl von *Lesbians of Color* (vgl. Martin 1993, Moraga / Anzaldúa 2002 [1981], Lorde 1984 [1980]) wie von BDSM-Lesben (vgl. insbesondere Califia 2000 [1994]) in Frage

religiösen Organisationen oder unterprivilegierten männlichen Jugendlichen) beigetragen (vgl. dazu bereits die Prognose von Herek 1993 [1990]: 101).

Dies mag der Grund sein, weshalb Grenzbereiche zwischen heteronormativ strukturierten und schwu-les-bi-trans*-inter/*queeren* Kontexten besonders gefährlich sein können. Schwule werden häufig in der Nähe von Bars oder Cruising-Orten angegriffen; vor dem Eingang *queerer* Partys können Attacken passieren genauso wie am Rande von *Pride*-Paraden, die insgesamt als LSBT*I/Qe Aneignung des heteronormativen öffentlichen Raums aufgefasst werden können (Brickell 2000). Dies sollte bei Debatten um die Politisierung öffentlicher und halb-öffentlicher Räume (siehe Haase / Siegel / Wünsch 2005, Berlant / Warner 2005 [1998]) stärker berücksichtigt werden.

99. Bezüglich der Homosexualität ist zunächst Anfang der 1970er Jahre von politischen Aktivist_innen die Abschaffung der psychiatrischen Diagnose 'Homosexualität' in der US-amerikanischen Psychiatrie bewirkt worden, bevor Mitte der 1970er Jahre die historische Analyse der Medikalisierung 'gleichgeschlechtlicher' sexueller Handlungen (im 19. Jahrhundert) unabhängig voneinander von Foucault (1983 [1976]) und Weeks (1990 [1977]) entwickelt worden ist (vgl. Puff 1998: 129, Anm. 3, siehe Kapitel 4.4).

100. Letzteres meint den Prozess, mit dem die Psychiatrie als gesellschaftliche Institution Personen wegen bestimmter Handlungs- oder Seinsweisen für psychisch krank und behandlungsbedürftig erklärt, bzw. eine „pseudowissenschaftliche Erklärung" [im Kontext der Psychiatrie], „um bestimmte Formen der Existenz zu diskreditieren" (Butler 2011: 15).

Beispielsweise beschreibt Butler Folgendes: „[W]enn Gender- oder sexuelle Minderheiten wegen ihres Auftretens in der Öffentlichkeit kriminalisiert oder pathologisiert werden, dafür, dass sie den öffentlichen Raum beanspruchen, für die Sprache, mit der sie sich artikulieren, dafür, wie sie ihre Liebe oder ihr Begehren ausdrücken oder wie sie ihre körperliche Freiheit ausüben wollen, oder wegen derer, mit denen sie sich verbünden, für deren Nähe sie sich entschieden haben, mit denen sie sexuell verkehren wollen, dann sind diese Akte der Kriminalisierung gewalttätig." (ebd. 17).

gestellt wurde. *Queer Theory* strebt daher an, theoretische Analysen von Geschlecht und Sexualität zusammenzuführen (siehe Beitrag 1: Tuider / Tietz 2003d) und diese mit anderen Diskriminierungsachsen zu verknüpfen. Infolgedessen sind *queere* Politiken, Theorien und Forschungen – wie bereits feministische Politiken und *Gender Studies* – an Debatten über Intersektionalität beteiligt (z. B. Butler 1991 [1990]: 210).[101]

Heteronormativität wirkt sich in vielen gesellschaftlichen Feldern aus, dies soll am Beispiel der Homofeindlichkeit deutlich gemacht werden. Bereits Lautmann (1977) hat – am Beispiel von Schwulen – (potentielle) Diskriminierungsfelder wie Öffentlichkeit, Kirche, Justiz, Medizin, Medien, Schule, Arbeitsplatz, Wohnung, Familie oder Bekannte und (potentielle) Diskriminierungsformen, die physische, materielle, normative und symbolische Machtmittel einsetzen, unterschieden. Dazu gehören – bezogen auf LSBT*I/Qs – beispielsweise folgende Formen:

- Kriminalisierung durch spezielle Gesetze (gegen Tragen der Kleidung des 'anderen' Geschlechts bzw. gegen homosexuelle Handlungen) und Anwendung allgemeiner Gesetze (Verstoß gegen die 'öffentliche Moral' oder Ordnung) gegen nonheteronormativer Geschlechter- und Sexualperformanzen – samt Todes-, Körper-, (Arbeits-)Lager-, Gefängnis- und/oder Geldstrafen;
- Willkürliche Morde und 'Verschwindenlassen' durch paramilitärische oder polizeiliche Organisationen;
- Folter und Misshandlung durch staatliche Stellen bzw. unter deren Billigung;
- Klassifikation und Behandlung als medizinisch/psychiatrisch 'krank' bzw. psychisch 'gestört' und darauf basierende Umerziehungsmaßnahmen (Einsperren in Gefängnis oder Psychiatrie oder 'Konversions'-Versuche);[102]
- Ausschluss aus religiösen Organisationen bzw. Gruppen und Nichteinstellen am bzw. Entlassung vom Arbeitsplatz;
- Körperliche, sexualisierte oder symbolische Gewalt (Dinkelberg / Gundermann / Hanenkamp / Koltzenburg 1999: 46-78).[103]

101. Aus *queerer* Perspektive wird die Herstellung von Geschlecht und Sexualität in Wechselwirkung mit anderen Normsystemen wie „Rasse"/Ethnizität, Klasse/Schicht, Alter, 'Behinderung' oder Immunserostatus gesehen – teilweise wird auch der Zusammenhang zu kapitalistischen oder neoliberalen Vergesellschaftungsformen untersucht (Tuider 2008b, Wagenknecht 2007 [2003], Heidel / Micheler / Tuider 2001b). Inwieweit der Anspruch solch einer intersektionellen Perspektive innerhalb *queerer* Theorienbildung, Forschung und Politik tatsächlich gelungen ist, ist allerdings umstritten (vgl. auch Haritaworn 2009, Halberstam 2005a).

102. Bei diesen Versuchen wird die Veränderung der homosexuellen Orientierung bzw. die Beendigung oder zumindest die Reduktion homosexueller Praxen angestrebt. Sie werden – unter Bezugnahme auf die umgangssprachlichen Beschreibungen 'richtig' bzw. 'falsch' 'gepolt' – auch als 'Umpolungs'-Versuche bezeichnet.

103. Hierzu gehört auch das *Mobbing* – in der Familie, im Freund_innen- oder Bekanntenkreis, am Arbeitsplatz oder in der Schule. Letzteres wird bei Kindern und Jugendlichen auch als *Bullying* (übersetzt etwa: 'Mobbing unter Schüler_innen') bezeichnet (vgl. dazu: *Schoolmates* 2008, www.arcigay.it/schoolmates).

Diese Diskriminierungsfelder und -formen können LSBT*I/Qs, Menschen, die sich für LSBT*I/Qs, Sexarbeiter_innen und/oder Menschen mit HIV/Aids einsetzen, sowie politisch unliebsame Personen, denen denunziatorisch Homo- oder Bisexualität bzw. Trans*geschlechtlichkeit unterstellt wird, betreffen.[104] Weltweite nach Regionen oder Staaten gegliederte Überblicke über das Ausmaß der Diskriminierung von LSBT*I/Qs bieten Dudek / Harnisch / Hanenkamp / Körner / de la Motte-Sherman (2007) und www.ilga.org. Besonders die Diskriminierungsfelder Religion, Justiz, Psychiatrie und Massenmedien werden international diskutiert (vgl. Herek 1993 [1990]) und deren historische Entwicklung ist recht gut untersucht (siehe bereits Bleibtreu-Ehrenberg 1978), wie ein Exkurs zum Diskriminierungsfeld Religion zeigen kann:

> Es gab bereits in jüdischen Diskursen (im alten Testament) gewisse antihomosexuelle Normen; zudem wurde die Bestrafung mit Tod durch Verbrennen gegen männlich sexuierte Personen, die miteinander sexuell handelten, bereits im 4. Jahrhundert in der christlich beeinflussten römischen Spätantike eingeführt und blieb sogar bis in die Neuzeit als Höchststrafe im sich ausbreitenden christianisierten Europa gültig (Weiß 2003, Greenberg 1988).[105] Allerdings erfolgte eine dezidierte Ausformulierung der feindlichen und gewalttätigen Ablehnung der 'Sodomie' (als Vorläufer der Homofeindlichkeit) erst im Kontext christlicher Diskurse im europäischen Mittelalter, für die z. B. Petrus Damiani und Thomas von Aquin besonders wichtig waren (Hergemöller 2007 [2006], 1998). Diese wurde in den religiösen Auseinandersetzungen um Reformation und Gegenreformation deutlich verstärkt (Puff 2007 [2006]). Noch heute wird Homofeindlichkeit (ebenso wie Heteronormativität und Sexismus) auch über religiöse Diskurse (christlich wie jüdisch wie islamisch)[106] zu legitimieren versucht.

104. Manche Formen betreffen einzelne Personengruppen besonders stark. Beispielsweise gibt es eine spezifische antilesbische Diskriminierung, die in erzwungener Heirat eines Mannes, Entzug der Kinder, Verbot der Adoption, Einweisung in die Psychiatrie oder gezielter sexualisierter Gewalt – teilweise mit dem expliziten Ziel der Änderung der sexuellen Orientierung oder der erzwungenen Schwangerschaft – bestehen kann (vgl. Dinkelberg / Gundermann / Hanenkamp / Koltzenburg 1999: 32-45).

105. Es ist zu beachten, dass es sich bei der Entstehung der sogenannten 'christlichen europäischen Kultur' tatsächlich um einen Zusammenfluss zumindest ägyptisch-jüdisch-persisch-griechisch-römisch-christlich-islamischer kultureller Einflüsse handelt (vgl. Trojanow / Hoskoté 2007). Ebenso ist zu berücksichtigen, dass einige jüdische und etliche frühe christliche Moralvorstellungen – beispielsweise die besondere Problematisierung des sexuellen Handelns zwischen männlich sexuierten Personen – durch die stoische und pythagoreische Philosophie geprägt sind (vgl. Boswell im Gespräch mit Mass 1990, Foucault 1989a [1984], 1989b [1984]).

106. Als gemeinsamer Referenzpunkt gilt das negativ konnotierte Mythem von Sodom bzw. Sodom und Gomorrha (*Genesis* 18-19 in der Bibel und fast ein Dutzend Suren, insbesondere Sure 11, im Koran), auch wenn dessen antihomosexuelle Deutung erst im Lauf der Zeit erfolgte (siehe für die christliche Morallehre: Hergemöller 2007 [2006], Puff 2007 [2006], Mark D. Jordan in Haggerty 2000: 828-831; siehe für unterschiedliche islamische Rechtsschulen: Klauda 2008: 28-63, Mohr 2003). In einem Ansatz *queerer* Theologie wird daher versucht, Sodom als *queeres* Paradies für schwule Männer zu beanspruchen (Rocky [Connell] O'Donovan in Haggerty 2000: 827/828). Paradoxerweise sind in anderen jüdischen, christlichen und islamischen Mythemen auch positiv konnotierte Aspekte von Androgynie, Hermaphroditismus und Geschlechtslosigkeit sowie anerkannten Liebesbeziehungen zwischen jungen Männern bzw. zwischen Frauen zu finden (siehe Conner / Hatfield Sparks / Sparks 1997).

Häufig wird ein Unterschied dieser religiösen Abwertung zur religiösen Legitimierung ausgewählter 'gleichgeschlechtlicher' sexueller Praxen und/oder multipler Geschlechtersysteme in etlichen indigenen Kulturen

> Heute arbeiten oberste Vertreter katholischer, evangelischer, russisch-orthodoxer, griechisch-orthodoxer, jüdischer und islamischer Religionsgemeinschaften sogar weltpolitisch zusammen, um auf UNO-Konferenzen diskutierte Antidiskriminierungspolitiken, die Geschlecht, sexuelle Orientierung und geschlechtlich-sexuelle Identität beinhalten sollen, zu blockieren (vgl. z. B. Butler 2009 [1997]: 291-296, Wieringa / Blackwood 1999: 25-28, Debus 1995, siehe Kapitel 6.2). Trotz weitgehender Antidiskriminierungsvorschriften der Europäischen Union räumt deren deutsche Umsetzung kirchlichen Arbeitgebern Sonderrechte ein, die es diesen ermöglichen, weiterhin Beschäftigungssuchende und Beschäftigte (in allen – auch den staatlich finanzierten – Tätigkeitsbereichen) aufgrund sexueller Orientierung, Partner_innenschaftsform oder Lebensweise zu diskriminieren.[107] Auf solcher christlich motivierten Homofeindlichkeit basiert auch die *Ex-Gay*-Bewegung, welche Maßnahmen zur Änderung einer homosexuellen Orientierung propagiert,[108] die auf heteronormativen Geschlechterklischees basieren (Dennert 2010, Rus 2010, vgl. www.mission-aufklaerung.de, siehe Kapitel 5.2).[109]
>
> Auch *Two-Spirits* haben insbesondere mit solchen Geschlechter- und Sexualkonzepten in indigenen Kulturen zu kämpfen, die erst im Zuge der Kolonialisierung von christlichen Missionaren propagiert wurden, heute jedoch oftmals als 'authentisch' indigen gelten. Deshalb zielt ihre politische Strategie vorwiegend auf Teilhabe an der Re-Traditionalisierung indigener Kulturen. Für dieses Ziel betonen sie, dass die früheren MannFrauen und FrauMänner auf besondere Weise spirituell, mythologisch und/oder rituell legitimiert worden seien, obwohl diese Darstellung tatsächlich teilweise nur auf Wunschvorstellungen homosexueller Aktivisten seit dem frühen 20. Jahrhundert basiert (vgl. Beiträge 4, 5 und 7: Tietz 2001b, 2008a, 2003a, siehe Kapitel 5.4).

betont (siehe allgemein: Conner / Hatfield Sparks / Sparks 1997, speziell für das indigene Nordamerika: Roscoe 2000 [1998], Sabine Lang 1990, Williams 1986b). Jedoch ist hierbei zu bedenken, dass die Frage, in welchen indigenen Kulturen beispielsweise Nordamerikas welche Mytheme tatsächlich als Legitimation oder gar Wertschätzung von Geschlechtervarianz einzuschätzen sind, noch weiter untersucht werden muss: Die Sammlungen von Elledge (2002) und Roscoe (1995), die als LSBT*I/Qe Mythen vermarktet werden, enthalten nämlich auch genug Beispiele für Abwertung von, Gewalt an und Vernichtung von mythischen Figuren, die nonheteronormative Praxen verkörpern.

Einen weiteren Unterschied gibt es zu taoistischen, konfuzianistischen und buddhistischen Diskursen, die keine religiöse Abwertung 'gleichgeschlechtlicher' Praxen per se vornehmen (Carlton 2007 [2006]: 302-321, vgl. Conner / Hatfield Sparks / Sparks 1997). Hinduistische Diskurse sind hingegen von paradoxen Bewertungen (Aufwertung göttlicher Androgynie und Bisexualität, zugleich Abwertung menschlicher 'gleichgeschlechtlicher' sexueller Praxen) geprägt (Carlton 2007 [2006]: 321-329, vgl. Conner / Hatfield Sparks / Sparks 1997).

107. Zu diesem Thema ist ein Buchprojekt der Politologin / des Publizisten / der_des Multisexualitäts- und Aids-Aktivist_in Corinna Gekeler geplant.

108. Führende Vertreter der *Ex-Gay*-Bewegung mussten mittlerweile zugeben, dass sie lediglich das Ausmaß homosexuellen Handelns, aber nicht das homosexuelle Begehren zu ändern vermögen (Dennert 2010, Rus 2010). Diese Maßnahmen sind wie frühere Versuche zur Änderung der sexuellen Orientierung nicht nur als erfolglos, sondern als schädigend einzuschätzen. Der Versuch, solche Maßnahmen auch im deutschsprachigen Raum durch Vorträge auf Psychotherapiekongressen zu legitimieren, trifft auf große Proteste seitens schwuler und lesbischer Organisationen. Wie groß der durch Heteronormativität und Homofeindlichkeit entstandene Wunsch nach Änderung der homosexuellen Orientierung ist, zeigt auch eine Untersuchung, nach der bereits jede_r sechste Psycholog_in in Großbritannien eine solche Umänderungstherapie durchzuführen versucht hat (Bartlett / Smith / King 2009).

109. Es ist allerdings auffällig, dass etliche Personen, die ihre Ablehnung sexuellen Handelns zwischen männlich sexuierten Personen (bzw. zwischen weiblich sexuierten Personen) explizit mit 'christlicher Moral' zu begründen versucht oder gar gezielte Kampagnen gegen 'Sodomie' / 'Homosexualität' durchgeführt haben, selbst später wegen solcher sexueller Handlungen aufgefallen oder verurteilt worden sind oder ein Coming-out erlebt haben. Dies gilt gleichermaßen für einige Inquisitoren in der Frühen Neuzeit wie für einige konservative Politiker und zentrale Personen der *Ex-Gay*-Bewegung in der Spätmoderne.

Korrespondierend zur religiösen Legitimierung von Homofeindlichkeit zeigen empirische soziologische und sozialpsychologische Forschungen zu antihomosexuellen Einstellungen, dass diese vor allem mit einer religiösen Werteorientierung korrelieren, nach der Homosexualität als 'Sünde' und selbstgewählter 'amoralischer' Lebensstil gilt (diese internationalen Ergebnisse hat der seit langem in der Schwulenbewegung aktive Soziologe Michael Bochow bereits 1993 für Deutschland bestätigt, vgl. Fiedler 2004: 75/76, Kitzinger 2001: 275, Sandfort 2000: 18). Allgemeiner gibt es Korrelationen zwischen antihomosexuellen und sexistischen Einstellungen (was das Konzept Heteronormativität auch empirisch bestätigt) sowie rassistischen Einstellungen. Auch findet sich Homofeindlichkeit häufiger bei konservativ Orientierten, bei Männern[110] und in der Unterschicht (ebd.). Solche diskriminierenden Haltungen finden sich zudem häufiger sowohl bei älteren Erwachsenen als auch bei Jugendlichen.[111]
Angesichts dieser allgemeinen empirischen Befunde verwundert die seit einigen Jahren in Deutschland wie auch in anderen (west-)europäischen Ländern geführte Debatte über die angeblich höhere Rate antihomosexueller Einstellungen und die angeblich höhere Rate antihomosexueller Gewalt von Migrant_innen: Auch wenn sich empirisch höhere Raten für homofeindliche Einstellungen bei jungen Männern beispielsweise aus islamisch oder russisch-orthodox geprägten Ländern finden lassen (für Deutschland: Simon 2008, der auch ähnliche Untersuchungen in anderen westeuropäischen und nordamerikanischen Staaten zitiert), ist die Frage nach den Gründen dafür und den politischen Konsequenzen daraus weitgehend ungeklärt.[112] Aus ethnologischer, *queerer* und antirassistischer Sicht wird hinter dieser Debatte auch die Verankerung von Homofeindlichkeit in der europäischen bzw. nordamerikanischen Hegemonialkultur (Christentum, Verfolgung, Justizgeschichte, Sexualpsychiatrie, rechtliche Ungleichbehandlung usw.) als Thema versteckt.

Solch eine umfassende Analyse von Diskriminierung ist eine wichtige Grundvoraussetzung für ein adäquates Verständnis heutiger LSBT*I/Qer Lebensweisen,[113] da diese sich im

110. Dies hängt mit hegemonialer heterosexueller Maskulinität zusammen, die Hierarchien und Konkurrenz unter Jungen und Männern fördert sowie Nähe und Intimität untersagt. Hierzu ist schwule Maskulinität subaltern situiert.

111. Die höhere Rate homofeindlicher Einstellungen bei Jugendlichen mag mit widersprüchlichen normativen Erwartungen an ihre eigene geschlechtliche Performanz und ihr eigenes sexuelles Handeln zu tun haben, die insbesondere bei männlich sexuierten Jugendlichen mit ritualisierter Maskulinität zusammenhängen und zum Mobbing von als 'schwul' titulierten Jugendlichen führen können. Etliche Jugendliche sind durch gezielte Aufklärungsmaßnahmen gegen Homofeindlichkeit in Schule, Sozial- und Kulturarbeit jedoch zu einer Überprüfung ihrer Einstellungen bereit (vgl. hierzu Schoolmates 2008, Timmermanns 2004, siehe auch Ministerium für Gesundheit, Soziales, Frauen und Familie des Landes Nordrhein-Westfalen 2004).

112. Fraglich ist, ob die gemessenen Einstellungen – wie häufig unterstellt wird – am Herkunftsland oder an der dort üblichen Religion liegen oder an einer möglichen stärkeren religiösen Orientierung, einer möglichen höheren Akzeptanz patriarchaler Normen, einer möglichen ethnisch-nationalistischen Einstellung und/oder einer ökonomischen wie bildungsbezogenen Benachteiligung. Auch sind Statistiken über antihomosexuelle Gewaltverbrechen, die beispielsweise der Untersuchung von Ahlers (2000) zugrunde liegen, mit Vorsicht zu betrachten, da dort auch rassisierte Tätermerkmale wie sogenanntes „südländisches Aussehen" verwendet werden. Daher hinterfragen nicht nur *queere* Kommentator_innen wie Jin Haritaworn (2009) oder Judith Butler (2011, 2007), sondern auch Gruppen und Vereine schwuler und lesbischer Migrant_innen (die es in Deutschland seit den frühen 1990er Jahren gibt, siehe auch Senatsverwaltung für Integration, Arbeit und Soziales 2009, vgl. www.gladt.de) die Gründe, weshalb sowohl schwul-lesbische Bürger_innenrechtsorganisationen als auch konservative Politiker_innen von einwanderungs- oder einbürgerungswilligen Migrant_innen einen Nachweis der Toleranz gegenüber Homosexuellen verlangen, den sie von anderen Staatsbürger_innen nicht erwarten (bzw. die sie durch konservative Politiken selbst verhindern).

113. Beispielsweise betonen die beiden Ethnologinnen Saskia E. Wieringa und Evelyn Blackwood (1999) die Notwendigkeit, lesben- und trans*feindliche Diskriminierung in Politik und Wissenschaft zu dokumentieren, zu

Kontext einer von solcher Diskriminierung geprägten Kultur entwickelt haben. Solch eine Analyse ermöglicht zudem, die psychosozialen Folgen von Diskriminierung besser in den Blick zu nehmen: Diese können Einsamkeit und Kontaktprobleme, Selbstakzeptanz- und Coming-out-Schwierigkeiten oder Probleme in der Partnerschaft umfassen. Hierin kann aber auch ein wesentlicher Faktor für sukzessive Traumata liegen, die wiederum Suizidalität, Depressionen, Ängste, Alkohol- und Drogenprobleme sowie Ess-Störungen verstärken oder auslösen können (siehe Rauchfleisch / Frossard / Waser / Wiesendanger / Roth 2002: 177-220, Sandfort 2000: 20-24, Winiarski 1993: 276/277, vgl. Beitrag 3: Tietz 2004c, siehe Kapitel 5.2).

Diese psychosozialen Schwierigkeiten werden in LSBT*Ien Beratungsstellen und Selbsthilfeorganisationen sowie nur in Teilen der Sexualpsychiatrie bzw. Klinischen Psychologie als Diskriminierungsfolgen verstanden: In anderen Teilen der Sexualpsychiatrie bzw. Klinischen Psychologie sowie in evangelikalen Kreisen werden sie im Sinne der von ihnen betriebenen Psychopathologisierung von Homo- und Bisexualität, Trans* und Intergeschlechtlichkeit weiterhin als Ausdruck einer tiefgreifenden psychischen 'Gestörtheit' von LSBT*I betrachtet, was ein Ausdruck der weitgehenden 'Normopathie'[114] dieser Disziplinen bzw. Institutionen ist. Genau dies ist einer der Gründe für die Entstehung der *Gay Liberation*, des lesbisch-feministischen Separatismus oder des *queeren* Aktivismus gewesen. Die Selbstorganisation von Schwulen, Lesben, Bisexuellen, Transsexuellen, *Transgenders*, Intersexen und *Queers* diente im Sinne des *Empowerments* häufig sowohl dem psychosozialen Ziel der Selbsthilfe als auch dem politischen Ziel der Selbstrepräsentation.[115]

Das Aufwachsen in einer Kultur mit heteronormativen, homo-, bi-, trans*- und intersexfeindlichen Normen führt – gegebenenfalls verstärkt oder gemildert durch entsprechende Bedingungen (beispielsweise in Familie, *Peer Group* oder Schule) – meist zu

analysieren und zu kritisieren, da die gelebten kulturspezifischen Konzepte von Sexus, Genus und Sexualität nicht von den jeweiligen tatsächlichen sozialen und politischen Bedingungen getrennt werden könnten.

114. Mit dem Begriff 'Normopathie' kritisiert Sigusch das Beharren sowohl der orthodoxen Psychoanalyse als auch der medialen und politischen Öffentlichkeit darauf, tabuisierte nonnormative Sexualpraxen aufgrund einer Orientierung an tradierten gesellschaftlichen Normen als 'pervers' einzuschätzen, wodurch zugleich normative Geschlechter- und Sexualitätenpraxen für psychisch 'gesund' erklärt werden (2005: insb. 82-90). Dieses Konzept hat Ähnlichkeiten zu Butlers Verwendung des Konzeptes 'Abjektion'.

115. Dieser Zusammenhang ist in *queer*-politischen Kritiken sogenannter 'Identitätspolitiken' in den 1990er und frühen 2000er Jahren leider weitgehend übersehen worden. Hier bedarf es einer Neueinschätzung, die neben politischer Rhetorik auch tatsächliche politische Strategien und Kämpfe analysiert. Eine notwendige Akzentverschiebung der Forschung deutet sich bereits in der Einschätzung Butlers (2011) an, dass die Psychopathologisierung und Kriminalisierung nonheteronormativer Geschlechter und nonnormativer Sexualitäten die politischen Bewegungen unterminiert, die für deren politische Befreiung (einschließlich Entpathologisierung und Entkriminalisierung) eintreten. Dies könnte näher anhand der Geschichte der politischen Bewegungen beispielsweise von Homosexuellen bzw. Schwulen und Lesben in Deutschland (siehe einführend z. B. die Überblicke von Dennert / Leidinger / Rauchut 2007 bzw. Schwules Museum / Sternweiler 2004 und Schwules Museum / Akademie der Künste 1997) untersucht werden.

deren Internalisierung (Verinnerlichung).[116] Die verinnerlichte, gegen sich selbst gerichtete Diskriminierung kann sogar größer sein als die derzeitige gesellschaftliche Diskriminierung, da sie zum großen Teil auf dem Niveau der bereits in der Kindheit erfolgten Enkulturation[117] in ein Gefüge von Abwertungen und Ausgrenzungen basiert. Dies hat bis heute Folgen, die insbesondere in Beratungsstellen und Selbsthilfegruppen für Schwule, Lesben, Bisexuelle, Transsexuelle, *Transgenders* und Intersexe deutlich werden (siehe Beitrag 3: Tietz 2004c).

Viele Menschen überprüfen diese verinnerlichten Normen nur, wenn sie biographisch dazu motiviert werden – hauptsächlich durch eigene 'gleichgeschlechtliche' sexuelle Erfahrungen bzw. durch eigene Erfahrungen mit *Cross-Dressing* oder Geschlechtswechsel. Genauso können Freund_innenschaften oder andere enge persönliche Kontakte zu LSBT*I/Qs diese Internalisierungen verändern (Herek 1993 [1990]: 98).[118] Sowohl eigene Erfahrungen als auch engere Kontakte führen jedoch selten direkt zur Kritik an und Distanzierung von verinnerlichten Normen, vielmehr kann dies ein längerer, komplexer und in sich widersprüchlicher Prozess sein, der die Akzeptanz normativer (Selbst-)Ablehnung sogar zeitweise verstärken kann.

Die verinnerlichte Heteronormativität bzw. Homo- und/oder Trans*feindlichkeit stellt für Menschen mit homosexueller Präferenz und/oder trans* Identifikation daher eine besondere Herausforderung dar. Auch bei dieser Verinnerlichung ist die Verwechslung der Achsen Geschlecht und sexuelle Orientierung zu beachten.[119] Der daraus entstehende Konflikt wird in entwicklungs- und sozialpsychologischen Modellen der homo- und bisexuellen bzw. der trans* Identitätsentwicklung und des Coming-outs thematisiert (für eine kritische Einschätzung dieser Modelle siehe Beitrag 3: Tietz 2004c).[120] Solche internalisierten Normen können nämlich tatsächlich zu einer Angst vor einem eigenen nonnormativen sexuellen Begehren oder einer eigenen nonheteronormativen geschlechtlichen Identifikation führen und

116. Vgl. zu internalisierter Homofeindlichkeit: Wiesendanger (2010: insb. 54-71, 2005: insb. 23-41) – auch wenn dieser auf die problematische Vorstellung einer geschlechtsnonkonformen Kindheit homosexueller Erwachsener fokussiert (siehe zur Kritik: Kapitel 5.2). Vgl. zur (durchaus problematischen) empirischen Forschung über internalisierte Homofeindlichkeit: Steffens (1999).

117. Das Konzept 'Enkulturation' meint die aktive Aneignung einer Kultur durch die Menschen, die in ihr aufwachsen (siehe Kapitel 3.2).

118. Diese Dynamik bestätigt das Ergebnis sozialpsychologischer Forschungen zur Veränderbarkeit diskriminierender Einstellungen gegenüber subaltern positionierten Kollektiven, die am Beispiel rassistischer Einstellungen von Weißen gegenüber 'Schwarzen' in den USA bereits seit den 1950er Jahren vorliegen (vgl. Herek 1993 [1990]: 98).

119. Die Angst vor dem eigenen homosexuellen Begehren kann nämlich zugleich die Angst davor bedeuten, „das richtige Geschlecht zu verlieren ('kein wahrer oder richtiger Mann mehr zu sein' oder 'keine wahre oder richtige Frau mehr zu sein')" (Butler 1997 [1993]: 326/327).

120. Angesichts der erst kürzlich erfolgten Politisierung der andauernden medizinischen und psychiatrischen Gewalt gegen intergeschlechtliche Personen sind vergleichende Aussagen hierzu schwierig.

zu einem 'phobischen' Vermeiden führen, was sich sogar in einer Betonung normativer Geschlechterperformanz oder normativer Heterosexualität zeigen kann (vgl. Namaste 1996). Manche versuchen diesen inneren Normenkonflikt depressiv zu lösen (was sich in deutlich höheren Raten an Suiziden und Suizidversuchen von schwu-les-bi-trans*-inter/*queeren* Jugendlichen im Vergleich zu heterosexuellen Jugendlichen zeigt),[121] manch andere hingegen aggressiv (was sich in einer besonderen Form homo- und trans*feindlicher Gewalt zeigt),[122] anderen gelingt eine konstruktive Lösung in Form eines Coming-outs oder einer Dissidenz gegenüber Heteronormativität sowie Homo- und/oder Trans*feindlichkeit.[123]

Vor diesem Hintergrund stellt sich erneut die Frage danach, wie homo-, trans*- und intersexfeindliche Vorurteilsstrukturen, Normen, Diskriminierung und Gewalt zu verändern sind. Inwieweit nützen (sexual-)pädagogische Strategien des Angstabbaus, des Abbaus von Vorurteilen, des Kontakts zu LSBT*I/Qs oder der Auseinandersetzung mit eigenen Wünschen bezüglich geschlechtlicher Performanz und sexuellen Praxen? Inwieweit sind diese Strategien in einen weitergehenden Ansatz des Einübens diskriminierungsfreien und menschenrechtsorientierten Handelns einzubinden (vgl. Nordt 2011)?

Trotz der benannten strukturellen Parallelen zwischen verschiedenen Diskriminierungsachsen darf nicht vergessen werden, dass sie alle ihre je eigene politische Geschichte und Dynamik haben. Zudem gibt es etliche Überschneidungen (vgl. Butler 1997 [1993]: 42-44) – beispielsweise zwischen Geschlecht und Sexualität, Geschlecht und „Rasse"/Ethnizität,[124]

121. Der prozentuale Anteil von Depressivität, Suizidalität, Suizidversuchen und Suiziden – insbesondere im Zusammenhang mit Heteronormativität, antihomosexuellen Diskriminierungs- und Gewalterfahrungen, internalisierter Homofeindlichkeit und Coming-out-Problemen – liegt bei schwulen, lesbischen und bisexuellen Jugendlichen und (jungen) Erwachsenen deutlicher höher als bei heterosexuellen (siehe die Zusammenfassung bei Waser in Rauchfleisch / Frossard / Waser / Wiesendanger / Roth 2002: 189-191).

122. Studien zu antihomosexueller Gewalt (Ahlers 2000, Dobler 2000) belegen nämlich, dass bei einem Teil der Täter_innen, insbesondere bei einigen jüngeren Männern, in der Tat ein besonderer biographischer Konflikt zwischen einer unklaren sexuellen Präferenz, verinnerlichter Heteronormativität und Homofeindlichkeit, Versuche des Beweises der eigenen heteronormativen Maskulinität und dem Äußern antihomosexueller Einstellungen oder dem Ausüben homosexuellenfeindlicher Gewalt besteht. Dies gilt aber nur für einen Teil der Täter und wäre ein Beispiel für 'Homophobie' im ursprünglichen Sinn Weinbergs, kann aber nicht zum Kern des Konzeptes 'Homofeindlichkeit' gemacht werden. Derzeit gibt es erste sozialpsychologische Versuche, diese eigentliche 'Homophobie' (homosexuelle Erregung plus Verleugnung oder Nicht-Wahrnehmung derselben plus Aggressivität) experimentell messbar zu machen. Vgl. allgemein zu Problemen der Messung internalisierter Homofeindlichkeit: Steffens (1999).

123. Vgl. allgemein zur Situation schwuler, lesbischer und bisexueller Jugendlicher in Nordamerika: Bass / Kaufmann (1999 [1996]) und zur Situation schwuler Jugendlicher in Deutschland: www.dbna.de, Biechele (2001).

124. Der Begriff „Rasse" (*Race*) ist politisch und wissenschaftlich sehr umstritten, dennoch bleibt er als politisches und wissenschaftliches Konstrukt immens einflussreich und sollte weiterhin – mit der nötigen Distanzierung davon – als solches benannt und kritisiert werden: Das biologische Konzept der „Rasse" wird insbesondere von 'Schwarzen' seit den politischen Kämpfen gegen die Sklaverei zurückgewiesen. Bereits in den 1910er/1920er Jahren betonen amerikanische Ethnolog_innen um Franz Boas, dass das „Rasse"-Konzept für

„Rasse“/Ethnizität und Sexualität sowie Geschlecht, Sexualität und „Rasse“/Ethnizität. Wichtig sind daher Analysen der Zusammenhänge zwischen Heteronormativität, Sexismus / Frauenfeindlichkeit, Homofeindlichkeit, Trans*feindlichkeit, Rassismus und Kolonialismus sowie (kapitalistischen) Klassenverhältnissen:[125]

- So gelten in Nordamerika männlich sexuierte Personen indigener, pazifischer, jüdischer, ostasiatischer oder südostasiatischer Herkunft als wenig ‘maskulin’, als eher ‘passiv’ oder ‘feminin’ und damit häufiger zudem als ‘schwul’, weil sie ‘weißen’ Normen von Männlichkeit / Maskulinität nicht entsprechen. Männlich sexuierte Personen europäischer oder afrikanischer Herkunft gelten hingegen als ‘aktiv’ und ‘maskulin’, wobei männlich sexuierte Personen afrikanischer Herkunft als besonders ‘aggressiv’ gelten (siehe hierzu auch [Stuart] Hall 1997c, Fung 1991). Auch wegen solcher ihnen selbst zugeschriebenen Nonmaskulinität grenzen sich etliche Männer indigener Herkunft deutlich von Schwulen (unabhängig von der Herkunft) ab (Interviews mit Beaver 1992);
- Im Fall der *Gay American Indians* und *Two-Spirits* bedeutet dies, dass sich Schwule indigener Herkunft mit folgenden Repräsentationen auseinandersetzen müssen: erstens einer ‘weißen’ heteronormativen Repräsentation indigener Männer als besonders ‘passiv’ und ‘feminin’, zweitens einer indigenen heteronormativen Repräsentation indigener Männern als *Warriors*, die auf der Betonung des politischen und kämpferischen Widerstands seit der kulturellen Wiederbelebung der

Menschen biologisch nicht haltbar ist. Aufgrund der nationalsozialistischen „Rassen“-Ideologie und deren Umsetzung in den Genozid des Holocausts wird der Begriff in deutschsprachiger kultur- und sozialwissenschaftlicher Forschung zumeist nur in Anführungszeichen verwendet. In Nordamerika hat *Race* hingegen mittlerweile eher eine soziale, kulturelle und politische Bedeutung und wird sowohl offiziell (z. B. im Zensus) verwendet als auch von subaltern situierten Kollektiven, die von Rassismus betroffen sind, affirmativ eingesetzt (z. B. *the Race* von Afroamerikaner_innen oder *la Raza* von Latino_as/Chicano_as). Die Übersetzung von *Race* mit ‘Rassisierung’, die aus antirassistischer Perspektive vorgeschlagen worden ist (siehe quaestio 2000b: 27), verdeutlicht zwar den soziokulturellen Herstellungsprozess, würde aber insbesondere dann Sinn machen, wenn zugleich *Gender* mit ‘Vergeschlechtlichung’ übersetzt würde. Mittlerweile auf die Anführungszeichen zu verzichten, wie Degele (2008: 51, Anm. 13) vorschlägt, halte ich für unangemessen (vgl. Englert / Ganz / Meenakshi ALIEN Hutsch / Köster-Eiserfunke / Mackert / Scharf 2009: 14/15 Anm. 5). Im Zuge der Kulturalisierung vormals rassistischer Ausgrenzung wird Ethnizität (zuvor und weiterhin ein analytischer Begriff der Ethnologie) zunehmend zu einer Diskriminierungsachse, die auch ‘kultureller Rassismus’ genannt wird. Letzterer hängt wiederum eng mit Ethnozentrismus zusammen (siehe Kapitel 3.2). Deshalb benenne ich in Diskussionen über Rassismus gelegentlich „Rasse“ zusammen mit Ethnizität.

125. Die Verbindung zwischen Homofeindlichkeit, Sexismus, Rassismus und politischem Konservativismus ist lange Zeit durch nationalistische und fremdenfeindliche Rhetoriken geschürt worden; Heteronormativität kann daher eine besondere Bedeutung für die Herstellung von Nationalismus (siehe auch Castro Varela 2009: 18-21) und Militarismus (siehe auch Butler 2011: 23-27) haben. Dies zeigt sich beispielsweise in politischen Diskursen, in denen Homosexualität je nach zeitlichem und politischem Kontext mal als besonderes Problem einer Nation, eines Kulturkreises oder eines Kontinents beschrieben wird. Dort wird die Behauptung wiederholt, die Akzeptanz von Homosexualität führe zum ‘Untergang des Volkes’, wie mehrere Beispiele zeigen können: Homosexualität galt im Nationalsozialismus als ‘undeutsch’, in der McCarthy-Ära als ‘unamerikanisch’ und gilt heute aus der Sicht etlicher afrikanischer Staatschefs als ‘unafrikanisch’, in Russland zumeist noch als ‘unrussisch’ und in vielen islamisch geprägten Staaten seit der Kolonialzeit als ‘unislamisch’. Dabei werden allerdings jeweils seit längerem institutionalisierte homosexuelle Praxen geleugnet (vgl. für Sexualität zwischen weiblich sexuierten Personen: Wieringa / Blackwood 1999: 3-6, 27/28). Solche nationalistischen Rhetoriken sind ein wichtiges Argument für Verbote von bzw. gewalttätige Attacken auf *Stonewall*-Demonstrationen bzw. *Pride*-Paraden (beispielsweise in den 1980er Jahren in Westdeutschland oder in den 2000er Jahren in Osteuropa). Dies hängt damit zusammen, dass die heterosexuelle Ehe seit langem als ‘Kern’ des Staates ‘öffentlich’ legitimiert ist, während homosexuelle Handlungen in vielen Staaten bis vor kurzem als ‘private’ Leidenschaft verfolgt worden sind oder noch verfolgt werden (vgl. auch Berlant / Warner 2005 [1998]).

American Indian Movement basiert, und drittens einer ‘weißen’ schwulen Repräsentation der „Berdachen“, die auf dem Kolonialklischee des ‘homosexuellen Schamanen[126] in Kleidung und Rolle der Frau’ basiert. All diese Repräsentationen sind hegemonial gegenüber der Selbstrepräsentation von *Two-Spirits*, also ihrem Versuch, ein subalternes kollektives Selbstkonzept zu bilden, welches Repräsentationen der früheren MannFrauen (wie *ayagígux‘* bei den *Aleut* oder *ńdé’sdzan* bei den *Apache*) und FrauMänner (wie *tayagígux‘* bei den *Aleut* oder *brunaiwi* bei den *Atsugewi*) aufzugreifen versucht. Dies kann auch als Desidentifikation – also als Transformation von Selbstpositionen durch Aneignung, Durcharbeiten und Verschieben der normativ zugewiesenen Identifikationen und der diese zurückweisenden Gegenidentifikationen[127] – verstanden werden. Dies wird beispielsweise aus dem lebensgeschichtlichen Portrait über Doyle Robertson in Beitrag 7 (Tietz 2003a) deutlich. Ähnlich gilt auch für Lesben indigener Herkunft, dass sie koloniale kulturelle Repräsentationen von *Squaws* und *Warrior Women*[128]sowie Neuentwürfe beispielsweise von *Ceremonial Dykes*[129] mit Hilfe subaltern tradierten Wissens über FrauMänner und feministischer Repräsentationskritik durcharbeiten müssen;

- In vestimentären Performanzen nutzen *Drag Kings* der 1990er Jahre neben *Dress*-Elementen wie Herrenanzug oder Männeruniform, abgebundenen Brüsten, ausgebeultem Schritt, sichtbarem Dildo oder aufgeklebtem Bart oft verschiedene Facetten des ‘Machos’: Die performierten Maskulinitäten können sowohl hegemonial (‘Dandy’ oder ‘Boss’) als auch subaltern (‘Proll’ oder ‘Gangsta’) sein. Dies kann im gelungenen Fall die Überschneidung von Geschlechter- und Klassenverhältnissen (sowie teilweise ethnischen Situierungen) verdeutlichen (vgl. Thilmann / Witte / Rewald 2007, Schirmer 2007, Volcano / Halberstam 1999, Torr 1998, siehe www.dragkingdom.de), kann jedoch im misslungenen Fall auch rassistische Stereotypen verstärken, was unter *Drag Kings* kritisch diskutiert wird (vgl. Kapitel 5.5);
- Bei alternativen *Pride*-Veranstaltungen werden durch symbolische Aktionen der überproportionale Einfluss und die überproportionale Teilnahme ‘weißer’ schwuler

126. Diese Bezeichnung ist höchst problematisch: Es hat im indigenen Nordamerika verschiedene Typen religiöser und medizinischer Spezialist_innen gegeben, die heute im indigenen Englisch kollektiv meist als *Medicine Persons* bezeichnet werden. Im Neoschamanismus und in der Esoterik werden diese auch als *Shamans* bezeichnet (wie beispielsweise bei Harner 1982 [1980]). Ethnologisch werden jedoch korrekt nur Trancespezialist_innen als Schaman_innen bezeichnet, die es in Nordamerika vor allem bei den *Inuit*/*Eskimo* gegeben hat. Zudem sind zwar etliche – aber längst nicht alle – MannFrauen und FrauMänner in indigenen Ethnien Nordamerikas religiöse und medizinische Spezialist_innen gewesen, und vor allem ist dieses Spezialist_innentum fast nie deren Privileg gewesen (Lang 1990: 173-197, siehe Kapitel 5.3).

127. Mit ‘Desidentifikation’ (*Disidentification*), einem von Butler (1997 [1993]: 24) in die *queere* Debatte eingeführten Begriff, beschreibt José Esteban Muñoz (1999) solche Strategien am Beispiel von *Queers of Color*, insbesondere von ‘Schwarzen’ schwulen Männern bzw. Trans*frauen, die als Künstler_innen und Aktivist_innen tätig sind.

128. *Squaw* ist ein rassistisches und sexistisches Schimpfwort für nordamerikanisch-indigene Frauen, das bereits in der kolonialen Ethnographie verwendet wurde. *Warrior Woman* ist ein ethnologischer Begriff für nordamerikanisch-indigene Frauen, die sich aus unterschiedlichen Gründen maskuline Privilegien wie Jagd oder Krieg aneignen konnten, ohne den Status einer/s FrauMannes anzunehmen, sondern den Geschlechtsstatus als Frau behielten (Lang 1990: 357-361).

129. *Dyke*, zunächst ein Schimpfwort, mit dem eher maskulin auftretende Lesben in Nordamerika diskriminiert werden, ist inzwischen von einigen zumeist politisch interessierten Lesben – häufig ‘nicht-weißer’ Herkunft – als Selbstbegriff angeeignet worden. *Ceremonial Dyke* ist ein Begriffsvorschlag der lesbischen und *Two-Spirit*-Aktivistin Paula Gunn Allen [*Laguna*/*Lakota*/Schottisch/Libanesisch] (1986 [1981]) für FrauMänner, die religiöse oder spirituelle Aufgaben ausgeübt haben.

> Männer an offiziellen *Pride*-Paraden, deren Verengung auf Bürger_innenrechtspolitik und/oder die Problematik des Sponsorings und der Schirmherr_innenschaft offizieller *Pride*-Veranstaltungen kritisiert: Beispielsweise wurde beim *Transgenialen CSD* in Berlin-Kreuzberg im Jahr 2001 der 'Ausfall' der angekündigten Ehrung einer 'CSD-Königin' damit begründet, dass diese als illegalisierte Migrantin von der *Lufthansa*, einem wichtigen Sponsor des *Berliner CSDs*, abgeschoben worden sei (siehe Wagenknecht 2004, siehe weitere Beispiele in den Beiträgen 9 und 10: Tietz 2004h, 2007a).[130]

Die heutige Überschneidung solcher Diskriminierungsachsen ist historisch hergestellt. Jegliche Diskriminierungsachse hat eine eigene Entstehungs-, Ausbreitungs- und Veränderungsgeschichte. Daher soll im folgenden Kapitel 2.3 der Wandel von Heteronormativität unter kulturhistorischer Perspektive angerissen werden. Einzelne Aspekte davon werden in den Fallstudien weiter ausgeführt (insbesondere Kapitel 5.2, 5.4 und 5.5). Zudem werden abschließend weitere Forschungen zur hegemonialen Ausbreitung der Heteronormativität im Kontext der Kolonialisierung und Globalisierung angeregt (Kapitel 6.2).

130. Die Auseinandersetzungen darum, wer bei den *Pride*-Veranstaltungen wessen Interessen vertritt und wen dabei ausgrenzt (siehe auch Bravmann 2003 [1997]), die angesichts der Ablehnung Judith Butlers, 2010 den Zivilcouragepreis des *CSDs Berlin* anzunehmen, zunehmen, hat also in Deutschland bereits eine langjährige Geschichte. Der größte Teil von Butlers Rede am 19.06.2010 ist von eine_r Sympathisant_in auf Video dokumentiert und über *YouTube* verbreitet worden (www.youtube.com/watch?v=BV9dd6r361k, vgl. die Presseerklärung von Suspect 2010). Der Eklat ist in vielen Tageszeitungen besprochen worden, zudem ist am 21.06.2010 ein ausführlicher Fernsehbeitrag auf *3sat Kulturzeit* gesendet worden (www.youtube.com/watch?v=LbpPfC35W4o). Eine Replik auf Butlers Vorwurf, die Veranstalter hätten sich nicht deutlich genug von Rassismus distanziert, hat Bodo Niendel (2011), ein Vorstandsmitglied des *Berliner CSD e.V.*, veröffentlicht.

2.3 Veränderung von Heteronormativität aus kulturhistorischer Perspektive

Der Wandel der heteronormativen Verwerfung bzw. der homo-, trans*- und intersexfeindlichen Diskriminierung und Gewalt in verschiedenen kulturellen und historischen Kontexten ist bisher nur unzureichend untersucht worden. Im Gegensatz zu feministischen Postulaten der 1970er Jahre hat es Sexismus und Heteronormativität nicht schon immer und erst recht nicht überall gegeben, vielmehr sind diese in verschiedenen kulturellen Kontexten historisch entstanden (vgl. Wieringa / Blackwood 1999: 1-5), insbesondere durch politische Entwicklungen in europäischen Kulturen der Moderne forciert worden und werden im Zuge der Globalisierung noch weiter verbreitet und durchgesetzt. Dennoch ist es – unabhängig davon, dass sowohl der Begriff 'Heterosexualität' als auch erst recht der Begriff 'Heteronormativität' noch jung sind – im Kontext dieser Arbeit sinnvoll, auch für Kulturen und Zeiten von 'Heteronormativität' zu sprechen, in denen es kein explizites Konzept von 'Heterosexualität' gibt, sondern dieses nur implizit zu erschließen ist. Ebenso ist es sinnvoll, andere Konzeptionen als 'nonheteronormativ' zu kennzeichnen.

Für die Abschwächung der Wirkmächtigkeit der Heteronormativität haben die Selbstorganisation und die Emanzipation der von Homo-, Trans*- und Intersexfeindlichkeit Betroffenen eine besondere Bedeutung. Schließlich ist die Infragestellung diskriminierender Normen und Repräsentationen zunächst in konkreter Selbstorganisation und in konkretem Aktivismus geleistet worden, bevor diese theoretisch unterfüttert oder durch empirische Forschung geleistet worden ist (vgl. hierzu Erel / Haritaworn / Gutiérrez Rodríguez / Klesse 2007, Lincoln / Denzin 2000).[131] So haben politische Bewegungen wie Frauenbewegung/Feminismus, Homosexuellen-/Sexualreform-/schwu-les-bi-trans*-inter/ *queere* Bewegungen, deren – teilweise unterschiedliche und teilweise gemeinsame – historische Wurzeln zumindest bis ins letzte Drittel des 19. Jahrhunderts zurückreichen, seit Ende des 20. Jahrhunderts und insbesondere zu Beginn des 21. Jahrhunderts nicht nur in Westeuropa und in Nordamerika zu etlichen Erfolgen geführt.

Dies ist ein Beispiel für die versuchte und teilweise erfolgreiche Selbstermächtigung (*Empowerment*)[132] subaltern situierter Minderheiten. Ich habe in meinen ersten Vorträgen

131. Bereits Mitte der 1970er Jahre haben Gindorf / Herzer (1977) – am Beispiel von Schwulen – auf die Bedeutung von Selbstorganisation zur Abwehr von Diskriminierung hingewiesen. Dies hat seitdem ebenso für Lesben gegolten (vgl. Dennert / Leidinger / Rauchut 2007) und gilt heute auch für Bisexuelle, Trans* und Intersexe (vgl. auch Butler 2006, Wilchins 2006 [2004]).

132. *Empowerment* (übersetzt etwa 'Selbstbefähigung' oder 'Selbstermächtigung'), ein Konzept aus der nordamerikanischen Gemeindepsychologie, bedeutet die Befähigung (insbesondere von Menschen, die von Diskriminierung benachteiligt sind) zu persönlicher, sozialer, kultureller, materieller und politischer Stärke. Dies umfasst die Stärkung von Selbstkompetenz genauso wie die Stärkung von politischer Teilhabe (vgl. Rappaport

zum Selbstkonzept und zur Selbstorganisation der *Two-Spirits* den Aspekt des *Empowerments* noch sehr betont (1994a, 1994b). Dies entspricht deutlich der politischen Rhetorik lesbisch-schwuler Bewegungen (auch aus ethnischen Minderheiten in Nordamerika) der 1980er und 1990er Jahre (vgl. Mallon 1991, Blumenfeld /Raymond 1988). Durch die Beschäftigung mit *queerer* Kritik an kulturellen Normen und Repräsentationen sowie an Minderheiten- und Identitätspolitiken habe ich diese Perspektive weitgehend aus dem Blick verloren. Erst durch das Abfassen dieser politisch-theoretisch-methodischen Begründung meiner Arbeit und der erneuten Beschäftigung mit der Schwulenemanzipation der 1970er Jahren (Tietz 2007e, Tietz / Marbach 2004g), und mit Interviews und Gesprächen mit Foucault zu homosexuellen Politiken (Gallagher / Wilson 1987 [1984], Joecker / Ouerd / Sanzio 1984 [1982], Ceccatty / Danet / Le Bitoux 1984 [1981]) ist mir die Bedeutung politischer Bemühungen zur Entsubjektivierung, Selbstermächtigung und Desidentifikation von hegemonialen Normen wieder deutlich geworden (vgl. auch Butler 2009 [2001/2002]: 97-122, 1997 [1993], Muñoz 1999, Foucault 1992 [1978/1990]). Dies gilt am Falle der *Two-Spirits* für ihre ethnische, geschlechtliche und sexuelle Situierung gleichermaßen, wie folgender Exkurs zeigen kann:

> Den vielen wirtschaftlich, sozial, kulturell und politisch unabhängigen indigenen Ethnien Nordamerikas wurden durch die Kolonisation kollektive Rechte entzogen; die „Indianer“ wurden in einer erzwungenen Individualisierung vor allem im 19. Jahrhundert zunächst abhängige Regierungs-Mündel ohne staatliche oder staatsbürgerliche Rechte. In den USA wurden sie erst 1924 Staatsbürger_innen, die – je nach Bundesstaat erst Mitte des 20. Jahrhunderts – das Wahlrecht erhielten (vgl. Nabokov 1994 [1993]: 376-383); in Kanada wurden sie sogar erst 1960 Staatsbürger_innen und Wahlberechtigte. Auch Frauen erhielten das Wahlrecht in Kanada erst 1918, in den USA erst 1920 und in Westeuropa erst im Laufe des 20. Jahrhunderts – je nach Regierungsform – zwischen den 1920er und 1970er Jahren. Die Gesetze gegen ‘Sodomie’, die insbesondere zur Verurteilung von Männern aufgrund von ‘Homosexualität’ genutzt wurden und teilweise zur Aberkennung der bürgerlichen Ehrenrechte führen konnten, wurden in etwa der Hälfte der Bundesstaaten der USA erst 2003 durch eine Entscheidung des Obersten Gerichtshofs unwirksam.
> Die *American Indian Movement* hat in den 1970er Jahren nicht nur für Landrechte, sondern auch gegen tradierte Repräsentationen von „Indianern“ als ‘Wilde’ gekämpft (vgl. www.aimovement.org, Deloria 1994 [1993], Feest 1976). Die neue feministische Frauenbewegung der 1970er Jahre hat sich unter anderem gegen tradierte Repräsentationen von Frauen als entweder desexualisierte ‘Heilige’ oder hypersexualisierte ‘Huren’ gewehrt. Die homosexuelle Selbstorganisation seit der Wende zum 20. Jahrhundert ebenso wie die *Gay Liberation* in den 1970er Jahren hat sich deutlich gegen tradierte Repräsentationen von Homosexuellen als ‘Sünder’, ‘Kriminelle’ und ‘Perverse’ gerichtet (vgl. Rizzo 2007 [2006], Weiss 2003, Herzer 1997b). Im *queeren* Aktivismus seit den 1990er Jahren ist die Kritik des Abjekt-Status der Menschen, die nonheteronormative Geschlechter oder nonnormative Sexualitäten

1985). Dieser Ansatz ist prägend für soziokulturelle und psychosoziale Projekte von und für Menschen, die aufgrund von Diskriminierung benachteiligt sind. Viele Aktivitäten von LSBT*I/Qs, von Menschen indigener Herkunft und daher von *Two-Spirits* zielen auf *Empowerment*.

> leben, besonders wichtig (vgl. Wilchins 2006 [2004], Butler 2009 [1997-2004], Genschel 1998).
> All dies sind Beispiele dafür, wie verworfene Abjekte versuchen, überhaupt einen Subjekt-Status zu erreichen, was Luisa Passerini als „becoming a subject in the time of the death of the subject“ (2000) bezeichnet. Hierbei ist eine Ungleichzeitigkeit bzw. eine gegenläufige Tendenz auffällig: Das ‘Subjekt’, womit insbesondere der ‘weiße’ bürgerliche *cisgender* heterosexuelle ‘Mann’ gemeint ist, der sich spätestens zum Ende des 18. Jahrhunderts selbst als ‘Mensch’ gesetzt hat, wird seit Beginn des 20. Jahrhunderts in psychoanalytischen und soziologischen Theorien, seit den 1970er Jahren in poststrukturalistischen Theorien und seit den 1990er Jahren in *queeren* Theorien dekonstruiert. Gleichzeitig finden reale politische Kämpfe statt, in denen Personen, denen von ebendiesen ‘weißen’ bürgerlichen *cisgender* heterosexuellen Männern kein Subjekt-Status zuerkannt oder gar lange eine Abjekt-Position zugeschrieben worden ist, eine Subjekt-Position zu erkämpfen versuchen. Butler (2011) drückt dies wie folgt aus: „[W]ir [haben] uns angemaßt […], Rechte in Anspruch zu nehmen, die uns niemand gewährt hat, und sie uns selbst [zu] gewähren, bevor jemand anderes dies tut“ (ebd. 12).
> *Empowerment* durch Selbstorganisation stellt daher aus meiner Sicht ein sehr interessantes Thema für die Ethnologie dar, wird aber hier bisher zumeist auf Arbeiten über ethnische Identität beschränkt. Untersuchungen zur Selbstorganisation sind bisher insbesondere von solchen subalternen Gruppen selbst geleistet worden, die es geschafft haben, sich an verschiedenen Universitäten Nordamerikas Raum und Stimme zu verschaffen – so etwa im Rahmen von *Black, Native* bzw. *Indigenous, Women's* bzw. *Gender* oder *Lesbian and Gay* bzw. *Queer Studies*. Es geht dabei um die Durchsetzung einer politischen Akzeptanz selbstgewählter Lebensstile und Kommunitäten, denen ihre eigenen Erfahrungen mit Diskriminierung sowie ihre eigene Suche nach neuen Werten, Normen und Handlungsmustern zugrunde liegen.

Selbst der Begriff ‘Heteronormativität’ und die heute mögliche Heteronormativitätskritik verweisen darauf, dass es aufgrund dieser Erfolge LSBT*I/Qer Bewegungen spätestens seit den 1990er Jahren bereits neue politische Handlungsräume gibt, die Theoretiker_innen wie Butler (1997 [1993]: 23) und de Lauretis [1991] (Jagose 2001 [1996]: 160/161 zufolge) überhaupt erst noch grundsätzlich einfordern. Schließlich sind Normen nur insoweit wirksam, wie sie tatsächlich befolgt werden, weil sie nur durch dieses Befolgen und die Sanktionierung des Nichtbefolgens aufrechterhalten werden. Homosexuelle, schwule, lesbische, bisexuelle, trans*, intersexuelle und *queere* Menschen haben sich insgesamt erst durch die explizite oder implizite Kritik an der, Subversion der und Intervention[133] in die Konkordanznorm bzw. Penetrationslogik[134] subkulturelle Kontexte schaffen können und haben auch eine gewisse

133. Kritik, Subversion (im Sinne von ‘Unterlaufen’ einer hegemonialen Ideologie durch Herausarbeiten von Selbstwidersprüchen und Betonung entgegengesetzter subkultureller Werte) und Intervention (im Sinne von direktem ‘Eingreifen’ in Ideologien durch Auseinandernehmen hegemonialer Konzepte und Einführen subalterner Alternativen) sind gängige, positiv bewertete Strategien in den *Queer Politics* (siehe ausführlicher: Woltersdorff 2004, Weiß 2001, Hark 1998c, Halperin 1995) und haben bereits in der *Gay Liberation* eine besondere Bedeutung gehabt – auch wenn sie damals anders bezeichnet und begründet worden sind.

134. Beispielsweise hat Beatriz Preciado [2000] als Möglichkeit zur Überwindung der Penetrationslogik ein ‘kontrasexuelles Manifest’ geschrieben, dem zufolge die Penetration des Anus durch den Dildo die Geschlechterunterscheidung aufheben solle (siehe Reichert 2004), womit sie gewissermaßen Überlegungen

offizielle Legitimität erreicht.[135] Die Legitimität fällt allerdings höchst unterschiedlich aus und unterliegt mannigfaltigen Begrenzungen, die LSBT*I/Qe Bewegungen und Studien zu Recht deutlich kritisieren.

Es ist wichtig zu berücksichtigen, dass Sexualitäten und Geschlechter, die nicht der hegemonialen eurozentrischen Heteronormativität entsprechen, im Laufe der europäischen und euro-kolonialen Geschichte sehr lange als 'Sünden' und 'Straftaten', seit dem 18. bzw. 19. Jahrhundert als 'Krankheiten' und 'psychische Störungen' und erst im Verlauf des 20. Jahrhunderts allmählich als 'Handlungsmuster', 'Identitätskategorien', 'Existenzweisen' und 'Privatangelegenheiten', die durch die Menschenrechte zu schützen seien,[136] diskursiviert worden sind. Diese (diskursiven) Veränderungen hängen damit zusammen, dass der „Neoliberalismus […] eine Enttraditionalisierung und Flexibilisierung der Geschlechter- und Sexualitätenordnung" (Woltersdorff 2004: 19) erlaubt (vgl. auch Wagenknecht 2007, Sigusch 2005, 1998, Currid 2001). Insbesondere die 'neosexuelle Revolution' (Sigusch 1998) hat

Foucaults zur 'Desexualisierung' (z. B. Foucault im Interview von Gallagher / Wilson 1987 [1984]: 30/31) konsequent fortsetzt.

135. Diese Veränderungen werden in manchen feministischen, lesbischen, schwulen, trans* und *queeren* Theorien und Politiken zu wenig berücksichtigt. Angesichts der Veränderungen ist es nur noch bedingt sinnvoll, für das letzte Drittel des 20. Jahrhunderts und den Beginn des 21. Jahrhunderts unqualifiziert von Konzepten wie Patriarchat (oder Heteronormativität) auszugehen, ohne deren graduelle Veränderungen zu thematisieren. Dies hat beispielsweise bezüglich Patriarchat und Sexismus schon das Autorinnenkollektiv Libreria delle Donne di Milano (1988) kritisiert. Es wäre genauer zu untersuchen, inwieweit erst das (beginnende) Nachlassen der Wirkmächtigkeit von Heteronormativität bzw. Homo- und Trans*feindlichkeit deren Thematisierung ermöglicht hat. In diesem Zusammenhang ist zu bedenken, dass die Diskursivierung homosexueller Selbstkonzepte im 19. Jahrhundert im deutschsprachigen Raum insbesondere durch die unterschiedliche Rechtslage in verschiedenen deutschen Städten, Herzogtümern und Königreichen aufgrund der Einführung bzw. des Einflusses des *Codes Napoleon* ermöglicht wurde, der nach anderthalb Jahrtausenden 'gleichgeschlechtliche' sexuelle Handlungen zwischen Männern in Teilen des christlichen 'Europas' nicht mehr bestrafte (siehe zusammenfassend Weiß 2003, vgl. Kapitel 4.4).

136. Eine langjährige internationale Politisierung von Nicht-Regierungs-Organisationen, Menschenrechtsaktivist_innen und Fachwissenschaftler_innen zu Menschenrechten von LSBT*I/Qs hat beispielsweise zur Entwicklung der „Yogyakarta-Prinzipien zur Anwendung der Menschenrechte in Bezug auf die sexuelle Orientierung und geschlechtliche Identität" geführt (siehe www.yogyakartaprinciples.org/principles_en.htm und Hirschfeld-Eddy-Stiftung 2008 [2006]). Vgl. zur Menschenrechtsdebatte auch die Aktivitäten der Sektion „Menschenrechte und sexuelle Identität" (MERSI) bei *Amnesty International*: Dudek / Harnisch / Hanenkamp / Körner / de la Motte-Sherman (2007), Dinkelberg / Gundermann / Hanenkamp / Koltzenburg (1999). Diese Menschenrechtsperspektive ist bereits von Foucault thematisiert worden: „Human rights regarding sexuality are important and are still not respected in many places." (Foucault im Interview von Gallagher / Wilson 1987 [1984]: 29). Sie wird in der *queeren* Debatte über sexuelle Bürger_innenschaft (*sexual Citizenship*) fortgeführt (siehe quaestio 2000). Drei Beispiele können die komplexe Entwicklung im Rahmen der UNO zeigen: Initiativen zur Ausweitung der Antidiskriminierungsvorschriften auf die Merkmale 'sexuelle Orientierung' und 'geschlechtliche Identität', die erstmals 2003 von Brasilien in die UN-*Menschenrechtskommission* eingebracht worden sind, sind am Widerstand einiger islamisch geprägter Staaten und des Vatikans gescheitert (Dudek / Harnisch / Haag / Hanenkamp / Körner / de la Motte-Sherman 2007: 13-16) Einige nationale und internationale LSBT*Ie Organisationen haben sich seit 2006 einen Beraterstatus beim *Economic and Social Council* (ECOSOC) der UNO erkämpft, unter anderem 2011 die größte Organisation, *International Lesbian, Gay, Bisexual, Trans and Intersex Association* (ILGA, siehe z. B. www.ilga.org). Die Forderung nach weltweiter Abschaffung der Strafbarkeit homosexueller Handlungen wird erstmals 2010 vom UNO-Generalsekretär Ban Ki-moon aufgegriffen (UNO-Chef setzt sich für Homo-Rechte ein 2010).

hierbei seit den 1980er Jahren eine besondere Bedeutung.[137] Mittlerweile wird das Recht auf sexuelle Selbstbestimmung in Rechtsnormen etlicher Staaten betont[138] und gilt das Recht auf freie Entfaltung der Persönlichkeit bzw. das Recht, das eigene Leben zu gestalten,[139] weitgehend auch für Schwule, Lesben und Bisexuelle und eingeschränkt auch für Trans*, jedoch kaum für Intersexe (vgl. Groneberg / Zehnder 2008, Butler 2006, 2009 [2004]: 123-165, 2009 [2001/2002]: 97-122).

Die historisch neuartige positive Bewertung sexueller Handlungen zwischen erwachsenen Männern bzw. zwischen erwachsenen Frauen – insbesondere in Westeuropa, Nordamerika, Australien, Neuseeland und Teilen Südamerikas – ist beachtlich: Die Zeitdauer des Wandels von einem Totalverbot sexueller Handlungen zwischen Männern sowie einer diesbezüglichen drastischen Bestrafung und einer extremen Pathologisierung homosexuell begehrender und handelnder Männer und Frauen (fast weltweit mindestens bis in die 1960er Jahre) bis zur Legitimierung homosexueller Partner_innenschaften und zu Antidiskriminierungspolitiken (ab den 1990er oder 2000er Jahren) ist erstaunlich kurz.[140] Diese Veränderungen hängen zwar

137. Mit dem Begriff 'neosexuelle Revolution' bezeichnet Sigusch (2005, 1998) die langsame, aber tiefgreifende Veränderung der Sexualverhältnisse im Spätkapitalismus seit den 1980er Jahren. Er greift damit den Begriff 'Neosexualität', den Joyce McDougall bereits 1995 prägt (Sigusch 2005, 1998 zufolge), auf, entpathologisiert diesen jedoch. Bei dieser Veränderung steht die Trennung von Körper, sexuellem Begehren, sexueller Potenz, sexuellen Handlungen, Zeugung, Fortpflanzung, geschlechtlicher Identifikation, geschlechtlicher Performanz, Liebe und Paarbeziehung im Vordergrund, die mit ökonomischen, medizintechnischen und sozialen Veränderungen zusammenhängen. Dies bezeichnet Sigusch unter anderem als 'Dissoziation der sexuellen Sphäre', als 'Dispersion der sexuellen Fragmente' und als 'Diversifikation der Beziehungsformen' (1998: 1192 und passim).

In diesem Veränderungsprozess haben sichh – neben der männlichen (Hetero-)Sexualität – weitere eigenständige Sexualformen etabliert. Dies gilt für eine 'Renaissance' einer spezifisch weiblichen Sexualität genauso wie für die gesellschaftliche Anerkennung der Homosexualität. Zudem sind aus vielen der ehemaligen 'Perversionen' neue eigenständige Sexualformen wie Bisexualität, BDSM, verschiedene Fetische oder Cyber-Sexualität entstanden. Außerdem gibt es einen neuen Fokus auf eine zugleich optimierte wie disziplinierte Selbstsexualität. Diese Pluralisierung der Sexualformen sowie die insgesamt neuen Freiräume für geschlechtliche und sexuelle Praxen und Selbstkonzepte sind möglich, weil es im Kontext des Neoliberalismus gesellschaftlich weitgehend belanglos wird, wie Individuen handeln, solange dies durch Kommerzialisierung und Medialisierung verwertbar bleibt (2005, 1998).

138. Dies gilt auch für Versuche, das derzeit gängige Sexualstrafrecht in europäischen Staaten und von europäischen Rechtsnormen beeinflussten Staaten zu legitimieren, wobei die Paradoxie zu beachten ist, dass der Schutz der Nicht-Erwachsenen vor Verletzung ihrer sexuellen Selbstbestimmung mit einem Verbot ihrer eigenen sexuellen Praxen verbunden werden kann (vgl. Hekma 2007 [2006], Califia 2000: 55-93).

139. Dies ist auch ein besonderes Anliegen des Spätwerks Foucaults (1989a [1984], 1989b [1984]), das er in etlichen Interviews ausdrücklich auf Homosexualität bezog (siehe Kapitel 4.4), wobei er die politische und ökonomische Vereinnahmung solcher Selbstbestimmungsversuche befürchtete (Foucault im Interview von Gallagher / Wilson 1987 [1984]: 32). Mittlerweile gibt es im Kontext des Neoliberalismus geradezu eine Notwendigkeit, bezüglich einiger Aspekte geschlechtlicher und sexueller Lebensführung eigene Entscheidungen zu treffen (vgl. Schenk 2004, Currid 2001).

140. Gelegentlich werden 'Homosexuelle' in politischen Diskussionen als 'Kriegsgewinnler im Geschlechterkampf' (Bochow 1997: 146) bezeichnet, was die Bedeutung des Feminismus und der sexuellen Revolution für die Emanzipation von Schwulen, Lesben und Bisexuellen (wenn auch in einer merkwürdigen Formulierung) treffend beschreibt. Gleichzeitig macht dies deutlich, wie fragil die Veränderungen angesichts der weiterhin bestehenden heteronormativen und antihomosexuellen Einstellungen in Teilen der Bevölkerung sind.

mit unterschiedlichen Strängen schwuler, lesbischer und bisexueller Emanzipation zusammen, basieren jedoch vermutlich sogar noch stärker auf einer allgemeinen Veränderung der Sexualität, die von folgender Paradoxie geprägt ist: Menschen in Westeuropa erleben eine nie zuvor gekannte sexuelle Freiheit, zugleich schwindet ihre allgemeine politische Einflussmöglichkeit und wird das Sexuelle banalisiert und kommerzialisiert (Sigusch 2005, 1998, vgl. Currid 2001).

Parallel dazu ist jedoch festzuhalten, dass sich antihomosexuelle Einstellungen in etlichen Institutionen halten und festigen und sogar durch neuartige Begründungen zu legitimieren versucht werden. Hierbei ist auf den besonders großen Einfluss konservativer religiöser Kreise hinzuweisen, die insbesondere in den USA in den letzten Jahrzehnten geradezu zu einem 'Kulturkampf' um Homosexualität geführt haben. Gleichzeitig sind auch innerhalb der (Sexual-)Psychiatrie, Klinischen Psychologie und Sexualwissenschaft neben liberalen Strömungen weiterhin deutliche homofeindliche Strömungen festzustellen, die insbesondere mit einer orthodoxen Psychoanalyse verbunden sind. Zudem gibt es im Kontext der *Ex-Gay*-Bewegung neuartige Verknüpfungen zwischen christlichen und psychologischen Versuchen, Homofeindlichkeit zu legitimieren (siehe Kapitel 5.2).

Trans*feindliche Einstellungen, Konzepte, Diskriminierung, Ausgrenzung und Gewalt sind hingegen noch weitaus deutlicher ausgeprägt, auch wenn sich die Möglichkeiten und Bedingungen des Geschlechtswechsels in den vergangenen Jahrhunderten grundlegend geändert haben (vgl. Weiß 2009, Halberstam 2005a, Califia 1997, Feinberg 1996). Dies liegt zum einen daran, dass sich seit der Gründung von Nationalstaaten der Zwang zu einer juristischen Eindeutigkeit der Sexuierung (d. h. Geschlechtszuweisung anhand anatomischer Merkmale) verstärkt hat, und zum anderen daran, dass selbst im frühen 21. Jahrhundert noch eine psychiatrische Diagnose nötig ist, um legal Zugang zu transsexuellen Technologien (insbesondere Hormontherapien oder Operationen an körperlichen 'Geschlechtsmerkmalen') zu erlangen (vgl. Butler 2009 [2004]: 123-165, polymorph 2002). Menschen, welche die geschlechtliche Zuordnung wechseln wollen, haben durch die medizinischen Maßnahmen einerseits mehr Möglichkeiten, müssen andererseits mehr Aufwand dafür betreiben (vgl. auch Lindemann 1993).

Die strikte normative Vergeschlechtlichung sowohl von *Dress*, Körperpräsentation, Mimik, Gestik und Auftreten als auch von Arbeitsorganisation, Verwandtschaft, sozialen Räumen und Politik ist durch den Einfluss der Frauenbewegung und des Feminismus wie durch die Modernisierung der Gesellschaft grundsätzlich verändert worden. Dies hat auch zu einer

Flexibilisierung von Maskulinitäten und Femininitäten geführt, die es einzelnen Personen ermöglicht, bestimmte Aufgaben auszuführen und an bestimmten Privilegien teilzuhaben, für die in früheren Zeiten oder in anderen kulturellen Kontexten noch ein sozialer Geschlechtswechsel nötig gewesen wäre. Gleichzeitig gibt es genug Institutionen und Praxen, in denen Differenzen zwischen Geschlechtern weiterhin oder sogar noch stärker betont werden: Es ist sehr stark eingeschränkt, in welchen Kontexten welche Aspekte nonheteronormativer Geschlechterperformanzen möglich sind (Halberstam 2005a, polymorph 2002). Beispielsweise ist *Cross-Dressing* im Alltag nur bedingt möglich und wird weiterhin psychopathologisiert (siehe genauer Kap. 4.2, vgl. Balzer 2007), auch wenn bestimmte Aspekte von *Cross-Dressing* inzwischen Teil hegemonialer medialer Repräsentationen (z. B. Literatur, Theater, Film und Musikvideo) von Maskulinitäten und Femininitäten sind (vgl. Richard 2001, 1998, Garber 1993 [1992], vgl. Kapitel 4.5). Schließlich werden weiterhin Personen zu einem gewissen Maß über *Dress* geschlechtlich markiert und bei zu großer Abweichung ausgegrenzt. Zudem wird Geschlecht immer deutlicher an normativen Körpern festgemacht – mit der Folge, dass der Aufwand, 'richtige' Körper herzustellen, angewachsen ist (vgl. Villa 2008).

Geschlechtswechsel wird derzeit vor allem individualisiert und psychiatrisiert, sodass der Diskurs darüber weitgehend von einer Außenperspektive auf die 'Betroffenen' bestimmt ist (siehe Fiedler 2004: 137-160, 203-210). Auch wenn es mittlerweile ein recht großes Netzwerk von Gruppen und Organisationen von *Cross-Dressern*, Transsexuellen und *Transgenders* gibt (Genschel 1998, siehe www.transinterqueer.org), die Beratung und Unterstützung anbieten (siehe auch Bader / Behnke / Back 1995), haben diese noch wenig Einfluss auf politische Entscheidungen, wie gerade die Debatte um die angestrebte und bisher verhinderte Änderung des Transsexuellengesetzes in Deutschland zeigen kann (vgl. bereits polymorph 2002, quaestio 2000a).

Geschlechtliche und sexuelle Normen haben sich in den letzten Jahrzehnten – insbesondere in Westeuropa – deutlich gewandelt (Sigusch 2005, 1998). Dies lässt sich beispielsweise an der in den letzten Jahrzehnten veränderten rechtlichen Bewertung homosexueller Handlungen und Beziehungen sowie der weitgehend neutral bis positiven Thematisierung von Bisexualität und Androgynie in verschiedenen Medien ablesen.[141] Dabei sind auch enorme Veränderungen der Lebenssituation von Schwulen, Lesben und Bisexuellen in den letzten Jahrzehnten und eine

141. Bisexualität, Androgynie und *Cross-Dressing* sind seit den 1970er Jahren mehrfach in Nordamerika und Westeuropa populärkulturelle Ideale geworden (vgl. Hüsers / König 1995, Garber 1993 [1992], Neuer Berliner Kunstverein 1986, siehe Kapitel 4.5).

beginnende Veränderung der Lebenssituation von Trans* festzuhalten. All dies liegt an einer Flexibilisierung von Normen, die auch zu einer Veränderung von Heteronormativität und einer gewissen Verringerung von Homo- und Trans*feindlichkeit führen. Dabei sind deutliche Unterschiede zwischen der europäischen Union (und darin insbesondere Skandinavien, den Benelux-Ländern, aber auch Deutschland, Frankreich und Spanien) und Nordamerika – aber auch zu anderen Teilen der Welt festzuhalten.

Diese teilweise veränderten sozialen, kulturellen und politischen Einstellungen gegenüber Homosexualität, *Cross-Dressing* und *Transgender* hängen mit Veränderungen der politischen Bewegungen zusammen, die sich von den Organisationen der *Gay Liberation* der 1970er Jahre seit den 1990er Jahren teilweise zu multikulturellen schwul-lesbischen und mittlerweile teilweise zu LSBT*I/Qen Gruppierungen entwickelt haben. Solche Veränderungen der Heteronormativität – und insbesondere der Beitrag der Emanzipationsbewegungen dazu – werden jedoch bisher in *queerer* Theorienbildung zu wenig berücksichtigt. Dies gilt auch für den (oft impliziten) Transfer von Nordamerika nach Deutschland in etlichen *queeren* Gesellschaftsanalysen und *queer*-politischen Debatten, bei dem notwendige kulturelle Übersetzungsleistungen ausgelassen werden (wie insbesondere Bech 2000, 1998 kritisiert). Hierdurch wird der unterschiedliche Grad der Heteronormativität und insbesondere der Homofeindlichkeit – einschließlich der unterschiedlichen Verankerung in Politik und Medien – zumeist übersehen: Es ist ein großer Unterschied zwischen dem Einfluss evangelikaler Kreise auf die offizielle Sexualpolitik in den USA (Herzog 2008) und dem Versuch einer antidiskriminierenden Berücksichtigung sexueller Orientierung in vielen Politikfeldern (*Sexual Orientation Mainstreaming*, vgl. auch Nordt 2011) in der EU festzustellen. Dieser Unterschied hat in den 1990er Jahren zu einer Dramatisierung von Homosexualität in radikalen *queeren* Politiken in den USA und zu einer Entdramatisierung von Homosexualität und der Angleichung von homo- und heterosexuellen Lebensweisen in Westeuropa geführt (Bech 2000, 1998). Meine vorgelegten Veröffentlichungen sollen zu einer stärkeren Berücksichtigung dieses kulturellen Unterschieds beitragen.

Heteronormativität und Homofeindlichkeit haben sich in Nordamerika und Westeuropa insbesondere seit dem Auftreten von HIV und Aids mehrfach verändert. Um dieses zu analysieren, muss Aids sowohl als reales Krankheitssyndrom als auch als Diskurs ernstgenommen werden. Dabei muss berücksichtigt werden, dass die Feindlichkeit gegenüber Menschen mit HIV/Aids eine eigene Form von Diskriminierung darstellt. Diese hängt jedoch deutlich mit Diskriminierung beispielsweise gegenüber Kranken, Behinderten, Schwulen,

Drogengebraucher_innen oder Migrant_innen zusammen. Die Verknüpfung von HIV/Aids mit Homofeindlichkeit bedarf eines historischen Exkurses:

> Im HIV/Aids-Diskurs wurde Homosexualität anfänglich auf männliche Homosexualität reduziert und stand zunächst die Gleichsetzung von Homosexualität, AIDS und Tod, eine nahezu absolute symbolische Verwerfung, im Mittelpunkt:[142] In der Frühphase Anfang bis Mitte der 1980er Jahre wurde die zunächst *Gay Related Immune Deficiency Syndrome* genannte Krankheit in offiziellen Diskursen – insbesondere in den USA – vorwiegend dazu genutzt, Homofeindlichkeit in den Diskriminierungsfeldern Gesellschaft, Religion, Recht und Medizin zu verstärken (siehe ausführlich: Bleibtreu-Ehrenberg 1989, Treichler 1987). Dies zeigte sich in den in diesem Kontext verwendeten Konzepten 'Sünde' ('Strafe Gottes'), 'Straftat' (spezielle Lager und Verurteilung wg. Körperverletzung, Totschlags bzw. Mordes oder eines entsprechenden Versuchs), 'Krankheit' (Aids galt als 'Schwulenseuche', Homosexualität als 'HIV-Vorfelderkrankung') bzw. 'psychische Störung' (vgl. Patton 1990, Crimp 1987, Treichler 1987) und den diskutierten – tatsächlich nur teilweise umgesetzten – repressiven seuchenpolizeilichen Maßnahmen (wie Schließung von Räumen zur sexuellen Kontaktaufnahme, Lager für HIV-positive und an Aids erkrankte Menschen).[143] Die anfängliche 'AIDS-Hysterie' hat sich traumatisierend auf die große Mehrheit schwuler und bisexueller Männer ausgewirkt und deren Sexualverhalten (insbesondere Mitte der 1980er bis Mitte der 1990er Jahre) stark verändert (vgl. Patton 1990, Altman 1989, Crimp 1987).[144] Die extrem negative Diskursivierung der Infektion und der Krankheit haben zu einer – teilweise bis heute – andauernden Unsichtbarkeit von Menschen mit HIV/Aids geführt. Deswegen setzen viele HIV/Aids-Organisationen noch immer auf Strategien der Sichtbarkeit, bei denen es darum geht, der Infektion und der Erkrankung 'ein Gesicht zu geben'.[145]
>
> Die anfängliche Weigerung der Bundesregierung der USA, Gelder für die Erforschung, Prävention und Therapie von Aids bereitzustellen, da diese Krankheit nur 'Randgruppen' wie Haitianer, Homosexuelle, Hämophile und Heroinabhängige beträfe, ist im Vergleich zum gesundheitspolitischen Umgang mit anderen Pandemien nur vor dem Hintergrund massiver Homofeindlichkeit zu verstehen (vgl. auch Bersani 1987). Der kurz später einsetzende *War on Aids* hat zunächst zu einem Kampf gegen die 'Betroffenen' geführt – was sich bis heute darin zeigt, dass ein Großteil der weltweit für die 'HIV/Aids-Prävention' zur Verfügung gestellten öffentlichen Gelder für die

142. In diese diskursive Gleichsetzung intervenierte eine der ersten und zugleich bekanntesten Aktionen der Aids-Aktionsgruppe *ACT UP!*: „Silence = Death" (siehe Hieber in Hieber / Villa 2007: 194-197, Crimp / Rolston 1990).

143. Noch heute gilt Aids laut internationaler psychiatrischer Klassifikationen beispielsweise als mögliche 'Folgeerkrankung' einer 'Geschlechtsidentitätsstörung' bei männlich sexuierten Personen, da diese sich häufig prostituieren würden (American Psychiatric Association 2003: 639). In etlichen Staaten wird zudem weiterhin die angebliche 'Krankhaftigkeit' von Homosexualität mit Verweis auf HIV/Aids begründet.

144. Diese 'Aids-Hysterie' hat in den 1980er Jahren die Lebenswelten von Schwulen in verschiedenen Teilen der Welt geprägt, obwohl die Prävalenz von HIV/Aids sehr unterschiedlich war und ist – beispielsweise sind Ende der 1990er Jahre in einigen nordamerikanischen Metropolen über 50 % der schwulen Männer mit HIV infiziert gewesen, in etlichen europäischen Metropolen jedoch unter 5 % (Mendès-Leite / de Zwart 2000: 203). Vgl. für die Situation in (West-)Deutschland in den 1980er und 1990er Jahren: Dannecker (1991a) und Bochow (1997).

145. Vgl. für den deutschen Kontext: www.aidshilfe.de.

Unterdrückung oder Verleugnung selbstbestimmter Sexualität oder selbstbestimmten Drogengebrauchs statt für Aufklärung über *Safer Sex* und *Safer Use*[146] ausgegeben wird. Repressive politische Strategien haben in etlichen Staaten nur langsam durch die Aids-Bewegung verändert werden können, deren Mittel von politischen Demonstrationen über Gesundheitsdienstleistungen zu künstlerischen Strategien reichen.[147] In anderen Staaten wurden geplante repressive Strategien nicht umgesetzt: Beispielsweise hat sich in Westdeutschland bereits in der zweiten Hälfte der 1980er Jahre ein 'liberaler Präventionskonsens' durchgesetzt,[148] der die Selbstverantwortung und die Risikominimierung betont, die staatliche Förderung von Selbsthilfe ermöglicht und bis heute zu einer der niedrigsten HIV/Aids-Prävalenzraten weltweit geführt hat (Bochow 2010a). Paradoxerweise hat der Kampf gegen die – zunächst durch die extrem negative Diskursivierung von HIV/Aids verstärkte – Homofeindlichkeit nicht nur Mitte der 1980er bis Anfang der 1990er Jahre insbesondere in den USA und Großbritannien eine neue radikale schwule bzw. *queere* Bewegung hervorgebracht (vgl. Weiss 2001, Seidman 1994, Crimp / Rolston 1990), sondern seit den 1990er Jahren die schwule bzw. später LSBT* Bürger_innenrechtsbewegung in Nordamerika und Teilen Westeuropas gestärkt (vgl. Altman 1989) bzw. die Bildung einer solchen Bewegung in anderen Staaten (beispielsweise Westdeutschland)[149] befördert (weitere paradoxe Effekte von HIV/Aids auf schwule *Communities* nennen Mendès-Leite / de Zwart 2000: 202/203). Dies hat eine neue Form der Zusammenarbeit staatlicher Stellen mit schwulen *Communities* und Organisationen und neue Berufsfelder für offen schwul lebende Männer ermöglicht (Altman 1989: 42/43) und mittlerweile in etlichen Staaten – mit dem Ziel, schwule und bisexuelle Männern besser für HIV/Aids-Prävention zu erreichen – zur Abschaffung der Strafbarkeit von Homosexualität beigetragen.[150] Zudem hat die HIV/Aids-Arbeit – nach einer Phase des lesbisch-feministischen Separatismus – die politische Zusammenarbeit von Schwulen und Lesben befördert. Insofern hat der HIV/Aids-Diskurs die Thematisierung von Homosexualität in der Öffentlichkeit wesentlich verändert (Bochow 1997: 142, Altman 1989). Insbesondere in Westeuropa

146. *Safer Sex* ist der Oberbegriff für vielfältige Strategien sexuellen Handelns, die das Risiko der Übertragung von HIV und den Erregern anderer sexuell übertragbarer Krankheiten minimieren, und *Safer Use* ist der Oberbegriff für vielfältige Formen des Drogengebrauchs, die das Risiko der Übertragung von HIV und den Erregern anderer Infektionskrankheiten minimieren (vgl. www.aidshilfe.de).

Die Strategien des *Safer Sex* basieren auf Theorien rationaler Kontrolle in der Gesundheitspsychologie (Mendès-Leite / de Zwart 2000: 198-202), die der Komplexität menschlicher Sexualität nicht gerecht werden (Dannecker 1991a). Die Propagierung von *Safer Sex* ist daher bereits in den 1980er Jahren von einigen schwulen Aktivisten und Sexualwissenschaftlern als gesundheitspolitische Kontrolle von Sexualität (z. B. 'Kondomisierung' als 'Kastrierung') kritisiert worden (Bochow 2010b: 42 zufolge, vgl. Dannecker 1991a) und kann als (Selbst-)Normalisierung schwuler Sexualität verstanden werden (Brunnett / Jagow 2001). Auch wenn *Safer Sex* als 'besserer Sex' vermarktet wurde, basierte dessen weitgehende Durchsetzung in den 1980er Jahren tatsächlich vorwiegend auf der 'Aids-Hysterie'. Mittlerweile sind statt starrer Präventionsregeln zunehmend individuelle Strategien der Risikominimierung wichtig geworden (Bochow 2010b: 44-46).

147. Vgl. zur Aids-Bewegung in verschiedenen Staaten beispielsweise: Bochow (2010a), Hieber in Hieber / Villa (2007: 191-233), Hieber in Hieber / Villa (2007: 235-260), Studinka / Richter (2002), Bochow (1997), Dannecker (1991a), Crimp / Rolston (1990), Crimp (1987), www.aidshilfe.de.

148. Dies hängt paradoxerweise damit zusammen, dass aufgrund der Thematisierung der besonderen Homofeindlichkeit im Nationalsozialismus seit den 1970er Jahren die liberale Öffentlichkeit in der BRD in den 1980er Jahren eine geradezu demonstrative 'Schwulenfreundlichkeit' betonte (vgl. Bochow 2010b: 43).

149. Vorwiegend sind in (West-)Deutschland schwule Politiken in den 1970er Jahren von der autonomen Schwulenbewegung, in den 1980er Jahren von der Aids-Bewegung und seit den 1990er Jahren von der schwul-lesbischen Bürger_innenrechtsbewegung geprägt worden.

150. Dies gilt für höchst unterschiedliche nationale Kontexte: Beispielsweise war es ein wichtiges Argument in Deutschland seit den späten 1980er Jahren (vgl. Dannecker 1991b [1978/1986]: 115-128) und ist es in Indien in den späten 2000er Jahren (Indien legalisiert Homosexualität 2009).

hat sich der Fokus von einer Re-Pathologisierung inzwischen auf einen Einbezug in den Menschenrechtsdiskurs verschoben.

Seit der Einführung der hochaktiven antiretroviralen Therapien (HAART, die auf der Welt-Aids-Konferenz Vancouver 1996 vorgestellt wurden) hat sich Aids in Nordamerika und Westeuropa von einer recht schnell zum Tode führenden Krankheit ('das alte Aids') zu einer mittels Dauermedikamentation – und schweren Nebenwirkungen – über Jahre und Jahrzehnte handhabbaren chronischen Erkrankung ('das neue Aids') gewandelt (Bochow 2010b: 43/44). Dies hat in den 2000er Jahren sowohl das Leben von Menschen mit HIV/Aids zumindest in nordamerikanischen und westeuropäischen Metropolen als auch deren mediale Repräsentation völlig verändert,[151] während sich die Situation in den meisten anderen Teilen der Welt wegen der Nichtbezahlbarkeit der speziellen Medikamente kaum verbessert hat.

Infolge der hohen Prävalenz von HIV/Aids bei homo- und bisexuellen Männern, der antihomosexuellen kulturellen Repräsentation von Aids und den Aktivitäten der Aids-Bewegung haben sich schwule *Communities* und schwule Lebensstile (siehe dazu allgemeiner: Kapitel 3.2) in Nordamerika und in Europa in den 1980er und 1990er Jahren verändert, wie mehrfach herausgearbeitet worden ist (Mendès-Leite / de Zwart 2000, Bochow 1997, Dannecker 1991a). Die kultur- und sozialwissenschaftliche Forschung zu HIV/Aids, die insbesondere in den 1990er Jahren zu einem regelrechten Boom der Sexualforschung führte (Mendès-Leite / de Zwart 2000: 204-206), ist sogar selbst von verschiedenen Phasen geprägt worden, die als *Gaying*, *De-Gaying* und *Re-Gaying* Aids bezeichnet werden (vgl. Weeks 2000: 194-211).[152] Die Homosexualitätsforschung ist in den späten 1980er und frühen 1990er Jahren insgesamt

151. In etlichen Geschichtsschreibungen aus der Perspektive der *Queer Theory* und der *Queer Politics* wird die Bedeutung der selbstorganisierten HIV/Aids-Prävention für den Wechsel (*Shift*) von Personen- zu Handlungskonzepten in der Homosexualitätsforschung betont (siehe z. B. Woltersdorff 2004, Weiß 2001, Jagose 2001 [1996]). Diese Einschätzung ist allerdings verkürzt: Erstens ist dieser *Shift* vor allem durch den Streit zwischen Essentialismus und Sozialkonstruktivismus in der Homosexualitätsforschung ausgelöst worden (siehe dazu ausführlich z. B. Micheler 2005: 23-37, Kitzinger 2001: 280-283, Plummer 2000, Hergemöller 1999: 43-53, de Cecco / Elia 1993 Altman / Vance / Vicinus / Weeks 1989, siehe Kapitel 4.1); dieser wird lediglich anhand mancher Diskussionen in der HIV/Aids-Prävention über die unterschiedliche potentielle Gefährlichkeit einzelner Sexualpraxen illustriert. Zweitens ist in der HIV/Aids-Prävention spätestens seit Ende der 1980er Jahre der Ansatz der 'strukturellen Prävention' und der daraus abgeleitete Ansatz der 'zielgruppenspezifischen Prävention' wichtig (vgl. www.aidshilfe.de), der sowohl mit definierten Zielgruppen, beispielsweise *MSM* (*Men Who Have Sex with Men*, die mittlerweile offizielle Bezeichnung für homo- oder bisexuell handelnde männlich sexuierte Personen im weltweiten HIV/Aids-Diskurs), als auch insbesondere mit der Stärkung von *Communities*, insbesondere der *Gay Community*, arbeitet. Drittens sind es vor allem die Aids-Aktionsgruppen (insbesondere *ACT UP!*: *Aids Coalition to Unleash Power*, siehe dazu ausführlich Hieber in Hieber / Villa 2007: 191-233, Crimp / Rolston 1990) und die daran beteiligten Personen gewesen, die zur Gründung der ersten *queeren* Aktionsgruppen (wie z. B. *Queer Nation*) führten und die deren Strategien beeinflussten (siehe Browning 1994 [1993]: 26-54).

152. Ein Beispiel: Der Fokus auf männliche Homosexualität und Penis-in-Anus-Penetration im HIV/Aids-Diskurs und die anfängliche Organisation der HIV/Aids-Selbsthilfe-Bewegung durch schwule Männer haben dazu geführt, dass sowohl andere Personengruppen, die ebenfalls hauptsächlich von HIV/Aids betroffen sind, wie Drogengebraucher_innen, Sexarbeiter_innen oder (illegalisierte) Migrant_innen, als auch andere, bei diesen Personengruppen typische Übertragungswege (Penis-in-Vagina-Penetration, intravenöser Drogengebrauch etc.), zunächst weniger öffentliche Aufmerksamkeit bekommen haben. Seit den 1990er Jahren sind jedoch zumindest in Deutschland die meisten Hauptbetroffenengruppen in Netzwerken der *Deutschen Aids-Hilfe* organisiert.

Ein anderes Beispiel: Seit den frühen 1990er Jahren ist diskutiert worden, ob die Verbreitung von HIV/Aids in indigenen Ethnien Nordamerikas eher dem Muster europäischer bzw. euro-amerikanischer Länder entspricht (Hauptanteil der Neuinfektionen durch ungeschützten Analverkehr zwischen männlich sexuierten Personen) oder eher dem der sogenannten 'Entwicklungsländer' (Hauptanteil durch ungeschützten Vaginalverkehr zwischen männlich und weiblich sexuierten Personen). Erst in den späten 2000er Jahren ist deutlich geworden, dass in indigenen Ethnien Kanadas inzwischen ungeschützter intravenöser Drogengebrauch den Hauptanteil bildet (E-Mail-Korrespondenz mit Deschamps 2010).

völlig vom Thema Aids dominiert worden – andere Themen konnten zeitweise kaum behandelt werden (vgl. Mendès-Leite / de Zwart 2000, Dannecker 1991a, Bolton 1996, 1995, Crimp 1987).[153]

Der globale HIV/Aids-Diskurs, der von der HIV/Aids-Abteilung der *Weltgesundheitsbehörde* (*WHO*) und den Welt-Aids-Konferenzen[154] geprägt ist, hat die Globalisierung des Konzeptes 'sexuelle Orientierung' und der damit einhergehenden Hetero/Homo-Dichotomie stark vorangetrieben. Dies hat nach meiner ersten Einschätzung zu einer nahezu weltweiten Veränderung männlich-homosexueller Lebensstile beigetragen, die bisher allerdings für Kontexte außerhalb Nordamerikas und Europas nur ansatzweise erforscht ist: Die Bedeutung der Globalisierung des HIV/Aids-Diskurses für die Veränderung von Heteronormativität und Homofeindlichkeit sowie für die Verbreitung und Durchsetzung der Hetero/Homo-Dichotomie wird nämlich in *queerer* Theorienbildung genauso wie in kulturenvergleichender ethnologischer Forschung bisher weitgehend außer Acht gelassen (siehe jedoch Hinweise im Überblick von Mendès-Leite / de Zwart 2000). Diese eklatante Forschungslücke kann auch durch diese Arbeit nicht geschlossen werden. Ich habe seit meiner frühen Arbeit zu HIV/Aids-Prävention in Deutschland (Tietz 1993d, 1992a, 1992b) selbst nur noch an verschiedenen Stellen meiner Veröffentlichungen auf HIV/Aids hingewiesen, dieses Thema aber seit der Entwicklung der HAART-Therapien Mitte der 1990er Jahre nicht mehr systematisch verfolgt. Für die vorgelegten empirischen Fallstudien und theoretischen Kritiken ist das Thema jedoch wie folgt relevant und könnte dort noch näher untersucht werden:

- Bei der Kritik des 'Perversions'-Konzeptes zeigt sich, dass es (insbesondere Mitte bis Ende der 1980er Jahre) eine Re-Pathologisierung der Homosexualität gegeben hat, die eher als medizinisch denn als psychiatrisch einzuschätzen ist und sich auch in einer verstärkten medialen Nutzung des 'Perversions'-Begriffes niedergeschlagen hat (vgl. Mendès-Leite / de Zwart 2000, Patton 1990, Bleibtreu-Ehrenberg 1989, Treichler 1987);
- Bei der Fallstudie zu den *Two-Spirits* zeigt sich, dass die Entwicklung von einer lokalen Organisation für indigene Schwule und Lesben in San Francisco zum binationalen Netzwerk der *Two-Spirits* in den USA und Kanada insbesondere dadurch ermöglicht worden ist, dass in den 1990er Jahren im Rahmen zielgruppenspezifischer HIV/Aids-Prävention Gelder für Schwule, *Gays of Color*, die indigene Bevölkerung und damit auch für Schwule indigener Herkunft zur Verfügung gestellt worden sind (siehe hierzu Hinweise bei Morgensen 2008 und Gilley 2006);[155]
- Bei der Fallstudie zu *Pride*-Paraden zeigt sich, dass HIV/Aids-Prävention ein durchaus wichtiges Thema auf *Pride*-Events ist: Beispielsweise gibt es Wagen und Stände von Aids-Hilfe-Organisationen oder Pharma-Konzernen und Fußgruppen der *Schwestern der perpetuellen Indulgenz*,[156] bei denen auffällige vestimentäre Performanzen (beispielsweise mit einem 'Ganzkörperkondom' aus Plüsch) oder ritualisierte Handlungen (beispielsweise das Werfen von Kondomen als 'Kamelle'), eine besondere Funktion haben können.

Wie bereits aus dem Exkurs zu HIV/Aids deutlich geworden ist, sehe ich Hinweise auf eine weitgehende Globalisierung von Heteronormativität sowie Homo-, Trans*- und Intersexfeindlichkeit, die mit der hegemonialen Ausbreitung des Sexualitätsdispositivs unter kolonialem und postkolonialem Einfluss zusammenhängen (siehe hierzu Überlegungen für weitergehende Forschungen in Kapitel 6.2). Mit dem Begriff 'sexuelle Kolonisation' (*sexual Colonization*) von Kinsman (1987) kann dieser Einfluss europäischer, euro-amerikanischer und euro-kolonialer[157] geschlechtlicher und sexueller Normen recht gut zusammengefasst werden: Je nach Region und Zeitpunkt sind die religiöse Verdammung nonreproduktiver Sexualität als 'Sünde', die Kriminalisierung durch das Sexualstrafrecht oder andere juristische Normen (Kleidergesetze,[158] Gesetze gegen 'Erregung öffentlichen Ärgernisses', Personenstandsrecht usw.), die Psychopathologisierung und/oder die Verfolgung durch staatliche Institutionen bzw. paramilitärische Organisationen zwangsweise übernommen worden.[159]

153. Dies ist die einzige Phase gewesen, in der in Deutschland nennenswerte Forschungsgelder in die Erforschung von Homosexualität gegangen sind – ansonsten ist diese Forschung vorwiegend selbst finanziert worden. Erst seit den späten 1990er Jahren gibt es gelegentlich geringe Mittel für andere Themen (insbesondere zur Abschätzung geplanter gesetzlicher Maßnahmen zur Antidiskriminierungspolitik).

154. Die Welt-Aids-Konferenzen sind seit 1992 zugleich ein wichtiges Forum für den Austausch von Präventionsgruppen und Selbsthilfeorganisationen über sozial- bzw. kulturwissenschaftliche Forschung, politischen Aktivismus und Präventionsansätze bezüglich HIV/Aids.

155. Mittlerweile ist deutlich geworden, dass für erfolgreiche HIV/Aids-Prävention subjektive Vorstellungen vom 'richtigen' Leben, von Körper und Gesundheit und von kollektiver wie individueller Identität zu beachten sind. Da unterschiedliche Zielgruppen (in diesem Fall Schwule, Menschen indigener Herkunft und *Two-Spirits*) unterschiedliche Vorstellungen darüber haben, sind Konflikte unausweichlich (siehe Kapitel 5.4).

156. Die *Sisters of Perpetual Indulgence* (*Schwestern der perpetuellen Indulgenz*) sind im Kontext der *Gay-Spirit*-Bewegung (vgl. Thompson 1987), genauer der *Radical Faeries* (vgl. dazu Pickett 2000), einer politisch und spirituell orientierten Gemeinschaft von 'Tunten' entstanden. Sie bilden ein internationales karitatives Performer_innen- und Aktivist_innen-Kollektiv, das nicht nur weltweit die erste *Safer Sex*-Broschüre und das erste Aids-Benefiz entwickelt hat, sondern noch heute im gewissen Umfang Primärprävention betreibt und Spenden sammelt. Zudem haben sie eine performative Strategie der Kritik des lange Zeit erfolgreichen Versuches der Kirchen, Sexualität und insbesondere Homosexualität zur 'Sünde' zu erklären, entwickelt (siehe www.dieschwestern.de). Durch meine Mitarbeit im *Haus Hamburg* der *Perpetuellen Schwestern* Mitte bis Ende der 1990er Jahre konnte ich nicht nur wichtige Aspekte meiner Forschung über die *Two-Spirits* emotional und kognitiv verarbeiten, sondern auch an weiteren mir bis dahin verschlossenen Facetten schwuler und LSBT*I/Qer Subkultur teilhaben, was zu einer deutlichen Erweiterung meiner *Insider*-Perspektive (siehe Kapitel 3.1) beigetragen hat.

157. Der Begriff 'euro-amerikanisch' (*Euro-American*) wird im nordamerikanisch-indigenen Englisch verwendet, um an die europäische Kolonisierung der Amerikas zu erinnern. Er wird für diese Arbeit an vielen Stellen anstatt der gängigeren Begriffe 'westlich' bzw. 'okzidental' übernommen. Es gibt jedoch manche Parallelen zwischen der europäischen Besiedelung Nordamerikas und anderer Kolonialgebiete, insbesondere Australiens und Neuseelands, die dieser Begriff nicht benennt. Da der Fokus der vorliegenden Arbeit auf einem Vergleich von Westeuropa und Nordamerika liegt, wird dieser Aspekt zumeist vernachlässigt. Um die von Europa ausgehende Kolonisierung fast der gesamten Welt zu benennen (und um diese Kolonisierung von zeitlich und regional anderen Kolonisierungen zu unterscheiden), nutze ich den Begriff 'euro-kolonial'(*Euro-colonial*) aus postkolonialen politischen Debatten.

158. Gesetze bezüglich geschlechtsspezifischer Kleidung haben insbesondere ab dem späten 18. Jahrhundert in europäischen Kulturen eine besondere Bedeutung gehabt (siehe Garber 1993 [1992]) und sind von dort über den Euro-Kolonialismus verbreitet worden. In einigen Staaten der USA gab es bis in die 1980er Jahre Gesetze gegen *Cross-Dressing*, die auch bei den *Stonewall Riots* und in Auseinandersetzungen der *Gay Liberation* der späten 1960er und frühen 1970er Jahre eine besondere Bedeutung hatten (vgl. Duberman 1994 [1993], siehe Kapitel 4.5).

159. Viele Aspekte einer Sexualmoral, die sich im Kern eher jüdischen, christlichen und islamischen Religionen zuordnen lassen, sind unter dem Einfluss direkter und indirekter Missionierung von anderen Religionen übernommen worden und werden mittlerweile als 'traditionell' verstanden, auch wenn ethnographische und

Die Kritik an der Heteronormativität ist mittlerweile durch eine Kritik an der 'Homonormativität' schwuler (und lesbischer) *Communities* ergänzt worden (siehe auch Duggan 2000: 91-94), die sich vor allem gegen konservative schwule Politiken richtet.[160] Daran wird kritisiert, dass schwule (und lesbische) Selbstbilder, *Communities* und Politiken von 'Weißen' der Mittelschicht dominiert werden[161] und dass die schwule und lesbische Bürger_innenrechtsbewegung insbesondere seit den 1990er Jahren ihren Fokus auf das Thema 'Homo-Ehe' verengt und dabei andere Aspekte der Antidiskriminierung außer Acht gelassen hat (Schenk 2004, Duggan 2000: 91-94, Bubeck 2000, Rimmele 1993).[162] Diese Kritik an der Normativität lesbischer und schwuler Identitäten ist zunächst beispielsweise von *Gays and Lesbians of Color* (Moraga / Anzaldúa 2002 [1981], Mallon 1991, Lorde 1984 [1980]) und von Bisexuellen (siehe Hüsers / König 1995, Hutchins / Ka'ahumanu 1991) formuliert worden, bevor dies von *queeren* Aktivist_innen und Theoretiker_innen und der Trans*-Bewegung aufgegriffen und fortgeführt worden ist (siehe polymorph 2002, quaestio 2000a, Muñoz 1999). Hierbei ist jedoch zu beachten, dass der Wirkungsbereich und der Institutionalisierungsgrad bei der Homonormativität weit geringer sind als bei der Heteronormativität und dass die Homonormativität ebenfalls von der Zweigeschlechternorm geprägt ist.

Die politische und soziologische Kritik an der Homonormativität sollte durch eine kulturwissenschaftliche Sicht ergänzt werden, bei der Alltagsethnographie und Kulturgeschichte verbunden werden sollten. Hierfür habe ich vorgeschlagen, die subkulturelle

historiographische Quellen dies widerlegen. Diese Entwicklung habe ich am Beispiel der Übernahme von Heteronormativität sowie Homo- und Trans*feindlichkeit in indigene Kulturen Nordamerikas näher dargelegt (siehe Kapitel 5.3), was für andere Religionen und deren religiöse/spirituelle Praxen (beispielsweise für den Hinduismus) noch deutlicher herausgearbeitet werden könnte.

160. Hiermit sind zunächst einige Journalisten im Umfeld der *Log Cabin*, der schwul-lesbischen Lobby-Gruppe bei den *Republicans* in den USA, gemeint gewesen (Duggan 2000: 191-194). Dies lässt sich in Deutschland beispielsweise auf die *Lesben und Schwulen in der Union* (*LSU*), eine Untergruppe der *CDU* / *CSU*, übertragen, die tatsächlich gegen Antidiskriminierungsrichtlinien, die auch sexuelle Orientierung einschließen sollten, argumentieren. Es wäre weiterhin genauer zu untersuchen, welche Facetten schwul-lesbischer Bürger_innenrechtspolitik als konservativ oder progressiv einzuschätzen sind.

161. Diese sind oft mit feministischen Idealen frauenzentrierter Identitäten für Lesben verbunden (Rich 1986 [1980]) bzw. mit maskulinen Körperidealen bei Schwulen (Woltersdorff 2007, Cole 2000, siehe Beitrag 10: Tietz 2007a, vgl. Atlas / Tietz 2009a), die zumeist mit einer Ablehnung der heteronormativ zugeschriebenen 'Femininität' und einer Abneigung gegen 'Tunten' verknüpft ist (vgl. bereits Dannecker / Reiche 1974).

162. Manche Vertreter_innen der *Queer Politics* kritisieren eine Neutralisierung der Ziele radikaler sozialer Bewegungen wie der *Gay Liberation* oder des lesbischen Feminismus durch die Institutionalisierung einer schwul-lesbischen Bürger_innenrechtspolitik (vgl. insbesondere Butler 2011: 26, 2009 [2004]: 13, 2009 [2002/2003]: 48, siehe auch Bubeck 2000). Stattdessen betonen sie die Dichotomie zwischen der staatlichen Legitimation der Heterosexualität durch die Heiratszeremonie und der Verwerfung von Lesben und Schwulen durch das Schimpfwort *Queer* (Butler 1997 [1993]: 311). Dabei übersehen sie jedoch die allmähliche Aufweichung dieser Dichotomie gerade durch die sogenannte 'Homo-Ehe'. Diese Veränderung kultureller Normen hängt mit der seit dem späten 20. Jahrhundert hegemonialen flexiblen Normalisierung zusammen: Schwule und Lesben sind mittlerweile zugleich aus Normalität ausgeschlossen und in Normalität eingeschlossen (Weiß 2001, Brunnett / Jagow 2001: 194-196).

Praxis in der schwulen Subkultur und ihren Einfluss auf die Konzept-, Identitäts- und Diskursbildung zur 'Homosexualität' als ein eigenes kulturelles Repertoire zu untersuchen.[163] In mancher Hinsicht greift mein Vorschlag ältere Versuche auf, *Gay Culture*, *Gay Sensibility* oder *Gay Lifestyles* zu untersuchen (vgl. Blumenfeld / Raymond 1988: 352-354), geht aber darüber hinaus. Die Analysekategorie 'schwules subkulturelles Repertoire' verknüpft diese kulturellen Praxen nämlich mit Kritiken an Hegemonien, Diskursen und Repräsentationen.

Grob vereinfacht erlaubt die Anwendung dieses Konzepts auf die Untersuchung der schwulen Subkultur, die jüngere Entwicklung wie folgt zu betrachten: Seit Beginn der 1970er Jahre entwickelten zunächst vorwiegend 'weiße' Männer der Mittelschicht in den Metropolen Nordamerikas aus den damals bereits üblichen Praxen in den Bars, den schon verfügbaren Konzepten von 'Homosexualität' als 'Anderssein' und dem politischen Credo der *Gay Liberation* ein eigenes subkulturelles Repertoire. Dieses zeigt sich beispielsweise in stereotypen Bildern nackter Männer,[164] normierten sexuellen Handlungsmustern, spezialisierten Räumen zur sexuellen Kontaktaufnahme bzw. für sexuelle Praxen oder spezifischen Inszenierungen von Männerkörpern, aber auch in Konzepten wie 'Homophobie', *Pride*, 'Coming-out' oder *Gay Community* (vgl. hierzu Stephen Donaldson in Dynes 1990: 1257-1259).[165] Es setzt Muster ökonomischer Privilegierung, Konsumgewohnheiten und eine spezifische Ästhetisierung von Stil voraus (vgl. Tongson 2005, Cole 2000). Dieses Repertoire ist jedoch nicht statisch, sondern dynamisch und in sich widersprüchlich – es entwickelt sich zudem weiter und differenziert sich aus. Einerseits hat es – insbesondere seit der Verbreitung der schwul-lesbischen Bürger_innenrechtspolitik – eine vereinheitlichende Tendenz, andererseits hat es – als Teil des Sexualitätsdispositivs – eine Tendenz zur Vervielfältigung und Ausdifferenzierung. Beide Tendenzen hängen außerdem mit der fortschreitenden Kommerzialisierung der schwulen (bzw. LSBT*) Subkultur – wie insgesamt der (Neo-)Sexualität – zusammen. Mittlerweile hat sich das schwule subkulturelle Repertoire

163. Mit dem Konzept des 'kulturellen Repertoires' versucht der israelische Historiker Gadi Algazi (2000) einen Kulturbegriff zu forcieren, der auf expliziten und impliziten Handlungsmodellen basiert und eine neue Verbindung zwischen Strukturen, Diskursen, Bildern und Handlungen schafft.

164. Der dänische Soziologe Henning Bech (1993) hat auf die besondere Bedeutung visueller Repräsentationen für die Entstehung und Verbreitung des Konzeptes 'Homosexualität' bereits ab dem 19. Jahrhundert hingewiesen. Dies kann gut anhand verschiedener Bildbände zu 'Homosexualität in der Kunst' nachvollzogen werden (siehe z. B. Fernandez 2002 [2001]). Daher ist es methodisch wichtig, textuelle und visuelle Diskursanalysen (vgl. dazu Schade / Wenk 2005) zusammenzuführen, was auch durch Forschungen zum sozialen Gedächtnis bestätigt wird, die nachweisen, dass eigene Erlebnisse, Erzählvorlagen und Bildklischees in der Erinnerung verbunden werden (Welzer 2004: 166-167). In diesem visuellen Repertoire zur 'Homoerotik' zeigen sich nämlich teilweise Kontinuitäten, welche die Diskontinuitäten der Begriffe zu sexuellen Handlungen zwischen männlich sexuierten Personen überlagert haben.

165. Das Konzept *Gay Community* bezieht sich in Nordamerika auf das Partialkollektiv und die Subkultur von Schwulen bzw. von Schwulen und Lesben (siehe Kapitel 3.2).

daher zu einem schwul-lesbischen[166] bzw. LSBT*I/Qen subkulturellen Repertoire weiterentwickelt. Heteronormativität und Homonormativität sind Grundmuster heutiger schwul/lesbischer, gegebenenfalls auch schwu-les-bi-trans* Bürger_innenrechtspolitik. Zu deren Grundüberzeugungen gehört, dass Schwule, Lesben, Bisexuelle und Transsexuelle 'normal' sein wollen bzw. 'normal' seien (vgl. Sullivan 1996 [1995]). 'Normal' meint in diesem Fall zumeist, der hegemonialen Heteronormativität entsprechend, also wie die Heterosexuellen – abgesehen vom 'gleichen' Geschlecht der_des Partner_in und/oder abgesehen von der eigenen geschlechtlichen Transition (vgl. Tietz / Weiß 2003b: 5/6).
Insbesondere aus *queerer* Sicht funktioniert der Mechanismus der Normalisierung auch bei Schwulen und Lesben untereinander. Als subkulturelle Muster stellen die schwule Identität und die lesbische Identität zwar Verschiebungen hegemonialer Normen von Maskulinität, Femininität und Heterosexualität dar, aber sie sind selbst normativ. In der schwul-lesbischen Subkultur gibt es genug implizite Vorschriften dafür, was einen 'richtigen' Schwulen oder eine 'richtige' Lesbe ausmache, die als normative identitäre Vorgaben gerade aus *queerer* Sicht kritisiert werden (z. B. Woltersdorff 2005, Hark 1998b, Dudink / Verhaar 1994, Martin 1993 [1988], vgl. Beitrag 1: Tuider / Tietz 2003d, vgl. Tietz 2003c)[167] und an verschiedenen Stellen der vorliegenden Arbeit analysiert werden.[168] Es ist zu bedenken, dass es auch bei Trans* untereinander Ansätze zu einer Normalisierung gibt, die bisher zu wenig in den Blick genommen werden.

Diese homonormativen Vorgaben tragen zur Abschwächung einiger und Ausdifferenzierung anderer heteronormativer Vorgaben bei, was insbesondere dazu führt, dass geschlechtskonforme Performanzen von Schwulen und Lesben eher akzeptiert werden als geschlechtsnonkonforme (vgl. Herek 1993 [1990]: 102, Rubin 1993 [1984/1992]). Solche geschlechtskonformen homonormativen Performanzen von Schwulen sind nämlich deutlich

166. Dieses greift einzelne Aspekte lesbisch(-feministischer) politischer Rhetoriken und Praxen auf (siehe Dennert / Leidinger / Rauchut 2007: insb. 31-61, 126-159, 253-287), die gegebenenfalls als 'lesbisches subkulturelles Repertoire' beschrieben werden können.

167. Jedoch können auch *queere* Identifikationen, Nichtidentifikationen oder Desidentifikationen normativ sein – zumindest scheinen sie einer expliziten Abgrenzung von schwulen und lesbischen Identitäten und einer impliziten Abgrenzung von heterosexuellen Situierungen zu bedürfen.

168. Ein wichtiger Beitrag der *Queer Politics* der 1990er und frühen 2000er Jahre, nämlich die Kritik sogenannter 'Identitätspolitiken', ist nach meiner Einschätzung mittlerweile noch einmal neu zu bewerten. Ich vermute, dass bei dieser wichtigen Kritik weder genau genug zwischen hegemonialen Subjektivierungszwängen und subalternen Identifikationsangeboten unterschieden worden ist noch zwischen dem politischen Begriff des 'Subjekts', der Etymologie des philosophischen Begriffs der 'Identität' und der sozial- bzw. entwicklungspsychologischen sowie der alltagssprachlichen Verwendung des Konzeptes 'Identität'. Diese wäre noch näher zu untersuchen, konnte aber nicht im Kontext dieser politisch-theoretisch-methodischen Begründung geleistet werden.

von heteronormativen und hegemonial maskulinen Performanzen geprägt und relativ eng mit diesen verbunden (vgl. Cole 2000, siehe Kapitel 5.2). Gleichzeitig ist diese Homonormativität oft mit einer Orientierung an der Hegemonialkultur und einer Akzeptanz staatlicher politischer Rhetoriken, die Schwule und Lesben einschließen, Migrant_innen jedoch ausschließen, verknüpft, die Jasbir K. Puar [2007] 'Homonationalismus' nennt (Butler 2011: 23-27 und Haritaworn 2009 zufolge). Diese zeigt sich beispielsweise darin, dass sich europäische Staaten „plötzlich auf die Rechte sogenannter Homosexueller berufen, um damit die staatliche Macht zu vergrößern, religiöse Minderheiten zu diskriminieren, Nationalismus und Rassismus zu verstärken." (Butler 2011: 24). Das Konzept 'Homonormativität' kann zusammen mit dem Konzept 'Heteronormativität' dazu beitragen, die unter dem Einfluss euro-kolonialer Hegemonisierung ablaufende Globalisierung LSBT* Lebensstile und Selbstorganisation näher zu untersuchen (siehe dazu allgemein auch Dudek / Harnisch / Hanenkamp / Körner / de la Motte-Sherman 2007, Boellstorff 2007, Wehbi 2004a, Altman 2001, Hawley 2001a, Adam / Duyvendak / Krouwel 1999a, Dinkelberg / Gundermann / Hanenkamp / Koltzenburg 1999, Hendriks / Tillman / Veen 1993).[169] Ich habe dies ausgehend vom Beispiel der *Two-Spirits* bereits kurz skizziert (siehe Beitrag 4: Tietz 2001b) und mache abschließend Vorschläge für weitere Untersuchungen (Kapitel 6.2).

169. Dies gilt vermutlich insbesondere für die Globalisierung schwuler Lebensstile und Selbstkonzepte, die zudem bereits ansatzweise untersucht sind (siehe bereits Altman 2001).

3. Wissenschaftliche Verortung II: Zusammenführung ethnographischer und kulturhistorischer Analysen

In der folgenden zweiten wissenschaftlichen Verortung versuche ich, die methodische Zusammenführung meiner ethnographischen und kulturhistorischen Analysen kritisch zu thematisieren. Für die Fallstudien zu den „Berdachen" und den *Two-Spirits* ist es wichtig gewesen, den Ansatz meiner eigenen ethnographischen Feldforschung mit einer historischen Quellenkritik der kolonialen Ethnographie zu verbinden. Ähnlich habe ich bei der Fallstudie zur Bedeutung vestimentärer Performanzen auf *Pride*-Paraden die Photographische Dokumentation mit einer Medienanalyse und einem Rückblick auf die Entstehung des *Pride*-Ansatzes als Folge der *Stonewall Riots* verbunden. Diese methodische Verbindung von aktueller Ethnographie und Kulturgeschichte wird zwar zunehmend gefordert (Gingrich / Zips 2003), eine tatsächliche Zusammenführung von Ansätzen der Ethnographie, Quellenkritik und Diskursanalyse ist bisher aber noch eher ungewöhnlich (siehe jedoch Ansätze bei Berg / Fuchs 1993, Stellrecht 1993) und bedarf daher näherer Erläuterung.[170]

Ethnographische Feldforschung, eine der Hauptmethoden der Ethnologie,[171] ist ein enorm aufwändiges qualitatives Verfahren, bei dem mittels 'eigener' Erfahrungen durch das Zusammenleben mit 'anderen' Menschen detailliertes Wissen über Handlungsmuster, Werte und Normen eines bestimmten Kollektivs erlangt werden soll (vgl. Kokot 1992), anhand dessen im ständigen Abgleich Aspekte der Kulturhaftigkeit des 'fremden' und des 'eigenen' Kollektivs erfasst werden sollen. Trotz eines lang gehegten Anspruchs auf 'Authentizität' (Koepping 1987, Marcus / Fischer 1986) ist zu beachten, dass Ethnographie „keine Sammlung, Beobachtung und Reproduktion objektiver Tatsachen, [... sondern] eine von symbolischen und intersubjektiven Faktoren geprägte Konstruktion" (Jones 1992: 102) ist, die nur in einem „*indirekten* Verhältnis zu den ursprünglichen Erlebnissen" (ebd.) der Ethnograph_innen steht. Sie ist vielmehr eine „Interpretation einer Interpretation einer Interpretation" (Stellrecht 1993: 53) bzw. sogar ein vielstufiges interpretatives Verfahren, das eine subjektive Lesart aus Fragmenten von Episoden entwickelt (Geertz 1983b [1973], vgl. Fuchs/Berg 1993).

170. Solch ein Vorgehen richtet sich gegen den seit Malinowskis Pionierarbeit zur teilnehmenden Beobachtung ([1979b [1922]) betonten Vorrang synchroner Analysen in der Feldforschung.

171. Ethnologie ist als Disziplin vorwiegend durch einen holistischen Kulturbegriff, die Methode der Feldforschung und den expliziten wie impliziten Kulturvergleich geprägt (siehe einführend: Haller 2005, Fischer / Beer 2003 [1983], Illius 2003).

Feldforschung ist bereits in sich ein multimethodaler Ansatz (vgl. Bettina Beer 2003a, Illius 2003): Sie umfasst beispielsweise teilnehmende Beobachtung,[172] freie Gespräche (siehe insbesondere Girtler 2004), offene, narrative oder strukturierte Interviews, Dokumentation mittels Zeichnungen, Photo- oder Videographie (siehe dazu insbesondere Hägele 2001), Sammeln von Objekten der materiellen Kultur oder von im Feld zugänglichen Dokumenten. Welche dieser Techniken ausgewählt und miteinander kombiniert werden, hängt einerseits von der Fragestellung, der Dauer und den Phasen der Untersuchung ab, liegt andererseits aber auch in der Person des_der Forschenden und der Entwicklung der Beziehungen zu den Gesprächspartner_innen begründet (siehe Haller 2005: 140-146, Illius 2003).[173]

Mit der vorgelegten Arbeit führe ich verschiedene empirische Fallstudien und theoretische Kritiken zu Fragen der Heteronormativitätskritik zusammen, die ich zeitweise parallel durchgeführt habe, wodurch sich die dafür verwendeten oder sogar selbst (weiter-)entwickelten theoretischen und methodischen Ansätze gegenseitig beeinflusst haben. Auch wenn die Dauer einzelner Feldphasen relativ kurz war, erstrecken sich die empirischen Forschungen über eine lange Zeitspanne, sodass mittlerweile eine mehr als durchschnittliche Feldzeit zusammen gekommen ist:

- Im Herbst 1991 begann ich die Vorbereitung der Forschung über *Two-Spirits*; im Sommer 1992 führte ich die Feldforschung mit der Organisation *2-Sprited People of the 1st Nations* (TPFN) in Toronto, Ontario (siehe www.2spirits.com) durch. Seitdem habe ich eine sporadische forschungsbezogene E-Mail-Korrespondenz mit einem der Hauptgesprächspartner_innen, nämlich Gilbert Deschamps [*Ojibwa*],[174] der früher soziale Projekte für TPFN leitete und heute als Anwalt für indigene Organisationen tätig ist;
- Seit 1993 habe ich in unterschiedlichen Fortbildungen und ehrenamtlichen Tätigkeiten Wissen zu und Erfahrung mit zielgruppenspezifischen Beratungsansätzen (insbesondere für Schwule, von HIV und Aids Betroffene und Migrant_innen) erworben. Seit 1999, dem Beginn meiner Tätigkeit an der *Akademie Waldschlösschen* (siehewww.waldschloesschen.org) und bis 2008, dem Ende der

172. Der Ansatz der teilnehmenden Beobachtung ist grundsätzlich von der unlösbaren Spannung und dem ständigen Wechsel zwischen Teilnahme und Beobachtung und damit zwischen persönlicher Anteilnahme und wissenschaftlicher Distanz geprägt (vgl. Illius 2003, Lincoln / Denzin 2000).

173. Ethnograph_innen und Gesprächspartner_innen suchen sich jeweils aus unterschiedlichen, sich ergänzenden und/oder widersprechenden Motivationen gegenseitig aus, weswegen die Entwicklung der Forschungsbeziehungen zu den oft wenigen Hauptinformant_innen ein komplexer Interaktionsprozess ist (vgl. Girtler 2004, Illius 2003).

174. Ich verwende die gängige ethnographische Bezeichnung *Ojibwa*, da Deschamps sich selbst in den Interviews und Gesprächen im Jahr 1992 so bezeichnet hat und diese Bezeichnung auch in einer Veröffentlichung (Deschamps 1998a) verwendet. In Kanada wird inzwischen meist der Begriff *Anishnawbe* bzw. *Nishnabek* als offizielle Eigenbezeichnung für die Nation der *Ojibwa* verwendet. Als ethnographische Begriffe sind auch *Ojibway* (vor allem in den USA) sowie – für eine Unterethnie – *Chippewa* gebräuchlich.

Leitung des 'Kurlaubs im Waldschlösschen',[175] lege ich ein besonderes Augenmerk auf *Gay Counseling* (schwulen- und lesbenakzeptierende Beratung) und schwule Bildungsarbeit. Ich betrachte meine diesbezügliche Tätigkeit aus ethnologischer Perspektive zugleich als Form des feldbezogenen Wissenserwerbs;

- Seit 1994 habe ich – anfänglich aus privatem Interesse und nur im geringen Umfang – *Pride*-Paraden mittels AmateurPhotographie dokumentiert. Seit 2001, der Anleitung eines ersten studentischen Projektseminars zu diesem Thema, habe ich mich dabei auf die Dokumentation der *Dress*-Ensembles der Paradierenden und die visuelle Analyse vestimentärer Strategien konzentriert. Diese Forschung läuft weiter – jährlich dokumentiere ich mehrere Paraden und werte das visuelle Material in Vorträgen (Tietz 2010a, 2010b, 2010d, 2010f, 2008f, 2005b) und Fortbildungen[176] weiter aus.

Solch ein offenes ethnographisches Vorgehen ist meinem Interesse an kulturellen Phänomenen entgegengekommen, die ich mittels vielfältiger Materialien zu erfassen gesucht habe. Gleichzeitig hat dieses Vorgehen im Konflikt mit meinem Interesse an theoretischen Debatten gestanden, denn der Umgang mit Theorie ist in der Ethnographie eher eklektisch.[177] Dies steht im Gegensatz zur deutlichen Kanonisierung theoretischer Konzepte und zum deduktiven Vorgehen im Rahmen linker, feministischer oder *queerer* Theorienbildung. Schließlich wird ethnologisches Wissen eher induktiv und *bottom-up* aus persönlichen Erfahrungen mit kulturellen Praxen und deren ethnographischer Beschreibung gewonnen. Gerade dieser Widerspruch innerhalb meiner persönlichen Interessen bezüglich Theorien, Methoden, Materialien und Phänomenen hat mich dazu angeregt, unterschiedliche Formen wissenschaftlicher, essayistischer, edukativer und journalistischer Beiträge zu produzieren. In dieser Arbeit wird eine Auswahl der wissenschaftlichen Veröffentlichungen zusammengeführt; für deren Produktion sind jedoch die Kontexte der Tagungen, Vortragsreihen, Fortbildungen und Seminare, in denen bzw. für die sie entstanden sind, oftmals entscheidend gewesen, weshalb ich diese im Folgenden mitzureflektieren versuche. Ein gemeinsames Anliegen meiner empirischen ethnographischen Analysen und meiner Auseinandersetzung mit *queeren* Diskursanalysen hat in der Entselbstverständlichung

175. Dieser 'Kurlaub im Waldschlösschen' war eine jeweils zweiwöchige Gesundheitsveranstaltung für schwule Männer, die ich in den Jahren 1999 bis 2008 geleitet habe (siehe die frühere Homepage www.kurlaub.waldschloesschen.org unter www.archive.org).

176. Zuletzt habe ich auf Anfrage des *Schwulen Forums Niedersachsen* in einer Fortbildung für Organisator_innen von CSD-Veranstaltungen in mittleren Großstädten in Deutschland die Frage „Was ist unsere Botschaft?" behandelt. Dabei ging es um das politische Selbstverständnis dieser Veranstaltungen genauso wie um PR-Strategien (siehe www.waldschloesschen.org).

177. Beispielsweise gingen die beiden Professoren, bei denen ich Methoden und Techniken der Feldforschung lernte und praktisch trainierte, davon aus, dass Feldforschende alle ihnen bekannte Theorien mit ins Feld nehmen (Richard Preston) bzw. die Theoriengeschichte als Steinbruch betrachten sollten, aus dem sie einzelne Steine entnehmen könnten (Hans Fischer, jeweils persönliche Kommunikation).

gelegen, insbesondere die einer Hegemonialkultur durch Subkulturen (vgl. auch Haller 2001b).[178]

Der offene holistische Ansatz der Ethnographie kann den Vorteil mit sich bringen, ein umfassendes Verständnis eines umgrenzten Forschungsfeldes zu gewinnen und verschiedene Vorgehensweisen der 'Datengewinnung' gegenseitig zu kontrollieren. Dies ermöglicht eine komplexe Kontextualisierung einzelner Informationen, wobei neben dem konkreten lokalen und aktuellen Kontext zunehmend der weitere globale und historische Kontext wichtig wird (siehe hierzu die durchaus kontrastierenden Positionen von Gingrich / Zips 2003 und Marcus 1995). Gleichzeitig sieht sich dieser offene Ansatz vielen Nachteilen gegenüber, nämlich der Neigung zum methodischen wie theoretischen Eklektizismus und der Produktion riesiger Mengen an Erfahrungen, Eindrücken und Materialien, die eine Auswertung immens erschweren.[179] Schon bei deren Erzeugung wie Sortierung nach Relevanz, aber erst recht bei der Interpretation und Analyse ist die Subjektivität der Forschenden von entscheidender Bedeutung, was sowohl vielfältige Möglichkeiten bietet als auch etliche Probleme in sich birgt (vgl. Illius 2003, Lincoln / Denzin 2000, Fuchs / Berg 1993, Marcus / Fischer 1986).

Derzeit wird daher in der Ethnologie einerseits über 'Subjektivität als Methode' – insbesondere anlässlich der Frage nach *Voice* (übersetzt etwa: 'Stimme oder Sichtweise') – debattiert (vgl. Lincoln / Denzin 2000).[180] Dabei gewinnt eine Dialogisierung der Forschung zunehmend an Bedeutung: Ziel heutigen kulturwissenschaftlichen Forschens sollte anstelle des 'Über-die-anderen-Sprechens' das 'Miteinander-Sprechen' sein (Greverus 1999). Andererseits gibt es Versuche zur Objektivierung von Feldforschungstechniken (siehe Beer 2003a), die jedoch ebenfalls problematisch sind, da hierdurch der Vorteil der Offenheit für die Sichtweise der Beforschten teilweise verlorengehen kann.[181]

178. Teilnehmende Beobachtung bringt eine fundamentale Störung 'eigener' alltäglicher Handlungsmuster, Werte und Normen mit sich, die im 'fremden' kulturellen Kontext nicht passen. Dies korrespondiert mit der Erfahrung subaltern positionierter Menschen, dass ihre Erfahrungen und Sichtweisen in hegemonialen Kontexten nicht anerkannt werden (Haller 2001c). In der Verknüpfung dieser durchaus unterschiedlichen 'Außenseiter_innen'-Erfahrungen liegt ein besonderes Potential politisch bewusster qualitativer Forschung (vgl. Lincoln / Denzin 2000, Hall im Interview von Chen 2000 [1992]).

179. Diese große Menge ist jedoch oftmals nötig, um überhaupt größere Zusammenhänge, beispielsweise diskursive Einflüsse (vgl. Foucault 1974 [1971]), herausarbeiten zu können.

180. Diese Debatte ist als Reaktion auf postkoloniale Kritiken ethnographischer Repräsentationen (insbesondere *Talking Back*, vgl. Fuchs / Berg 1993: 67/68) entstanden, die durch postkoloniale (häufig zugleich nationale bzw. nationalistische) Befreiungsbewegungen und die Ausbildung indigen und postkolonial situierter Ethnolog_innen ausgelöst worden sind und Revisionen ethnologischer Theorien und Methoden erfordert haben: Heute bestehen viele Menschen, die subaltern positioniert sind, an vielen Orten der Welt im Umgang mit Feldforscher_innen auf ihrem Recht, die Spielregeln des Forschens mitzubestimmen (vgl. Lincoln / Denzin 2000, Fuchs / Berg 1993, Abu-Lughod 1991, Marcus / Fischer 1986).

181. Aufgrund meiner Erfahrung mit der Anwendung verschiedener Forschungstechniken zeigt sich Folgendes: In explorativen Phasen der Feldforschung sind freie Gespräche, die sich aus konkreten Situationen und persönlichen Beziehungen ergeben (Girtler 2004), am wertvollsten, da aus ihnen, obwohl sie am schwierigsten

Die Analyse sowohl gesammelter schriftlicher Quellen als auch selbst dokumentierter Interviews verlangt nach einer ausgefeilten Quellenkritik. Dieser Ansatz ist in der Ethnographie jedoch fast nur in der Ethnohistorie bzw. historischen Anthropologie (siehe einführend Gingrich / Zips 2003) ausgearbeitet worden, sodass die ethnologische Quellenkritik vorwiegend auf der historischen Quellenkritik basiert. Letztere geht davon aus, dass sämtliche Dokumente, Objekte der materiellen Kultur oder Menschen, die über eine bestimmte Zeit oder eine bestimmte Kultur Auskunft geben können, durch eine entsprechende wissenschaftliche Fragestellung zu Quellen werden können. Text-, Bild- und Ton-Dokumente sollen hierbei zunächst mit anderen Dokumenten des_derselben Produzent_in, aus derselben Zeit und aus bzw. zu derselben Kultur, mit dem derzeitigen 'Gesamtbild' des historischen und kulturellen Horizonts und mit dem jeweiligen Forschungsstand zur eigenen Fragestellung verglichen und dann in die sich wandelnden Diskurse, Disziplinen und Genrekonventionen eingeordnet werden. Für ethnohistorische Fragestellungen ist wichtig, den zeitlichen und kulturellen Kontext sowohl der Forschenden als auch der Beforschten zu untersuchen (Jones 1992: 111/112). Die Grundfrage solcher Quellenkritik ist: Wer hat was wann wo auf der Basis welcher Informationen aufgrund welchen Interesses für wen veröffentlicht? Ich versuche daher, bei einzelnen wichtigen Autor_innen und Gesprächspartner_innen deren kulturelle, soziale, berufliche, geschlechtliche und/oder sexuelle Situierung anzugeben, soweit mir diese bekannt ist und an der entsprechenden Stelle sinnvoll erscheint.[182] Diesen Ansatz habe ich gerade für die wissenschaftshistorischen Beiträge durch Anregungen aus dem unveröffentlichten quellenkritischen Fragebogen des Seminars für Materielle und Visuelle Kultur der *Carl von Ossietzky Universität* Oldenburg, den Karen Ellwanger und Silke Wenk entwickelt haben, ergänzt. Angeregt davon halte ich folgende Fragen für relevant, die ich bei ausgewählten Schlüsseldokumenten zu berücksichtigen versucht habe:

- Welche wissenschaftlichen, theoretischen, politischen und/oder persönlichen Gründe werden als Zielsetzung für die Veröffentlichung angegeben oder lassen sich erschließen?
- In welchen Disziplinen und/oder wissenschaftlichen Schulen ist der_die Autor_in verankert?

zu dokumentieren sind, die wichtigsten Informationen gewonnen werden können. Diese alltägliche, beiläufige, von vielen Zufällen geprägte Form der Informationsgewinnung bzw. Wissensproduktion wird in Anleitungen zur Feldforschung wie insgesamt zu qualitativen Methoden zu wenig ernst genommen. Deswegen versuche ich, sie Studierenden bei Übungen zur teilnehmenden Beobachtung besonders nahezulegen.

182. Dieses Vorgehen ist jedoch selbst problematisch, da es zu einem wissenschaftlichen *Outing* (die Veröffentlichung einer nonheteronormativen Situierung gegen den Willen einer Person, vgl. Kapitel 5.2) führen kann, weshalb ich entsprechende Angaben – soweit möglich – mit den betroffenen Personen abgestimmt bzw. ausgelassen habe.

- Mit welchen theoretischen Bezügen und/oder empirischen Befunden wird die zentrale These begründet?
- Gegen welche theoretischen Konzepte, gängigen Vorannahmen und scheinbaren Selbstverständlichkeiten richtet sich der_die Autor_in?

Hierbei ist besonders zu berücksichtigen, dass der Korpus an Text-, Bild- und Ton-Dokumenten von komplexer Diskriminierung durchzogen ist – dies gilt insbesondere für die (ethno-)historischen Dokumente. Alle Materialien zu den MannFrauen (wie *haxu'xan* bei den *Arapaho* und *kᵘxa't* bei den *Arikara*) und FrauMännern (wie *sakwo'mapi akikwan* bei den *Blackfoot* und *hetaneman* bei den *Cheyenne*) beinhalten eine deutliche koloniale Perspektive, weswegen dieser Materialkorpus von Rassismus, Eurozentrismus, Sexismus, Androzentrismus, Heteronormativität und Homo-, Trans*- und Intersexfeindlichkeit geprägt ist. Aber auch historische (und einige aktuelle) Materialien zur Sexualpsychiatrie sind von komplexer Diskriminierung durchzogen.

Vor diesem Hintergrund sind meine Fallstudien zunächst von einem ethnographisch (bzw. historiographisch) beschreibenden und kulturen- sowie epochenvergleichenden Vorgehen geprägt gewesen. Dort bin ich eher 'hermeneutisch' vorgegangen, indem ich Einzelheiten durch die gegenseitige Interpretation verschiedener Materialien immer mehr zu einem sich ständig verschiebenden 'Gesamtbild' verbunden habe (vgl. zum Ansatz, hermeneutische Verfahren der Textinterpretation für die Kulturanalyse nutzbar zu machen: Geertz 1983b [1973]).[183] So sind beispielsweise erste Beiträge zur Situation der *Two-Spirits* entstanden, die auf Analysen der Interviews mit und Dokumente von nordamerikanisch-indigenen Lesben, Schwulen und Bisexuellen vor dem Hintergrund der Eindrücke aus der Feldforschung basieren. Dies habe ich zunehmend mit einer Wissenschaftskritik (zunächst der kolonialen Ethnographie und später der historischen Sexualpsychiatrie) verknüpft. Dabei hat mich immer mehr die Interessengeleitetheit der Forschenden und Beforschten interessiert, die eng mit Fragen nach Hierarchien innerhalb dieser Forschung und danach, wer für wen forscht, verbunden ist (Lincoln / Denzin 2000, Greverus 1999, Fuchs / Berg 1993).[184]

183. Wichtig sind in diesem Zusammenhang einige erstaunliche Überschneidungen in den diversen untersuchten Materialien aus unterschiedlichen kulturellen und historischen Kontexten, die mir teilweise selbst erst bei der vergleichenden Zusammenführung der verschiedenen empirischen Fallstudien und wissenschaftshistorischen Kritiken für diese kumulative Dissertation aufgefallen sind. Nicht nur habe ich bestimmte besonders aufschlussreiche Materialien und Phänomene mehrfach aus unterschiedlichen Perspektiven mit verschiedenen Fragen betrachtet, sondern habe ich ähnliche Facetten von Theorien und Methoden für verschiedene Materialien aus unterschiedlichen kulturellen Kontexten verwenden können.

184. Gerade bei Forschung zu Sexualität ist zu beachten: Aus den vorliegenden ethnographischen und historiographischen Quellen lassen sich vorwiegend Rückschlüsse auf geschlechtliche und sexuelle Normen in bestimmten kulturellen und historischen Kontexten ziehen und nur bedingt haltbare Aussagen über tatsächliche Handlungen oder gar Selbstverständnisse der Handelnden ableiten. Besonders ist zu beachten, dass es sich dabei vor allem um die Normen derjenigen handelt, welche die Quellen erstellten bzw. maßgeblich beeinflussten. Dies

Wichtig für ethnographische Forschung in unterschiedlichen kulturellen Kontexten ist eine Bereitschaft zur „Anerkennung der Fremdheit des Fremden“ (Sprenger 2005: 36),[185] die eine neugierige Offenheit verlangt – eine Forschungshaltung, die sich deutlich von einem eher hypothesengeleiteten Vorgehen über das längst Vertraute in vielen anderen kultur- und sozialwissenschaftlichen Disziplinen unterscheidet. Dies gilt jedoch für die *Insider Ethnography*, die ich angewendet habe, in veränderter Form (Haller 2001c), da hier dem auf persönlicher Lebenserfahrung basierendem Vorwissen eine andere Bedeutung zukommt. Daher werde ich im Kapitel 3.1 den Ansatz der *Insider Ethnography* reflektieren und dabei versuchen, auch Konflikte zwischen meinem eigenen Interesse und den Interessen der beforschten LSBT*I/Qs offenzulegen. Anschließend werde ich in Kapitel 3.2 verdeutlichen, warum zur Analyse der von mir in den Blick genommenen kulturellen Revitalisierung bzw. historisierenden Legitimierung in den untersuchten LSBT*I/Qen Politiken im indigenen Nordamerika wie in Deutschland die Einbindung der ethnographischen Dokumentation in eine weitreichende Diskursanalyse mit dem Ziel einer Wissenschaftskritik wichtig gewesen ist.

waren bis Ende des 19. Jahrhunderts häufig theologisch geschulte Männer, die insbesondere christliche Normen vertraten (vgl. hierzu: Hekma 2000, Goldberg 1992).

185. Der Versuch, das ‘Fremde’ auszuhalten, zu verstehen und zu übersetzen, ist zentrales Anliegen und zugleich zentrales Problem ethnologischer Methodologie und Theorienbildung.

3.1 Möglichkeiten und Grenzen von *Insider Ethnography*: Meine Forschung als schwuler Ethnologe in LSBT*I/Qen Subkulturen und Vermittlung dieser Forschung in LSBT* Bildungsarbeit

Dieses Kapitel ist der Versuch, mich als Autor der hier vorgelegten empirischen Fallstudien und wissenschaftshistorischen Kritiken in konkreten wissenschaftlichen, politischen und Vermittlungskontexten zu situieren.[186] Ich habe als schwuler Ethnologe in LSBT*I/Qen Subkulturen im (indigenen) Nordamerika und in Deutschland geforscht und diese Forschung vorwiegend in LSBT* Bildungsarbeit vermittelt. Diesen Forschungs- und Vermittlungskontext versuche ich, mit Bezug auf die Debatte über Vor- und Nachteile der *Insider Ethnography* angemessen zu reflektieren. Der Schreibstil der hier vorgelegten Beiträge wie dieser Zusammenführung und politisch-theoretisch-methodischen Begründung bleibt vorwiegend klassisch und greift experimentelle Impulse für einen personalen und subjektiven Stil kaum auf (siehe dazu: Berg / Fuchs 1993, Marcus / Fischer 1986). Solche Impulse habe ich stärker in einigen journalistischen und essayistischen Texten aufgegriffen, die nicht in die kumulative Dissertation eingebracht werden.[187]

Solch eine *Insider*-Perspektive ist für LSBT* Forschung nicht ungewöhnlich, wie ich näher zeigen möchte. Schließlich ist das Gros empirischer Forschungen zu Heteronormativität, Homo-, Trans*- und Intersexfeindlichkeit sowie über Schwule, Lesben, Bisexuelle, Transsexuelle, *Transgender*, Intersexe, BDSMer_innen und andere *Queers* seit den 1970er bzw. 1980er Jahren – in vielen verschiedenen Disziplinen – von diesen selbst geleistet worden. Dies korrespondiert damit, dass die Analyse von Diskriminierung jeweils zunächst von denjenigen betrieben worden ist, die von solcher Diskriminierung direkt betroffen sind. Dabei sind jeweils persönliche Erfahrungen und konkrete politische Auseinandersetzungen der Auslöser gewesen, die danach eine weitere theoretische Auseinandersetzung angeschoben haben. Daher trifft eine Trennung in Aktivist_innen und Akademiker_innen auf etliche

186. Dieser Versuch ist indirekt von Antonio Gramscis Forderung, ein ‘organischer Intellektueller’ zu werden, geprägt, den die *Cultural Studies* aufgreifen (vgl. hierzu auch Stuart Hall im Interview von Chen 2000 [1992]: 30), um subaltern situierte Intellektuelle zu bezeichnen, die diese Situierung in ihrer wissenschaftlichen und/oder politischen Arbeit reflektieren.

187. Zu Beginn der Forschung über *Two-Spirits* überlegte ich in Anlehnung an Überlegungen zur dialogischen Ethnologie und zu weiteren experimentellen Schreibweisen (siehe Fuchs / Berg 1993, Marcus / Fischer 1986: insb. 67-83), die von mir erhobenen (auto-)biographischen Quellen zu indigenen Schwulen und Lesben auf experimentell-dialogische Weise zu dokumentieren und zu interpretieren. Diese Quellen konnten wegen des Umfangs solch eines Ansatzes jedoch weder vollständig dokumentiert noch sämtlich analysiert werden. Im Laufe der Auswertung habe ich meine Felddokumente zunehmend durch Text-, Bild- und Ton-Dokumente ergänzt, die von *Gay American Indians*, *Native Lesbians* und *Two-Spirits* selbst erstellt worden sind. Ich habe mich mittlerweile – aus forschungspragmatischen Gründen wie aufgrund persönlicher Schreiberfahrungen – für eine eher konventionelle Darstellungsweise entschieden, von der die ausgewählten Beiträge und die vorliegende Begründung geprägt sind.

LSBT*I/Qe Forscher_innen nicht zu –wie beispielsweise schon Altman (1989: 36) für sich und andere schwule Aids-Forscher deutlich macht.[188]

Solche empirischen Forschungen sind somit zumindest teilweise von einer *Insider*-Perspektive geprägt. Dies gilt vor allem für kulturwissenschaftliche, ethnologische und ethnographische Untersuchungen zu diesen Themen.[189] Lange Zeit hat jedoch in der klassischen außer-europäischen Ethnologie die geradezu axiomatische Vorstellung gegolten, dass für angehende Ethnolog_innen die Erfahrungen eines 'Kulturschocks' notwendig sei, um sich durch intensive Auseinandersetzung mit einer 'fremder' Kultur über 'eigene', scheinbar selbstverständliche Vorannahmen, Einstellungen, Werte und Normen bewusst zu werden (vgl. die Kritik von Haller 2001c: 118). Dies hat dazu geführt, dass das eigene Durchführen einer Feldforschung die Bedeutung eines Initiationsritus zur Aufnahme in den 'Stamm' der Ethnolog_innen bekommen hat (vgl. Illius 2003) und zumeist Voraussetzung für eine wissenschaftliche Karriere in der Ethnologie ist. Dabei ist lange übersehen worden, dass es für subaltern situierte Wissenschaftler_innen durchaus möglich (und für manche sogar lebensnotwendig) ist, sich ausgehend von dieser problematischen Situierung – aufgrund der langjährigen Erfahrung, sich 'fremd' oder 'falsch' zu fühlen, die in manchen postkolonialen, feministischen oder *queeren* Darstellungen betont wird – kritisch mit der sie umgebenden 'eigenen' hegemonialen Kultur auseinanderzusetzen.

Die besondere Bedeutung von *Insider*-Perspektiven ist daher bereits mehrfach in der Ethnographie thematisiert worden:[190] Abu-Lughod (1991) hat auf die schwierige Situation von *Halfies*, Ethnolog_innen, die zwar in gewisser Hinsicht Teil des untersuchten (Partial-) Kollektivs und der untersuchten (Sub-)Kultur, in anderer Hinsicht jedoch von außen kommende 'Fremde' sind, verwiesen. Haller kritisiert sowohl die 'Eigen'/'Fremd'-Dichotomie als auch die gängige Einschätzung, dass eine *Insider*-Perspektive zugleich

188. Selbst die theoretischen Entwürfe Teresa de Lauretis' [1991] und Judith Butlers (1991 [1990]) sind durch Bezug auf Erfahrungen mit lesbischen Praxen entstanden – ohne dass dies systematisch von beiden Theoretiker_innen reflektiert wird (vgl. Hark 1998c: 127). Butler (1997 [1993]) plädiert jedoch zumindest dafür, die Bedeutung subkultureller schwuler Konzepte für eine zukünftige Analyse des Verhältnisses von Sexus, Genus und Sexualität anzuerkennen, die in der akademischen Sprache, insbesondere in der Lacan'schen Neo-Psychoanalyse noch nicht erfasst ist (ebd. 329).

189. Schwu-les-bi-trans*-inter/*queere* Forschung wird insbesondere in den Disziplinen Psychologie, Soziologie, Ethnologie, Geschichte, *Cultural Studies* sowie Literatur-, Film- und Medienwissenschaften betrieben (siehe einführend Haggerty / McGarry 2007, Sandfort / Schuyf / Duyendak / Weeks 2000, Haggerty 2000, Zimmerman 2000, Abelove / Barale / Halperin 1993, Lautmann 1993).

190. Dies wundert nicht, da 'Subjektivität als Methode' zunächst in der Ethnographie (und auf andere Weise auch in der Psychoanalyse) ausgearbeitet worden ist. Ethnograph_innen gelten selbst als das wichtigste Forschungsinstrument bei der Feldforschung und insbesondere der teilnehmenden Beobachtung (vgl. Fuchs / Berg 1993: 42/43), weil sie diese Forschung als Menschen mit ganz spezifischen physischen, biographischen, sozialen, kulturellen und professionellen Erfahrungen aufgrund ihrer jeweiligen Enkulturation machen (Illius 2003, Haller 2001c: 118). Subjektivität stellt daher zugleich das besondere Potential und das besondere Problem der Feldforschung (wie der Psychoanalyse) dar.

authentischer[191] und weniger objektiv sei als eine klassisch-ethnologische *Outsider*-Perspektive (Haller 2001c). Durch den Einbezug postkolonialer, feministischer und/oder *queerer* Kritiken ist mittlerweile deutlich geworden, dass *Insider Ethnography* nur ein Spezialfall des Trends zu einer politisch engagierten qualitativen empirischen sozial- und kulturwissenschaftlichen Forschung ist, die aus einer modifizierten humanistischen Grundhaltung heraus eine subalterne Perspektive einnimmt (vgl. hierzu Lincoln / Denzin 2000, Haraway 1995c [1988]). *Insider Ethnography* ist zugleich ein besonderer Fall von Parteilichkeit, der für etliche qualitative sozial- und kulturwissenschaftliche Forschungen kennzeichnend ist (Lincoln / Denzin 2000): Viele Ethnolog_innen identifizieren sich mit den Menschen, die sie untersuchen, und glauben daher, dass sie in ihren ethnographischen Darstellungen deren Sichtweisen repräsentieren (Stephen Murray [1993], Haller 2001c: 116 zufolge). Doch die Untersuchten möchten – aus verschiedenen Gründen – oft auf eine andere Art und Weise repräsentiert werden oder sich selbst repräsentieren, was zu komplexen und widersprüchlichen wechselseitigen kulturellen Repräsentationen aus hegemonialer und subalterner Situierung führen kann (Fuchs / Berg 1993: 11). Hierfür ist teilweise weniger relevant, ob die so entstehenden ethnographischen Repräsentationen mehr oder weniger 'wahr' sind, sondern viel stärker, ob die darin enthaltenen Beschreibungen und Bewertungen von den Untersuchten erwünscht sind (vgl. hierzu auch Koepping 1987). Hierbei ist jedoch zu berücksichtigen, dass das, was McIntosh (2000) bezüglich des Verhältnisses von LesBiSchwuler Forschung zu LesBiSchwulem Aktivismus sagt, auch für das Verhältnis von LSBT*I/Qer Forschung zu LSBT*I/Qem Aktivismus gilt:

> The [gay and lesbian] movement, which gains momentum from identity politics, despite recurrent 'queer' manifestations, needs research that is apparently humanistic to support its […] campaigning; as well as research that challenges the whole heterosexual order […] And as well as research that explores and challenges questions of lesbian and/or gay identity, we need research that supports campaigning […] by increasing our understanding of the forces against us, and we also need research on issues of concern to us as people living lesbian or gay lives in present-day society […] lesbian and gay studies needs to support [the rich and flourishing gay and lesbian] culture by participating in it and giving it wider currency. (ebd. xi).

Insofern ist es nicht ungewöhnlich, dass ich als schwuler Ethnologe über schwule bzw. schwu-les-bi-trans*-inter/*queere* Subkulturen, Praxen und Kulturgeschichte forsche. Wesentliches Anliegen der vorgelegten Beiträge ist vielmehr, die Untersuchung der eigenen

191. Der Anspruch, *Insider* zu sein oder durch Feldforschung zum *Insider* geworden zu sein (letzterer Anspruch wird in der Ethnographie gern durch das Verwenden emischer Konzepte bzw. visuellen Materials oder durch Verweise auf Einheiraten in indigene Ethnien bzw. Aufnahme in Geheimgesellschaften begründet), ist zugleich ein problematischer Anspruch auf 'Authentizität' (Haller 2001c: 121-123, Koepping 1987).

Community (siehe insbesondere Bolton 1996, 1995) für die untersuchte *Community* nutzbar zu machen. Die Fallstudien und Kritiken können daher als Kommentare eines Ethnographen der 'eigenen' Subkultur oder eines Chronisten der 'eigenen' politischen Bewegung verstanden werden. Ebenso wenig ist ungewöhnlich, dass auch viele der von mir herangezogenen Autor_innen selbst in entsprechenden *Communities* verankert sind. Dies gilt beispielsweise für die Autor_innen, die ich in der Forschung über „Berdachen" / *Two-Spirits* heranziehe: Etliche sind indigene Ethnolog_innen, Literaturwissenschaftler_innen und Kulturhistoriker_innen; einige von ihnen selbst *Two-Spirits*, beispielsweise:

- Die Schriftstellerin, Literaturwissenschaftlerin, Kulturkritikerin, Professorin für *Native American Studies* und Aktivistin Paula Gunn Allen [*Laguna*/*Lakota*/Schottisch/Libanesisch] (1986 [1981]);
- Der/die *nádleeh* / der Ethnologe Wesley Thomas [*Diné* (auch: *Navajo*)] (1997, Thomas / Jacobs 1999);
- Der/die Kulturwissenschaftler/in, Schriftsteller/in, Trainer/in und Trans*-Aktivist/in Qwo-Li Driskill [*Cherokee*/*Lenape*/*Lumbee*/*Osage*/Afroamerikanisch/Irisch] (2008, 2004).

Die genannten Autor_innen haben jeweils betont, dass sich ihre Perspektive auf indigene Geschlechter- und Sexualitätenkonzepte von der Sichtweise 'weißer' schwuler Forscher wie Walter L. Williams (1986b) deutlich unterscheide. Dies ist jedoch auch kritisch zu betrachten (siehe Beitrag 5: Tietz 2008a).

Grundsätzlich ist nämlich zu beachten, dass es keine klaren *Insider*- vs. *Outsider*-Positionen gibt (siehe z. B. Altman 2001: 2, Weston 1993: 359/360, Fuchs / Berg 1993: 11/12), sondern dass aufgrund der Komplexität sozialer Differenzierungen Positionen typisch sind, die zugleich auf einer Differenzachse *Insider* und oft auf einer anderen Achse *Outsider* sind. Schließlich ist heute jede_r zu einem gewissen Grad *Insider* im Welt-Kultur-System (vgl. Hartmut Lang 2003, Abu-Lughod 1991); zudem besteht fast jedes Kollektiv aus Partialkollektiven.[192] Auch meine eigene Situierung ist daher höchst problematisch:[193] Ich forsche als 'weißer' Schwuler aus Westdeutschland über schwu-les-bi-trans*-inter/*queere* Subkulturen im Vergleich zwischen Westeuropa, Nordamerika und dem indigenen

192. Hierdurch wie durch die Debatte über feministische, *queere* und postkoloniale Forschungsansätze hat sich der frühere Unterschied zwischen klassischer Ethnographie, die eher aus einer *Outsider*-Perspektive betrieben worden ist, und einer politisch engagierten empirischen Forschung in den *Cultural Studies*, die eher aus einer *Insider*-Perspektive betrieben worden ist, relativiert.

193. Alle Kultur- und Sozialwissenschaftler_innen sind kulturell, historisch und sozial situiert – in einem komplexen Gefüge von Hegemonialität und Subalternität (vgl. Haraway 1995c [1988]). Während in qualitativer empirischer Forschung mittlerweile eher davon ausgegangen wird, dass Forschende aufgrund dieser Situierung und ihrer je spezifischen Emotionalität nur all-zu-menschliche Interpret_innen der *conditio humana* sind (siehe Lincoln / Denzin 2000), wird dies in anderen Ansätzen noch weitgehend außer Acht gelassen.

Nordamerika. Wie ich am Beispiel des Hegemonieverhältnisses zu den beforschten *Two-Spirits* verdeutlichen möchte, bin ich gegenüber den Beforschten daher aufgrund intersektioneller Achsen sozialer Ungleichheit strukturell mehrfach hegemonial situiert:

- Als Forschender gegenüber den Beforschten (vgl. Fuchs / Berg 1993: 78-81), auch wenn einige von ihnen selbst im selben Feld forschen;
- Als Deutscher/Europäer/'Weißer' gegenüber den indigenen Nordamerikaner_innen;
- Als Mann gegenüber den beforschten Frauen;
- Als vorwiegend *cisgender* Lebender gegenüber denjenigen Beforschten, die *Transgender* leben;[194]
- Als Zissexueller gegenüber den beforschten Transsexuellen;[195]
- Als männlich sexuierte Person gegenüber denjenigen Beforschten, die 'biologisch' intergeschlechtlich klassifiziert werden können.

Die Frage nach der Hegemonialität der Klasse/Schicht ist hingegen nicht einfach zu beantworten.[196] Diese vielfältigen Unterschiede in der Situierung beeinflussen meine Forschung – trotz aller Bemühungen, diese zu reflektieren. Diese Situierung wirkt sich auch darauf aus, dass ich am leichtesten an Informationen über die Situation 'weißer' mehrheitsdeutscher Schwuler in studentischen bzw. akademischen Milieus komme, diese Informationen in meiner Materialsammlung überrepräsentiert sind – obwohl Schwule aus diesen Milieus in Nordamerika und (Nord-)Westeuropa sowieso in der verfügbaren Forschungsliteratur überrepräsentiert sind – und daher meine Perspektive auf Homosexualität, *Cross-Dressing* und *Transgender* insgesamt mit einem deutlichen *Bias* versehen.

194. Zu einem Teil der Untersuchungsfelder, insbesondere zur 'Politik der Travestie', habe ich zunächst mehrere Artikel als politisch engagierte Tunte in Schwulenmagazinen geschrieben; dies gilt insbesondere für einen inzwischen wiederveröffentlichten belletristisch-journalistischen Essay (Prinzessin LydIa 2007c [1998], vgl. Kapitel 4.5).

195. Jacob C. Hale (2009 [1997]) macht deutlich, dass zissexuell / *cisgender* situierte Forscher und Forscherinnen bei der Dokumentation des Lebens von Trans* unter anderem beachten sollten, dass Transsexuelle weniger Einfluss auf hegemoniale Diskurse als Zissexuelle haben, dass sich die Erfahrungen von Trans*frauen und Trans*männern sehr deutlich voneinander unterscheiden und dass eine Abstraktion von konkreten Erfahrungen von Trans* auf theoretische Kritiken von Zweigeschlechtlichkeit diesen Erfahrungen nicht gerecht werden kann.

196. Aufgrund meiner Herkunft aus einer nichtakademischen Beamtenfamilie ist eine hegemoniale Stellung gegenüber denjenigen festzuhalten, die aus Familien stammen, die auf Reservationen gelebt haben und dort als Farmer_innen oder Trapper_innen gearbeitet haben und/oder auf staatliche Transferleistungen angewiesen sind. Der Bildungsgrad ist gegenüber den *Two-Spirits*, deren selbst erstellte Text-, Bild- und Ton-Dokumente ausgewertet worden sind, als eher ähnlich einzuschätzen, da diese zumeist über eine *College*- oder Universitätsausbildung verfügen (oft ebenfalls als erste in der Familie); etliche andere Gesprächspartner_innen haben einen geringeren Grad an formaler Bildung/Ausbildung gehabt. Einige haben bereits zu Zeiten, als ich noch Student gewesen oder in prekären Arbeitsverhältnissen im Bildungs- oder Wissenschaftsbereich tätig gewesen bin, Stellen im Sozial-, Bildungs-, Kultur- oder Wissenschaftsbereich innegehabt; andere sind hingegen länger als ich auf staatliche Transferleistungen angewiesen gewesen.

Insgesamt wird das Hegemonieverhältnis und der Grad der *Insider*/*Outsider*-Perspektivität auch aus den auffällig unterschiedlichen Repräsentationen von „Berdachen“ durch Schwule, Lesben, Trans*, Heterosexuelle und *Two-Spirits* deutlich, die ich im Beitrag 5 (Tietz 2008a) herausgearbeitet habe. Daher ist es nötig, sehr genau die unterschiedlich situierten Perspektiven darzulegen, wobei ich versuche, Überschneidungen zwischen den Situierungen von Forschenden und Beforschten, von *Native North Americans*, Euro-Amerikaner_innen und Europäer_innen, von Schwulen, Lesben, Bisexuellen, Trans*, Intersexen und *Queers*, von Aktivist_innen und Sozial- bzw. Kulturwissenschaftler_innen zu thematisieren. Wichtige, derzeit in diesem Zusammenhang diskutierte Fragen sind, ob eine zu nahe Identifikation mit den erforschten Menschen die Beobachtung und die Objektivierung verhindert (Haller 2001c: 118) oder ob im Gegenteil eine subalterne Sicht objektiver als eine hegemoniale ist (wie Haraway 1995c [1988] postuliert). So ist im Kontext der hier vorgelegten Fallstudien und Kritiken beispielsweise zu bedenken, ob es zur Anerkennung von Forschung über LSBT*I/Qs beiträgt, wenn diese von Heterosexuellen geleistet wird,[197] oder ob Ethnologie oder Kolonialgeschichte ‘wahrer’ ist, wenn diese aus indigener Sicht geschrieben wird.[198]

197. Der ‘weiße’ heterosexuelle Ethnologe Brian Joseph Gilley nimmt für sich in Anspruch, dass es wissenschaftspolitisch förderlich für Forschung über Schwule und Trans* (und in seinem Fall über *Two-Spirits*) sei, diese auch aus heterosexueller Sicht zu thematisieren (2006: x/xi, 3/4). Es zeigt sich jedoch, dass er viele Aspekte von *Two-Spirits*, die er aus meiner Sicht angemessen beschreibt (z. B. ebd. 144-153), fälschlich für spezifisch für *Two-Spirits* hält und nicht erkennt, dass sie genauso für Schwule, bisexuelle Männer und Trans*frauen anderer ethnischer Zugehörigkeit gelten. Dies liegt darin begründet, dass Gilley sich – seinem Text und seiner Literaturliste nach zu beurteilen – weder mit LSBT*I/Qen Subkulturen noch mit diesbezüglicher Forschung auskennt.

Durch seine Studie hindurch zieht sich die Einschätzung einiger der vom ihm untersuchten *Two-Spirits*, dass Menschen im „gay underground“ (72) angeblich „self-destructive lives largely influenced by the vices of gay culture“ (39) führten, bei denen es bloß um „partying, the sex, going to the clubs, doing the ‘gay thing’“ (97) gehe (ähnliche Formulierungen finden sich an vielen Stellen, siehe insb. 109-121). Es gelingt Gilley weder, diese Einschätzung als (verinnerlichte) heteronormative und antihomosexuelle Propaganda der von evangelikalen Kreisen und den Bush-Regierungen beeinflussten hegemonialen Medien zu analysieren, noch als Abgrenzungsstrategie lediglich der Teilgruppe indigener Schwuler, die eine revitalisierte (und damit auch christlich beeinflusste) indigene Spiritualität favorisieren, zu analysieren.

Dies macht einerseits deutlich, wie wichtig es ist, die ethnographische Perspektive auf die Gegenwart mit der Analyse illegitimer kollektiver Erinnerung über die Vergangenheit zu verbinden. Genau dies versäumt Gilley – so zitiert er fälschlich auch die Kritiker_innen der affirmativen „Berdache“-Forschung als deren Befürworter_innen (siehe seinen den Forschungsstand verfälschenden historischen Überblick: 7-15). Andererseits macht dies deutlich, dass es weniger wichtig ist, wie ein_e Forscher_in situiert ist, sondern eher, ob es in der Forschung gelingt, das Gefüge hegemonialer und subalterner Situierungen und Perspektiven kritisch zu reflektieren. Schließlich sollte qualitative Forschung in den Sozial- und Kulturwissenschaften heute ein Ort kritischer Auseinandersetzung mit komplexer gesellschaftlicher Ungleichheit sein (Lincoln / Denzin 2000).

Auffällig ist zudem, dass Gilley (2006) sich durch Aufgreifen indigener Termini, penetrante Nutzung der Bezeichnung *Indian*, die an keiner Stelle im Text reflektiert wird, und Beschreibung seiner Teilhabe an indigenen Zeremonien zwar als Kenner darzustellen versucht, jedoch seine euro-amerikanische Situierung weder erwähnt noch reflektiert. Hierdurch unterscheidet sich Gilley von der Reflexivität beispielsweise der deutschen lesbischen Ethnologin Sabine Lang (1999, 1997a) oder des ‘weißen’ US-amerikanischen schwulen Historikers Will Roscoe (2000 [1998], die bei diesen in unterschiedlichen Graden deutlich wird.

198. Hierbei ist allerdings die tatsächliche Komplexität der Situierung im Sinne von Vielfalt und Intersektionalität zu beachten, wie Wieringa / Blackwood (1999: 3-6) angesichts der Zurückweisung von Audre

Ein weiteres Problem der Ethnologie, *Cultural Studies* und politisch engagierten Sozialwissenschaft gleichermaßen ist, dass die Forschungsrichtung auf Diskriminierungsachsen zumeist nach unten gerichtet ist (*Research-down*) und nur selten nach oben (*Research-up*). Daher gibt es mehr explizites ethnologisches Wissen über Menschen indigener Herkunft und weitere ‘Nicht-Weiße’, über Frauen und LSBT* oder Menschen niedriger sozioökonomischer Positionierung als über ‘Weiße’, Männer, Heterosexuelle und Menschen hoher sozioökonomischer Positionierung (vgl. Haller 2001c: 124). Auch wenn die Intention der Forschenden häufig ist, die Sichtweise subaltern positionierter Menschen in den Diskurs einzubringen, ermöglicht dies zugleich implizit deren bessere Kontrolle durch dazu hegemonial positionierte Menschen. Das frühere Ziel der ethnographischen Beschreibung der kolonialisierten ‘Fremden’ war es daher, dass sich hegemonial situierte Menschen deren subalternes Wissen aneignen konnten, um mehr Wissen über menschliche Möglichkeiten nutzen zu können (vgl. Geertz 1983b [1973]).

Ähnlich nutzte Forschung über Homosexualität, *Cross-Dressing* oder *Transgender* früher vor allem der heteronormativen Hegemonialkultur, um die Verwerfung solcher Praxen und darauf aufbauender Seinsweisen zu legitimieren. Forschungen, die von Schwulen, Lesben, Bisexuellen, *Cross-Dressern*, Transsexuellen, *Transgenders*, Intersexen oder *Queers* selbst durchgeführt werden, haben jeweils auch der Infragestellung scheinbarer Selbstverständlichkeiten gedient (Haller 2001b, AG LesBiSchwule Studien 1998). Homosexuelle Männer haben dies bereits seit Karl-Heinrich Ulrichs (1994 [1864-1879], vgl. dazu überblicksartig: Sigusch 2000) im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts und Magnus Hirschfeld (siehe Herzer 2001 [1992]) im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts getan. Eine emanzipatorische Forschung von Lesben über Lesben ist im Kontext des und in Kritik am Feminismus entstanden. Beide Ansätze sind seit der Gründung der LesBiSchwulen Studien gründlich verändert worden (siehe Beitrag 2: Tietz 2004b, Heidel / Micheler / Tuider 2001b). Jedoch bleibt solch eine Entselbstverständlichung ein besonderes Kennzeichen aktueller *Gender Studies*, *Queer Studies* und *Transgender Studies* und wird mit zunehmender Reflexivität betrieben.

LSBT*I/Qs sind somit erst im Laufe des 20. Jahrhunderts vom Objekt der Wissenschaft zum Subjekt der Wissenschaft geworden (vgl. z. B. Groneberg / Zehnder 2008, Sigusch 2005,

Lordes Darstellung lesbischer Sexualität in Afrika (vgl. Lorde 1984 [1980]) durch ‘Schwarze’ Ethnologinnen betonen, die insbesondere ‘weibliche Ehemänner’ als ‘asexuell’ charakterisieren (siehe Kapitel 4.3).

Genschel 1998, Lautmann 1993, 1977, Hutchins / Ka'ahumanu 1991).[199] Jedoch wird ein Großteil dieser Forschung im deutschsprachigen Raum im Rahmen von Qualifikationsarbeiten geleistet; nur selten können etablierte Wissenschaftler_innen zu LSBT* Themen forschen. Es ist lange nahezu unmöglich gewesen, dass Nachwuchswissenschaftler_innen eine professionelle Karriere machen konnten, wenn sie in ihren Qualifikationsarbeiten zu LSBT* Themen geforscht haben (Haller 2001c: 134, Williams 1986b: 8).[200]

Dies zeigt, dass Stigmata nicht nur Einfluss auf die persönliche Lebenssituation von Forscher_innen haben können, sondern insbesondere auch auf deren berufliche Situation (vgl. dazu allgemein: Hall im Interview von Chen 2000 [1992]). Hierbei ist zu berücksichtigen, dass unsichtbare Stigmata (zu denen homosexuelle Orientierung gehört) einen gänzlich unterschiedlichen Einfluss haben können – je nachdem, ob sie gerade verborgen oder sichtbar sind (Goffman 1988 [1963]). Stigmata haben zudem methodologische Implikationen für qualitative Forschung (Haller 2001c: 125-137): Sie können sogar ein sinnvolles Forschungswerkzeug sein, wie Ansätze der *Subaltern Studies* und der *Minority Studies* zeigen (vgl. Lutter / Reisenleitner 1999 [1998]: 103-129). Erfahrungen mit Stigmata und Diskriminierung aufgrund subalterner Situierung können nämlich politische und wissenschaftliche Kritiken von Hegemonialität und Normativität ermöglichen (vgl. Lincoln / Denzin 2000, Haraway 1995c [1988]). Dies hängt damit zusammen, dass sich in der spätmodernen Individualisierungsgesellschaft aus (bisherigen) Stigmata unterschiedliche Konsequenzen ergeben können, weil diese sich je nach Kontext von tabuisierten Ausschlusskriterien zu Distinktionsmerkmalen verändern können.

Die rege Interaktion mit Mitgliedern eines Partialkollektivs, die persönliche Identifikation mit diesen oder die Wahrnehmung von anderen, dass man mit diesen identifiziert sei, kann den (Forschungs-)Kontakt zu anderen Partialkollektiven erschweren oder verhindern. Wenn dieses Partialsubkollektiv stigmatisiert wird, besteht außerdem die Gefahr der Stigmatisierung des_r Forschenden (Haller 2001c: 130/131). Dies kann sich negativ auf den Versuch auswirken, ein

199. Vgl. hierzu den bereits früher einsetzenden Prozess, durch den Frauen es geschafft haben, statt Wissensobjekte zu sein, Wissenssubjekte zu werden (Metz-Göckel 2009), bzw. den Emanzipationsprozess, mit dem sich Frauen (z. B. in Europa) zu politischen Subjekten gemacht haben (Passerini 2000).

200. Auch einige der Referent_innen der Vortragsreihe „Jenseits der Geschlechtergrenzen“ (dieser Glücksgriff einer Titelgebung stammt von Jakob Michelsen), welche die von mir gegründete *AG LesBiSchwule Studien / AG Queer Studies* an der Universität Hamburg seit mehr als 15 Jahren veranstaltet (AG Queer Studies 2009, Heidel / Micheler / Tuider 2001a), haben in den 1990er Jahren davon berichtet, dass ihnen von Betreuer_innen ihrer Qualifikationsarbeiten aus Karrieregründen von LSBT*I/Qen Themen abgeraten worden ist. Mittlerweile ist es jedoch im deutschsprachigen Raum durchaus in Einzelfällen möglich, aufgrund der Analyse solcher Themen in Promotionen und Habilitationen auf Professuren berufen zu werden. Dies zeigen die wissenschaftlichen Karrieren einiger in dieser Arbeit angeführten Autor_innen, beispielsweise Dieter Haller, Gesa Lindemann oder Sabine Hark.

möglichst breites Forschungs-*Sample* zu bilden. Beispielsweise haben in der *Two-Spirit*-Forschung bisher alle Forschenden mit entsprechenden Organisationen zusammen geforscht und dadurch nichtorganisierte LSBT*I/Qs nordamerikanisch-indigener Herkunft kaum erreicht.

Insider haben gerade zu Beginn einer Forschung etliche Vorteile: Sie können – insbesondere aufgrund geteilter verbaler und nonverbaler Kommunikationsweisen – schneller in eine Forschung einsteigen und schneller an informelle Informationen oder unveröffentlichte Medien gelangen (Haller 2001c: 126). Zudem können sie ihre Erfahrungen und die gewonnenen Daten leichter vor dem Hintergrund eines weitgehend geteilten kulturellen Bezugssystems verstehen und interpretieren. *Insider Ethnography* ermöglicht, persönliche Erfahrungen aus unterschiedlichen Kontexten, Situationen und Begegnungen, die bereits vorab und nicht erst zu Forschungszwecken gemacht worden sind, adäquat einzubeziehen. Aus solchen Erfahrungen entsteht nämlich Wissen, das beim expliziten ethnographischen Sammeln, Dokumentieren, Interpretieren und Analysieren mitgenutzt werden kann.[201] *Insider* können jedoch auch Nachteile haben: *Insider Ethnography* ist zwar näher an der emischen Perspektive, läuft aber eher Gefahr, im Spannungsfeld von Teilnahme und Beobachtung zu dicht am Kontext zu sein, zu subjektiv zu bleiben und zu wenig objektivierende Distanz einzunehmen. Manchmal können *Outsider* Differenzen zwischen verschiedenen kulturellen Bezugssystemen besser wahrnehmen als *Insider*, die hierfür *Insider*-blind sein können (vgl. Haller 2001c: 125). Um dieser Gefahr zu entgehen, hat mir vor allem der Vergleich mit Fallstudien zu ähnlichen Untersuchungsfeldern und Themen geholfen, die von unterschiedlich situierten Forschenden aus unterschiedlichen kultur- und sozialwissenschaftlichen Perspektiven erstellt worden sind.[202]

Insider Ethnography im subalternen Kontext hat ferner jeweils eine Art ‘doppelter’ Perspektive, bei der die jeweilige subalterne Sicht und die zugehörige hegemoniale Sicht erfasst werden kann. Daher liefern meine Fallstudien und Kritiken Wissen sowohl über das

201. Der Umfang und die Tiefe dieses impliziten *Insider*-Wissens ist mir besonders dann deutlich geworden, wenn ich Studierende, die zumeist nicht über dieses Wissen verfügen, in die Fallstudie zur Performanz geschlechtlicher und sexueller Identitäten auf *Pride*-Paraden einbezogen habe (schließlich sind die Beiträge 9 und 10: Tietz 2004h, 2007a, aufgrund von Projektseminaren entstanden) oder ihnen ethnographisches Material zu den *Two-Spirits* zur erneuten Analyse gegeben habe.

202. Insgesamt gesehen ist die ethnographische Untersuchung der *Gay Community* besonders durch Esther Newton [1979 [1972]) angestoßen worden; wichtig für die vorliegende Forschung ist auch eine Darstellung Fitzgeralds (1986) gewesen, die das utopische Moment und den amerikanischen Mythos im Aufbau dieser *Community* betont. Die Forschung zu *Two-Spirits* kann heute als *multi-sited Fieldwork* (Marcus 1995) von mehreren, teilweise persönlich vernetzten Kolleg_innen verstanden werden. Dies gilt insbesondere für Sabine Lang, die schon lange persönlich im Kontakt mit Walter Williams, Sue-Ellen Jacobs, Wesley Thomas und mir steht. Auch in der Forschung zu den *Pride*-Paraden gibt es einige Veröffentlichungen anderer Ethnolog_innen (Kates / Belk 2001, Herrell 1992).

Leben von LSBT*I/Qs als auch über die Wirkung von Heteronormativität bzw. Homo-, Trans*-, Intersexfeindlichkeit. Dabei ist – wie dargelegt – zu beachten, wie *inside* welche Perspektive tatsächlich ist, denn zumeist ist jeweils zugleich 'Eigenes' und 'Fremdes' im Blick. Oft gibt es auf den Achsen von Hegemonie und Subalternität nämlich nur ein gemeinsames Merkmal, aber viele verschiedene Merkmale. Daher sind auch bei *Insider Ethnography* kulturelle und sprachliche Differenzen zu beachten, die dauernd nach kulturellen Übersetzungsleistungen verlangen; dies gilt bei dieser Arbeit insbesondere im Fall der *Two-Spirits*.[203] Doch auch hier sind Besonderheiten zu beachten: So fanden die Gespräche mit Wesley Thomas anlässlich seiner/ihrer Vortragsreisen durch Deutschland statt, waren also Forschungen über das 'Fremde' im Kontext des 'Eigenen' (Gespräche mit Thomas 2004, 1993).

Die vorgelegten Beiträge sind nicht nur vor dem Hintergrund meiner Teilhabe an LSBT*I/Q Subkulturen und an schwulem, Tunten- und *queerem* Aktivismus sowie meinem Engagement in LSBT* Bildungsarbeit entstanden,[204] sondern auch vor dem Hintergrund meines breitgefächerten Studiums, meiner ausgedehnten beruflichen Fortbildung und meiner projektorientierten universitären Lehre. Dieser breite Hintergrund hat dazu geführt, dass ich Fragen nach Heteronormativität und Homo- bzw. Trans*feindlichkeit aus verschiedenen Perspektiven gestellt habe. Die vorgelegten Texte verbinden daher die Perspektiven von:

- Kulturgeschichte / *Cultural Studies* / Alltagsethnographie;
- *Gender Studies* / LesBiSchwulen Studien / *Queer Studies* / *Sexuality Studies*;
- Psychologie / Sexualwissenschaft;
- Erwachsenenbildung / Beratung / Coaching / Training.

Hierbei erfolgen in den verschiedenen Teiluntersuchungen und Veröffentlichungskontexten jeweils Brückenschläge zwischen einzelnen dieser Perspektiven.

Eine besondere Schwierigkeit meiner Fallstudien und Kritiken hat darin bestanden, dass LesBiSchwule Forschung im deutschsprachigen Raum kaum institutionalisiert ist, worin sich

203. Einige der *Two-Spirits*, mit denen ich gesprochen habe, haben sogar eine indigene Sprache als Erstsprache und nutzen Englisch nur als Zweitsprache. Einzelne Schriftsteller_innen und Aktivist_innen verwenden viele Einsprengsel aus diesen indigenen Sprachen; beispielsweise verwendet Tomson Highway (2008 [1998]) *Cree* und *Ojibwa* oder Paula Gunn Allen (1997) nutzt *Keres* (die Sprache im *Laguna Pueblo*) sowie Spanisch und Arabisch (alles Sprachen, die in ihrer multikulturellen Herkunftsfamilie verwendet worden sind). Dies potenziert den Bedarf an kultureller Übersetzung.

204. Wichtige Stationen meines Engagements sind (gewesen): *Bundesverband Homosexualität*, *Rosa Hilfe* Freiburg, *McMaster Queer Collective*, *AStA-Schwulenreferat* und *AG LesBiSchwule Studien* der Universität Hamburg (siehe AG LesBiSchwule Studien 1998), *Schwestern der perpetuellen Indulgenz* (siehe www.dieschwestern.de), *Verband lesbischer Psychologinnen und schwuler Psychologen* und *Akademie Waldschlösschen* (siehe Tietz 2006b, www.waldschloesschen.org).

ein Unterschied zu den USA und den Niederlanden zeigt (vgl. Heidel / Micheler / Tuider 2001b, AG LesBiSchwule Studien 1998, Ferdinand / Pretzel / Seeck 1998). Forschung über männliche Homosexualität ist im deutschsprachigen Raum seit Gründung der neueren Schwulenbewegung in den 1970er Jahren einerseits sozialwissenschaftlich orientiert (hierfür steht insbesondere Rüdiger Lautmann, siehe 2003, 1997, 1993, 1977), andererseits sexualwissenschaftlich ausgerichtet (hierfür steht vor allem Martin Dannecker, der deutlich von Soziologie und Psychoanalyse geprägt ist, siehe 2008, 1997, 1991a, 1991b [1978/1986]). Lesben sind zwar auch im deutschsprachigen Raum deutlich an Frauen- und feministischer Forschung beteiligt gewesen, doch ist eine dezidierte Forschung über Lesben lange sehr marginalisiert gewesen und zunächst zumeist nur in 'grauer Literatur' erschienen (Schuyf 1993) – beispielsweise erscheint eine wissenschaftliche Publikation zur Geschichte der Lesbenbewegung in Deutschland erstmals in den späten 2000er Jahren (Dennert / Leidinger / Rauchut 2007). Hier hat sich durch die Entstehung der *Queer Studies* eine deutliche Veränderung ergeben (AG Queer Studies 2009, Degele 2008, Haschemi Yekani / Michaelis 2005, Kraß 2003a, Heidel / Micheler / Tuider 2001a).

Auffällig ist eine häufig negative Stereotypisierung von Wissenschaftler_innen, die über die subalternen Kollektive forschen, an denen sie persönlich partizipieren (vgl. Haller 2001c: 121-125), – und zwar unabhängig davon, wie kritisch oder unkritisch sie dies tun. Hegemonial situierte Wissenschaftler_innen, die über hegemoniale Kollektive forschen, werden hingegen nicht persönlich stigmatisiert. Dies zeigt sich beispielsweise in den oft unberechtigten Vorwürfen, dass *Minority Studies* (wie *Ethnic Studies*, Frauenforschung oder LesBiSchwule Studien) selbstbezogen seien oder dass *Insider*-Ethnolog_innen vorwiegend nicht-wissenschaftliche (z. B. persönliche oder politische) Interessen mit ihrer Arbeit verfolgten.

So wird gerade LesBiSchwulen Forscher_innen häufig ein privates Interesse an Sexualität unterstellt (vgl. Lewin / Leap 1996). Dabei kann manchmal gerade umgekehrt eine Schwierigkeit bei Forschungen in sexuellen Subkulturen daraus entstehen, dass eine Kontaktaufnahme für Forschungsfragen von potentiellen Gesprächspartner_innen als Kontaktaufnahme für sexuelles Handeln missverstanden wird (siehe Haller 2001c: 129/130, Sabine Lang 1996). Höchst selten wird ein Forschungsdesign entwickelt, bei dem tatsächlich implizit oder explizit sexuelles Handeln enthalten ist:[205] Beispielsweise hat Ralph Bolton

205. Die Potenziale und Grenzen davon, aus interkulturellen Partner_innenschaften, Liebesbeziehungen oder sexuellen Handlungen zwischen Forschenden und Beforschten Rückschlüsse auf die sexuellen Praxen und Normen der beforschten Kultur, ziehen zu können, thematisieren Haller (2001c: 127-129), Bolton (1995) und Murray (1991).

(1995) bereits Anfang der 1990er Jahre über seine privaten sexuellen Kontakte die abnehmende Bereitschaft zu *Safer Sex* bei schwulen Männern erforschen können.[206]

Homosexualitätsforschung und LesBiSchwule Studien sind vorwiegend sozialwissenschaftlich, historisch und empirisch orientiert (vgl. Aldrich 2007 [2006], Sandfort / Schuyf / Duyendak / Weeks 2000, Haggerty 2000, Zimmerman 2000, Lautmann 1993). Theoretisch ist besonders der Sozialkonstruktivismus wichtig (siehe insbesondere Vance 1989), zudem gibt es eine fruchtbare Auseinandersetzung mit der Diskursanalyse (vgl. z. B. Halperin 2003 [2000], Weeks 2000: 106-122, Puff 1998), weswegen ich auf beide Theorien in Kapitel 4 näher eingehe. *Queer Studies* sind disziplinär vorwiegend kultur- und literaturwissenschaftlich verankert, knüpfen an poststrukturalistische und repräsentationskritische Fragen an (Woltersdorff 2004, Weiss 2001, Jagose 2001 [1996]) und greifen kaum empirische sozial- oder sexualwissenschaftliche Forschung oder quellenbasierte historische Forschung auf.[207] Die Auseinandersetzungen um *Queer Theory* im deutschsprachigen Raum müssen auch vor diesem Hintergrund unterschiedlicher disziplinärer Verankerung LesBiSchwuler und *queerer* Forschung verstanden werden. Es gibt eine Rezeptionssperre gegen *Gender Studies* und *Queer Theory* in der Homosexualitätsforschung, genauso wie es eine Rezeptionssperre von *Queer Theory* gegenüber schwuler Emanzipation, Geschichte und Politik gibt (vgl. Micheler 2005: 23-37).

Auch zwischen politischen Debatten innerhalb schwuler Selbstorganisation und theoretischen Debatten innerhalb der *Queer Politics* gibt es große gegenseitige Rezeptionssperren, sodass jeweils oft weder Kontakt zwischen den jeweiligen Protagonist_innen besteht noch tatsächlich relevantes Wissen über die Position der jeweils anderen vorhanden ist. Dies zeigt sich vor allem bei Diskussionen auf Tagungen, bei Seminaren und nach Workshops. Beispielsweise hat der Kongress *Sexuelle Demokratie: Staatsbürgerrechte für Schwule, Lesben, Transidente und Andere* im Jahr 2004 in Saarbrücken erstmals in Deutschland versucht, zumindest in der Theoriedebatte zwischen Forscher_innen zu Homosexualität, *Transgender* und Intersexualität eine Gemeinsamkeit herzustellen, was sich jedoch als schwierig erwiesen hat.

206. Bolton ist zu diesem Ergebnis bereits einige Jahre früher gekommen als andere Autor_innen, die klassische empirische Sozialforschung eingesetzt und das Sexualverhalten mittels Fragebögen untersucht haben, wobei sie zunächst noch eine anhaltende Bereitschaft zu *Safer Sex* beschrieben haben, die jedoch eher auf den Faktor der sozialen Erwünschtheit in den Antworten zurückzuführen ist.

207. In zwei aktuellen deutschsprachigen Einführungen zu *Queer Studies* (Degele 2008, Kraß 2003a) werden leider sowohl die LesBiSchwulen Studien als auch die deutschsprachigen empirischen *queeren* Forschungen der 1990er Jahre (z. B. Heidel / Micheler / Tuider 2001a, Ferdinand / Pretzel / Seeck 1998) entnannt.

Ähnliche Schwierigkeiten gelten für politische Debatten sowohl zwischen Schwulen und Lesben (Etgeton / Hark 1997) als auch zwischen diesen und Bisexuellen, Trans*,[208] Intersexen und *Queers* (vgl. Butler 2006, Genschel / Lay / Wagenknecht / Woltersdorff 2001b). Durch meine Involvierung in schwulem bzw. schwu-les-bi-trans*-inter/*queerem* Aktivismus wie entsprechender Bildungsarbeit habe ich festgestellt, dass in Deutschland *Queer Theory* in etlichen lesbischen Kontexten aufgrund der kritischen und teilweise polemischen Debatte über Judith Butlers Werk *Das Unbehagen der Geschlechter* (1991 [1990]) im akademischen Feminismus recht deutlich rezipiert worden ist, während in den meisten schwulen Kontexten in Deutschland lange Zeit eher eine gewisse Sperre gegen solch eine Rezeption zu bemerken gewesen ist. Zu *Queer* gibt es in schwulen Medien nur kurze Artikel, die sich zumeist auf Rezensionen von Büchern bzw. kurze Portraits einzelner *queerer* Aktivist_innen beschränken.[209] Allenfalls wird *Queer* als Oberbegriff für LSBT* aufgegriffen – dies gilt beispielsweise für das kostenlose Stadtmagazin *Siegessäule*, das sich früher an schwule Leser richtete und seit einigen Jahren den Untertitel *Queer Berlin* führt, auch wenn schwule und bisexuelle Männer nach wie vor die Hauptzielgruppe sind. Ein wichtiger Ort, an dem Diskussionen zwischen Schwulen (und Lesben), die in den unterschiedlichen regionalen und überregionalen Organisationen, Gruppen und Initiativen tätig bzw. engagiert sind, und Vertreter_innen der *Queer Theory* oder der *Queer Politics* stattfinden, ist die *Akademie Waldschlösschen*[210] (siehe Pretzel / Weiß 2008, Stehling 2001, Hofmeister 2001). Einige meiner Veröffentlichungen und Vorträge sind daher in diesem Kontext entstanden bzw. von diesen Debatten beeinflusst.

208. Als ich die *AG LesBiSchwule Studien* im Jahr 1993 an der Universität Hamburg anstieß, wurde dies das erste Projekt in Hamburg, in dem Lesben, Schwule, Bisexuelle und Trans* zusammenarbeiteten; durch das Aufgreifen der *Queer Theory* heißt das Projekt mittlerweile *AG Queer Studies*.

Kurz zuvor war – nach der Phase des lesbisch-feministischen Separatismus – mit den *Lesbisch-Schwulen Filmtagen* ebenfalls aufgrund einer studentischen Initiative das erste Projekt in Hamburg, in dem zunächst Lesben und Schwule wieder zusammenarbeiteten, gegründet worden; inzwischen heißt das Projekt im englischen Untertitel *International Queer Film Festival* und liegt auch dort ein Schwerpunkt auf Trans* und *Queer* (siehe www.lsf-hamburg.de).

209. Ausnahmen sind einzelne Autor_innen: Beispielsweise gibt es etliche *queer*-politische Artikel, beispielsweise von Heinz-Jürgen Voß, in der kostenlosen Oldenburger Lesben- und Schwulen-Zeitschrift *Rosige Zeiten* (www.rosige-zeiten.net) oder unterrichtet Peter Rehberg zum einen als Literaturwissenschaftler *Queer Theory* und ist zum anderen als Romanautor und Chefredakteur von *Männer*, einem deutschlandweiten schwulen Kaufmagazin, tätig.

210. *Die Akademie Waldschlösschen* ist aus einer bundesweiten Initiative der deutschen Schwulenbewegung der späten 1970er Jahre entstanden: Zunächst hat das *Waldschlösschen* als freies Tagungshaus den Anspruch verfolgt, einerseits eine ‘schwule Volkshochschule’ zu sein, andererseits das Thema Homofeindlichkeit in der politischen Bildung zu verankern; hierfür ist sie zunächst von einem Sexualitätsverständnis der sexuellen Emanzipation im Sinne Herbert Marcuses geprägt gewesen. Mittlerweile besteht das besondere Profil in Seminaren für Schwule und Lesben, Angeboten für Menschen mit HIV und Aids sowie deren Zugehörige und Fortbildungsveranstaltungen zu AIDS und Sexualpädagogik, auch wenn nach wie vor die Bildungsarbeit mit schwulen Männern einen besonderen Schwerpunkt bildet (vgl. zur Geschichte und zum Bildungskonzept der Einrichtung: Marbach 2006, Tietz / Marbach 2004g, www.waldschloesschen.org).

Meine eigene Position liegt zwischen den genannten Ansätzen, was auch an meiner disziplinären Herkunft liegt: Ethnologie als Kultur- und Sozialwissenschaft ist lange dadurch geprägt gewesen, dass Theorien vorwiegend aus der empirischen ethnographischen Forschung und dem Kulturvergleich gebildet und nicht so deutlich – wie in anderen Kultur- und Sozialwissenschaften – von allgemeinen politischen und wissenschaftlichen Debatten beeinflusst worden sind, auch wenn sich dies durch den Einfluss postkolonialer Debatten und postmoderner Theorien mittlerweile allmählich gewandelt hat (siehe Lincoln / Denzin 2000). Die Rezeption der *Queer Theory* ist in der Ethnologie jedoch noch recht begrenzt (siehe aber Boellstorff 2007, Hekma 2000, Haller 1996). Ähnliches gilt für die Geschichtswissenschaft (siehe aber Halperin 2003 [2000], 1995, Dinshaw 2003 [1999], Bravmann 2003 [1997]). Daher greife ich manche *queere* Impulse auf und bringe sie in Untersuchungsfelder ein, in denen diese bisher nicht oder nur zögerlich aufgegriffen worden sind. Gleichzeitig bin ich als Ethnologe an *Queer* als Selbstkonzept, *Lifestyle* und Aktivismus interessiert, wozu ich ethnographische Vergleiche und kulturhistorische Einordnungen vornehme und dafür auch kritisch gegenüber *queer* eingestellte empirische Forschung miteinbeziehe (siehe z. B. Lautmann 2008, Becker 2007). Ich hoffe, dadurch dazu beizutragen, einige der benannten Rezeptionssperren abzubauen.

Ein wesentliches Ziel von *Insider Ethnography* sollte meines Erachtens sein, Forschungsergebnisse an das Kollektiv, dessen Anliegen untersucht und analysiert werden, zurückzugeben. Es ist daher wichtig, solch eine Wissenschaftsvermittlung als Teil des Forschungsprozesses zu verstehen. Wissensproduktion und -vermittlung sind nämlich manchmal ein zusammengehöriger komplexer interaktiver Prozess. Dies gilt beispielsweise für den Erwerb von Erkenntnissen in ethnographischer Feldforschung, Bildungs- und Beratungsprozessen oder politischer Arbeit und aus persönlicher Lebenserfahrung. Für den Erkenntnisprozess dieser Arbeit haben zudem das Kolloquium des *Kollegs Kulturwissenschaftliche Geschlechterstudien* der *Carl von Ossietzky Universität* Oldenburg (vgl. www.kunsttextil.uni-oldenburg.de/5303.html), Ausstellungen, (Dokumentar-)Filme, Fortbildungen und Tagungen eine besondere Bedeutung gehabt.

Der Austausch mit Menschen aus den untersuchten Kollektiven ist außerdem nicht auf die eigentliche Feldphase begrenzt, sondern geht darüber hinaus – in oft über längere Zeiträume andauernden persönlichen, telefonischen und E-Mail-Kontakten mit wichtigen Gesprächspartner_innen wie in Diskussionen anlässlich der Präsentation erster Thesen und

vorläufiger Ergebnisse vor einem *Insider*-Publikum. Dies ist bei meiner Arbeit auf viele verschiedene Weisen erfolgt:

- Besonders wichtig sind mir Diskussionen mit Multiplikator_innen im Rahmen von Fortbildungen, die ich zumeist im *Team-Teaching* durchgeführt habe und durchführe. Ziel etlicher dieser Veröffentlichungen, Vorträge, Seminare und Workshops ist nämlich der Transfer von Debatten der Geschlechterforschung in die Erwachsenenbildung, genauer gesagt der Transfer der von mir betriebenen kulturwissenschaftlichen Sexualitätenforschung in eine politische Erwachsenenbildung mit Schwulen, aber auch mit Lesben, Bisexuellen und Trans*; dies ist zumeist an der *Akademie Waldschlösschen* (Beiträge 2, 3, 9 und 4: 2004b, 2004c, 2004h, 2001b), aber auch bei der *Deutschen Aids-Hilfe* erfolgt. Etliche meiner Veröffentlichungen, auch einige der vorgelegten Beiträge, sind einerseits als Dokumentation solcher Bildungsveranstaltungen, andererseits als Lehrmaterial für weitere Bildungsveranstaltungen entstanden;
- Zudem habe ich mich mit Vorträgen an Großveranstaltungen zu LesBiSchwuler Forschung und Politik wie der Tagung *Organizing Sexuality: Gay and Lesbian Movements since the 1960s* an der Universität von Amsterdam (1994 organisiert von den dortigen *Homostudies*, vgl. Tietz 1994b) oder einer Konferenz zum Verhältnis zwischen Sexualwissenschaft und Sexualreformbewegung an der Humboldt-Universität Berlin (1997 organisiert von den dortigen *Queerstudien*, vgl. Tietz 1998a) beteiligt. Ebenso war ich – mit einem verlesenen Vortrag (Tietz 1994a) – an den Tagungen zur Ethnologie der „Berdachen“ (siehe Jacobs / Thomas / Lang 1997a) beteiligt. Hierdurch gelangten meine ersten Einschätzungen über die *Two-Spirits* an die dort beteiligten *Two-Spirit*-Aktivist_innen und -Wissenschaftler_innen und an die beforschte Organisation *2-Spirited People of the 1st Nations* in Toronto zurück. Der nachträgliche Austausch mit den beforschten *Two-Spirits* verlief allerdings oft zeitverzögert, da die meisten meiner Vorträge und Veröffentlichungen auf Deutsch entstanden sind (Ausnahmen hiervor sind Beitrag 8: Tietz 2005a, sowie Tietz 2001e, 1994a, 1994b). Das ursprünglich bei dieser Fallstudie zum indigenen Nordamerika verfolgte Ziel einer partizipatorischen Forschung (siehe dazu auch Lincoln / Denzin 2000, Greverus 1999) konnte nach der Feldphase aufgrund dieser Sprachbarriere somit nur ansatzweise realisiert werden;
- Des Weiteren habe ich meine Forschungsansätze und Thesen auf etlichen Vortragsreihen mit einem zumeist schwul oder lesbisch situierten, vorwiegend studentisch oder akademisch geprägten, politisch interessierten Publikum diskutiert. Andere Vorträge und Veröffentlichungen richteten sich eher an ein schwul-lesbisches Fachpublikum – bei einer Tagung des *Forums Homosexualität und Literatur*, (Beitrag 6: Tietz 2001a), bei einem Kongress des *Verbandes lesbischer Psychologinnen und schwuler Psychologen in Deutschland* (Beitrag 1: Tuider / Tietz 2003d) oder einem Symposium zur ethnologischen Geschlechterforschung (Tietz 1997b). Weitere Veröffentlichungen sind in Forschungskontexte eingebunden, die weniger von *Insider*-Perspektiven geprägt sind – in eine Sommerschule des *Kollegs Kulturwissenschaftliche Geschlechterstudien* zum Verhältnis zwischen Gedächtnis, Erinnerung und Geschlecht (Beitrag 8: Tietz 2005a), in einen Workshop zu ‘Situierten Wissen’ (Beitrag 5: Tietz 2008a) und in einen Workshop zu ethnologischer Biographieforschung (Beitrag 7: Tietz 2003a);
- Ein weiterer wichtiger Kontext waren Projektseminare zu *Pride*-Paraden für Studierende der Ethnologie, europäischen Ethnologie, Textilwissenschaft und

Gender Studies, die teilweise lesbisch, schwul, *queer* oder (post-)feministisch situiert, aber vorwiegend deutlich heteronormativ beeinflusst waren. Gerade durch diese Seminare hat sich die Notwendigkeit verstärkt, meine *Insider*-Perspektive zu reflektieren; die unterschiedliche Situierung der Studierenden hat zu einer gewissen Multiperspektivität in der Erhebung und Auswertung der ethnographischen Bilddokumente über die Vestimentierungen auf den Paraden geführt (Beiträge 10 und 9: Tietz 2007a, 2004h).

Manche meiner Texte haben daher eher den Charakter von Essays, die auf *Inputs* auf Tagungen, Fortbildungen, Seminaren und Selbsterfahrungsworkshops basieren. Diese sind zunächst zur Dokumentation dieser Bildungsmaßnahmen und mit Blick auf diese Adressat_innen veröffentlicht worden. Dabei habe ich versucht, das Bildungsniveau und das Vorwissen der Multiplikator_innen, die zumeist in der Initiativen- und Gruppenarbeit der schwulen oder LSBT* Selbstorganisation tätig sind, zu berücksichtigen.[211]

Diese Texte gehen daher eher von der ethnographischen Beschreibung und kulturhistorischen Einordnung der Phänomene, Themenfelder und politischen Debatten in schwulen und LSBT* Kontexten aus – statt von Theorie- oder Methodendiskussionen in der Ethnologie und der Geschichte, den *Gender Studies* und der *Queer Theorie*, welche die vorliegende Zusammenführung und Begründung in den Mittelpunkt stellt.

Teilnehmer_innen derartiger Veranstaltungen und die Leser_innen der zugehörigen Dokumentationen haben nämlich eine unterschiedlich große Kenntnis solcher Theorien. Diese Adressat_innen haben weniger Interesse an Begriffsklärung oder methodischen Detailfragen, sondern sind vor allem an Bezügen zu den eigenen Subkulturen oder zu aktuellen politischen Debatten und an der konkreten kulturellen, sozialen und psychologischen Arbeit vor Ort interessiert. Daher hat nur der Beitrag 10 (Tietz 2007a), der in einem Sammelband zur Dokumentation eines universitären Workshops zu empirischer Forschung zu Heteronormativität erschienen ist, einen eigenen Methodenteil. In den meisten der hier vorgelegten Beiträge sind diese Fragen jedoch eher in Fußnoten verbannt.[212] So verwundert es nicht, dass von Rezensent_innen, die für kostenlose schwule oder schwul-lesbische Magazine schreiben, gerade meine Texte in Sammelbänden zu LesBiSchwuler und *queerer* Forschung hervorgehoben werden. Um die erforschten Kollektive wirklich zu erreichen, sind mir darüber

211. Meines Erachtens ist deswegen in solchen *Inputs* und Essays nur ein gewisser Abstraktionsgrad möglich. Gewisse *queere* Grundsatzkritiken, die ausschließlich an wissenschaftstheoretische Debatten anschließen, sind dazu nicht geeignet, wie beispielsweise die Soziologin Sabine Hark (1998b) bei einem Kongress lesbischer und schwuler Psycholog_innen erfahren musste.

212. Hierdurch entgehen die Texte der Gefahr einer bloßen, manchmal gar zum Dogmatischen neigenden Begriffsdiskussion, die leider manche Texte aus der *Queer Theory* und den *Queer Politics* prägt, weswegen sie in vielen Teilen LSBT*Ier Selbstorganisation auf Desinteresse stoßen.

hinaus Kurzveröffentlichungen in der Presse (insbesondere in kostenlosen Broschüren von AStA-Schwulenreferaten und in Monatsmagazinen für Schwule) wichtig gewesen.[213]

All dies zeigt meine schwierige Position als subkultureller öffentlicher Intellektueller, der an schwuler bzw. LSBT*I/Qer Subkultur partizipiert und in schwuler bzw. LSBT* Vermittlungsarbeit tätig ist und der daher einen ständigen Spagat – als Brücke zwischen Theoretisierung und Popularisierung – macht (vgl. hierzu Halberstam 2005b: 27/28).[214] Vor diesem Hintergrund der *Insider*-Perspektive und der Adressierung der untersuchten schwulen bzw. LSBT*I/Qen Subkulturen habe ich mich im Laufe meiner Bildungsarbeit und Publikationstätigkeit etlichen Schlüsselthemen schwuler und schwu-les-bi-trans*-inter/*queerer* Selbstorganisation gewidmet:

- Heteronormativität, Homofeindlichkeit, verinnerlichte Homofeindlichkeit;
- Coming-out und *Pride*;
- Geschichte als Legitimation heutiger Politik;
- (Schwule) Sexualität;[215]
- Gemeinsamkeiten von und Unterschiede zwischen Schwulen, Lesben, Bisexuellen, Trans* und Intersexen;
- LSBT* in und aus unterschiedlichen kulturellen Kontexten.

Dieser Hintergrund begründet die Motivation für den bewussten Bezug auf aktuelle Debatten (wie 'Homo-Ehe' oder *queeren* Aktivismus) in einem ausführlichen Artikel über die „Berdachen" / *Two-Spirits* (Beitrag 4: Tietz 2001b). Hierin liegt ferner die Motivation für die Abrisse über die Geschichte der Heteronormativität und Homofeindlichkeit in der Sexualpsychiatrie und Klinischen Psychologie (Beitrag 2: Tietz 2004b) und über die unterschiedliche Geschichte von schwuler Emanzipation in den USA und der BRD (Beitrag 9: Tietz 2004h).

213. Ein Beispiel: Eine populäre Kurzfassung des Beitrags 3 zur Schwulen- und Lesbenberatung (Tietz 2004c) habe ich in einer Artikelserie mit einem langjährigen Kollegen aus der Arbeit in der *Akademie Waldschlösschen* veröffentlicht (Graule / Tietz 2004j). Ein anderes Beispiel: Anlässlich eines wiederveröffentlichten Beitrages (Prinzessin LydIa 2007c [1998]) habe ich ein Interview zur 'Politik der Travestie' gegeben (Eicker / Tietz 2007d).

214. Ich danke Prof. Carmen Mörsch für die Formulierung 'Spagat als Brücke', um die paradoxen Anforderungen an kritische Vermittlungsarbeit zu bezeichnen. Solch eine gleichzeitige Verankerung in politischer Bildung und akademischer Forschung ist typisch für die ersten beiden Generationen der britischen *Cultural Studies* gewesen (Hall im Interview von Chen 2000).

215. Hierzu ist ein programmatischer Essay über Normierung, Selbstnormierung und Wünschen nach Transgression in schwuler Sexualität entstanden, der aufgrund seines aktivistischen Sprachduktus nicht in die kumulative Dissertation eingebracht wird (Tietz 2003c).

3.2 Ethnologischer Ansatz: Analyse ethnographischer Dokumente und übergreifender Diskurse im Kontext der Debatten über Kultur, Ethnizität, kollektive Erinnerung und kulturelle Wiederbelebung

Als 'Chronist' einiger Aspekte der Kulturgeschichte LSBT*I/Qer Subkulturen habe ich einen kritischen Blick auf Geschichtsschreibung als Legitimationsstrategie entwickelt. Mein besonderer Beitrag besteht daher darin, in verschiedenen kulturellen Kontexten Zusammenhänge zwischen einer Alltagsethnographie, die heteronormative Diskriminierung und LSBT*I/Qe Selbstorganisation thematisiert, und einer Kulturgeschichte, die Kontinuitäten und Diskontinuitäten von Diskriminierungskonzepten und -instanzen verfolgt, herauszuarbeiten.[216] Dieser Ansatz ist implizit in den meisten der vorgelegten Beiträge (insbesondere in jenen zu den „Berdachen" / *Two-Spirits*) angelegt. Im Folgenden versuche ich, solche Verbindungen zwischen Überlegungen zur illegitimen Erinnerung subaltern situierter Kollektive, meinem Verständnis von Ethnographie als Speicher der kulturellen Erinnerung an die Kolonisation und ethnologischen Untersuchungen über kulturelle Wiederbelebung zu explizieren und in den sich verändernden ethnologischen Debatten über Kultur und Ethnizität in einer zunehmend globalisierten Welt zu verorten.

Die Debatte um das 'kollektive Gedächtnis' bzw. die 'kollektive Erinnerung'[217] hat gezeigt, wie sehr das Wissen über teilweise schon länger andauernde Konflikte zwischen

216. Solch eine Verbindung zwischen aktuellen politischen Debatten und 'genealogischer' Tiefe (im Sinne Foucaults, siehe Kapitel 4.4) ist charakteristisch für einige der am *Kolleg Kulturwissenschaftliche Geschlechterstudien* bearbeiteten Themen. Eine ähnliche Verbindung zwischen Ethnographie und Kulturgeschichte ist durchaus ein gängiges Vorgehen in der Historischen Anthropologie (Gingrich / Zips 2003).

217. Die Konzepte *Memoria*, 'kollektives Gedächtnis', *Cultural Memory*, 'erfundene Tradition', 'Erinnerungskultur' usw. hängen eng zusammen (Erll 2003: 158). Das Konzept 'kollektives Gedächtnis' wird besonders von Jan Assmann [z. B. 1988] und Aleida Assmann [z. B. 1999] thematisiert (Welzer 2004: 167-172 und Erll 2003: 171-175 zufolge). Es meint das gemeinsame Gedächtnis eines Kollektivs und basiert auf Überlegungen Maurice Halbwachs' [1925] zum *Mémorie collective* und Aby Warburgs zum 'sozialen Gedächtnis' [seit 1924] (Erll 2003: 158-164 zufolge). Ähnlich meint das Konzept 'kollektive Erinnerung' die geteilte Erinnerung eines Kollektivs an die Vergangenheit.

Assmann und Assmann unterscheiden beim 'kollektiven Gedächtnis' analytisch bewusst betont das 'kommunikative Gedächtnis', die eher unstrukturierte, nicht fixierte mündliche Tradierung durch Geschichten im Alltag, die personen- bzw. gruppengebunden und auf drei Generationen begrenzt sei, vom 'kulturellen Gedächtnis', die strukturierte und fixierte Tradierung durch Texte, Bilder, Monumente oder kodifizierte Riten, die nicht personengebunden sei und lange Zeiträume überdauern könne, wodurch eine Kanonbildung stattfinde und historische, religiöse, mythologische oder philosophische Vorbilder entstehen können (Welzer 2004: 167-172 und Erll 2003: 171-175 zufolge). Eine klare Trennung ist jedoch nur bedingt sinnvoll, gerade weil sie eine Differenzierung hegemonialer und subalterner Kollektive impliziert, da sich bisher insbesondere 'weiße' heterosexuelle Männer Geschichtsfähigkeit zugeschrieben haben (vgl. Ellwanger 2005: 15/16, Anm. 14). Zudem reproduziert das Konzept des 'kulturellen Gedächtnisses' meines Erachtens eine veraltete ethnologische Konzeption von 'Kultur' bzw. 'Tradition'. Aufgrund ethnologischer Forschung wie aufgrund von Forschung zu Oratur und Oralität ist des Weiteren deutlich geworden, dass besonders in schriftlosen Kulturen die mündliche Tradierung (besonders zu Mythologie und Genealogie) sehr viel längere Zeiträume umfassen kann, als Jan Assmann postuliert.

verschiedenen Kollektiven umstritten ist. Beim kollektiven Gedächtnis sollten daher verschiedene Speicherweisen wie orale, visuelle, textuelle, materielle und digitale Speicherung (vgl. Erll 2003: 157) noch deutlicher unterschieden werden, da diese durch unterschiedliche Speicherdauer, Zugriffsmöglichkeiten und Veränderungstendenzen geprägt sind. Zudem ist wichtig, dass verschiedene kollektive Gedächtnisse unterschiedlich normativ strukturiert sind, unterschiedlich legitim sein können und in hegemoniale Kämpfe einbezogen werden (Ellwanger 2005, Wienand 2005).[218] Möglichkeiten und Grenzen der Erinnerung subalterner Kollektive zeigen sich darin, dass das Erzählen 'eigener' Geschichten zwar Identität ermöglicht,[219] jedoch als identitäre Strategie in die Dynamik von Ein- und Ausschlüssen verwickelt bleibt (vgl. Hoenes / Kochius / Mühr / Ellwanger / Wenk 2005: 5, Bravmann 2003 [1997]). Subaltern situierte Kollektive haben außerdem besondere Schwierigkeiten bei der Fixierung ihrer Erinnerung, da deren besondere Erfahrungen im hegemonialen kulturellen Gedächtnis oft gar nicht gespeichert, schneller vergessen oder gar gezielt gelöscht werden.

Für die kollektive Erinnerung subaltern situierter politischer Bewegungen sind deshalb bestimmte Formen der Geschichtsschreibung charakteristisch, welche die eigenen heutigen Identifikationen und politischen Forderungen unter Bezugnahme auf eine 'Ahn_innenreihe' zu legitimieren versuchen. Dies haben Micheler / Michelsen (2001) beispielhaft für die seit dem 19. Jahrhundert eingesetzte politische Strategie, die historisch neuen homosexuellen Selbstidentifikationen auf historische 'große Persönlichkeiten' zurückzubeziehen, untersucht. Gelegentlich werden solche Geschichten auf ähnliche Weise auch von Lesben, Bisexuellen, Trans*, Intersexen und *Queers* geschrieben (vgl. hierzu z. B. den Ansatz zu einer *Transgender*-Universalgeschichte bei: Feinberg 1996).[220] Solche Ahn_innenreihen beziehen

218. In manchen der vorgelegten Beiträge werden noch die Bezeichnungen 'kulturelles Gedächtnis' bzw. 'kulturelle Erinnerung' in Bezug auf indigene und LSBT*I/Qe Subkulturen verwendet, obwohl aufgrund der gerade dargelegten begrifflichen Präzision allgemeiner 'kollektives Gedächtnis' bzw. 'kollektive Erinnerung' gemeint sind, da aufgrund der Subalternität der Subkulturen ihre Erinnerungen gerade nicht ins hegemoniale kulturelle Gedächtnis aufgenommen werden.

219. Die Konzeption von Identität-durch-Erinnerung geht bereits auf Friedrich Nietzsche zurück, wie Aleida Assmann ([1999], Erll 2003: 174 zufolge) betont. Bei diesem Konzept ist wichtig, zwischen autobiographisch-identitätsstiftender und semantisch-wissenschaftlicher Geschichtsschreibung zu unterscheiden (Erll 2003: 177-179).

220. Der Rückbezug auf die antike griechische *paiderastia* (übersetzt etwa 'Knabenliebe' im Sinne von Sexualität mit männlich sexuierten Pubertierenden und Adoleszenten) beginnt bereits in der Renaissance (Greenberg 1988: 349). Hierbei ist jedoch die Gefahr einer Romantisierung zu beachten: In der Geschichtsschreibung Ende des 19. Jahrhunderts wurde die Renaissance fälschlich als Blütezeit von Hedonismus und 'mannmännlicher Erotik' beschrieben (Puff 2007 [2006]: 79). Tatsächlich gab es jedoch eine enorme Ambivalenz gegenüber 'Jünglings- und Männerliebe': Einerseits gab es ausgehend von theologischen Diskursen eine fast absolute religiöse und weltliche Verdammung, Verfolgung und Bestrafung der 'Sodomie', andererseits galt Literaten und Philosophen die antike Freundschaftsliebe als Ideal und stellten Maler und Bildhauer männliche Akte und Homoerotik dar (Puff 2007 [2006], siehe Fernandez 2002 [2001]: 112-135). Daraus ergibt

sich meist auf ‘eigene’ kulturelle Vorbilder, können sich gelegentlich aber auch auf ‘fremde’ kulturelle Kontexte beziehen. Diese Strategie wird zwar in der Historiographie der Homo- und Bisexualitäten sowie Trans*- und Intergeschlechtlichkeiten von Fachhistoriker_innen nicht mehr verfolgt, dennoch findet sich dieser Topos noch immer in LSBT* Geschichtsschreibung (gerade in der Presse oder in Coming-out-Ratgebern). Solch eine Ahn_innenreihe ist manchmal mit expliziten oder impliziten Vorstellungen eines ‘Paradieses’ verknüpft, die einen wichtigen Einfluss auf die Darstellung nonnormativer Geschlechter und Sexualitäten in außer-europäischen Kulturen ausüben: Das kann ein Sexual-Paradies (z. B. die ‘Südsee’), ein schwules Paradies (z. B. die ‘alten Griechen’),[221] ein trans* Paradies (z. B. die „Berdachen“ bei den „Indianern“ Nordamerikas),[222] ein BDSM-Paradies[223] oder ein *queeres* Paradies (z. B. ‘Sodom’, siehe dazu Rocky [Connell] O'Donovan in Haggerty 2000: 827/828, siehe die Kritik von Schnurbein 2005) sein.

Die Debatte um das kollektive Gedächtnis bzw. die kollektive Erinnerung kann meines Erachtens sinnvoll für eine Neubestimmung der Ethnographie als medialen Speichers kultureller Erinnerung genutzt werden.[224] So können Ethnographica im weitesten Sinne, d. h. ethnographische Sammlungen, die den Grundstock für die ethnographischen Museen bildeten, sowie ethnographische Text-, Bild- und Tondokumente, als Speicher der Begegnung zwischen den sich im Zuge der Kolonisation räumlich ausdehnenden ‘europäischen Kulturen’

sich die offene Frage: „Wie bringen wir die strenge Logik der Verfolgung und die unversöhnliche Rhetorik rund um die Sodomie damit überein, dass gleichgeschlechtliche Erotik in der Regel nichts Randständiges an sich hatte?“ (Puff 2007 [2006]: 86).

221. Solche Paradiesvorstellungen haben dazu geführt, dass ausgewählte Gegenden zu Zufluchtsorten für Exilanten aus Nordwesteuropa, die ‘Jünglinge’ oder Männer begehrten, geworden sind. Dies gilt beispielsweise für Italien (insbesondere Capri) oder für einige koloniale Stützpunkte in islamisch geprägten Ländern als Projektionsfläche für *paiderastia* / ‘Sodomie’ / ‘Homosexualität’ (vgl. Atlas 2010, Patané 2007 [2006]: 288-300).

222. In diesem Kontext ist Folgendes zu beachten: In der Beschreibung ‘traditioneller’ nonheteronormativer Geschlechter und Sexualitäten lässt sich gelegentlich ein problematischer Ansatz der ‘Rettungsethnologie’ finden, die zu Folgendem neigt: „[To] resurrect the vision of the Noble Savage living in a Noble Society that provides an honored place for at least some forms of transgendering or same-sex sexual activity“ (Weston 1993: 344), anstatt die sich ändernden Praxen und Selbstkonzepte sowie die vielfältigen transkulturellen Einflüsse zu beschreiben.

223. Hierbei geht es vor allem um die Aneignung von Elementen aus Initiationsritualen, insbesondere Techniken der Körpermodifikation (Califia 2000 [1993]: 247-260, siehe Beispiele in Thompson 1997 [1991] und 1987). Califia gibt allerdings zu bedenken: „[M]any white practitioners of S/M magic are shameless in their misuse and romanticization of the rituals and mythology of preindustrial societies […] we need to be acutely aware of the fact that it is difficult, if not impossible, for us to know exactly what their spiritual practices mean to these people. It is intellectually dishonest to pretend that hunter-and-gatherer cultures were great places to be queer or female. In our bitterness with […] homophobia and sexism […], it’s too easy to fantasize that people with less technology were completely free of these ills. Small tribal societies had different rules to govern social sex roles and pleasure-seeking behaviour, but those rules were fiercely enforced.” (2000 [1993]: 258).

224. Ich danke Silke Wenk für die Anregung, über diesen Zusammenhang nachzudenken.

und anderen Kulturen betrachtet werden. Durch die weite Verfügbarkeit dieser Ethnographica mittels Buchdruck, Ausstellungen und Massenmedien sind heute Zugriffe aus sehr unterschiedlichen Situierungen und zu unterschiedlichen Anlässen möglich geworden. Insofern habe ich in meinen Fallstudien und Kritiken implizit Ethnographie und Historiographie als umkämpfte Speicher kultureller Erinnerung aufgefasst. Deutlich wird dies insbesondere bei der Kritik der Aneignung der *Stonewall Riots* durch die schwul-lesbische Bürger_innenrechtsbewegung (Beitrag 9: Tietz 2004h, angeregt durch Bravmann 2003 [1997]) ebenso wie bei der Kritik der Aneignung der MannFrauen (wie *wⁿktaⁿ* bei den *Assiniboin* und *ya:wa:* bei den *Atsugewi*) und FrauMänner (wie *waRhameh* bei den *Cocopa* und *nthalhá* bei den *Flathead*) durch schwule, lesbische, bisexuelle, trans*, feministische, indigene und *Two-Spirit*-Aktivist_innen (Beiträge 5, 4 und 6: Tietz 2008a, 2001b, 2001a).

Bei diesen Beiträgen rückt auch die ‘Erfindung von Tradition’ (*Invention of Tradition*) in den Fokus,[225] die gerade in Nordamerika ein politisches Problem darstellt: Manche indigene Historiker_innen gehen davon aus, dass gerade in Kulturen, die noch weitgehend auf oraler Tradierung basieren, in Erzählgemeinschaften älterer Menschen Wissen über die eigene (Verfolgungs-)Geschichte detailliert bewahrt worden ist (wie z. B. Howe 2002 diskutiert). Andere Kulturwissenschaftler_innen problematisieren dagegen vor allem den Einfluss der Gegenwart auf die Transformation der ‘Vergangenheit’ in ‘Geschichte’ und beziehen dies vor allem auf Probleme der oralen Tradierung. Diese ethnologische Problematisierung mündlicher Überlieferung und insbesondere die ‘Erfindung von Tradition’ wird wiederum neuerdings seitens einiger Bundes-, Bundesstaats- bzw. Provinz-Regierungen in Nordamerika als Argument benutzt (indem dieser die ‘Korrektheit’ schriftlich überlieferter Dokumente gegenübergestellt wird), um in gerichtlichen Auseinandersetzungen um gebrochene Landnutzungsverträge Entschädigungszahlungen an indigene Gruppen oder Einzelpersonen zu verhindern (E-Mail-Korrespondenz mit Deschamps 2003).

Beeinflusst von diesem daher nur unter Vorbehalt verwendbaren Konzept der ‘erfundenen Tradition’ habe ich textuelle, diskursive und performative Strategien untersucht, mit denen Menschen versuchen, Innovationen als seit langem tradierte Praxen und Konzepte zu legitimieren. Im Zuge solcher Traditionsbildung findet zudem die Bildung übergeordneter neuer ethnischer, ‘intertribaler’ bzw. pan-indigener oder nationaler Identitäten statt: Reste

225. Dies ist ein Konzept des Sozialhistorikers Eric Hobsbawm (1983), der dies zunächst für das moderne Europa – beispielsweise an der Deutung des erst seit dem 17. Jahrhundert nachweisbaren schottischen *Kilts* als keltischer ‘Tracht’ – beschreibt. Er setzt damit eine Idee fort, die bereits Maurice Halbwachs [1925] entwickelte (Ellwanger 2005: 13 zufolge). Das Konzept der ‘erfundenen Tradition’ ist auch für die Debatte um das kollektive Gedächtnis relevant (Erll 2003: 158).

vormals deutlich unterschiedlicher kultureller Traditionen, die durch Akkulturationsdruck im Zuge von Kolonialismus teilweise oder ganz zerstört worden sind, werden mit Hilfe der Fiktion eines 'größeren Ganzen' zu einer neuen ethnischen Identität zusammengeführt. Insofern ist heutige indigene Ethnizität in Nordamerika auch als eine 'neue Ethnizität' (*new Ethnicity*) im Sinne Halls (1999a [1989]) zu verstehen, der dies zunächst auf *Black* als Identitätskategorie bezogen hat. Dies dürfte insgesamt für den sogenannten 'Pan-Indianismus' in Nordamerika gelten.[226] Hierbei ist jedoch zu beachten, dass Menschen indigener Herkunft zwar performativ eine gewisse zugleich historisierende und revitalisierte pan-indigene 'Folklore' betonen, diskursiv jedoch recht genau die Zuordnung zu Ethnie, Reservation, Klan und Familie markieren.

Solche Fragen nach Erfindung von Tradition, kollektiver Erinnerung, kultureller Wiederbelebung und fremdkultureller Aneignung haben einige Grundfragen der Ethnologie, beispielsweise jene nach dem Verhältnis zwischen Kultur und Ethnizität, aktualisiert. Bei der Debatte über 'Kultur' stehen Kulturwissenschaften seit langem vor drei Problemen, nämlich, zum einen den Begriff 'Kultur' zu klären, zum anderen das Verhältnis zwischen Kultur und Kollektiv auszuloten und zum dritten das Allgemeinkulturelle des Menschseins und die Kulturspezifik eines bestimmten Kollektivs in einem bestimmten historischen Kontext aufeinander zu beziehen (siehe einführend z. B. Müller 2003, Beer 2003b, Ort 2003, Müller-

226. Der sogenannte 'Pan-Indianismus' bzw. 'Pan-Tribalismus' in indigenen Kulturen Nordamerikas (für den ich hiermit die neutralere Bezeichnung 'Pan-Indigenismus' vorschlage) ist in verschiedenen sich überlagernden Phasen und Schritten entstanden (siehe hierzu genauer: Deloria 1994 [1993], Lindig 1985 [1978], Feest 1976):

- Militärische Bündnisse im Zuge des Widerstands gegen verschiedene europäische Kolonialmächte (sowie die späteren USA und Kanada) seit dem 18. Jahrhundert;
- Frühe Revitalisierungsbewegungen wie beispielsweise die Geistertanzbewegung Ende des 19. Jahrhunderts;
- Die erzwungene Migration und Urbanisierung sowie die zwangsweise Akkulturation vor allem mittels spezieller kirchlich oder staatlich betriebener „Indianer"-Internate (*Boarding Schools*);
- Das Zusammenleben verschiedener zunächst kulturell sehr unterschiedlicher indigener Ethnien auf dem ehemaligen *Indian Territory*;
- Die Bildung bikultureller Eliten und erster pan-tribaler Organisationen seit dem frühen 20. Jahrhundert;
- Die *Red Power Movement* der 1960er Jahre, von der insbesondere die *American Indian Movement* (vgl. www.aimovement.org) bedeutsam ist;
- Die Wiederbelebung von Ritualen, Kunsthandwerkstraditionen und Zeremonien (insbesondere solcher, die ursprünglich von den südlichen Plains-Kulturen stammen) seit den 1970er Jahren.

Heute wird die pan-indigene Revitalisierung zunehmend durch eine regionale bzw. ethnisch spezifische Revitalisierung ergänzt. Hierbei ist die Förderung der noch erhaltenen indigenen Sprachen sowie der teilweise erhaltenen oder wiederbelebten Rituale und Kunsthandwerktechniken (insbesondere durch die inzwischen weitgehend in indigener Verantwortung durchgeführte Schulbildung) besonders wichtig. Zudem wird dies durch eine umfangreiche, eigenständige Literatur-, Radio-, Fernseh-, Film-, Theater- und Internetproduktion ergänzt.

Funk 2008 [2002]). Für die kulturwissenschaftliche Forschung – gerade im deutschsprachigen Raum – gibt es derzeit eine neue Orientierung an *Cultural Studies*, historischer Forschung und Ethnologie, wodurch auch Ethnographie eine gewisse Renaissance erlebt (Müller 2003).[227] Das Problem des Allgemeinkulturellen und der Kulturspezifik gilt für die Ethnologie, die das Verhältnis zwischen Kultur und Ethnizität zu bestimmen versucht (vgl. einführend Müller 2003, Beer 2003b), ebenso wie für die Kultursoziologie, die das Verhältnis zwischen Kultur und Gesellschaft zum Gegenstand hat (vgl. einführend Ort 2003), und ebenso wie für die *Cultural Studies*, die das Verhältnis zwischen Hegemonialkultur, Subkulturen und einer komplexen, von politischen Spannungen durchzogenen Gesellschaft zu klären versucht (vgl. bereits Hebdige 1983 [1979]). Angesichts dessen, dass der Begriff 'Kultur' in den Kulturwissenschaften im Allgemeinen wie auch in der Ethnologie und den *Cultural Studies* im Besonderen so umstritten ist, kann es im Folgenden nur darum gehen, eine Arbeitsauffassung herzuleiten, die für die vorliegende Arbeit brauchbar ist.

'Ethnologie' verstehe ich in diesem Zusammenhang – vereinfacht gesagt – als vergleichende Kulturwissenschaft der Menschen, eine klassische Auffassung, die beispielsweise Müller (2003) in der aktuellen Debatte um 'Kulturwissenschaften' wieder zu stärken versucht. Ihr Ziel ist, anhand der Beschreibung unterschiedlicher Kulturen 'Kultur' und damit 'Menschsein' im Allgemeinen zu verstehen. Als Disziplin basiert sie zwar auf den drei Grundpfeilern holistischer Kulturbegriff, Feldforschung und Kulturvergleich (Illius 2003), hat jedoch kaum einen disziplinären Kern, sondern ist eher ein hochkomplexes Feld empirischen Wissens, das auf dem Anhäufen von Materialien aus 'fremden' und Dokumenten über 'fremde' Kulturen und deren vergleichender Interpretation basiert. Ethnologie ist vor allem durch einen inhärenten kulturellen Relativismus, der die Pluralität und Gleichwertigkeit höchst unterschiedlicher soziokultureller – insbesondere subaltern situierter – Existenzweisen samt deren Geltungsansprüchen betont, und durch den dialogischen Charakter der Feldforschung geprägt, womit sie Einspruch gegen universale und imperiale Ansprüche der europäischen Moderne erhebt (Fuchs / Berg 1993: 75/76). Als in sich multidisziplinäres Projekt bewegt sie sich sowohl zwischen literarischer Beschreibung (Ethnographie)[228] und

227. Beispielsweise haben auch einige der Doktorand_innen am Oldenburger *Kolleg Kulturwissenschaftliche Geschlechterstudien*, die nicht zuvor (europäische) Ethnologie studiert hatten, ethnographische Methoden in ihre Promotionsprojekte einbezogen.

228. Obwohl Ethnographie weiterhin besonders häufig textuell verfasst wird, ist sie längst multimedial und kann sich auf Objekte, Zeichnungen, Photos, Tonaufzeichnungen oder Filme beziehen.

wissenschaftlicher Analyse (Ethnologie) als auch zwischen Kultur-, Sozial- und Naturwissenschaften.[229]

Cultural Studies hingegen sind als politisches Theorieprojekt zu verstehen, das basierend auf (post-)marxistischen Theorien interventionistische Strategien in Wissenschaft, Politik, Kultur- und Bildungsarbeit entwickelt hat (Hall 2000a [1992], Lutter / Reisenleitner 1999 [1998]).[230] Ethnologie wie *Cultural Studies* sind von einem holistischen Kulturbegriff geprägt, der Kultur als Abstraktum für eine von einem Kollektiv bis zu einem gewissen Grad geteilte Lebensweise auffasst (vgl. Müller 2003, Müller-Funk 2008 [2002]).[231] Dabei hat die Ethnologie am ehesten Kultur und Ethnizität als Zentralbegriffe aufeinander bezogen (Beer 2003b), während *Cultural Studies* zunächst *Working Class*- und Jugend-Subkulturen untersucht haben (Wilson 2002, Hebdige 1983 [1979]).[232]

Im Kontext dieser Debatten um den Kulturbegriff ist einer der wenigen gemeinsamen Nenner der Kultur- und Sozialwissenschaften, über den es weitgehend Einigkeit gibt, die Grundannahme, dass Menschen geradezu qua ihrer 'Natur' als Lebewesen 'Kultur' zum Überleben brauchen. Hierbei könnte der klassische ethnologische Kulturbegriff, der Kultur als Lebensweise eines Kollektivs von Menschen in einer realen Umwelt sieht, der sie sich und die sie ständig handelnd anpassen, neu bewertet werden.[233] Diese Umwelt wird nicht als essentialisierte oder romantisierte 'Natur', sondern insbesondere in der Kulturökologie als reale physische, durch soziales Handeln und Technologie veränderte Umwelt begriffen (siehe z. B. Frank Robert Vivelo 1981 [1978]). Menschen benötigen aus dieser ethnologischen Sicht für ihr physisches Überleben in dieser realen Umwelt 'Kultur' (im Sinne nicht-angeborener, sondern im Austausch mit anderen Menschen erworbener Handlungsfähigkeiten).[234]

Der Begriff 'Ethnizität' bezeichnet ethnologisch das Prinzip der (Selbst-)Abgrenzung ethnischer Einheiten und bezieht sich auf den Begriff 'Ethnie', der sich von *Ethnos* (griechisch, übersetzt etwa 'Volk') herleitet. Die (Selbst-)Zuordnung einzelner Personen zu Ethnien erfolgt aufgrund „rassischer", geographischer, kultureller, linguistischer und politischer Marker. Dies kann beispielsweise anhand indigener Ethnien in Nordamerika deutlich werden, bei denen auch spezielle Verträge aus der Kolonialzeit und spezifische familiäre Gegebenheiten wichtig sind, weshalb hierzu ein kurzer Exkurs folgt:

> Für die Systematik der Ethnographie der Amerikas gehen euro-amerikanische Anthropolog_innen und Ethnolog_innen von verschiedenen Markern aus, anhand derer sie indigene Ethnien und Kulturen unterscheiden. Die heute noch politisch relevante Unterscheidung zwischen den „Indianern" Nord-, Mittel- und Südamerikas und den *Inuit/Eskimo*[235] sowie *Aleut* in der Arktis basiert noch immer auf einer Feingliederung „rassisch" unterschiedener Populationen in der physischen Anthropologie und auf postulierten Besiedlungswellen in der Vorgeschichte der Amerikas. Andere Marker sind geographische Großräume, deren ökologische Bedingungen Kulturareale bestimmt

229. Zugleich ist Folgendes zu beachten: Ethnologie wird im Kontext postkolonialer und antirassistischer Theorienbildung seit den 1980er Jahren aufgrund ihrer Verknüpfung mit dem Rassismus und Kolonialismus des 19. Jahrhunderts als ethnozentrisch kritisiert. Die Herkunft der Ethnologie als kolonialer Wissenschaft ist sicher kritikwürdig. Bei dieser Kritik wird allerdings Folgendes übersehen (vgl. als einführende Überblicke zum Stand der ethnologischen Forschung: Haller 2005, Fischer / Beer 2003 [1983] sowie Wörterbuch der Völkerkunde 1999 [1965/1988]):

- Ethnographie beinhaltet seit dem späten 18. Jahrhundert (zunächst mit der Figur des 'edlen Wilden') die Möglichkeit der Kritik eurozentrischer Normen;
- Ethnologische Theorien kritisieren seit den 1910er/1920er Jahren (Boas-Schule) die Ideologie des Rassismus;
- Ethnozentrismus und dessen Bedeutung für Ethnizität werden seit den 1920er Jahren untersucht;
- Die Folgen des Kolonialismus (und inzwischen der Globalisierung) werden seit den 1930er Jahren (beginnend mit der Forschung zum Kulturwandel) untersucht;
- Die Funktion der Ethnologie als Helfershelferin des Kolonialismus wird seit den 1960er Jahren (ausgelöst durch die Debatte zur Ethik der Feldforschung) thematisiert;
- Ethnographie und Ethnologie werden inzwischen zu einem gewissen Teil von selbst indigen bzw. postkolonial situierten Wissenschaftler_innen betrieben bzw. sind nur in einem politisch umkämpften Dialog mit den Beforschten durchführbar.

Für den Wandel von euro-kolonialer Ethnologie zu indigener und postkolonialer Ethnologie sind insbesondere die Diskussion um Ethik der Feldforschung, die Diskussionen um Parteilichkeit, *Action Anthropology* und Verantwortlichkeit bzw. Rechenschaft (*Accountability*), die Erforschung des 'Eigenen' und die Forschung durch indigen und postkolonial situierte Ethnolog_innen relevant (vgl. Berg / Fuchs 1993, Abu-Lughod 1991, Marcus / Fischer 1986). Dieser Wandel zu einer postmodernen, politisch engagierten, durchaus ansatzweise von indigenen, feministischen oder *queeren* Debatten geprägten qualitativen Kultur- und Sozialwissenschaft (siehe Lincoln / Denzin 2000) muss in anderen kultur- und sozialwissenschaftlichen Disziplinen sowie in der politischen Theorienbildung noch deutlicher zur Kenntnis genommen werden. Lediglich Foucault stellt bereits in den 1980er Jahren fest, „daß die Ethnologie aus dem Kolonialisierungsprozeß hervorgegangen ist (was nicht heißt, daß sie eine kolonialistische Wissenschaft ist)" (1999 [1984]: 214).

230. Die *Cultural Studies* haben zwar bereits entscheidenden Einfluss auf die Entwicklung der Tübinger Schule der empirischen Kulturwissenschaft unter Hermann Bausinger gehabt (ich danke Prof. Dr. Karen Ellwanger für diesen Hinweis), doch hat für die deutschsprachige kulturwissenschaftliche Forschung insgesamt erst beim Übergang zum 21. Jahrhundert – 35 Jahre nach Beginn der Forschung in England – die 'Stunde' der *Cultural Studies* 'geschlagen' (Lindner 2000), was sich an etwa zeitgleich veröffentlichten *Cultural Studies*-Readern (Bromley / Göttlich / Winter 1999, Engelmann 1999) und Einführungen (Lindner 2000, Lutter / Reisenleitner 1999 [1998]) zeigt. Auch die kulturwissenschaftlichen Geschlechterstudien in Oldenburg verstehen sich daher vor diesem doppelten Rezeptionsweg als *Cultural Gender Studies* (siehe www.kunsttextil.uni-oldenburg.de/5303.html).

231. Insofern sind in Ethnologie und *Cultural Studies* veraltete Gegenüberstellungen von Kultur und Zivilisation oder von Hochkultur und Alltagskultur/Populärkultur, die in anderen Kulturwissenschaften teilweise noch immer relevant sind, längst überwunden (vgl. Fauser 2008 [2003], Ort 2003, Lutter / Reisenleitner 1999 [1998]).

232. 'Subkultur' meint die Kultur eines Partialkollektivs, wobei durch den Begriff zugleich das Hegemonieverhältnis zwischen einem hegemonialen gesellschaftlichen Kollektiv und dazu subalternen (Partial-)Kollektiven benannt wird, das einer dynamischen Veränderung unterliegen kann.

233. Hier könnte der Ethnologie in der inter- bzw. transdisziplinären Vermittlung zwischen Kultur-, Sozial- und Naturwissenschaften eine gewisse Schlüsselfunktion zukommen, da sie in verschiedenen nationalen Wissenschaftskulturen sowieso interdisziplinär zwischen diesen verankert ist (siehe Fischer 2003).

234. In dieser Grundaussage stimmen sogar Ethnologie und Humanbiologie überein. Durch die Verengung des Kultur-Begriffs auf 'Kultur-als-Code' in anderen Kultur- und Geisteswissenschaften wird dieser existentielle Zusammenhang allerdings leider weitgehend übersehen (siehe Müller 2003).

235. Heute verwenden manche Ethnien *Inuit* (bzw. lokale Varianten davon), andere *Eskimo* (ursprünglich die französische Fassung eines *Cree*-Wortes) als Teil ihrer Selbstbezeichnung.

hätten, und Sprachgruppen, die nicht mit den Kulturarealen zusammenfallen. Es ist wichtig zu beachten, dass jedoch bereits diese „rassischen“ und ethnischen Kategorien trotz entsprechender wissenschaftlicher Definitionsversuche nicht eindeutig sind.

Bei der tatsächlichen ethnischen Herkunft nordamerikanisch-indigener Menschen ist zu beachten, dass ihre Familienstammbäume Vorfahr_innen aus verschiedenen indigenen Ethnien, Vorfahr_innen, die von ‘weißen’ Siedler_innen aus verschiedenen europäischen Ländern (insbesondere Kolonialmächten) abstammen, Vorfahr_innen, die von ehemaligen Sklav_innen aus Afrika abstammen, und/oder Vorfahr_innen, die im Zuge neuerer Einwanderungswellen aus allen Teilen der Welt abstammen, umfassen.[236] Die ethnische Zugehörigkeit wurde nämlich je nach Phase der Kolonisation, je nach beteiligten Ethnien und häufig je nach Geschlecht unterschiedlich geregelt – wobei dies heute teilweise wieder aufgehoben ist. Im Zuge humanwissenschaftlicher „Rasse“-Ideologien hat ab dem 19. Jahrhundert eine Rassisierung, im Zuge der Assimilations-Ideologie der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts eine De-Ethnisierung, im Zuge der Revitalisierungsbewegung seit den 1960er Jahren eine Pan-Indigenisierung und mittlerweile eine Re-Ethnisierung stattgefunden (vgl. Feest 2000a, 1976, Deloria 1994 [1993]).

Indigene Herkunft und indigene Ethnizität sind also konzeptuell äußerst komplex und können selbst mit dem Konzept ‘Hybridität’[237] nur annähernd erfasst werden: Hierbei kommen eine über mehrere Generationen zurückverfolgte Abstammung von indigenen Ethnien (wobei noch zu unterscheiden ist, ob diese Abstammung von anderen Mitgliedern der indigenen Ethnie, von Gremien indigener Selbstverwaltung und/oder von offiziellen kolonialen oder postkolonialen Behörden anerkannt wird, z. B. in Form einer ‘Registrierung’),[238] ein im Laufe der frühen Enkulturation und/oder im späteren

236. Siehe hierzu beispielsweise aus Sicht der *Two-Spirits*: Qwo-Li Driskill [*Cherokee*/*Lenape*/*Lumbee*/*Osage*/Afroamerikanisch/Irisch] (2008, 2004), Elias / Eliyahou / Ibrahim Abdurrahman Farajajé-Jones [Afroamerikanisch/*Cherokee*/Europäisch] (2000) oder Paula Gunn Allen [*Laguna*/*Lakota*/Schottisch/Libanesisch] (1998).

237. ‘Hybridität’ meint das Prinzip der Vermischung zweier oder mehrerer vorher verschiedener kultureller Muster. Hiermit wird der seit dem 18. Jahrhundert verwendete rassistische Begriff „Hybrid“ in der postkolonialen Theorie positiv neugedeutet und abstrahiert. Die Auffassung des ‘Hybriden’ als neuen Raums des ‘Dazwischen’ geht auf Homi Bhabha (vgl. 1996) zurück und wird insbesondere für das ‘Zwischen-verschiedenen-Kulturen-Sein’ in postkolonialen, migrantischen und globalisierten Kontexten verwendet (vgl. Hall 1999a [1989]).

238. Es gibt einen großen rechtlichen und politischen Unterschied zwischen Menschen nordamerikanisch-indigener Herkunft, die offiziell registriert bzw. nicht registriert sind. In Kanada gibt es die rechtliche Anerkennung als *Status Indians* oder *registered Indians*, die nur Menschen erhalten können, die *enrolled Members* (übersetzt etwa: ‘eingetragene Mitglieder’) einer anerkannten indigenen Ethnie sind. Aus dieser rechtlichen Anerkennung folgen bestimmte Rechte und Pflichten, die unter anderem politische Beteiligung an Gremien der entsprechenden Ethnien, besondere Steuerrechte, gesonderte Zugänge zum öffentlichen Gesundheitssystem und strafrechtliche Konsequenzen regeln. Dieser spezifische Rechtsstatus begründet eine besondere duale Form der Staatsbürger_innenschaft (*Citizenship*) als Mitglied einer indigenen Ethnie und als Staatsbürger_in von Kanada. Daneben gibt es auch die sogenannten *non-Status Indians*, Menschen indigener Abstammung, die sich selbst auf einzelne indigene Vorfahr_innen berufen, teilweise sogar von nicht-anerkannten indigenen Ethnien bzw. von übergeordneten indigenen Organisationen, aber nicht durch kanadische Gesetze als *Indians* anerkannt werden. Eine ähnliche Unterscheidung gibt es in den USA.

Die besondere rechtlich-politische Situation registrierter *Indians* liegt an der Kolonialgeschichte des Umgangs mit ihnen als Angehörige indigener Ethnien. Die europäischen Kolonialmächte bzw. die USA schlossen bis zum Ende des 19. Jahrhunderts zumeist Verträge mit indigenen Ethnien (und nicht mit einzelnen Menschen indigener Herkunft) über die Nutzung von Land – zunächst für ihre Kolonien und später für die sich ausbreitenden Staaten. Dabei gab es häufig unterschiedliche Auffassungen seitens der indigenen Ethnien und der Kolonialmächte über Fragen von Landnutzung oder Landbesitz. Zumeist wurden diese Verträge im Laufe der kolonialen Ausdehnung der Kolonien und der Staatsgebiete gebrochen, wobei die geforderte Wiedereinsetzung dieser Verträge bzw. geforderten Reparationsleistungen für die Vertragsbrüche noch immer Anlass für politische und juristische Auseinandersetzungen sind. Durch solche Verträge wurden viele Menschen nordamerikanisch-indigener

Leben erworbenes kulturelles Wissen heutiger indigener Kulturen, Erfahrungen mit gegen Menschen indigener Abstammung gerichtetem Rassismus und Fragen der Selbstzuordnung als Mensch indigener Herkunft und/oder Zugehörigkeit zu einer bestimmten Ethnie zusammen.

Obwohl Ethnien die vorzugsweise von der Ethnologie untersuchten Kollektive bleiben, können auch Familien, Netzwerke, Organisationen, Institutionen, *Communities*, Regionen, Nationen und Kulturareale[239] als Kollektive kulturwissenschaftlich untersucht werden. Daher gilt diese holistische Vorstellung von ‘Lebensweise’ ähnlich für das heutige Nordamerika oder das heutige Deutschland, für die heutige indigene Bevölkerung Nordamerikas oder eine

Herkunft zugleich ‘Staatsmündel’ der Kolonialmächte oder der Bundesregierungen der USA bzw. Kanadas, bis sie ab den 1920er Jahren überhaupt zu ‘Staatsbürger_innen’ mit Wahlrecht wurden. Die wechselnden Politiken der kolonialen Unterwerfung – Kriege, Reservationsbildung, Umsiedlungsprogramme, Umwandlung von Reservationen in Kapitalgesellschaften, Auflösung von Reservationen oder Ethnien – machen die Frage, wer zu einer Reservation oder einer Ethnie dazugehört, äußerst schwierig. Insbesondere die Vererbbarkeit der Mitgliedschaft in einer bestimmten Ethnie und damit die Anerkennung als *Status Indian* wurde in verschiedenen Verträgen unterschiedlich geregelt und historisch mehrfach geändert. Hierbei haben Fragen, ob beide Elternteile registriert sind (oder nur ein Elternteil registriert ist) und welches Geschlecht das registrierte Elternteil hat, eine besondere Bedeutung. Zudem wurde ab dem 19. Jahrhundert immer häufiger – im Zuge der neuen humanwissenschaftlich abgesicherten „Rassen“-Ideologie – das *Blood Quantum* (übersetzt etwa: ‘Anteil indianischen Blutes’) bestimmt, für das es noch heute in den USA ein *Certificate of Degree of Indian Blood* (*CDIB*) gibt.

Solche Herkunftskriterien wurden teilweise im Zuge der re-etablierten Selbstverwaltung indigener Ethnien bzw. Reservationen übernommen oder aber revidiert. Dabei gehören Menschen meist nicht automatisch zu einer Reservation oder einer Ethnie, sondern müssen sich dafür speziell registrieren lassen, wobei sie einerseits aufgrund bestimmter Kriterien aufnahmeberechtigt sein müssen, andererseits auch von den zuständigen Behörden abgelehnt oder ausgeschlossen werden können (vgl. allgemein zu Fragen der Anerkennung ethnischer Zugehörigkeit zu indigenen Ethnien Nordamerikas: Shoemaker 2002b, Feest 2000a, Thaler 1994 [1993], Lindig 1985 [1978]).

239. Für das indigene Nordamerika spricht man von *Culture Areas*, wofür in deutscher Übersetzung die ansonsten veraltete Bezeichnung ‘Kulturareale’ verwendet wird. Diese Kulturareale sind von Ethnolog_innen zunächst als geographische Räume mit einer vergleichbaren materiellen Kultur definiert worden, was mittlerweile veraltete Auffassungen und Gleichsetzungen von Ethnizität und Kultur fortsetzt. Die Amerikas werden des Öfteren sowohl in der physischen Anthropologie – von genetischen Merkmalen her – als auch in der Vorgeschichte – von der rekonstruierten Einwanderung her – als ein zusammengehörender ethnologischer Großraum aufgefasst. Dennoch wird ‘Nordamerika’ ethnologisch meist gesondert untersucht, wobei die Unterscheidung von Nordamerika vs. Mittel- und Südamerika jedoch eher an der Kultur- und Kolonialgeschichte liegt. Ethnologisch bezeichnet ‘Nordamerika’ etwa die Fläche der heutigen USA und des heutigen Kanada abzüglich Hawai'i zuzüglich einiger nördlicher Teile des heutigen Mexikos.

In der Ethnologie werden gewöhnlich zehn verschiedene Kulturareale Nordamerikas unterschieden: Nordöstliches Waldland, Südöstliches Waldland, Subarktis, Prärie und Plains (wobei die Plains erst in der Kolonialzeit dauerhaft besiedelt wurden), Südwesten (der bis in den Norden des heutigen Mexikos reicht), Großes Becken, Plateau, Kalifornien und Nordwestküste. Diese wurden und werden von sogenannten „indianischen“ Gruppen bewohnt.

Das Kulturareal Arktis, das den äußersten Norden des heutigen Kanadas, große Teile des heutigen Alaskas, das heutige Grönland sowie Teile der heutigen Aleuten und kleine Teile der heutigen Tschuktschen-Halbinsel umfasst, wurde und wird von den *Inuit*/*Eskimo* bewohnt, die kulturell als sehr ähnlich gelten und außerdem einer einzigen Sprachfamilie zugerechnet werden. Diese werden ethnologisch des Öfteren nicht zum Großraum ‘Nordamerika’, sondern zum Großraum ‘zirkumpolare Völker’ gerechnet, mit denen sie heute sogar gemeinsame politische Organisationen bilden.

Je nach Aufteilung gehen Ethnolog_innen und indigene Aktivist_innen inzwischen von ursprünglich weit über 500 (mehr oder weniger) verschiedenen indigenen Ethnien in Nordamerika aus (vgl. als Einführung in Ethnologie und Kulturgeschichte des indigenen Nordamerikas: Feest 2000a, Thaler 1994 [1993], Lindig 1985 [1978]).

spezifische Ethnie wie für die untersuchten Subkulturen schwu-les-bi-trans*-inter/*queerer Communities* oder des *Two-Spirit*-Netzwerkes.[240] Solch ein Kollektiv ist je nach Größe und Interaktionsdichte eine eher reale oder eine eher fiktive Gemeinschaft (*imagined Community* im Sinne Benedict Andersons, Erll 2003: 167 zufolge), was sich auf den Grad der Gemeinsamkeit der Kultur auswirkt.[241]

Etliche indigenen Ethnien in Nordamerika und viele pan-indigene Organisationen haben Selbstbezeichnungen, die Begriffe wie *People* oder *Nation* beinhalten, was einen Exkurs zur politisch gängigen Terminologie nötig macht:

> Als übergeordnete Begriffe für Indigenität werden in Nordamerika vor allem *Indian*, *American Indian*, *Canadian Indian*, *Native*,[242] *Native American*, *Native Canadian*, *Native North American,*[243] *First Americans* und *First Nations* verwendet. All diese Begriffe sind in der politischen Selbstdiskussion wie in der Ethnologie umstritten. Erst durch die koloniale Konfrontation ergab sich überhaupt die Notwendigkeit eines gemeinsamen Fremdbegriffes, die sich erst im 20. Jahrhundert zu einer Debatte um einen Selbstbegriff wandelte. Es hat viele Versuche gegeben, sowohl seitens der Kolonisierenden (unter anderem durch Ethnolog_innen) als auch seitens der Kolonisierten, neue Begriffe zu entwickeln. Allen Begriffen, die *Indian* verwenden, hängt das Koloniale begrifflich an;[244] allen, die *Native* oder *First* verwenden, hängt die Idee der Indigenität an, allen räumlichen Zuordnungen wie *American* oder *Canadian* hängt der andauernde koloniale Status der Staatsgebilde USA und Kanada an – wobei bei der Verwendung von *American* zusätzlich unklar ist, ob sich dies auf die USA, Nordamerika oder Nord-, Mittel- und Südamerika bezieht.
> Indigene Aktivist_innen in Nordamerika verwenden heute zur kollektiven Bezeichnung ihrer Ethnien Zusammensetzungen aus den Adjektiven *indigenous*, *aboriginal*, *Native* und *First*, die in der deutschsprachigen Ethnologie gemeinsam mit 'indigen' übersetzt werden, mit den Substantiven *Peoples* oder *Nations* (vgl. zum entsprechenden Sprachgebrauch bei *Two-Spirit*-Aktivist_innen: z. B. Beaver 1998 [1992]). Im internationalen Sprachgebrauch wird *indigenous Peoples* am häufigsten gebraucht: Dies ist inzwischen ein eingeführter politischer Begriff der globalen politischen Bewegung indigener Völker, der von vielen Menschenrechtsorganisationen und von internationalen Organisationen wie der UNO verwendet wird, um damit ethnische Gruppen zu bezeichnen, die in ihrem angestammten Lebensraum inzwischen eine diskriminierte politische und ethnische Minderheit in einem erst im Laufe des Kolonialismus gebildeten Staat bilden (vgl. Wolfgang Müller in Wörterbuch der Völkerkunde 1999 [1965/1988]: 184).
> Die Bestandteile *indigenous*, *aboriginal* und *Native* haben eine ähnliche Denotation und Konnotation, mit der die Idee der 'Ureinwohner_innenschaft' bzw. des 'Von-diesem-Land-Stammens' beschrieben wird. Diese 'Indigenität' wird begrifflich als Gegenstück zur kolonialen Unterwerfung verstanden und hat inzwischen große politische Bedeutung. Indigene Ethnien in Nordamerika betonen mittels der oralen Tradierung ihrer Geschichte im Sinne eines *ab origine* eine schon immer mit einem bestimmten Lebensraum verknüpfte 'Nativität' (vgl. Howe 2002).[245] Mit dem neuen Adjektiv *First* ('Erste') haben sie das naturalisierende 'Eingeborensein' von *indigenous*, *aboriginal* und *Native* inzwischen in ein historisierendes 'Zuerst-Dort-Gewesensein' überführt.
> Die gängige Bezeichnung von Ethnien im indigenen Nordamerika hat sich im Laufe der Kolonial-, Ethnologie- und Politikgeschichte mehrfach geändert – von *Tribe* (übersetzt etwa: 'Stamm') bzw. *Triblet* (übersetzt etwa: 'Stämmchen') oder *Band* (übersetzt etwa: 'Trupp') – beides insbesondere für kleine ethnische Einheiten in Kanada – über *ethnic Group* (übersetzt etwa: 'ethnische Gruppe') und *People* (übersetzt etwa: 'Volk') zu *Nation*. All diese Begriffe haben Vor- und Nachteile, wobei Ethnie der am ehesten deskriptive Begriff aus der Ethnologie ist. Die Bezeichnung „Stamm" dagegen erzeugt heute eher die Vorstellung, dass die damit bezeichnete Gruppe von Menschen rückständig sei.
> Der Begriff *Nation* wurde bereits in kolonialen Dokumenten des frühen 19. Jahrhunderts verwendet. Er kann einerseits anzeigen, dass die Kolonialmächte sehr wohl die Souveränität einiger „indianischer" Völker anerkannten, mit denen sie völkerrechtliche oder gar zwischenstaatliche Verträge schlossen (schließlich gehörten große Teile Nordamerikas damals noch nicht zum heutigen Staatsgebiet der USA oder Kanadas). Andererseits konnte die Verwendung des Begriffes *Nation* auch ein koloniales Herrschaftsinstrument sein, wenn eine Kolonialmacht statt mit vielen voneinander politisch unabhängigen Ethnien mit einem einzelnen „Indianer"-'Häuptling', den sie paternalistisch – oft gegen traditionelle Auffassungen indigener politischer Organisationen – als Vertreter eines gesamten 'Volkes' oder einer gesamten 'Nation' behandelten, einen Vertrag aushandelten.
> Infolge der Radikalisierung indigener politischer Forderungen ab den 1960er Jahren verstehen sich viele indigene Ethnien zunehmend als 'Völker' oder 'Nationen'. Indigene Aktivist_innen versuchen durch die Begriffe *Peoples* und *Nations* eine

240. Das Verhältnis zwischen Kultur und Kollektiv ist so eng, dass in einigen Formulierungen – auch in einigen meiner vorgelegten Beiträge – zwischen dem Kollektiv und der Kultur des Kollektivs nur unsauber getrennt wird. In der Ethnologie gibt es missverständliche Formulierungen bezüglich Kultur und Ethnie, beispielsweise heißt es häufiger kurz 'indigene Kulturen' statt 'Kulturen indigener Ethnien'. Auch wird der Begriff 'Subkultur' in den *Cultural Studies* sowohl für die Partialkultur als auch für das dadurch charakterisierte Kollektiv verwendet, was auch für die Bezeichnung 'schwule Subkultur' gilt.

241. Ethnien basieren auf einer Fiktion gemeinsamer Abstammung (dies gilt in ähnlicher Weise für sogenannte Kulturnationen). Etliche kleine indigene Ethnien sind tatsächlich *Face-to-Face*-Gemeinschaften (dies gilt insbesondere für die ethnische Vielfältigkeit im Inneren Neuguineas oder in Teilen Nordamerikas), was Nationen jedoch nicht sind. Dies gilt aber nicht für alle Ethnien – die wohl größte ethnische Einheit, die Han-Chinesen, umfasst ca. eine Milliarde Menschen. Bereits in kleinen indigenen Ethnien kann es kulturell graduell durchaus unterschiedliche Partialkollektive wie soziale Schichten, Geschlechtergruppen, Klane, Spezialist_innen-Gruppen oder 'Geheimbünde' geben, die durch deutliche Machtunterschiede gekennzeichnet sein können (siehe hierzu Schröter 2005, Beer 2003b, Haller 2001d).

242. *Native* kann in den USA auch die *Native Hawai'ians* (*Kānaka Maoli*) umfassen.

243. Die Bezeichnung *Native North American* stammt aus dem indigenen Englisch Kanadas und versucht, die Einengung von *Native American* auf die USA zu überwinden. Ich übersetze *Native North America* mit 'indigenes Nordamerika' (vgl. auch Feest 2000b) und *Native North American* mit 'nordamerikanisch-indigen'. Der Begriff 'Nordamerika' reproduziert jedoch begrifflich die koloniale Erinnerung an die Reisen Amerigo Vespuccis und wird daher von etlichen indigenen Aktivist_innen abgelehnt und durch Begriffe wie „Turtle Island" (Beaver 1998 [1992]) ersetzt, die spezifisches indigenes kulturelles Wissen transportieren. *Turtle Island* (übersetzt etwa 'Schildkröten-Insel') bezieht sich auf die orale Tradierung verschiedener indigener Ethnien in Nordamerika, die zu den Sprachfamilien des *Algonkin* und *Irokesischen* gerechnet werden, nach der die Erde auf dem Rücken einer Riesenschildkröte im Ozean schwimmt.

244. Auch wenn der Begriff *Indio* [spanisch], *Indian* [englisch] bzw. „Indianer" [deutsch] ursprünglich ein diskriminierendes koloniales Konzept war (weswegen in dieser Arbeit die deutsche Bezeichnung in doppelte Anführungszeichen gesetzt wird), ist *Indian* dennoch zumindest bis in die 1980er Jahre das wichtigste übergreifende Selbstkonzept gewesen, das durchaus auch als politischer Kampfbegriff angeeignet worden ist und teilweise noch heute im indigenen Nordamerika als kollektives Selbstkonzept verwendet wird.

245. Es ist wichtig, Folgendes zu beachten: „[E]pistemologically […] *nativeness* is neither primordial nor absolute, but created and contested […] nevertheless, ontologically *natives* exist" (Haller 2001c: 115).

Gleichwertigkeit der indigenen Ethnien Nordamerikas als politische Akteure gegenüber den kanadischen und US-amerikanischen Bundes- und Bundesstaats- bzw. Provinzialregierungen zu behaupten. Diese Verwendung des Konzepts 'Nation', dass die Idee von 'Volk' mit 'Territorialität' verknüpft, ist politisch aus dem Kampf um Landrechte herzuleiten, der die politischen Kämpfe der indigenen Bevölkerung bis zum Ende der „Indianerkriege" im späten 19. Jahrhunderts geprägt hat und die Revitalisierung seit den 1960er Jahren prägt. Mittlerweile gibt es vielfältige juristische Auseinandersetzungen, bei denen es um gebrochene Verträge aus der Kolonialzeit geht, um Rückgabe von Land (insbesondere spirituell bedeutsame Plätze) bzw. Entschädigungszahlungen.

Es gibt viele symbolische indigene Politiken, die auf diesen Ideen von 'Nation' und Staatlichkeit basieren: Die Ausgabe eigener Pässe ist manchmal eine künstlerische Intervention, manchmal eine politische Intervention – beispielsweise geben Ämter der *Mohawk* tatsächlich Pässe aus, die von den kanadischen und US-amerikanischen Behörden allerdings nicht anerkannt werden. *This is Indian Land* oder *This is Indian Country* sind häufig benutzte Parolen bei Demonstrationen, auf Plakaten oder an Grenzmarkierungen (vgl. Feest 2000b: 431-434). Selbst bei den Auseinandersetzungen um die Besetzung eines Geländes auf von *Mohawk* beanspruchtem Gebiet bei Oka wurde 1990 nicht umsonst das kanadische Militär eingesetzt – schließlich waren „Indianer"-Angelegenheiten bis Ende des 19. Jahrhunderts (also bis fast alle „Indianer" in Reservationen gezwungen und zu Staatsmündeln gemacht wurden) Sache der Kriegsministerien der USA bzw. Kanadas. Hieraus wird verständlich, dass die Frage einer geplanten *Native Self-Government* (übersetzt etwa: 'indigene Selbstregierung', eine dritte Ebene der Regierung neben Bundesregierung und Provinz- bzw. Kommunalregierung) ein bestimmendes Thema der kanadischen Politik Anfang der 1990er Jahre war. Das Konzept 'Nation' wird teilweise angefochten,[246] da es eine Homogenität behaupte. Durch den Plural *Nations* oder *Peoples* wird jedoch die Vielfältigkeit der unterschiedlichen indigenen Ethnien im Gegensatz zur Vereinheitlichung durch die ethnisierte Situierung als „Indianer" betont.

In Kanada ist inzwischen *First Nations* der gängige politische Selbstbegriff für die Gesamtheit „indianischer" indigener Ethnien. Er wurde von indigenen Aktivist_innen subversiv als Kampfbegriff gegen die Bezeichnung *Founding Nations*, mit der England und Frankreich in der kanadischen Verfassung von 1982 bezeichnet werden, gesetzt. Der Begriff *First Nations* betont den Anspruch auf Nationalität, der sich zum einen auf die Idee von indigenen 'Völkern' bezieht, die Anspruch auf ihre eigene Sprache, ihre 'traditionelle' Kultur und ihre wirtschaftliche Unabhängigkeit erheben, und zum anderen auf die Idee von 'Territorialität', die sich in den Landrechtsauseinandersetzungen zeigt. Der Begriff wird diskursiv historisierend vor die Ankunft der Kolonialmächte England und Frankreich sowie die kanadische Staatsbildung gesetzt. Damit versuchen indigene Aktivist_innen, sich gegen die kolonial erzwungene Individualisierung vorher kollektiver Strukturen und Rechte zu wehren. Sie betrachten Verhandlungen und Auseinandersetzungen zwischen indigenen Ethnien bzw. pan-indigenen Organisationen und den Bundesregierungen von Kanada oder den USA bzw. einzelnen Provinz- oder Bundesstaatsregierungen nicht als inner-staatliche Angelegenheiten, sondern als völkerrechtliche Verhandlungen zwischen verschiedenen Nationen (*Nation-to-Nation*, E-Mail-Korrespondenz mit Deschamps 2003).

246. Der Hegemonialitätsanspruch und die Vereinheitlichungstendenz des Begriffs 'Nation' wird vor allem seit den 1980er Jahren von einigen europäischen und euro-amerikanischen Feministinnen kritisiert. Die Einschätzung in postkolonialen Debatten ist eher ambivalent. Einige indigene Feministinnen Nordamerikas beziehen sich sogar affirmativ auf die Begriffe *People* bzw. *Nation* (Allen 1998, Sanchez 1984).

Der Begriff *First Nations* bezeichnet meist nur „Indianer" und schließt manchmal „Indianer", *Inuit/Eskimo* und *Métis*[247]ein. Er findet sich mittlerweile in vielen Eigenbezeichnungen einzelner Ethnien genauso wie 'intertribaler' bzw. pan-indigener Netzwerke, Organisationen und politischer Vertretungsorgane und wird inzwischen selbst von kanadischen Regierungsbehörden wie beispielsweise *Indian and Northern Affairs Canada* als Synonym für 'indigen' verwendet. Der Begriff breitet sich allmählich von Kanada in die USA aus. Dort wird er dem Gründungsmythos der US-amerikanischen Verfassung entgegengesetzt (vgl. insgesamt zu Fragen der Selbst- und Fremdbezeichnungen nordamerikanisch-indigener Ethnien: Shoemaker 2002b, Feest 2000a, Thaler 1994 [1993], Lindig 1985 [1978]).

Bei Überlegungen zur Kulturalität von Kollektiven ist zu bedenken, dass alle heutigen Kulturen tendenziell nur noch Partialkulturen im Verhältnis zum sich entwickelnden Welt-Kultur-System sind (vgl. hierzu genauer Hartmut Lang 2003, Wimmer 2003, Marcus 1995, zudem kritisch: Johannes Fabian [1983], Fuchs / Berg 1993: 92/93 zufolge). Außerdem gehören Menschen unterschiedlichen Kollektiven unterschiedlicher Größe gleichzeitig an, sodass Individuen als Knotenpunkte kultureller Prozesse verstanden werden können.[248]

Wie zunächst an Ethnien herausgearbeitet wurde, grenzen sich solche Kollektive voneinander ab und betonen spezifisch dafür ausgewählte kulturelle Gemeinsamkeiten, die sie für besser erachten als die anderer Kollektive. Dieses Prinzip wird 'Ethnozentrismus' genannt (ein Begriff von W. G. Sumner, siehe Mevenkamp 1994). Dabei ist es kontextabhängig, wie groß das Kollektiv ist, zu dem Menschen sich gerade als zugehörig empfinden. Diese 'situationale' oder 'konstruktivistische' Sichtweise von Ethnizität als Prozess und Ergebnis solcher Grenzziehung hat als erster Fredrik Barth [1969] (Beer 2003b: 58/59 zufolge), herausgearbeitet. Er kritisiert die 'primordiale' oder 'essentialistische' Sichtweise, der zufolge die ethnische Zugehörigkeit 'naturgegeben' sei – eine Sichtweise, die oft mit Vorstellungen über Endogamie und kulturelle Homogenität verbunden ist, welche zudem häufig auf die jeweiligen lokalen geographischen Bedingungen zurückgeführt werden (siehe detaillierter: Haller 2005: 94-97, Beer 2003b: 54-59). Derzeit setzt sich in Theorien zur Ethnizität ein 'moderater Konstruktivismus'[249] durch: „Dass soziale Kategorien und 'Wir'-Gruppen

247. Je nach kolonialen Doktrinen wurden Menschen per Gesetz oder Verträgen zu „Indianern", 'Weißen' oder 'Schwarzen' erklärt. Beispielsweise hatten nicht alle indigenen Gruppen Verträge mit den europäischen Kolonialmächten oder den Staaten USA bzw. Kanada geschlossen. Die *Métis* (französisch, übersetzt etwa: 'Mischlinge'), die ab dem 18. Jahrhundert aus der Vermischung von Menschen indigener Herkunft (vorwiegend *Cree*, *Ojibwa* und *Saulteaux*) mit französischen Siedler_innen entstanden, gelten dabei inzwischen offiziell rechtlich und politisch als eigenständige Ethnien, andere ähnliche Mischbevölkerungen aus Menschen indigener Herkunft, englischen Siedler_innen und entflohenen afrikanischen Sklav_innen hingegen als 'Schwarze' oder als 'Weiße' und nicht als indigene Ethnien (vgl. Shoemaker 2002b).

248. Für diesen Hinweis danke ich Prof. Dr. Waltraud Kokot.

249. Der 'moderate' Konstruktivismus betont vielfältige kulturelle, soziale und biographische Faktoren, ohne jedoch aus diesen Faktoren per se den Schluss zu ziehen, dass es keine biologische Einflussfaktoren geben kann,

Konstrukte sind, bedeutet also nicht, dass sie jederzeit und durch jeden verändert werden können. Sie erwerben eine oft unerschütterliche Wirklichkeit und sind gerade so real und gegeben, als wären sie so altehrwürdig oder natürlich wie ihre Protagonisten es für sie reklamieren.“ (Günther Schlee [2000], Beer 2003b: 59 zufolge). Dies gilt für höchst unterschiedliche Kollektive, wobei es jedoch wichtig ist, zu beachten, dass Menschen je nach Situation verschiedene soziale Zugehörigkeiten hervorheben oder vernachlässigen können.

Auffallend ist, dass die meisten Ethnien sich selbst mit einem Begriff bezeichnen, der sich als die ‘wahren Menschen’ übersetzen lässt, womit sie sich zugleich von allen anderen ihnen bekannten und unbekannten Ethnien abgrenzen. Diese ethnozentristische Selbstdefinition von Ethnien wird längst auch auf andere Kollektive übertragen,[250] sodass von einem ‘Wir-Gruppen-Zentrismus’ von Kollektiven gesprochen werden kann (Mevenkamp 1994).[251] Sie eignet sich auch für eine Annäherung an Selbstverständnisse von Subkulturen, auch wenn diese noch stärker vom Verhältnis zur Hegemonialkultur, von der sie sich abgrenzen, zu verstehen sind (vgl. Wilson 2002, Hebdige 1983 [1979]). Letzteres gilt für das Verhältnis LSBT*I/Qer Subkulturen zur heteronormativen Hegemonialkultur wie auch für das lesbischer, bisexueller und trans* subkultureller Praxen zum schwulen subkulturellen Repertoire. Diese Auffassung von ethnischer Identität als durch Grenzziehung zum ‘Anderen’ bedingte Identifikation mit dem ‘Eigenen’ kann mit anderen Auffassungen von sozialer Identität in Verbindung gebracht werden: Eine solche Differenzbildung wird nicht nur bei nationaler Identität, sondern auch bei geschlechtlicher Identität betont. Insofern kann auch die korrespondierende Auffassung von *Doing Gender* (Geschlecht als sozialer Herstellungsprozess) auf *Doing Ethnicity* übertragen und zu *Doing Identity*[252] oder *Doing Difference* erweitert werden[253] (vgl. hierzu sowohl konstruktivistische als auch *queere*

wie der ‘radikale’ Konstruktivismus (siehe Kapitel 4.1). Zudem betont er das weitgehende Beharrungsvermögen zentraler kultureller Werte, Normen und Handlungsmuster.

250. Bei solch einer zentrischen Sichtweise halten Kollektive die ‘eigenen’ Werte, Normen und Handlungsmuster für ‘wahr’, ohne sie zu hinterfragen.

251. Deswegen ist es weiterhin sinnvoll, beispielsweise die Bezeichnung ‘eurozentrisch’ zu verwenden, obwohl ich für den Einfluss des *American Way of Life* auf indigene Kulturen Nordamerikas eher die Begriffe *Euro-American* (‘euro-amerikanisch’) oder *Euro-colonial* (‘euro-kolonial’) einsetze, die im indigenen Englisch benutzt werden.

252. Die Entstehung von Identität wird besonders in der Biographieforschung als erzählende Herstellung untersucht (vgl. Hermann / Röttger-Rössler 2003), was von der psychologischen Gedächtnisforschung bestätigt wird (Welzer 2004: 156/157). Dabei wird jeweils betont, dass das erzählende Erinnern die Funktion hat, die erlebte Vergangenheit jeweils sinnvoll für die Gegenwart umzuordnen.

253. Im Fokus auf Handeln, Handlungsfähigkeit und durch Handeln erzeugte und veränderbare Normen gibt es weitere Überschneidungspunkte zwischen Ethnologie bzw. Kulturgeschichte und *queeren Gender Studies*. Beispielsweise schlägt der Ethnologe Dieter Haller anhand einer ethnographischen Analyse Gibraltars [2000] vor, Butlers Konzept der ‘Performativität’ von der Herstellung geschlechtlicher Identität auf die Herstellung nationaler und ethnischer Identität zu übertragen (siehe dazu kurz: Haller 2001b: 21). Dieses Konzept ist auch

Ansätze, insbesondere Degele 2008: 77-100).[254] Ethnolog_innen betonen die typische zentristische Sichtweise von Kollektiven, die sich selbst für ‘besser’ als alle anderen Kollektive halten – solange sie nicht unter extremem Anpassungsdruck durch ein hegemoniales Kollektiv stehen.[255] *Gender Studies* und *Queer Studies* betonen hingegen, dass solche Differenzen zumeist hierarchisiert sind, woraus Judith Butler die Notwendigkeit gefolgert hat, solche Differenzierungs-, Abgrenzungs- und Identifikationsprozesse selbst zu kritisieren, weil jeder Einschluss zugleich einen Ausschluss bedeute (siehe die diesbezügliche Diskussion bei Villa 2003: 46-50).[256]

Die umfassende, aber zugleich unscharfe holistische Auffassung von Kultur-als-Lebensweise steht produktiv im Konflikt mit der semiotischen Auffassung von Kultur-als-Symbolsystem, die insbesondere in der Kultursoziologie und in den *Cultural Studies* herausgearbeitet worden ist (Fauser 2008 [2003], Ort 2003, Hall 1999b [1980], 1997b).[257] Bei Letzterem ist ein semiotischer Kulturbegriff wichtig, mit dem Kultur als Zeichen-Code eines Kollektivs verstanden wird und Bedeutungsprozesse als konstitutiv für Gesellschaft aufgefasst werden (Hall 1999b [1980]).[258] Solche Bedeutungen und insbesondere scheinbar alltägliche Selbstverständlichkeiten (der *Common Sense*) sind das Produkt einer hegemonialen Wahrnehmung der Welt, welche die Machtförmigkeit dieser Produktion zugleich unsichtbar

von anderen Autor_innen zum Prinzip der Herstellung sozialer Differenzen durch handelndes Wiederholen von Normen verallgemeinert worden (vgl. z. B. Hoff 2005).

254. Die Begriffe *Doing Gender* und *Doing Difference* – im Sinne der aktiven Herstellung sozialer Ungleichheit im Handeln – stammen aus dem Symbolischen Interaktionismus (Candace West mit Co-Autor_innen [1995, 1987], Metz-Göckel 2009, Degele 2008: 93-100 und Knapp in Becker-Schmidt / Knapp 2000: 74/75 zufolge). In den *Queer Studies* werden diese Begriffe im Sinne von Butlers spezifischen Fokus auf Performativität vor allem für Sprechakte verwendet. Beide Ansätze sind durchaus unterschiedlich, lassen sich jedoch teilweise miteinander verbinden (vgl. Kapitel 4.1).

255. Im letzteren Fall kann sich ein ‘negativer Wir-Gruppen-Zentrismus’ entwickeln, mit dem ein subalternes Kollektiv die vormals ‘eigenen’ Werte, Normen und Handlungsmuster extrem abwertet oder gar verleugnet. Gleichzeitig versucht es, den ‘fremden’ Werten, Normen und Handlungsmustern des hegemonialen Kollektivs nachzueifern – meist ohne über dafür geeignete Mittel zu verfügen.

256. Trotz des konstruktivistischen und dekonstruktivistischen Fokus auf *Doing Difference* ist aus sozialpsychologischer Sicht im Sinne des ‘Thomas-Theorems’ der 1920er Jahre (Wenn Menschen Situationen als ‘real’ definieren, dann sind deren Folgen ‘real’) zu betonen, dass fast alle Individuen diese Differenzen in den meisten Alltagssituationen zunächst für ‘natürlich’ – damit für gegeben und unveränderlich – halten und daher ihr Handeln darauf abstimmen. Genau deswegen setzen viele subalterne Bewegungen auf Minderheiten- oder Identitätspolitiken; hingegen sind die Ansätze der *Queer Politics* zwar theoretisch nachvollziehbar, werden aber kaum in praktische Politiken umgesetzt. Emanzipatorische Normenkritiken können meines Erachtens gerade dann greifen, wenn einerseits die negativen Konsequenzen normativer Abgrenzung sehr deutlich werden und andererseits genügend Freiräume bestehen, um diese politisieren zu können, wie dies beispielsweise im Feminismus und in der *Gay Liberation* der 1970er Jahre der Fall war.

257. Diese semiotische Kulturauffassung betont nach Umberto Eco und Roland Barthes einen offenen, unabgeschlossenen Prozess der Bedeutungsproduktion (Ort 2003 und Hall 1997b zufolge).

258. Es ist zu beachten, dass im Gegensatz zu gewissen technischen Codes der kulturelle Zeichen-Code eines Kollektivs meist alles andere als eindeutig ist. Die Intention, die in eine Botschaft übersetzt (encodiert) wird, wird häufig nicht genau rückübersetzt (decodiert) und daher oft missverstanden (vgl. Hall 1999b [1980]).

macht (vgl. Hark 1998c). Etliche Bedeutungen sind sogar gesellschaftlich umkämpft, sodass der *Common Sense* genauer als Ergebnis sozialer Kämpfe zwischen hegemonialen und subalternen Kollektiven zu verstehen ist (siehe Hall 1997b, Hebdige 1983 [1979]).[259]

Die Vorstellung von Kultur-als-Code ist in die Ethnologie insbesondere durch die von interpretativen Ethnologen wie Clifford Geertz (1983a, 1983b [1973]) angestoßene Debatte um Kultur-als-Bedeutungsgewebe[260] bzw. Kultur-als-Text[261] eingebracht worden (vgl. Stellrecht 1993). Aber auch der Kulturbegriff der kognitiven Ethnologie, der Werte, Normen, Begriffe und Handlungsmuster umfasst, betont kulturspezifische Sprach- und Denkkategorien (Kokot 1992), wobei kognitive Strukturen durch die eingesetzten linguistischen Methoden allerdings zu sehr auf sprachliche und bewusste Strukturen reduziert werden. Da dies das kulturell Unbewusste[262] und das Handeln selbst vernachlässigt, ist die Auffassung von Kultur-als-Code zu Kultur-als-Repertoire erweitert worden: Gadi Algazi (2000) möchte damit – wie bereits erwähnt – auch explizite und implizite Handlungsmodelle einschließen sowie eine neue Verbindung zwischen Strukturen, Diskursen, Bildern und Handlungen schaffen (ebd.). Diese Auffassung wird mittlerweile in feministischer Forschung aufgegriffen; in meinen vorgelegten Beiträgen habe ich sie jedoch bisher nur auf schwule Subkulturen übertragen, indem ich das schwule subkulturelle Repertoire, das von eigenen Normen geprägt ist, herausgearbeitet habe, und dies in dieser kumulativen Arbeit auf ein LSBT*I/Qes

259. Diese Kritik scheinbarer Selbstverständlichkeiten entspricht in etwa der Kulturkritik mancher Ethnolog_innen aufgrund ihrer Feldforschungserfahrungen in ‘fremden’ kulturellen Kontexten und dem Anliegen von *Queer Theory*, die scheinbare Selbstverständlichkeit der Heteronormativität zu hinterfragen (vgl. Haller 2001c). Der Ansatz der *Cultural Studies* macht das Konflikthafte dieser scheinbaren Selbstverständlichkeiten besonders deutlich.

260. Geertz (1983b [1973]) greift hier eine Metapher aus der Kultursoziologie Max Webers [1904/1905] auf (Fauser 2008 [2003]: 18-22). Übrigens könnte die Formulierung ‘Bedeutungsgewebe’ als textile Metapher für Kultur verstanden werden und darauf hinweisen, welche oft vernachlässigte Bedeutung materielle Kultur sowie Technologie und Ergologie für Kulturen haben, was bei dem Fokus auf Semiotik oft übersehen wird (Hahn 2005), was aus Sicht der britischen *Dress Studies* besonders für Stoffe, textile Technologien und Kleidung gilt (Schneider / Weiner 1989). Es ist jedoch zu berücksichtigen, dass die deutsche Übersetzung von Geertz' Formulierung, dass „der Mensch ein Wesen ist, das in ein selbstgesponnenes Bedeutungsgewebe verstrickt ist“ (Fauser 2008 [2003]: 28 zufolge), textiltechnologisch unsinnig ist, weil Spinnen, Weben und Stricken unterschiedliche Techniken sind. Zudem ist bei Weber – genauso wie kurz später bei Ernst Cassirer – vielmehr gemeint gewesen, dass der Mensch ein Tier sei, das sich in einem selbstgesponnenen ‘Bedeutungsnetz’ bzw. ‘Symbolnetz’ verfangen habe (Fauser 2008 [2003]: 25 zufolge), womit eher eine Spinne assoziiert werden kann – und der Kulturbegriff eher eine biologische Metapher enthält, was in der zweifachen Übersetzung verloren gegangen ist.

261. Geertz' Vorstellung, dass Kultur eine Art Text sei, den man lesen könne (1983b [1973]), wird vielfach aufgegriffen (siehe z. B. Fauser 2008 [2003]: 29-31), aber auch kritisiert. Diese Vorstellung hat die *Writing-Culture*-Debatte (Clifford / Marcus 1986) angestoßen, die jedoch statt der fraglichen Textförmigkeit der Kultur eher die Textförmigkeit der Ethnographie betont (vgl. auch Berg / Fuchs 1993, Marcus / Fischer 1986) – einen Aspekt, den bereits Geertz zunächst benannt, dann aber aus dem Blick verloren hat. Mittlerweile sollte dies zu einer (Multi-)Medialität der Ethnographie erweitert werden.

262. Das kulturelle Unbewusste wird in der Ethnopsychoanalyse betont; kulturelle Prozesse, die gesellschaftliche Konflikte unbewusst machen, in den *Cultural Studies*.

subkulturelles Repertoire übertragen. Es wäre jedoch sicher sinnvoll, dieses Konzept auch für andere (Sub-)Kulturen explizit weiter zu verfolgen.

Die bisher dargelegte Verwendung von ‘Kultur’ ist allerdings problematisch, da der Bezug auf ein Kollektiv leicht die Vorstellung der Abgeschlossenheit dieses Kollektivs mit sich bringen kann: Die Vorstellung, dass ‘Kultur’ die spezifische Lebensweise eines Kollektivs sei, ist früher oft mit der Vorstellung einer festen politisch-geographisch-sprachlichen Einheit verknüpft gewesen, die in der Ethnologie als ‘Ethnie’ oder in den nationalen Philologien und Nationalgeschichtsschreibungen als ‘Nation’ beschrieben worden ist und sich auch im Konzept einer ‘Nationalkultur’ findet. Gerade der ethnologische Kulturbegriff, der sich auf die Kulturen von Ethnien bezieht, hat daher früher zu einer Betonung von Einheitlichkeit, Geschlossenheit und Statik geneigt.[263]

So ist von einer geschlossenen ethnischen oder ‘tribalen’ Kultur ausgegangen worden, die sich in gemeinsamem Lebensraum,[264] gemeinsamer Abstammung, gemeinsamer Sprache, gemeinsamen Ritualen, gemeinsamem Essen etc. zeige, die ‘authentisch’ im Laufe der Enkulturation[265] tradiert werde. Dies ist jedoch in der Ethnologie durch Forschungen zu

263. Es gibt eine ethnologische Debatte darüber, wie abgeschlossen und einheitlich indigene Kulturen vor der Euro-Kolonialisierung gewesen sind bzw. wie sehr vereinzelte heutige indigene Kulturen in fast unzugänglichen Gegenden heute von der globalen Entwicklung abgeschottet werden sollen (vgl. Kittel 2008). Auch aus soziologischer und postkolonialer Perspektive wird ein Zusammenhang gesehen: Bei der Ethnisierung subalterner Kollektive (z. B. indigener Ethnien oder migrantischer *Communities*) werden zugeschriebene Differenzen kulturalisiert und homogenisiert. Ähnliche Zuschreibungsprozesse gibt es auch bei der ‘Rassisierung’, der Vergeschlechtlichung oder der Herstellung sexueller Identitäten. Zusammenhänge, Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen der passiven Zuschreibung von Differenz durch hegemoniale Kollektive (zumeist eine Subjektivierungsstrategie) und der aktiven Herstellung von Differenz durch subalterne Kollektive (zumeist ein Entsubjektivierungsbestreben) müssen noch genauer gefasst werden.

264. Auch in der Debatte um kollektive Erinnerung hat die Vorstellung von Räumlichkeit noch eine gewisse Bedeutung: Das kollektiv-semantische Gedächtnis soll besonders auf räumlicher Anordnung basieren (Erll 2003: 178). Dies gilt in anderer Form noch immer für die sogenannte ‘Tribalographie’, die Tradierung von Wissen indigener Ethnien, die besonders deutlich mit Orten verbunden ist (vgl. Howe 2002).

265. Das Konzept ‘Enkulturation’ (analog zu Sozialisation gebildet) meint jedoch nicht die passive Prägung durch den kulturellen Kontext, in dem Menschen aufwachsen (wie das Konzept ‘Tradierung’ unterstellen kann und wie es häufig in Sozialisationstheorien beschrieben wird), sondern die aktive Aneignung dieses kulturellen Kontextes. Dies macht den zugleich objektiven und subjektiven Charakter der Kultur verständlich. Analog zum Erstspracherwerb werden schon beim kindlichen Kulturerwerb viele Gefühls-, Handlungs- und Denkmuster entscheidend beeinflusst. Dabei ist zu beachten, dass zwar viele Aspekte einer Kultur bereits früh im Leben erworben und dann scheinbar selbstverständlich werden, Enkulturation tatsächlich aber ein lebenslanger Prozess ist. Durch die aktive subjektive Aneignung trägt die Enkulturation zudem zum Kulturwandel bei.

In der Ethnologie gilt Feldforschung als ‘zweite Sozialisation’ (Illius 2003), was ebenfalls besser als zweite Enkulturation beschrieben werden sollte. Auch die *Akademie Waldschlösschen* hat sich als ‘Ort der Nachsozialisation’ für schwule Männer verstanden (Marbach in Marbach 2006: 28-36). Heute verläuft die Enkulturation vieler Menschen in recht hybriden Kontexten, was beispielsweise für einige *Two-Spirits* gilt. Auch ‘intimes’, ‘erotisches’ oder ‘sexuelles’ Handeln und Erleben ist – nach der Analyse Foucaults (1983 [1976]) – deutlich von kulturspezifischen Vorstellungs-, Wahrnehmungs- und Handlungsmustern bezüglich Körper, Geschlecht, ‘Sexualität’ und Selbst geprägt, weswegen Roland Fricker / Jacob Lerch [1976] für den Erwerb dieser Muster den Begriff ‘Sexualisation’ vorgeschlagen haben (Sprenger 2005: 14/15 zufolge), den ich im Sinne einer sexuellen Enkulturation verstehe.

Differenzierung innerhalb von Kollektiven, zu interkulturellen Beziehungen und zum Kulturwandel längst überwunden worden (Beer 2003b). Auch Debatten über Inter- und Transkulturalität (Trojanow / Hoskoté 2007, Soeffner 2004: 406-408, Welsch 1997)[266] über das sich ändernde Verhältnis von Subkulturen zu Hegemonialkulturen[267] oder über das Welt-Kultur-System (Lang 2003, Marcus 1995) bzw. die Globalisierung (siehe z. B. Wimmer 2003, Breidenbach / Zukrigl 2000) machen die Interdependenz unterschiedlicher Kollektive deutlich.

Ethnologische Forschung hat herausgearbeitet, dass Globalisierung kein unilinearer Prozess der hegemonialen Beeinflussung lokaler Kulturen ist, sondern ein diffiziles Wechselspiel von Homogenisierung auf globaler Ebene und Heterogenisierung auf lokaler Ebene sowie von Hegemonisierung und Widerstand dagegen (Wimmer 2003).[268] Eine parallele, aber geradezu gegenläufige Entwicklung von Globalisierung und Individualisierung ist die Bildung neuer Kollektive, die sich teilweise sogar deutlich von anderen Kollektiven abzuschotten versuchen, (Soeffner 2004: 406-411), was als 'neuer Partikularismus' thematisiert wird: Nach Welsch (1997) können beispielsweise die sogenannten 'Neuen Sozialen Bewegungen' (wie Feminismus oder Ökologie-Bewegung)[269] als solche kulturelle Strömungen quer zu nationalen Kulturen aufgefasst werden. Für meine Untersuchung ist relevant, inwieweit die

266. Der Begriff *cross-cultural* wird im Deutschen mal mit 'interkulturell', mal mit 'transkulturell' übersetzt: 'Interkulturell' meint dabei die Vermischung und Durchdringung verschiedener einzelner Kulturen, 'transkulturell' im Sinne von Welsch (1997) eher das Prinzip, das längst alle Kulturen von anderen Kulturen durchdrungen sind und daher nicht mehr sinnvoll voneinander getrennt werden können. Gleichzeitig gibt es in der Ethnologie das Konzept 'transkulturelle Universalien' (nach George P. Murdock [1945], dem Hauptvertreter der kulturenvergleichenden Methode, siehe dazu Haller 2005: 28-37, Müller 2003: 27), das in allen Ethnien oder Gesellschaften vorhandene, aber unterschiedlich beschaffene kulturelle Elemente meint und gegebenenfalls eher 'allgemein-kulturelle Universalien' heißen müsste; gleichzeitig ist fraglich, welche dieser postulierten Universalien tatsächlich allgemein-kulturell (oder gar biologisch bedingt) und welche doch kulturspezifisch sind.

267. In den *Cultural Studies* ist zunächst das anti-normalistische Potential bestimmter subkultureller Stilstrategien betont worden (siehe Hebdige 1983 [1979]). Aufgrund der stärkeren Einbindung gerade von Jugendkulturen in den Konsumkapitalismus wird dies inzwischen jedoch teilweise in Frage gestellt (siehe dazu Wilson 2002, Richard 1998).

268. Globalisierung meint meist zugleich die allgemeine transkulturelle Vernetzung der gesamten Welt und den besonderen Einfluss der kulturellen Hegemonie der euro-amerikanischen Kultur. Hierbei ist jedoch die ethnologische Kritik an einer einseitigen Auffassung von Globalisierung als Euro-Amerikanisierung zu beachten, die den Aspekt der 'Glokalisierung', also die komplexe Interaktion zwischen globalen und lokalen Prozessen, betont. Der häufig gewählte Fokus auf lokale Aneignungen globaler Prozesse neigt zur Verkürzung, wenn die Grundvoraussetzung der heutigen Welt als eines komplexen Systems zu wenig berücksichtigt wird (vgl. Hartmut Lang 2003): Dabei sind beispielsweise die Bedeutung eines globalen Ökosystems, die Ausbreitung der militärischen Technologien und Bündnisse, des kapitalistischen Systems, der Nationalstaaten und Staatenbünde, der Technologien zur Warenproduktion und -konsumtion, der Kommunikations- und Informationstechnologie, der Migration und des Tourismus sowie wissenschaftlicher und politischer Diskurse zu beachten. Dies erfordert neue ethnologische Forschungsstrategien (siehe für erste Ideen: Marcus 1995). Für Anregungen zur Untersuchung der globalen Verbreitung und Durchsetzung der Heteronormativität sowie der Globalisierung LSBT*I/Qer Selbstkonzepte und Selbstorganisation vgl. Kapitel 6.2.

269. Die Neuen Sozialen Bewegungen seit den 1960er Jahren haben insgesamt politische Innovationen und Experimente bewirkt, die das ganze Leben der Menschen, ihre Mentalitäten und Einstellungen durchgreifend verändert haben (Foucault im Interview von Gallagher / Wilson 1987 [1984]: 35).

schwu-les-bi-trans*-inter/*queere* Subkultur solch einen neuen Partikularismus darstellt, weswegen hierzu ein Exkurs folgt:

> Der Begriff *Gay Community* bezieht sich in Nordamerika auf das Partialkollektiv und die Subkultur von Schwulen (bzw. von Schwulen und Lesben, auch *Lesbian and Gay Community*, vgl. Stephen Donaldson in Dynes 1990: 1257-1259). Das Konzept *Community* hat in Nordamerika eine hohe Alltagsrelevanz – einerseits, weil dort in Metropolen Partialkollektive häufig in eigenen *Neighbourhoods* (übersetzt etwa: 'Nachbarschaften' in vorwiegend von ihnen geprägten Straßenzügen oder Stadtvierteln) nah beieinander wohnen, andererseits wegen der großen Bedeutung des Kommunitarismus in politischen Rhetoriken.[270] Die Vorstellung solch einer räumlich gebundenen *Gay Community* gilt besonders für Stadtviertel, die in den 1970er und 1980er Jahren von Schwulen geprägt waren (D'Emilio 1989 [1981]) wie beispielsweise *The Castro* in San Francisco (Fitzgerald 1986) oder *The Church / Wellesley Area* in Toronto (Murray 1998 [1979]).
>
> Diese räumliche Nähe hat auch die Vorstellungen befördert, dass Schwule (und Lesben) eine Minderheit seien, eine *Community* bildeten,[271] ein gemeinsames politisches Ziel verfolgten[272] und eine gemeinsame Identität hätten. Hieraus ist in den späten 1970er Jahren und den frühen 1980er Jahren gefolgert worden, dass sexuelle Orientierung als Identitätsaspekt mit ethnischer Herkunft vergleichbar sei (*Gay Ethnicity* bzw. *ethnic Model of sexual Orientation* bzw. *quasi-ethnic Identity*, vgl. Altman 1983 [1982], D'Emilio 1989 [1981], Murray 1998 [1979]).[273] Gleichzeitig sind gemeinsame kulturelle Muster oder soziale Merkmale von Schwulen bzw. Schwulen und Lesben betont worden – eine Vorstellung, die sich zuvor schon in Konzepten von *Gay Culture* oder *Gay Sensibility* (siehe Blumenfeld / Raymond 1988: 352-354) gezeigt hat.[274] All dies ist insbesondere vom schwul-lesbischen Bürger_innenrechtsansatz vertreten worden

270. Der Begriff *Community* bleibt in dieser Arbeit unübersetzt, da den deutschen Übersetzungen 'Gemeinschaft' oder gar 'Kommunität' die entsprechende Alltagsrelevanz fehlt. Nicht von ungefähr wird daher von schwulen Journalisten der Begriff *Gay Community* häufig unübersetzt übernommen oder allenfalls teilweise als 'schwule *Community*' eingedeutscht. Es ist zu beachten, dass im amerikanischen Englisch der Verweis auf *Community* manchmal lediglich den Charakter des Hinweises auf ein irgendwie geartetes Kollektiv hat, sodass *the Gay and Lesbian Community* manchmal eher mit 'die Gruppe der Schwulen und Lesben' oder gar 'die Schwulen und Lesben' zu übersetzen wäre.

271. Murray (1998 [1979]) führt am Beispiel Torontos Belege dafür an, dass die *Gay Community* sämtliche Merkmale typisch nordamerikanischer *Communities* wie relative räumliche und soziale Nähe (weil wichtige Bezugspersonen Teil derselben *Community* sind), eigene Institutionen und Medien, weitgehend geteilte Werte und Normen sowie das Potential für gemeinsame politische Aktionen aufweist. Besonders der Grad an institutioneller Verankerung (*Gay Communities* umfassen neben Bars, Kneipen, Diskotheken und anderen Freizeitangeboten auch politische und soziale Organisationen oder Dienstleistungsbetriebe und damit auch Arbeitsplätze) in Metropolen in Nordamerika und Westeuropa ist auffällig, der es manchem Schwulen ermöglicht, sein ganzes Arbeits-, Sozial- und Freizeitleben in einer schwulen Welt zu verbringen (Fitzgerald 1986).

272. Dies ist besonders von Harvey Milk betont worden, einem der ersten offen schwulen Politiker in den USA, der, nachdem er gezielt als Repräsentant der *Gay Community* in den Stadtrat von San Francisco gewählt worden war, zu einer national bekannten politischen Figur wurde und nach dessen Ermordung es Krawalle gab (Herzer 1997b: 269/270). Über ihn sind ein Buch, ein mit dem *Oscar* prämierter Dokumentarfilm, eine Oper und ein mit dem *Oscar* prämierter Spielfilm (Van Sant 2008) erschienen.

273. Auch Dennis Altman (1983 [1982]) betont bei seiner Analyse der 'Amerikanisierung der Homosexualität' diesen quasi-ethnischen Charakter der *Gay Community* – als Einbindung in das Konzept der religiösen und ethnischen *Communities* (vgl. zudem Fitzgerald 1986).

274. *Gay Sensibility* ist eine Weiterentwicklung und Zuspitzung des *Camp*-Stiles (vgl. hierzu auch die wegweisenden und umstrittenen „Notes on Camp" von Susan Sontag 1999 [1964], vgl. zur Kritik: Hark 1998c).

(D'Emilio 1989 [1981]). Genau dies wird heute aus *queerer* Sicht als Repräsentations- und Identitätspolitik kritisiert (Seidman 1994, Dudink / Verhaar 1994).
Zudem ist die *Gay Community* – wie viele andere heutige *Communities* in Nordamerika auch – vom *American Dream* und einer Hoffnung auf Transformation geprägt, wie die Ethnologin Frances Fitzgerald (1986) in ihrem ethnographischen Vergleich zwischen *The Castro*, der damals bedeutendsten schwul-lesbischen *Community*, und religiösen *Communities*[275] bzw. Städten für Ältere deutlich macht. Dies kann verständlich machen, weshalb Coming-out-Geschichten als Konversionserzählungen aufgefasst werden können, wie Woltersdorff (2005) herausarbeitet.
Die deutsche Übersetzung 'Gemeinschaft' hat hingegen kaum solch hohe Alltagsrelevanz, was auch damit zusammenhängt, dass das Konzept 'Nachbarschaft' anders geprägt ist. In der deutschsprachigen schwulen Presse ist daher zwar der Begriff *Gay Community* übernommen worden, doch wird zumeist kritisiert, dass diese Bezeichnung oft eine bloße *Marketing*-Strategie für Dienstleistungsangebote für Schwule sei[276] und dass es kein entsprechendes Gemeinschaftsgefühl gebe. Es gibt seit der autonomen Schwulenbewegung der 1970er Jahre in Westdeutschland Debatten darüber, ob die (kommerzialisierte) schwule Subkultur ein 'Ghetto' sei und ob Schwule zur Selbstghettoisierung neigten, was zur Forderung an die Schwulen führte, 'raus aus dem Ghetto' zu kommen (vgl. Theis 1997, Buhr 1993, Praunheim 1970). Diese Debatten haben die entsprechenden *queeren* Kritiken vorweggenommen.
Das Bestehen einer solchen *Community* ist in den 1980er Jahren als Voraussetzung für eine soziale Bewegung betrachtet worden (D'Emilio 1993 [1983]: 472/473). Murray macht jedoch deutlich, das *Communities* lediglich das Potential haben, eine kollektive Identität, ein gemeinsames Bewusstsein ihrer Situierung und damit ein gemeinsames politisches Anliegen zu entwickeln (1998 [1979]: 210/211). Damit dieses Potential genutzt werden könne, brauche eine *Community* sowohl das Gefühl, eine gemeinsame Geschichte oder ein gemeinsames Schicksal zu haben, als auch Befürworter_innen und Gegner_innen (vgl. ebd. 212/213).[277] In den *Queer Politics* wird die Notwendigkeit einer *Community* für eine soziale Bewegung hingegen in Frage gestellt und dieser Ansatz als 'Identitätspolitik' kritisiert (vgl. Woltersdorff 2004, Weiß 2001, quaestio 2000a, Dudink / Verhaar 1994).
In der deutschsprachigen Forschung über männliche Homosexualität wie im schwulen Journalismus wird seit langem betont, dass Schwule – außer der sexuellen Orientierung bzw. des sexuellen Interesses aneinander – nichts miteinander gemeinsam haben. Vielmehr sind die sozialen Situierungen, die individuellen Biographien sowie die politischen Anliegen von Schwulen recht unterschiedlich und ist die Bedeutung der sexuellen Orientierung als sozialem Merkmal wesentlich geringer als die der sozialen Schichtung, des Geschlechts und des Alters bzw. der Generation (siehe hierzu Lautmann 1997, Dannecker 1991b [1978/1986], Lautmann 1977, Dannecker / Reiche 1974). Manche *queere* Kritiken an schwulen und lesbischen Identitätskonzepten und -politiken passen daher besser für den nordamerikanischen politischen wie wissenschaftlichen Kontext als für den deutschen Kontext.
Aus der hier vorgestellten ethnologischen Sicht macht es jedoch durchaus Sinn, anzunehmen, dass Menschen mit einer homosexuellen Orientierung neben vielen anderen Kollektiven auch einem schwulen oder lesbischen Kollektiv zugehören, wobei sie je nach Grad der persönlichen Involvierung und Identifizierung stärker oder schwächer von dessen kulturellen Mustern und sozialen Strukturen und/oder von hegemonialen Repräsentationen von Homosexualität beeinflusst sind und/oder eigene Selbstbilder und Handlungsmuster entwickeln, die sich von beiden Einflüssen desidentifizieren. Zudem ist zu berücksichtigen, dass sich die LSBT*I/Qe Subkultur selbst aus vielen 'Subsubkulturen' oder 'Szenen' zusammensetzt (vgl. Stephen Donaldson in Dynes 1990: 1257-1259), die sich teilweise nur selten – und zwar insbesondere im Rahmen von *Pride*-Veranstaltungen – treffen.
Ebenso können aus soziologischer Perspektive *Queers* als ein neues Kollektiv aufgefasst werden, das sich zumindest in Deutschland aufgrund einer spezifischen Milieuzugehörigkeit und/oder eines höheren Bildungsgrades von zunehmend an veränderten bürgerlichen Normen orientierten LSBT* abgrenzt – es sind nämlich vor allem Akademiker_innen, Künstler_innen und Studierende, die sich affirmativ auf *Queer* beziehen (vgl. Lautmann 2008: 35).[278] Dies hängt eventuell damit zusammen, dass sich die Akteur_innen der Neuen Sozialen Bewegungen insgesamt akademisiert und ihre Anliegen zunehmend selbstreflexiv thematisiert haben (vgl. Ellwanger 2005: 9/10).[279]

Inzwischen sind Prozesse der kulturellen Tradierung und des Kulturwandels neugefasst worden: Kultur kann nie als statisches Ganzes weitergegeben werden, sondern wird – bedingt durch endogene und exogene Wandlungsprozesse – laufend modifiziert und synkretisiert (vgl.

275. Auch fundamentalistische religiöse Gruppen in Nordamerika, insbesondere die Evangelikalen, können als weitgehend abgeschlossene Kollektive (samt eigenen Kirchen, Schulen, Medien) verstanden werden (Herzog 2008). Vermutlich sind sie heute sogar abgeschlossener als die stark durch Akkulturation und insbesondere christliche Missionierung geprägten indigenen *Communities*, was wiederum deren Abschottungs- und Revitalisierungsbemühungen verständlich macht.

276. Bereits Stephen O. Murray macht deutlich: „When repression gives way to repressive tolerance, minority groups become special markets and have commodities symbolizing group membership tailored for them" (1998 [1979]: 213).

277. Beispielsweise ist diese Auseinandersetzung für Schwule in Nordamerika vor allem nach den *Stonewall Riots* im Jahre 1969 möglich geworden. Dabei waren die bereits bestehende Subkultur, die vorherige bürgerliche Homophilen-Bewegung, die Erfahrung mit Strategien anderer radikaler Bewegungen (*Black Power*, *American Indian Movement*, Anti-Vietnam-Kriegs-, Studierenden- oder Frauen-Bewegung) und die Diskussion über eine notwendige Radikalisierung der eigenen Bewegung die Voraussetzungen dafür, dass die spontan entstandenen Krawalle um die Kneipe *Stonewall Inn* ausgeweitet und politisch für den Aufbau der neuen radikalen *Gay Liberation* genutzt werden konnten (Duberman 1994 [1993], D'Emilio 1993 [1983]: 472/473).

278. Hier ist möglicherweise ein gewisser Unterschied zu Nordamerika zu beachten: Der Begriff *Queer* wird dort eher für Menschen, die jünger sind, aus der Unterschicht stammen, die 'nicht-weiß' sind oder trans* leben verwendet – und zwar sowohl für Studierende, Künstler_innen und Akademiker_innen als auch für Menschen ohne solchen (Bildungs-)Hintergrund. Dabei bleibt jedoch häufig unklar, ob Letztere nur von den Akademiker_innen, Künstler_innen und Studierenden so bezeichnet werden, oder inwieweit sie selbst in welchen Kontexten *Queer* als Selbstbegriff nutzen.

279. Diese Vermutung wirkt überzeugender als der bloße Verweis auf Generationsunterschiede, die sicher auch von Bedeutung sind (gerade bei *Queer* als *Lifestyle* oder *Queer Chic* in den 2000er Jahren). Um dies näher zu verstehen, wäre eine detaillierte, an differenzierten sozialen Milieus orientierte Studie nötig, die Folgendes berücksichtigen müsste: Einerseits haben sich die autonome Schwulenbewegung der 1970er Jahre und der lesbisch-feministische Separatismus der 1970er und 1980er Jahre ebenfalls im studentisch / akademisch geprägten Milieu und damit im 'linken' Lager der Zeit (kommunistische Parteien, marxistische Gruppen, Jungsozialisten, Gewerkschaften etc.) entwickelt (Tietz 2007e, Dennert / Leidinger / Rauchut 2007, Hekma 2007 [2006], Tietz / Marbach 2004g, Theis 1997). Andererseits ist der *queere* Aktivismus der 1990er Jahre zunächst ebenfalls im (neuen) 'linken' Spektrum verortet und versteht sich zunächst vorwiegend als antifaschistisch, antikapitalistisch und antirassistisch (Wagenknecht 2004, Woltersdorff 2004, Genschel / Lay / Wagenknecht / Woltersdorff 2001b). Dieser Aktivismus grenzt sich vom schwul-lesbischen Bürger_innenansatz ab, der sich etwa zeitgleich insbesondere beim *Schwulenverband in Deutschland* (SVD) bzw. dem späteren *Lesben- und Schwulenverband in Deutschland* (LSVD, siehe www.lsvd.de) und bei der Partei *Bündnis 90 / Die Grünen* entwickelt.

auch Maas 1994: 17/18).[280] Es werden somit neuerfundene, von außen übernommene oder bewusst wiederbelebte kulturelle Elemente hinzugenommen und andere althergebrachte Elemente durch ungewolltes Vergessen, Wegsterben der Älteren sowie bewusstes Ablegen abgestreift.[281] Daher ist jeweils näher zu untersuchen, inwieweit solche Prozesse heute tatsächlich noch auf mündlicher und interaktioneller Tradierung oder schon auf *Oral History* oder gar auf bewusster Wiederbelebung basieren.

Dies führt mich zum Arbeitsbegriff von 'Kultur' für meine Arbeit: Kultur ist eine Abstraktion der bis zu einem gewissen Grad gemeinsamen und relativ verbindlichen Lebensweise von Kollektiven, die sich besonders in weitgehend unbewusst als selbstverständlich angesehenen Normen, Handlungsmustern und Denkstrukturen zeigt. Dabei ist zu beachten, dass sich diese Kulturen laufend verändern und gegenseitig durchdringen, da heute alle Kollektive Teil der Weltgesellschaft sind, mit anderen Kollektiven in Austausch und/oder Konkurrenz stehen und alle Menschen unterschiedlichen Kollektiven zugleich angehören.

Auch wenn die klassische Gleichsetzung von Kultur und Ethnie und insbesondere die Annahme einer 'authentisch' tradierbaren geschlossenen 'tribalen' (bzw. nationalen) Kultur in der Ethnologie und den Kulturwissenschaften durch diese Problematisierung von Kulturalität und Ethnizität längst in Frage gestellt worden ist, sind genau solche klassischen Vorstellungen in den von mir untersuchten politischen, biographischen und künstlerischen Dokumenten von entscheidender Bedeutung:[282]

- Etliche indigene Aktivist_innen in Nordamerika sehnen sich nach einer 'authentischen', 'echten', 'eigenen' ethnisch bestimmten Kultur, trauern um den Verlust der früheren Kultur, ärgern sich darüber, nicht in einer tradierten, sondern in einer vom *American Way of Life* veränderten Kultur aufgewachsen zu sein, und/oder versuchen, Elemente der früheren Kultur wiederzubeleben. Vor allem gilt dies für die Vorstellung, dass religiöses Wissen (einschließlich Wissen um die korrekte Ausführung von Ritualen und Zeremonien) indigener Ethnien deren geistiges Eigentum sei[283] und für den Konflikt um die Frage, wessen *Nativeness* echt ist: Dies zeigt sich insbesondere in Fragen danach, wer aufgrund familiärer Herkunft Anspruch auf Teilhabe hat, wer sich legitim an Ritualen und Zeremonien beteiligen darf und wer für welche indigene Ethnie bzw. welche (inter-)'tribale' oder pan-indigene Organisation sprechen darf.[284] All die genannten Konflikte beeinflussen das Leben von *Gay American Indians*, *Native Lesbians* und *Two-Spirits* und verdeutlichen eine der Motivationen ihres Rückbezugs auf die früheren MannFrauen (wie *ake:śkassi* bei den *Blackfoot* und *héeman* bei den *Cheyenne*) und FrauMänner (wie *ickoue ne kioussa* bei den *Illinois* und *che:lxodelea:n* bei den *Ingalik*);
- In Vorstellungen einer spezifischen *Gay Sensibility* oder einer 'authentischen' lesbischen Identität zeigen sich ähnliche Sehnsüchte, die aus poststrukturalistischer und *queerer* Perspektive kritisiert werden (Hark 1998b, Martin 1993 [1988]). Hieraus entsteht ein Potential an Konflikten, die biographisch bewältigt werden müssen und zu einer Überanpassung an hegemoniale oder subalterne stereotype Konzepte von Lesben, Schwulen, Bisexuellen oder Trans* in einer frühen Phase des Coming-outs, zu deren bewusster Ablehnung oder zu einer kritischen Überarbeitung im Sinne einer Desidentifikation (Muñoz 1999, Butler 1997 [1993]) führen können.

Die Kulturvergleiche, die Ethnolog_innen leisten, basieren auf Darstellungen über andere Kulturen, die in Ethnographien enthalten sind – und zwar sowohl in ethnographischen Berichten von Reisenden, Eroberern, Missionaren, Kolonialbeamten und Wissenschaftlern aus sehr unterschiedlichen Disziplinen als auch in Berichten über ethnologische Feldforschungen. Ethnographie kreist dabei immer um Differenz bzw. um Unterschiede zwischen der 'fremden' und der 'eigenen' Kultur; insofern ist Ethnographie das Schreiben über kulturelle Differenz und Ethnologie die 'Wissenschaft der kulturellen Differenz' oder die „Wissenschaft vom kulturell Fremden" (was Sprenger 2005: 11 aufgreift). Diese Betonung kultureller Differenz ist jedoch nicht nur disziplinärer Kern, sondern auch Grundproblem der Ethnologie, wie postmoderne Debatten gerade in der interpretativen Ethnologie deutlich gemacht haben (siehe einführend: Berg / Fuchs 1993): Die ethnographische Darstellung des

280. Diese Einschätzung sollte auch in der Debatte um das 'kulturelle' Gedächtnis stärker berücksichtigt werden, das bisher – in der angestrebten Abgrenzung zum 'kommunikativen' Gedächtnis – zu sehr in einem eher statischen Verständnis von Tradierung gedacht wird.

281. Im Zusammenhang von Kultur und Wiederbelebung ist solch eine dynamische Verwendung des Begriffs 'Tradition' sicher angemessen. Sprachlich führt dies in der vorgelegten Arbeit allerdings angesichts der statischen Verwendung durch die mit multiplen Geschlechtern befassten Autor_innen wie durch einige *Two-Spirits* zu Problemen: Wenn ich in den hier vorgelegten Beiträgen zu den „Berdachen"/*Two-Spirits* von indigenen 'Traditionalist_innen' schreibe, sind damit eigentlich genauer 'an Resten der bzw. an früheren Traditionen orientierte Personen' gemeint. An einzelnen Stellen habe ich den Gebrauch des Wortes 'Tradition' selbst genauer untersucht; an anderen Stellen wird mit einfachen Anführungszeichen darauf verwiesen, dass es sich bei den angeführten Traditionen gerade nicht um lebendige Kultur, sondern um eine frühere Phase oder um eine Wiederbelebung handelt.

282. Die Tendenz vieler subalterner Kollektive, sich selbst von anderen subalternen Kollektiven und dem hegemonialen Kollektiv abzuschließen und auf interne Einheitlichkeit zu drängen, wird im Kontext *queerer* Überlegungen zur 'Identitätspolitik' kritisiert (vgl. Ellwanger 2005: 8/9, Weiß 2001, Dudink / Verhaar 1994, Butler 1991 [1990], vgl. Beitrag 1: Tuider / Tietz 2003d). Trotz einer verbalen Abgrenzung von solchen Tendenzen in den *Queer Politics* sind aus ethnologischer Perspektive auch *queere* Kollektive durch solch eine Abgrenzungstendenz gekennzeichnet. Diese werden lediglich seltener durch positive Identifikationsangebote gestützt, sondern eher durch negative Abgrenzung von als 'identitär' bezeichneten feministischen, lesbischen oder schwulen Kollektiven erreicht.

283. Diese Sehnsucht zeigt sich bei einigen *Two-Spirits* beispielsweise in dem Wunsch, die Sprache der Vorfahr_innen zu lernen, den Babara Snake [*Mohawk*] wie folgt formuliert: „I want to learn my language." (Interviews mit Snake 1992), oder die Rituale der Vorfahr_innen zu lernen (JOHNNY GREYEYES in Manzano 2000, Valerio 2002 [1981]).

284. Gerade Gilley (2006: insb. 113-121) liefert etliche Beispiele für solche Konflikte, ohne diese angemessen theoretisch zu reflektieren. In diesem Zusammenhang wäre eine eingehende Untersuchung der Lebensgeschichte von Terry Tafoya, der in den 1990er Jahren das wissenschaftliche Sprachrohr des *Two-Spirit*-Netzwerkes war, höchst interessant, dessen ethnische Herkunft, die er stets mit *Warm Springs* und *Taos Pueblo* angab, jedoch mittlerweile heftig bezweifelt wird (siehe Kapitel 5.4).

'Fremden'– in ethnographischen Texten (Clifford / Marcus 1986) oder Ausstellungen (Clifford 1990 [1988]) – dient immer auch der Herstellung des 'Eigenen'.[285]
Dies hat die Debatte um *Writing Culture* (Marcus / Fischer 1986) verdeutlicht, welche die ethnographische Arbeit als simples Beschreiben hinterfragt und stattdessen eine Reflexion der Beziehung zwischen Ethnograph_in und den untersuchten und beschriebenen 'Anderen' sowie des ethnographischen Erkenntnisprozesses verlangt.[286] Diese Debatte hat auch die grundsätzliche Textförmigkeit der Ethnographie betont, die allerdings zu einer Diskursförmigkeit und Medialität erweitert werden sollte, bei welcher der Bruch zwischen 'Erfahrung' und Verschriftlichung bzw. Medialisierung besonders wichtig ist.[287] Die hier angesprochenen diskursanalytischen und poststrukturalistischen Überlegungen in der *Writing Culture*-Debatte passen gut zu *queeren* Kritiken in und an der Ethnologie (Boellstorff 2007, Haller 2001d, 1996, Hekma 2000).[288]

Dies zeigt beispielsweise die Debatte um das 'Andern' (*Othering*), mit dem der Prozess der Herstellung von 'Anderen' in Form von Konzepten, Texten und/oder Bildern über diese gemeint ist.[289] Dieser Prozess ist meistens mit einer Stereotypisierung verbunden, die zu distanzierten und objektifizierten Repräsentationen führt (vgl. Hall 1997c, Fuchs / Berg

285. Insofern ist Ethnologie die Wissenschaft, die das Verhältnis zwischen 'Eigen' und 'Fremd' und den Prozess, wie Menschen, ihre Dinge, Handlungen oder Einstellungen zum 'Eigenen' oder 'Fremden' gemacht werden, reflektiert (vgl. Haller 2001c: 124).

286. In der postmodernen interpretativen Ethnologie wird Ethnographie daher – wie bereits erwähnt – als „die Interpretation einer Interpretation einer Interpretation" (Stellrecht 1993: 53) aufgefasst. Solche Interpretationen der Bedeutungen der 'Anderen' gelten jeweils als intersubjektiv, kontextgebunden und an die Person des_der Forscher_in gebunden (ebd. insbesondere 54-57). Die frühe interpretative Ethnologie ist durch ein geradezu klassisches hermeneutisches Vorgehen im Sinne Hans-Georg Gadamers geprägt gewesen, das ihr wichtigster Vertreter, Clifford Geertz, wie folgt beschreibt: „Hopping back and forth between the whole conceived through the parts that actualize it and the parts conceived through the whole that motivates them, we seek to turn them, by sort of intellectual perpetual motion, into explication of one another." (1983a: 69).

287. In postmoderner Ethnologie werden – angeregt durch hermeneutische, literaturwissenschaftliche und diskursanalytische Theorien – insbesondere die diskursiven Strategien untersucht, mit denen Erlebnisse in 'fremden' Kulturen in – im weitesten Sinne – ethnographischen Texten bzw. Medien verschiedener *Genres* dargestellt werden (siehe hierzu auch Berg / Fuchs 1993). Durch die Verschriftlichung bzw. Medialisierung von Erfahrungen, Diskursen und Einsichten kommt es zu einem entscheidenden Bruch zwischen Felderfahrung und Ethnographie, welche einen eigenständigen Charakter hat und weder Repräsentation – im Sinne eines einfachen Abbildes – der Forschung noch des Forschungsfeldes noch der 'Anderen' sein kann (Stellrecht 1993: 53/54).

288. Während 'Erfahrung' in den 1970er und 1980er Jahren (pointiert im Slogan 'Das Private ist politisch') beispielsweise in feministischen und weiteren subalternen politischen Debatten, in der Debatte um Feldforschung, im autobiographischen Schreiben, im Selbstbezug auf den Körper und im Coming-out besonders wichtig gewesen ist, gilt sie aus postmoderner Sicht als durch soziales Handeln hergestellt und zutiefst durch kulturelle Normen geprägt (Villa 2008, Woltersdorff 2005, Hark 1998b). Der explizite oder implizite affirmative Bezug auf 'Erfahrung' in einigen meiner hier vorgelegten Beiträge ist daher auch kritisch zu betrachten.

289. Der folgende Abschnitt verdankt einige Einsichten Prof. Dr. Cornelia Klingers Lehrveranstaltung „Figurationen des Anderen im Denken der Moderne: Orientalismus – Primitivismus – Exotismus – Erotik".

1993).[290] Das Konzept des 'Anderns' ist eine Verallgemeinerung des von Edward Said [1978] untersuchten 'Orientalismus' oder auch des 'Primitivismus' oder des 'Exotismus' (Hekma 2000 und Fuchs / Berg 1993 zufolge). Dabei sind zwei – oft jedoch zusammenhängende – Strategien der Repräsentation zu unterscheiden:

- Die 'Ver-Fremdung', bei der ausgewählte Differenzen zum 'Eigenen' betont und die 'Anderen' damit 'fremder' gemacht werden, als sie es sind. Dies ist ein Prozess der Verwerfung, der je nach Kontext beispielsweise in Form einer Primitivisierung, einer Exotisierung, einer Kriminalisierung oder einer Psychopathologisierung geschehen kann;
- Die Aneignung (*Appropriation*) oder auch 'Ein-Fremdung',[291] bei der Konzepte, Texte und Bilder über die 'Anderen' für 'eigene' Zwecke benutzt werden. Beispielsweise ist die Primitivierung, Exotisierung oder Orientalisierung 'außereuropäischer' Kulturen konstitutiv für die Herstellung 'Europas' gewesen (vgl. Jones 1992: 111).[292]

Auf diese Weise werden in hegemonialen kulturellen Repräsentationen subaltern situierte Menschen unangemessen dargestellt, indem ihre eigenen Beiträge und Anliegen unsichtbar und/oder unhörbar gemacht werden und sie stattdessen als 'Andere' hergestellt werden. Es ist deutlich zwischen Objekt und Subjekt der Repräsentation zu unterscheiden: Beispielsweise kann die 'Frau' im europäischen/euro-amerikanischen Repräsentationssystem das 'Andere' markieren und die historische und physische Existenz realer Frauen verdecken; schließlich ist die 'Frau' lange nur als Objekt der Repräsentation anwesend gewesen, während Frauen als repräsentierende Subjekte lange abwesend gewesen sind (vgl. Teresa de Lauretis [1987], Schaffer 2008 und Hoff 2005 zufolge, vgl. Silvia Eiblmayr [1993], Schade /Wenk 2005: 154 zufolge).[293] Dieses Prinzip kann auf das bereits seit langem erfolgte Repräsentiertwerden des 'Wilden' oder des 'Homosexuellen' und die erst kürzlich gewachsene Repräsentationsfähigkeit der Indigenen oder der LSBT*I/Qs übertragen werden (vgl. Hekma

290. Bezogen auf indigene Kulturen ist wichtig, dass *Othering* meist mit Repräsentationen verbunden ist, welche die 'Anderen' in einer Vergangenheit fixiert und von der Teilhabe an der globalen Gegenwart ausschließt (Fabian 1993). Daher wundert es nicht, dass eine Orientierung an Geschichte und 'Tradition' auch für indigene Rhetoriken und Wiederbelebungsstrategien typisch ist.

291. Ich danke Prof. Dr. Silke Wenk für diesen Begriffsvorschlag.

292. Ethnographisches Wissen über 'fremde' Kulturen in Form von Text-, Bild- und Tondokumenten sowie Objekten ist von immenser Bedeutung für das 'europäische' Selbstverständnis. Dabei ist 'Europa', der 'Okzident' bzw. der 'Westen' im Sinne der Ethnizitätstheorien und der Debatte um *Othering* nur in dem komplexen Verhältnis zum Rest der Welt denkbar, das vor allem durch eurozentrische Ausgrenzungen und Verwerfungen gekennzeichnet ist. Vgl. hierzu auch die Überlegungen von Pulcini / Passerini (2002) zur Konstituierung Europas sowie Cliffords (1990 [1988]) Analyse der Bedeutung ethnographischer Museen für die Konstituierung 'westlicher' Zivilisation. Für die Konstitution 'Europas' ist gleichzeitig die besondere Bedeutung des spezifischen Rückbezugs auf die griechisch-römische Antike – insbesondere seit der Renaissance – zu beachten.

293. Beispielsweise dekonstruiert Wenk (1996) den Widerspruch zwischen der Repräsentanz der 'Frau' im Bild bzw. als Bild und der Abwesenheit von 'Frauen' in der Öffentlichkeit und Politik anhand von Skulpturen weiblicher Körper als Allegorien für europäische Nationen bzw. Nationalstaaten.

2000). Prozesse des Anderns können zudem in zwei Richtungen verlaufen: So ist eine hegemoniale normativ abgesicherte Abwertung der 'Anderen' (die 'Barbaren' oder die 'Perversen') und oder eine romantisierende Aufwertung (die 'edlen Wilden' oder die 'freiliebenden Hippies' bzw. die 'avantgardistischen *Queers*') möglich.[294] Dabei ist zu beachten, dass sich das *Othering* auf verschiedenen Differenzachsen wie „Rasse"/Ethnizität, Geschlecht und Sexualität häufig überlagert (Hall 1997c), also als mehrfaches Andern aufgefasst werden kann.[295]

Ein weiteres Beispiel für dieses *Othering* ist in dem Vergleich von Heirats- und Verwandtschaftssystemen – ein Grundthema der Ethnologie – zu finden. Insofern war auch Sexualität implizit konstitutiv für die Ethnologie – unabhängig davon, wie explizit bzw. implizit oder wie detailliert oder wie knapp diese beschrieben wurde (vgl. Sprenger 2005, Schröter 2005, Hekma 2000). Beispielsweise werden in ethnographischen Dokumenten über die sexuellen Praxen der MannFrauen im indigenen Nordamerika häufig nur knappe verwerfende Begriffe wie 'Sodomie' verwendet, Beschreibungen in Latein eingefügt bzw. in einem Fall sogar in eine pseudo-indigene Sprache gewechselt.[296] Das ethnographisch erzeugte Wissen über kulturfremde Praxen gelebter Sexualität, das zumeist von kolonialer und rassistischer Verwerfung und gelegentlich von Idealisierung des 'Fremden' durchzogen gewesen ist, ist dabei zugleich konstitutiv für die normative Herstellung des 'Eigenen' gewesen.

Bei der Kritik solcher Strategien der Ver-Fremdung und der Aneignung darf jedoch nicht stehengeblieben werden. Die Analyse von Prozessen des 'Anderns' ist wichtig, berücksichtigt jedoch manche Aspekte nicht: Im Sinne des *Doing Difference* der Ethnizitätstheorien sind die 'Eigenen' und die 'Anderen' – wenn auch aus hegemonialer und subalterner Situierung auf unterschiedliche Weise – gemeinsam an diesem Prozess beteiligt, sodass zumindest teilweise von einer Selbstherstellung als 'Andere' auszugehen ist. Im Sinne der Selbstermächtigung (*Empowerment*) subaltern situierter Kollektive ist nämlich auch eine Kritik hegemonialer Repräsentationen des 'Andersseins' bzw. eine Desidentifikation möglich, die zu neuen

294. Die gegensätzlichen, dennoch manchmal sogar vermischten Strategien stereotyper Abwertung oder Aufwertung des 'Fremden' (vgl. Fabian 1993) haben nicht nur den europäischen Kolonialismus, sondern auch die Kultur-Konzepte der Moderne geprägt.

295. Dass Menschen zu 'mehrfach Anderen' gemacht werden, ist seit den 1980er Jahren ein wichtiges Thema in antirassistischen, feministischen, lesbischen (und schwulen) Politiken, die auch von indigenen Feministinnen, *Native Lesbians* und *Two-Spirits* aufgegriffen werden (siehe Beaver 1998 [1992], Sanchez 1984). Daraus wird deutlich, dass mehrfaches *Othering* und mehrfache Diskriminierung zusammengehören, was heute im Kontext der Debatte über Intersektionalität thematisiert wird.

296. Dies ist George Catlins Bericht über den/die *i-coo-coo-a* (MannFrau bei den *Sauk* und *Fox*), der anderthalb bewusst unverständliche Sätze enthält (Catlin [1832-1839], Katz 1978 [1976]: 454/455 zufolge), wie Williams (1986b: 107/108) analysiert.

subalternen Selbstkonzepten führen kann. Dies macht in aktueller Ethnographie einen schwierigen Balance-Akt erforderlich, der vermeidet, unnötige Differenz durch verwerfende Repräsentationen zu erzeugen, und versucht, tatsächliche Differenz durch adäquate Repräsentationen anzuerkennen (vgl. Fuchs / Berg 1993: 20-23).

Trotz aller Schwierigkeiten der ethnographischen und historiographischen Quellenlage ist zudem weiterhin wichtig, adäquate historische Rekonstruktionen früherer und fremdkultureller Praxen anzustreben.[297] Hierzu bedarf es jedoch einer Dekonstruktion hegemonialer Repräsentationen von Geschlecht und Sexualität, die ich hier bezüglich Homosexualität, *Cross-Dressing* und *Transgender* in Nordamerika und Westeuropa und insbesondere im indigenen Nordamerika in den aufeinanderbezogenen Teiluntersuchungen in Form mehrerer historischer Rekonstruktionen vorgelegt habe.[298] Aus den erhaltenen Text-, Bild- und Ton-Dokumenten können jedoch nur mittels einer ausgefeilten quellenkritischen und diskursanalytischen Re-Lektüre – durch die damalige Terminologie und die damaligen Wertungen hindurch – Hinweise auf mögliche frühere und fremdkulturelle Praxen und Konzepte herausgearbeitet werden. Dies kann auch im Sinne einer Kulturkritik Hinweise auf die Konstruiertheit und Kulturspezifik heutiger hegemonialer euro-kolonialer heteronormativer Geschlechter und Sexualitäten liefern, für die ich eine detaillierte ethnohistorische Quellenkritik mit einer übergreifenden Diskursanalyse verbunden habe.

Für ein umfassendes Verständnis kollektiver Erinnerung und kultureller Wiederbelebung ist daher nötig, neben den Strategien des Rückbezugs auf frühere Elemente einer 'eigenen' subaltern situierten (Sub-)Kultur auch Strategien der Ver-Fremdung und Aneignung eben dieser Elemente durch eine 'fremde', hegemonial dazu situierte Kultur zu untersuchen. Dies gilt für das Verhältnis indigener Kulturen zur euro-kolonialen Hegemonialkultur ebenso wie für das Verhältnis LSBT*I/Qer Subkulturen zur heteronormativen Hegemonialkultur (siehe insbesondere Kapitel 4.4). Insofern sind – historisch gesehen – frühere indigene wie homosexuelle Selbstverständnisse mehrfach durch die euro-koloniale heteronormative Hegemonialkultur 'geandert' worden.

297. Im Falle der MannFrauen (wie *gatxan* bei den *Tlingit* und *lokowitnomo* bei den *Tulare Yokuts*) und FrauMänner (wie *t'übás* bei den *Northern Paiute* und *dass* bei den *Northern Pomo*) hat dies besonders Jacobs (1997) betont, die vom Phantom des „Berdachen" schrieb. Auch *Two-Spirits* leisten heute eigene Rekonstruktionen (z. B. Driskill 2004).

298. Ich danke Prof. Dr. Silke Wenk für den Hinweis darauf, Dekonstruktionen im Sinne Jaques Derridas als historische Rekonstruktionen dessen, was in einer Kultur oder Epoche verständlich ist, aufzufassen. Solche Rekonstruktionen ermöglichen eine Offenlegung der Zeit- und Raumgebundenheit von Konzepten, also eine Analyse der Verschleierung historischer Zusammenhänge und Machtverhältnisse (vgl. Stellrecht 1993: 57).

Dieser Prozess der ‘Veranderung’ hat eine lange Geschichte. Bereits vor der Konstituierung der Ethnologie als wissenschaftlicher Disziplin enthielten ethnographische Berichte[299] zuhauf textuelle und visuelle Repräsentationen ‘fremder’ Menschen mit (halb-)nackten Körpern, ‘fremder’ Kleidung und angedeuteten sexuellen Handlungen. In der Darstellung war die Beschreibungsebene untrennbar mit euro-kolonialen Bewertungen verknüpft, wobei Unterschiede zu Werten und Normen der Ethnographen zumeist negativ als Ausdruck der ‘Primitivität’ der Beschriebenen und gelegentlich positiv – im Sinne der ‘edlen Wilden’ – als Kritik der eigenen Kultur gesehen wurden. Die koloniale Ethnographie wie die Ethnologie der Geschlechter und Sexualitäten bot daher immer wieder Anregungen für Aneignungsversuche aller Art: Diese reichten von christlich oder bürgerlich motivierten moralischen Überlegenheitsgefühlen[300] über romantisierende, erotische und pornographische Phantasien bis zu politischen Utopien.[301] Ethnographische Berichte und ethnologische Forschungen zu Geschlechtern und Sexualitäten in verschiedenen Kulturen haben somit seit langem zu politischen Utopien und damit zum Wandel geschlechtlicher und sexueller Normen in euro-kolonialen Kulturen beigetragen. Ethnographische und historiographische Text-, Bild-, und Ton-Dokumente sowie Objekte, die Hinweise auf andere Formen der Verteilung sozialer, wirtschaftlicher und politischer Macht zwischen verschiedenen Geschlechtern enthalten, haben seit langer Zeit eine Bedeutung in feministischen Utopien – als rückwärtsgewandte

299. Es kann nicht genug betont werden, wie problematisch ethnographische Berichte aufgrund ihrer nur sehr bedingten Reflexion der europäischen Kolonisation, ihrer unreflektierten Gewinnung von Eindrücken und ihrer Schreibkonventionen sind. Dennoch bleiben sie fast die einzigen verfügbaren schriftlichen ethnohistorischen Quellen.

300. Die europäische Kolonisation ist ohne die immense Bedeutung der christlichen Missionierung undenkbar. Missionare waren zudem bedeutende Ethnographen, wobei ihre detaillierten Beschreibungen von religiösen, geschlechtlichen und sexuellen Praxen meistens mit deren Verteufelung als ‘Aberglauben’ und ‘Sünde’ durchsetzt waren (vgl. Hekma 2000, Herdt 1994b, Goldberg 1992). Das wissenschaftliche Projekt der evolutionistischen Ethnologie, die ihre Systematisierung ethnographischer Daten meist dazu nutzte, die Überlegenheit der ‘westlichen Zivilisation’ zu legitimieren zu versuchen, steckt voller Phantasien über die Bedeutung von Sexualität in einer postulierten Ursprungszeit der menschlichen Kultur (vgl. Schröter 2005, Sprenger 2005). Diese Phantasien gingen in die frühe Sexualpsychiatrie ein, von wo aus sie auch in die Psychoanalyse wanderten (siehe z. B. Freud 1961 [1912/1913]). Dies führte zu theoretischen Spekulationen über die gleichartige ‘Primitivität’ und ‘Perversität’ von ‘Kindern’, ‘Wilden’ und ‘Kranken’, wie Hekma (2000) kritisiert.

301. Die bereits im Humanismus der Renaissance angelegte Vorstellung des ‘edlen Wilden’ ist seit Mitte des 18. Jahrhunderts (im Sinne Jean-Jacques Rousseaus, vgl. allgemein Seeck 1991) nicht nur ein Motiv für Reisende und Aussteiger, Schriftsteller und Maler gewesen, das heute von Spielfilmen, Video-Clips, Werbung und Tourismus weiter gepflegt wird, sondern vor allem ein wichtiges Moment politischer Utopien: Beispielsweise nutzte Friedrich Engels ethnographisches Material zur Analyse von Familien- und Sozialformen und darauf aufbauende Utopien. Des Weiteren sind ethnographische Berichte über die Unterschiedlichkeit der ‘Geschlechtsrollen’ (*Sex Roles*) schon für den frühen Feminismus wichtig gewesen, solche über die Anerkennung von Partnerschaften zwischen männlich sexuierten Personen für die frühe Homosexuellen-Emanzipation (vgl. Schröter 2005). Dies ist auch für die mehrfache Aneignung der MannFrauen (wie *huiy* bei den *Tubatulabal* und *tuwásawits* bei den *Ute*) und FrauMänner (wie *okitcitakwe* bei den *Ojibwa* und *tawkxwa´nsixw* bei den *Quinault*) durch homosexuelle Aktivisten des frühen 20. Jahrhunderts und nicht zuletzt durch die *Two-Spirits* relevant (siehe Beitrag 5: Tietz 2008a).

Utopie des matriarchalen Zeitalters[302] wie als Hoffnung auf Abschaffung des Patriarchats. In diesen Vorstellungen sind jedoch selbst grundlegende Begriffe der Verwandtschaftsethnologie, die auch für ethnologische Geschlechterforschung zentral ist, kaum rezipiert. Manche feministischen neo-psychoanalytischen Theorien, die den ‘Phallogozentrismus’ der ‘westlichen’ Geschichte zu Recht kritisieren (z. B. Luce Irigaray 1980 [1974] und darauf aufbauende Theoretikerinnen, vgl. Runte 1989 [1988], siehe hierzu zusammenfassend Beitrag 2: Tietz 2004b), haben ethnologische Forschungsergebnisse, denen zufolge es auch heute noch Kulturen gibt, die eher matrifokal als patrifokal organisiert sind bzw. die auf der Achse der Geschlechterdifferenz nahezu egalitär organisiert sind (siehe die Zusammenfassung bei Schröter 2005: 54/55, die auch weitere Literatur nennt), nicht zur Kenntnis genommen. Demgegenüber haben einige Vertreterinnen der feministischen Ethnologie zugleich den heteronormativen Kern der Verwandtschaftsanalyse kritisiert (Yaganisako / Collier 1987).

Auch ausgewählte ethnographische Text- und Bild-Dokumente über die MannFrauen (wie *hoobuk* bei den *Chickasaw* bzw. *Choctaw* und *agí* bei den *Chumash*) und FrauMänner (wie *tw!inna´ek* bei den *Klamath* und *títqattek* bei den *Kutenai*) haben nach einer Phase der heteronormativen, homo-, bi- und trans*feindlichen Verwerfung seit 150 Jahren eine enorm produktive Bedeutung für politische Utopien (siehe Beiträge 4 und 6: Tietz 2001b, 2001a). In den erwähnten utopischen Aneignungen fremder und historischer Geschlechter- und Sexualitätenpraxen und -konzepte, die ansatzweise aus diesen Text- und Bild-Dokumenten erschlossen werden können, wird kaum reflektiert, dass sich diese zwar von der Normativität europäischer/euro-kolonialer Kulturen unterscheiden, aber kaum die Sexualparadiese oder Geschlechterparadiese darstellten, als die sie in den europäischen Aneignungen des Öfteren dargestellt wurden. Vielmehr waren sie ebenfalls von Normativität geprägt – nur von anderen Normativitäten als der euro-kolonialen Heteronormativität (Tietz 1998b). Ausgehend von Kritiken Langs (1997a: 92) und Westons (1993) habe ich dies in mehreren der vorgelegten Beiträge stärker als die anderen „Berdache“/*Two-Spirit*-Forscher_innen betont (siehe Beiträge 5, 4 und 7: Tietz 2008a, 2001b, 2003a). Ich bin der Ansicht, dass dies zukünftig auch beim Vergleich mit Geschlechter- und Sexualkonzepten in anderen Kulturen und historischen Phasen stärker berücksichtigt werden sollte.[303]

302. Diese Idee von Johann Jakob Bachofen [1861] wird nur noch selten in der Ethnologie vertreten (z. B. von Bleibtreu-Ehrenberg 1984), jedoch gelegentlich in der vorwiegend ur- und frühgeschichtlich orientierten feministischen ‘Matriarchatsforschung’ (vgl. zur Kritik: Schröter 2005: 50).

303. Schließlich ähnelt die Kritik einiger indigener Feministinnen (siehe z. B. Jaimes 1997), dass sich schwule Aktivisten und Wissenschaftler die „Berdachen“ als ‘schwule Vorväter’ angeeignet hätten, ziemlich der Kritik mancher ‘Schwarzer’ Feministinnen, dass sich einige ‘Schwarze’ lesbischen Feministinnen (wie Lorde 1984

Vor diesem Hintergrund ist die Verwendung der Konzepte ‘kulturelle Wiederbelebung’ und ‘historischer Rückbezug’ in meiner Untersuchung näher zu erläutern.[304] Damit sind Strategien gemeint, mit denen einzelne Mitglieder, kleinere Segmente oder große Teile eines Kollektivs versuchen, auf einzelne Elemente oder komplexe Zusammenhänge eines früheren Zustandes der ‘eigenen’ Kultur oder einer angeeigneten ‘fremden’ Kultur Bezug zu nehmen. Dieser frühere Zustand darf aber nicht als gegebene Größe verstanden werden, sondern sollte als Interpretation der Vergangenheit für die Gegenwart gesehen werden. Zudem ist die Integration einzelner neu entwickelter oder angeeigneter ‘fremdkultureller’ Elemente oder komplexer Zusammenhänge wichtig, die jedoch als Teil der ‘eigenen’ ‘traditionellen’ Kultur aufgefasst werden (vgl. Trojanow / Hoskoté 2007, Maas 1994). Die hier vorgelegten Fallstudien bestätigen, dass es sich bei kultureller Wiederbelebung (bzw. beim historischen Rückbezug) nicht bloß um das Wiederaufgreifen einer als statisch gedachten ‘Tradition’ (bzw. Geschichte) handelt, sondern vielmehr um eine politisch motivierte dynamische Traditionsbildung, die beispielsweise ausgewählte frühere und heutige Elemente indigener Kulturen bzw. schwu-les-bi-trans*-inter/*queerer* Subkulturen und (post-)kolonialer heteronormativer Hegemonialkultur verknüpft.

Bei Rückbezügen wird zwar meist global die ‘Tradition’ oder die ‘bessere Vergangenheit’ beschworen, tatsächlich werden jedoch nur einzelne kulturelle Elemente isoliert, für die Zwecke der Gegenwart modifiziert oder (re-)konstruiert (Maas 1994: 19). Obwohl von außen betrachtet ‘Tradition’ eine gegenwärtige Interpretation der Vergangenheit ist,[305] ist es von innen betrachtet wichtig, eine Kontinuität zu den Vorfahr_innen und damit eine nahezu ‘heilige Qualität’[306] zu behaupten, um heutige kulturelle Elemente durch die Bezeichnung

[1980]) die ‘Frauenheiraten’ bzw. die ‘weiblichen Ehemänner’ in Afrika als ‘lesbische Wurzeln’ angeeignet hätten. Solche Kritiken werden jedoch vor dem Hintergrund der kolonialen Verbreitung und weitgehenen Durchsetzung von Heteronormativität und Homofeindlichkeit selbst wiederum kritisiert (Wieringa / Blackwood 1999: 3-7, 25-28).

304. Ich beziehe die Begriffe ‘kulturelle Wiederbelebung’, ‘historischer Rückbezug’, ‘Revitalisierung’, ‘Revivalisierung’ und *Revival* eng aufeinander. Das Konzept der ‘Revitalisierung’ hat gerade bei der Untersuchung ethnischer und nationaler Befreiungsbewegungen wie des Wandels indigener Religionen eine besondere Bedeutung. Bei der Darstellung ethnologischer Forschung zur kulturellen Wiederbelebung beziehe ich mich vor allem auf die Dissertation von Wolfgang Maas (1994) über die Bedeutung von *kastom* (*Tok Pisin*, übersetzt etwa ‘traditionelle Kultur’) für die Nationen- und Staatsbildung in Papua-Neuguinea, bei der er eingangs die ethnologischen Klassiker seit A. F. C. Wallace [1956] zusammenfassend kommentiert (Maas 1994: 27-56). Wichtig ist allerdings, zu beachten, dass die Engführung auf charismatische Führungspersönlichkeiten bei Wallace mittlerweile überwunden ist.

305. Dies gilt nach Halbwachs [1950] allgemein für das kollektive Gedächtnis (Erll 2003: 161 zufolge). Solch eine Rekonstruktion der Vergangenheit aufgrund der Gegenwart im (erzählenden) Erinnern wird auch in heutiger Biographieforschung betont (Hermann / Röttger-Rössler 2003).

306. Bei meiner Kritik der Darstellung, dass die früheren MannFrauen (wie *kuxa't* bei den *Arikara* und *wⁿkta*ⁿ bei den *Assiniboin*) und FrauMänner (wie *sakwo'mapi akikwan* bei den *Blackfoot* und *hetaneman* bei den *Cheyenne*) ‘heilige Schwule und Lesben’ gewesen wären, wie implizit und teilweise sogar explizit sowohl von der eher von ‘Weißen’ dominierten *Gay Spirit*-Bewegung als auch von der *Two-Spirit*-Bewegung selbst betont

‘traditionell’ legitimieren zu können. Dies wird auch bei ethnologischer Forschung zu Revitalisierungsbewegungen betont, für die Folgendes wichtig ist:

- Der Grund für das Auftreten einer solchen Bewegung liegt im Assimilationsdruck durch eine zumeist (post-)koloniale Hegemonialkultur, der als negativ erlebt wird, weil er insbesondere zu einem Verlust an ‘Identität’ geführt hat;
- Mit der Wiederbelebung soll die gegenwärtige oder die angestrebte zukünftige Situation und zwar insbesondere das Selbstwertgefühl sowie die ‘eigene Identität’ verbessert werden;
- Dafür werden vor allem solche kulturellen Elemente wiederbelebt, die sich von denen der Hegemonialkultur, unter deren Assimilationsdruck man leidet, unterscheiden – und zwar möglichst in dem Punkt, an dem der Identitätsverlust am deutlichsten gespürt wird;
- Dies führt häufig dazu, dass symbolische, insbesondere religiöse Elemente eine übergeordnete Bedeutung erlangen;[307]
- Die Bedingung für das Gelingen einer Wiederbelebung liegt zum erhebliche Maße im Grad der Organisiertheit einer Bewegung (nach der zusammenfassenden Darstellung von Maas 1994: 27-56).[308]

Die Wiederbelebung indigener Traditionen ist ein zentrales, komplexes und widersprüchliches Thema der Fallstudien zu den „Berdachen“ und *Two-Spirits*. Schließlich ist das Selbstkonzept *Two-Spirit* eine Wiederbelebung der früher ethnographisch „Berdachen“ genannten MannFrauen (wie *elha* bei den *Cocopa* und *a:yahkwew* bei den *Cree*) bzw. FrauMänner (wie *waip:ü sungwe* bei den *Lemhi-Shoshone* und *kwïRaxamĕ´* bei den *Maricopa*) in früheren Phasen indigener Kulturen Nordamerikas. In den 1970er und 1980er Jahren betonten *Gay American Indians* noch, dass die ‘traditionellen’ Auffassungen von MannFrauen und FrauMännern durch euro-kolonialen Einfluss unterdrückt oder zerstört worden sind, beispielsweise „‘we are trying to realign ourselves with the trampled traditions of our people’“ (Randy Burns [*Northern Paiute*] im Interview von Gengle 1978 [1976]: 502). Deswegen riefen Einzelne regelrecht zur Erfindung von Tradition auf, insbesondere Clyde M. Hall [*Lemhi Shoshoni-Métis/Cree*]: „If traditions have been lost, then new ones should be

wird (Tietz 2008b), habe ich bisher nicht deutlich genug gemacht, dass indigene Traditionalist_innen solch eine ‘Heiligkeit’ insgesamt vielen früheren indigenen Praxen und Konzepten zuschreiben, auch wenn diese aus ethnologischer Sicht oft eher profanen Zwecken dienten, und dass sich der Ansatz der *Two-Spirits* daher gut hier einpasst.

307. Kämpfe um die Bedeutung einzelner symbolisch aufgeladener kultureller Elemente sind typisch für Auseinandersetzungen zwischen subalternen und hegemonialen Kollektiven (siehe Hebdige 1983 [1976]). Die Bedeutung von religiös denotierten oder konnotierten Elementen nimmt dabei seit einigen Jahrzehnten deutlich zu (vgl. Trojanow / Hoskoté 2007).

308. Es wäre sinnvoll, zukünftig die kulturwissenschaftliche Debatte über kollektive Erinnerung und die ethnologische Forschung über kulturelle Wiederbelebung noch deutlicher miteinander zu verschränken. So sieht Harald Welzer ein „wachsendes Bedürfnis nach historischer Selbstvergewisserung und Neuerfindung“ (2004: 155). Dies bietet Stoff für ein eigenes theoretisches Untersuchungsprojekt.

borrowed from other tribes" (unter dem Pseudonym Owlfeather 1988: 104). Hierbei hatten Ethnographien als Speicher der kulturellen Erinnerung, die daraus erstellten Kompilationen (wie Gay American Indians 1988, Katz 1978 [1976]) und die zusammenfassenden Darstellungen (insbesondere Williams 1986b) eine besondere Bedeutung. Gerade durch das binationale Netzwerk der regionalen *Two-Spirit*-Organisationen in den USA und Kanada fängt in den 1990er Jahren eine erneute persönliche Weitergabe der wiederbelebten Traditionen zumindest an Erwachsene an (siehe Levy / Beauchemin / Vogel 1992, Smith 1990). Spätestens seit den 2000er Jahren gibt es auch wieder vereinzelt eine persönliche Weitergabe des Wissens über Geschlechtervarianz an Kinder und Jugendliche aus der Verwandtschaft (Gilley 2006: 171-174).

Deswegen ist es wichtig, zu beachten, dass Revitalisierung ein politisch heikles Thema ist – insbesondere im indigenen Nordamerika: Je besser sie gelungen ist, desto stärker wirkt sie wie eine fortgesetzte Tradierung und desto geringer ist die Bereitschaft, die Wiederbelebung zu thematisieren. Für mich ist dieser Konflikt eine schwierige forschungsethische Frage, denn das Interesse der untersuchten *Two-Spirits* an einem Anknüpfen und Fortführen der früheren Geschlechter- und Sexualkonzepte ist oft nur schwer mit einem theoretischen Rahmen zu vereinbaren, der die Kritik an in euro-kolonialer Ethnographie gespeicherten abwertenden Repräsentationen indigener Kulturen mit einer Heteronormativitätskritik verbindet.[309]

In meinen vorgelegten Beiträgen habe ich die *Two-Spirit*-Bewegung vor allem auf das Selbstkonzept *Two-Spirit* im Kontext der in den *Queer Politics* umstrittenen Identitätspolitiken (Woltersdorff 2004, Weiß 2001, Dudink / Verhaar 1994, Butler 1991 [1990], siehe hierzu einführend Beitrag 1: Tuider / Tietz 2003d) untersucht (Beitrag 5: Tietz 2008b sowie Tietz 2008a). Ich habe dabei den Rückbezug auf die früheren MannFrauen (wie

309. Alle mir bekannten Versuche zur Lösung dieses Konfliktes sind problematisch: Williams (1986a) will in den heutigen Schwulen indigener Herkunft schlicht „Berdachen" sehen, obwohl die von ihm veröffentlichten Interviewauszüge dieser Interpretation selbst widersprechen. Auch die 1993 und 1994 veranstalteten Konferenzen „Revisiting the 'North American Berdache' Empirically and Theoretically" (Jacobs / Thomas / Lang 1997a) lassen die dort verfolgten Strategien – ethnohistorische Kritik der Repräsentation der „Berdachen" durch die Ethnolog_innen und persönliche Stellungnahmen zur heutigen Situation durch *Two-Spirit*-Aktivist_innen – unverbunden. Jacobs / Thomas (1994) greifen die Sprach- und Repräsentationskritik der *Two-Spirits* auf, schlagen die Ersetzung des Begriffs „Berdache" durch *Two-Spirit* in wissenschaftlichen Texten vor und versuchen damit, die von der *Two-Spirit*-Bewegung betriebene Gleichsetzung der früheren MannFrauen (wie *ya:wa:* bei den *Atsugewi* und *ake:śkassi* bei den *Blackfoot*) und FrauMänner (wie *waRhameh* bei den *Cocopa* und *nthalhá* bei den *Flathead*) mit den heutigen Schwulen, Lesben und Bisexuellen wissenschaftlich zu legitimieren. Gilley (2006) ignoriert die Kritik an der Klischeevorstellung, dass alle MannFrauen und FrauMänner sozial anerkannt waren und spezielle spirituelle Aufgaben versahen, schlicht. Mir ist weiterhin unklar, welche dieser Strategien dem Anliegen der *Two-Spirit*-Bewegung, Anerkennung für heutige Lebensstile von Schwulen, Lesben, Bisexuellen, Trans* und Intersexen indigener Herkunft in indigenen und LSBT*I/Q *Communities* zu erlangen, wirklich dienlich sind. In deutschsprachigen Texten habe ich mich daher – ermutigt durch das *Kolleg Kulturwissenschaftliche Geschlechterstudien* – entschieden, dieser kulturellen Wiederbelebung auf den Grund zu gehen.

bote bei den *Crow* und *nádleeh* bei den *Diné*) und FrauMänner (wie *hwame* bei den *Mohave* und *suku* bei den *Nisenan*) als entscheidendes Charakteristikum bzw. als geradezu ethnische Abgrenzungsstrategie gegenüber der von 'weißen' Schwulen dominierten LSBT*I/Qen Subkultur betont. Brian Joseph Gilley (2006: 35-48, 90-104) bietet einige Anekdoten über Konflikte zwischen an indigenen Ritualen orientierten *Two-Spirits* und an der schwulen Subkultur orientierten Schwulen indigener Herkunft in den von ihm untersuchten Gruppen in Colorado und Oklahoma.[310] Daher ist das *Two-Spirit*-Netzwerk noch stärker als eine spirituelle Wiederbelebungsbewegung zu untersuchen, bei der die für den Pan-Indigenismus typischen Symbole und Rituale der *Lakota* (ebd. 135-141, allgemein: Feest 1976) und anderer Ethnien aus den Plains und Prärien eine besondere Bedeutung haben.

Die erwähnten kulturellen Rückbezüge und historischen Legitimierungsstrategien LSBT*I/Qer Kollektive im (indigenen) Nordamerika und in Deutschland habe ich im Sinne der postmodernen Ethnologie vor allem als textuelle, diskursive und performative Strategien untersucht: Auf diese Weise habe ich herausgefunden, welche früheren und heutigen Elemente oder Zusammenhänge warum und wofür als 'eigene Geschichte' oder 'eigene Tradition' verstanden werden. Darüber hinaus habe ich gefragt, welche dieser Elemente oder Zusammenhänge ethnographisch bzw. historiographisch belegt sind, wo es Kontinuitäten und Diskontinuitäten bzw. Tradierung, Wiederbelebung und Neuerfindung gegeben hat. Weiterhin ist es wichtig, zu fragen, mit welchen Mitteln solche Unterschiede als 'nicht existent', 'bedeutungslos' oder nur durch äußeren Wandel bzw. hegemonialen Einfluss, den es zu überwinden gelte, 'verursacht' erklärt werden.

Wie bereits erwähnt, erscheint es mir besonders wichtig, die Debatte um kollektive Erinnerung mit der Frage nach hegemonialen und subalternen Situierungen zu verschränken. Dies habe ich mit Hilfe der vorgelegten theoretisch gesättigten empirischen Beiträge erreicht. Dadurch konnte ich die Bedeutung illegitimer kollektiver Gedächtnisse (siehe Ellwanger 2005, Wienand 2005) für heutige Identitätskonzepte überprüfen. Mein hierfür entwickelter theoretisch-methodischer Ansatz ist in erster Linie durch ein materialbasiertes Vorgehen bestimmt, das für das *Kolleg Kulturwissenschaftliche Geschlechterstudien* in Oldenburg prägend ist.[311] Für die Untersuchung solcher kollektiver Gedächtnisse habe ich

310. Dies sind die *Two-Spirit Society of Denver* in Colorado (www.denvertwospirit.com) und eine Gruppe, die Gilley *Green Country Two-Spirit Society* nennt, welche in Oklahoma ansässig sei. Nach den im Text enthaltenen Informationen ist es wahrscheinlich, dass es sich um die *Tulsa Two Spirits Society* handelt, die über keinen eigenen Internetauftritt verfügt, sondern über eine Unterseite der zuvor genannten Organisation erreichbar ist (www.denvertwospirit.com/tulsa/index.php).

311. Vgl. dazu: www.kunsttextil.uni-oldenburg.de/5303.html und Wenk (1997).

unterschiedliche Materialien und Dokumentsorten herangezogen, in denen unterschiedliche Repräsentationen und Performanzen gespeichert sind. Diese umfassen:

- Ethnographisches Material (sowohl selbst erhobenes bzw. von früheren Ethnograph_innen oder parallel forschenden Ethnolog_innen erhobenes Material bzw. ethnographische oder ethnologische Dokumentationen davon);
- Biographische, politische und wissenschaftliche Dokumente;
- Mündliche und schriftliche Quellen (eigene Interviews, in Archiven gespeicherte Radio- oder Video-Interviews sowie Beratungsgespräche und Workshops);
- Photo- und Filmdokumente, darunter besonders solche, die Kleidungspraxen und bekleidete Körper dokumentieren;
- Ethnographische Objekte (wie HIV/Aids-Präventionsmaterialien oder *Pride*-Artikel);
- Kulturelle Produktionen (wie Zeichnungen, Gemälde, Photos, Gedichte, Kurzgeschichten, Romane, Theaterstücke und Spielfilme);
- Internetauftritte der untersuchten Organisationen, Gruppierungen und einzelnen Personen.[312]

Für die Untersuchung solch unterschiedlicher Materialien habe ich jeweils unterschiedliche theoretische und methodische Bausteine kombiniert. Teilweise habe ich dieselben oder ähnliche Materialien in verschiedenen Untersuchungs-, Vortrags-, Veröffentlichungs- und Vermittlungskontexten aus unterschiedlichen Perspektiven mit unterschiedlichen Fragen betrachtet. Hierfür habe ich gründliche Interpretationen einzelner wissenschaftlicher, politischer, biographischer und künstlerischer Text-, Bild- und/oder Ton-Dokumente mit einer weiter gefassten textuellen, visuellen und/oder performativen Diskursanalyse[313] verbunden.

312. Der Einbezug materieller und visueller Materialien ist für Ethnographie nicht ungewöhnlich, doch haben diese meist – außer in dezidierten Ansätzen der Erforschung materieller Kultur (Heidrich 2007 [2001], Hahn 2005) oder der visuellen Ethnographie (Hägele 2001) – nur dokumentarische oder illustrative Funktionen und werden in ihrer ästhetischen Dimension zu wenig berücksichtigt. Hier konnte ich Theorien und Methoden aus meinem Anglistik-Studium und Anregungen zu den *Visual Studies* (siehe auch Schade / Wenk 2005; vgl. Wenk 1996 für die Verbindung einer textuellen und visuellen Analyse, die es ermöglicht, Bilder und Texte als Geflecht von Bedeutungen zu erfassen) aus dem transdisziplinären *Kolleg Kulturwissenschaftliche Geschlechterstudien* sinnvoll in mein ethnographisches Vorgehen integrieren.

313. Der Begriff 'Diskurs' meint bei Michel Foucault (1974 [1971]) eine Gruppe von Aussagen, die ein spezifisches Wissensgebiet abgrenzen und die von spezifischen Formationsregeln sowie Arten und Weisen, 'wahr' und 'falsch' zu unterscheiden, bestimmt werden – oder allgemeiner: eine dynamische, von Macht durchzogene institutionalisierte Ordnung der gesellschaftlichen Kommunikation und Denkweise. Foucault interessiert also, „*daß* man davon spricht, wer davon spricht, [ihn interessieren] die Orte und Gesichtspunkte, von denen aus man spricht, die Institutionen, die zum Sprechen anreizen und das Gesagte speichern und verbreiten, kurz die globale 'diskursive Tatsache', die 'Diskursivierung'" (1983 [1976]: 21). Die Regeln solch eines Diskurses bestimmen, wer was wann wie zu einem Thema sagen bzw. nicht sagen darf oder soll. Durch solche Machtprozesse werden die Grenzen des Sag-, Sicht- und Denkbaren bzw. die Grenzen der 'Intelligibilität' (in etwa: der 'kulturellen Verständlichkeit') von Handlungen und Personen bestimmt. Foucault hat die Diskursanalyse entwickelt, um das Verständnis der sozialen Wirklichkeit einer Epoche oder Kultur aus einer Vielzahl geeigneter Texte zu erschließen. Durch die übergreifende Analyse mannigfaltiger Textsorten (wie wissenschaftlicher Abhandlungen, Gesetzesbücher, Belletristik oder Biographien) soll das Denkbare zu einem Thema und sollen insbesondere die von Macht durchzogenen Zusammenhänge zwischen Sprache, Institutionen

Dabei habe ich in den verschiedenen Beiträgen jeweils einzelne Aspekte in den Vordergrund gerückt, indem ich mal einen biographischen Fokus (Beiträge 3 und 7: Tietz 2004c, 2003a)[314] und mal einen Fokus auf ästhetische Dimensionen (Beiträge 8 und 6: Tietz 2005a, 2001a) gelegt habe, mal aktuelle Gegebenheiten und mal historische Veränderungen in den Vordergrund der Betrachtung gerückt habe.

Durch die hier vorgelegten Fallstudien habe ich einige Problematiken kollektiver Gedächtnisse anhand ethnographischer Beispiele verdeutlichen können.[315] In der Forschung ist herausgearbeitet worden, dass kulturelle Erinnerung von Vereinfachungen, Überbetonungen und Auslassungen geprägt ist (siehe Ellwanger 2005, Welzer 2004, Erll 2003). Dies gilt nach meiner Analyse der untersuchten Materialien in den genannten Forschungsfeldern für legitime hegemoniale und illegitime subalterne kollektive Gedächtnisse gleichermaßen. Dies können einige Beispiele zeigen:

- Das Selbstkonzept *Two-Spirit* basiert auf kolonialen Repräsentationen der „Berdachen", die sowohl affirmiert als auch kritisiert werden, unterschlägt jedoch den allgemeinen Einfluss euro-kolonialer Geschlechter- und Sexualkonzepte;[316]

und sozialen Praxen erfasst werden (vgl. Sarasin 2005, Kleiner 2001a, Taureck 2001 [1997], Hall 1997b: 41-61, Fink-Eitel 1989, Foucault 1974 [1971]).

314. In heutiger Biographieforschung wird betont, dass Lebensgeschichten eine Rekonstruktion der Vergangenheit für die Gegenwart sind (Hermann / Röttger-Rössler 2003). Bereits Maurice Halbwachs [1925] hat Zusammenhänge zwischen individueller und kollektiver Erinnerung betont (Ellwanger 2005: 11/12 zufolge): Für ein gelungenes biographisches Erinnern ist ein geeigneter kultureller Rahmen nötig. Auch die Coming-out-Forschung (vgl. einführend Troiden 1993 [1989]) zeigt, dass zur Bewältigung von Erfahrungen mit 'Anderssein' und von heteronormativer Diskriminierung geeignete Konzepte im persönlichen Umfeld hilfreich sind (siehe Beitrag 3: Tietz 2004c). Meine Untersuchung der Lebensgeschichten von *Two-Spirits* zeigt, dass diese ihre Erfahrungen mit geschlechtlicher und sexueller Nonkonformität je nach kulturellem Kontext ganz unterschiedlichen kulturspezifischen Konzepten zuordnen können (Beitrag 7: Tietz 2003a).

315. Zukünftig ist noch stärker – im Sinne einer Medienethnographie oder Mediendiskursanalyse – herauszuarbeiten, ob und gegebenenfalls wie interaktive Online-Lexika (beispielsweise Wikipedia, siehe www.wikipedia.de) als neue Erinnerungsspeicher in der Lage sind, kollektive Gedächtnisse zu verändern. Meines Eindrucks nach erlauben es diese Online-Lexika Menschen aus subaltern situierten Kollektiven (wie beispielsweise Schwulen, Lesben, Bisexuellen, Trans* oder Intersexen) nämlich stärker, Einfluss auf die Speicherung von für sie relevanten Aspekten (und gegebenenfalls auch die Bündelung in speziellen Portalen) zu nehmen, als dies bei traditionellen Lexika (und anderen Wissensspeichern) möglich gewesen ist, die stärker von Homo-, Bi-, Trans*- und Intersexfeindlichkeit geprägt sind.

316. *Two-Spirits* sind stärker in LSBT*I/Qe als in nordamerikanisch-indigene *Communities* integriert, kritisieren aber LSBT*I/Qe *Communities* deutlicher und erhoffen sich – teilweise vergeblich – vor allem die Anerkennung durch indigene *Communities*. Dies zeigt sich beispielsweise darin, dass die Homepages der meisten *Two-Spirit*-Organisationen und -Gruppen (viele, aber nicht alle verfügen über aktive Internetauftritte) dazu dienen, den Mitgliedern und Interessierten Basiswissen über nordamerikanisch-indigene Religion, Mythologie und Rituale zu vermitteln, und vorwiegend mit Homepages LSBT*I/Qer *Communities* verlinkt sind – darunter insbesondere mit denen lokaler und regionaler *Pride*-Veranstaltungen (wie die Seminarteilnehmerin May Schumacher 2009 in einer von mir beauftragten Hausarbeit herausgearbeitet hat). Möglicherweise tragen neben dem insgesamt erstarkten Interesse an indigenen Religionen in Nordamerika gerade die Homepages – wie früher schon die *Newsletter* und Publikationen (z. B. Gay American Indians 1988) oder die charismatischen Auftritte einzelner *Two-Spirits* wie insbesondere Terry Tafoyas – zu folgender Entwicklung bei: Schwule, Lesben, Bisexuelle und Trans* nicht-indigener Herkunft entwickeln vor allem seit den 2000er Jahren solch ein großes Interesse an *Two-*

- Der Komiker Thomas Hermanns erwartet, dass heutige schwule Jugendliche in Deutschland wissen, was *Stonewall* bedeute (Magazin *Timm Spezial* vom 15.04.2009) und vergisst dabei, dass sich CSD-Veranstaltungen zwar auch in Deutschland mittlerweile auf eine bestimmte Repräsentation von *Stonewall* berufen,[317] aber die (autonomen) Schwulen- und Lesbenbewegungen in West- und Ost-Deutschland unterschlagen, die unabhängig davon entstanden sind;[318]
- *Gay Counseling* (schwulen- und lesbenakzeptierende Beratung) kehrt zwar die heteronormative und antihomosexuelle Verwerfung von Homosexualität als 'Perversion' um, doch erleben viele heutige Lesben, Schwule und Bisexuelle einen Konflikt wegen der öffentlich verbreiteten Annahme, dass Homosexualität längst 'normal' sei (vgl. zu dieser Annahme: Sullivan 1996 [1995]), bzw. wegen ihres Wunsches nach 'Normalität' einerseits und den Nachwirkungen des 'Perversions'-Konzeptes andererseits; solch ein Wunsch nach 'Normalität' stößt bei *Cross-Dressern*, Trans* und Intersexen sogar noch schneller an kulturelle Grenzen;
- Teena Brandon ist nach ihrer/seiner Ermordung eine wichtige Identifikationsfigur im politischem Aktivismus gegen trans*feindliche Gewalt geworden – beispielsweise im mit dem *Oscar* prämierten Spielfilm *Boys Don't Cry* (Peirce 1999) oder im *Brandon-Teena-Archiv*.[319] Jedoch wird ihre/seine teilweise indigene Herkunft entnannt, die erstmals Aphrodite Jones [1996] in einer *True Crime Story* thematisiert – allerdings auf rassistische Weise, wie Driskill (2004: 62, Anm. 8 zufolge) kritisiert;
- *Two-Spirits* können sich in ihrer Geschichtsschreibung sowohl auf die MannFrauen (wie *ma'kalí* bei den *Flathead* und *i-coo-coo-a* bei den *Fox* und *Sauk*) und FrauMänner (wie *t'übás* bei den *Northern Paiute* und *dass* bei den *Northern Pomo*) als positives Beispiel für Legitimation von Geschlechtervarianz und Homosexualität als auch auf die Verfolgung von Homosexellen im Nationalsozialismus in Deutschland als negatives Beispiel für antihomosexuelle Gewalt beziehen: Susan Beaver (1998 [1992]) nutzt daher in einem offiziellen Bericht für *2-Spirited People of the 1st Nations* in Toronto in einem einzigen Satz für beide historische Rückbezüge ein zusammenführendes emphatisches *We* (siehe Beitrag 8: Tietz 2005a).

Spirits und indigenen Ritualen, dass sie vermehrt zu den Treffen von *Two-Spirits* drängen und sich selbst auf eine unklare oder fiktive indigene Herkunft berufen (vgl. hierzu Hinweise bei Gilley 2006: 121-129).

317. Anlässlich von *Pride*-Paraden wird darüber gestritten, welche Teilgruppen LSBT*I/Qer *Communities* sich mit welcher politischen Strategie legitim auf die *Stonewall Riots* berufen dürfen (vgl. Bravmann 2003 [1997]).

318. Auslöser für die autonome Schwulenbewegung in (West-)Deutschland war eine Diskussionstournee mit dem/der Regisseur/in Rosa von Praunheim anlässlich der Premiere seines/ihres Propaganda-Films *Nicht der Homosexuelle ist pervers, sondern die Situation, in der er lebt* (1970), deren Jahrestag stattdessen gefeiert werden könnte (siehe hierzu auch Beitrag 9: Tietz 2004h). Die Schwulenbewegung ist zugleich Interessenvertretung einer 'alten Randgruppe' und Teil der 'Neuen Sozialen Bewegungen' gewesen (persönliche Kommunikation mit Rüdiger Lautmann). Für die autonome Lesbenbewegung in (West-)Deutschland hat es mehrere Anstöße gegeben (Dennert / Leidinger / Rauchut 2007). Der Beitrag der Schwulen- und Lesbenbewegungen zur 'sexuellen Revolution' und zur '68er-Bewegung' wird in den gesamtpolitischen Rückblicken ebenso vernachlässigt wie in *queeren* Geschichtsschreibungen, worauf Eduard Stapel bei einem persönlichen Gespräch nach seinem Vortrag an der *Carl von Ossietzky Universität* Oldenburg im Juni 2009 hingewiesen hat.

319. Teena Brandon nutzte als Trans*mann verschiedene Namen, die in der Trans*-Bewegung mittlerweile zu BRANDON TEENA vereinheitlicht worden sind. Die/der Webkünstler_in Jordy Jones berichtet im Dokumentarfilm *Gendernauts* (Treut 1999) von diesem Archiv, Judith 'Jack' Halberstam (2005a: 22-46, 61-73) analysiert dieses Archiv vor dem Hintergrund der Medialisierung der Lebenserfahrungen von Trans* im Kontext der Trans*feindlichkeit.

4. Wissenschaftliche Verortung III: Kulturhistorische Forschung zu Homosexualität, *Cross-Dressing* und *Transgender*

Meine heteronormativitätskritischen Analysen zu Homosexualität, *Cross-Dressing* und *Transgender* werden in der folgenden dritten wissenschaftlichen Verortung in den Stand diesbezüglicher kulturhistorischer Forschung eingebettet. Hierzu stelle ich zunächst kulturwissenschaftliche Sexualitätenforschung im Kontext kulturwissenschaftlicher Geschlechterforschung dar (Kapitel 4.1). Dann lege ich ein kritisches Inventar vor, das alle wichtigen Grundbegriffe aus der Debatte um Sexus, Genus und Sexualität für die vorliegende Arbeit klärt (Kapitel 4.2). Da in kulturhistorischen Vergleichen zu 'Homosexualitäten' typologische Überlegungen eine große Bedeutung haben, stelle ich meine Fortentwicklung dieser Typologien dar und diskutiere diese kritisch; dies ermöglicht zugleich, die bereits eingangs erwähnten Zusammenhänge und Unterschiede sowie Überschneidungen, Verweise und Verwechslungen zwischen Homosexualität, *Cross-Dressing* und *Transgender* im Kulturvergleich näher herauszuarbeiten (Kapitel 4.3). Darauf folgt ein längerer Exkurs, der die – für die wissenschaftliche Verortung meiner Arbeit zentrale – Frage nach der Entstehung der 'modernen Homosexualität' mit einer kritischen Re-Lektüre von Michel Foucaults einflussreichem Essay *Der Wille zum Wissen* (1983 [1976]) verschränkt (Kapitel 4.4). Schließlich diskutiere ich theoretisch-methodische Aspekte bisheriger Forschung zu *Cross-Dressing* kritisch aus einer *queeren* ethnologischen Perspektive (Kapitel 4.5).

4.1 Kulturwissenschaftliche Geschlechter- und Sexualitätenforschung

Ich verorte meine Arbeit ausdrücklich in einem Feld, für das ich die Bezeichnung 'kulturwissenschaftliche Sexualitätenforschung' (*Cultural Sexualities Studies*) vorschlage. Damit beziehe ich mich erstens auf die Formulierung *Cross-Cultural Study of Human Sexuality* (Davis / Whitten 1987), zweitens auf das Forschungsfeld der *Sexuality Studies*, das in Nordamerika insbesondere mit dem Ethnologen Gilbert Herdt[320] verbunden ist, und drittens auf den Titel der Fachzeitschrift *Sexualities* sowie einen gleichnamigen Aufsatz Kitzingers (2001). In meinen hier vorgelegten Beiträgen habe ich bereits den Begriff 'Sexualitätenforschung' verwendet, um die Vielfalt der Sexualitäten herauszustellen. Dabei

320. Die Auseinandersetzung mit dessen Arbeiten war für meine Untersuchung besonders wichtig. Er hat – ausgehend von einer Untersuchung zu Inseminationsriten, die zuvor als 'institutionalisierte Homosexualität' verstanden worden sind (1984), bei den *Sambia* in Melanesien (1987 [1981]) – die heutige schwule Subkultur in Nordamerika (1992) ebenso analysiert wie einen Vergleich von multiplen Geschlechtersystemen (1994b) und 'Homosexualitäten' (1997) in verschiedenen Kulturen durchgeführt. Diese Arbeiten haben mich zu Vergleichen zwischen verschiedenen Phänomenen, Epochen und Kulturen ermutigt.

betone ich in Anlehnung an die Oldenburger kulturwissenschaftlichen Geschlechterstudien (*Cultural Gender Studies*) kulturwissenschaftliche Theorien und Methoden.

Die Entwicklung von Forschungen über Sexualitäten in der Ethnologie lässt sich anhand einiger Überblicksartikel verfolgen:

- Davis / Whitten (1987) geben einen kulturenvergleichenden Überblick;
- Caplan (1989 [1987]) betont die Kulturspezifik von Sexualkonzepten;
- Weston (1993) fasst LesBiSchwule Studien im Kontext der Ethnologie zusammen;
- Wieringa / Blackwood (1999) bieten einen umfassenden Überblick über Homosexualitäten und *Transgender* weiblich sexuierter Personen;
- Zimmerman (2000) und Haggerty (2000) bieten zusammen einen enzyklopädischen Überblick über ethno- und historiographische Forschung;
- Hekma (2000) kommentiert den gegenseitigen Einfluss der kolonialen Ethnographie und Sexualpathologie im späten 19. Jahrhundert und deren abwertende Gleichsetzung von 'Kindern', 'Wilden' und 'Perversen' kritisch;[321]
- Sprenger (2005) thematisiert das Verhältnis der ethnographischen Forschung zu 'sexuellen' Themen und der allgemeinen Theorie-Entwicklung zur 'Sexualität';
- Boellstorff (2007) erweitert dies zu einem Überblick über *queere* ethnologische Forschung, der *Transgender* besonders berücksichtigt.[322]

Ethnographie und Historiographie haben seit Jahrhunderten viele Belege für unterschiedliche Normen geschlechtlicher und sexueller Praxen geliefert,[323] doch haben Ethnologie und

321. Dieses 'Andern' ist länger vorbereitet worden: Texte und Bilder über die 'Barbaren' oder die 'Wilden' zeigen bereits anfänglich in der Antike, deutlicher seit der Renaissance und verstärkt seit der Aufklärung Folgendes: Das 'Fremde', das 'Monströse', das 'Wilde', die 'Frau' und das 'Perverse' werden sowohl als je Eigenständiges konstruiert als auch eng miteinander in Beziehung gesetzt, wobei sich diese Konstruktionen gegenseitig überlagern und durchdringen (vgl. auch Schade / Wenk 205: 166-172).

322. Obwohl die ethnologische Forschung über Homosexualität inzwischen recht detailliert ist, wird diese kaum in der allgemeinen Ethnologie rezipiert und ist daher fast nie in Lexika, Enzyklopädien, Handbüchern oder Einführungen zur Ethnologie enthalten (Haller 2001c: 137).

323. Ethno- und historiographische Erwähnungen von Praxen in außer-europäischen und vor-modernen Kulturen, die heute als 'Homosexualität', *Cross-Dressing* oder *Transgender* verstanden werden können, lassen sich weit und lange zurückverfolgen (Zimmerman 2000, Haggerty 2000, Greenberg 1988). Schon im alten Testament und bei antiken griechischen Autoren finden sich Hinweise auf 'Homosexualitäten' und *Transgender* in 'fremden' Kulturen, die jedoch zumeist deutlich abgewertet werden. Eine Erforschung solcher Praxen in 'fremdkulturellen' Kontexten setzt im frühen 20. Jahrhundert im Rahmen einer Sittengeschichte ein, als sich diese Konzepte (bzw. deren Vorläufer) überhaupt erst entwickelt und verbreitet haben (siehe z. B. den Laienhistoriker Karsch-Haack 1911). Die erste detaillierte ethnologische Untersuchung zu Sexualität ist Bronislaw Malinowskis *Sexual Life of Savages in Northwestern Melanesia* (1979a [1929]), in der er unter anderem zeigen kann, dass Menschen auf Trobriand sehr unterschiedliche Bewertungen von Sexualität vor der Ehe, die von relativer Freizügigkeit geprägt ist, und Sexualität in der Ehe, die von Restriktionen und Tabus bestimmt ist, vorgenommen haben. Besonders einflussreich ist auch Margaret Meads Studie über weibliche Pubertierende und Adoleszentinnen auf Samoa (1970 [1928]), bei der sie einen Freiraum für spielerisches Ausprobieren von Sexualität betont, der auch 'lesbische' sexuelle Praxen einschließen könne (siehe zur Kritik an dieser Studie: Freeman 1983). Überblicke über ethnologische Forschungen bis in die 1980er Jahre zu 'Homosexualität' und *Transgender* (mit einem Schwerpunkt auf das indigene Nordamerika) geben beispielsweise Lang (1990: 27-52) und Williams (1986b: 252-275).

Geschichtswissenschaft lange kaum zur Theoretisierung von Geschlecht und Sexualität beigetragen, da 'Geschlecht' und 'Sexualität' als 'natürlich' gegolten haben und sich ethnologische Theorien vorwiegend dem 'Kulturellen' widmen. Dies hat sich in der Ethnologie erst durch den Einfluss von Psychoanalyse, Feminismus, Diskursanalyse, *Gender* und *Queer Studies* geändert (vgl. hierzu Sprenger 2005), in der Geschichtswissenschaft dagegen zunächst durch die Thematisierung der Geschichte homosexueller Emanzipation (Weeks 1990 [1977]). Gemeinsam ist diesen Überlegungen, dass sie eine – mehr oder weniger starke – kulturelle und historische Plastizität geschlechtlicher und sexueller Normen und Praxen betonen.

Ich sehe nach wie vor (siehe programmatisch: AG LesBiSchwule Studien 1998) den Bedarf für (kulturwissenschaftliche) Sexualitätenforschung als spezifisches Forschungsfeld, das sich mit den Auswirkungen von Heteronormativität, Sexismus, Homo-, Trans*-, Intersex- und Sexualfeindlichkeit auf das Leben von Schwulen, Lesben, Bisexuellen, *Cross-Dressern*, Transsexuellen, *Transgenders*, Intersexen, BDSMer_innen, Sexarbeiter_innen und (anderen) *Queers* sowie insbesondere deren historischen Vorläufer_innen und verwandten Seinsweisen in anderen Kulturen befasst. Hierbei muss die gängige Heteronormativität in den Sozial- und Kulturwissenschaften weiter kritisiert werden (Warner 1993, Butler 1991 [1990]), was besonders auch für die Ethnologie zutrifft (Haller 2001b, 2001c): Beispielsweise hat die Ehe lange als unhinterfragtes 'Axiom' der Verwandtschaftsethnologie (siehe einführend: Haller 2005: 212-227) oder gar als 'Totem' der gesamten Ethnologie gegolten (John Borneman [1995] sowie Scott Long / John Borneman [1990], Haller 2001b, 2001c zufolge). Doch kritisieren schon einige Vertreterinnen der feministischen Ethnologie anhand des 'Verwandtschaftsatoms', das die Abstammung eines Kindes von genau einem Mann und einer Frau graphisch symbolisiert (vgl. Haller 2005: 224/225), den heteronormativen Kern der Verwandtschaftsanalyse (Yaganisako / Collier 1987).

In meinen vorgelegten empirischen Fallstudien und theoretischen Kritiken vertrete ich eine Auffassung kulturwissenschaftlicher Sexualitätenforschung, die ich als kritische Fortführung kultur- und sozialwissenschaftlicher Sexualforschung (z. B. Sigusch 2005, 2000, 1998, 1992, Schmidt 2001, 1993 [1986]), emanzipatorischer Homosexualitätsforschung (z. B. Lautmann

Es ist zu beachten, dass sich aus solchen historiographischen und ethnographischen Dokumenten jedoch allenfalls Normen für sexuelle Beziehungen und Handlungen ableiten lassen – wobei manchmal unklar bleibt, ob es sich um die Normen der Beschriebenen oder der Beschreibenden handelt. Es ist schwer, hieraus haltbare Aussagen über mögliche sexuelle Präferenzen der Beschriebenen abzuleiten.

1997, 1993, Dannecker 1997, 1991b [1978/1986] und Dannecker / Reiche 1974)[324] und LesBiSchwuler Studien (Sandfort / Schuyf / Duyendak / Weeks 2000, AG LesBiSchwule Studien 1998) verstehe. Diese werden mittlerweile durch *Transgender Studies* (Weiß 2009, Kilian 2007, Califia 1997, Feinberg 1996) und *Intersex Studies* (Groneberg / Zehnder 2008, de Silva 2008) sowie *BDSM Studies*[325] ergänzt und insgesamt deutlich von feministischer Forschung (vgl. Becker-Schmidt / Knapp 2000), *Gender Studies*[326] und *Queer Studies* (AG Queer Studies 2009, Degele 2008, Haschemi Yekani / Michaelis 2005, Kraß 2003a, Heidel / Micheler / Tuider 2001a) beeinflusst. Auf dieses Forschungsfeld konzentriert sich einerseits der Großteil empirischer kultur- und sozialwissenschaftlicher Forschung unter der Bezeichnung *Lesbian*, *Gay*, *Bisexual* und/oder *Transgender Studies* bzw. *Queer Studies* (McGarry / Haggerty 2007). Andererseits ist die Forderung, mittels *Queer Theory* Heterosexualität zu untersuchen (siehe auch Haller 2001b), nur teilweise aufgegriffen worden.[327] Insofern möchte ich mit meinen vorgelegten Beiträgen zu kulturhistorischer und ethnographischer Forschung über Homosexualität, *Cross-Dressing* und *Transgender* auch eine heteronormativitätskritische und sexualpolitische Auffassung von *Queer Studies* stärken, die sich ihrer Verankerung im schwu-les-bi-trans*-inter/*queeren* Aktivismus bewusst ist, wie

324. Die detailreiche empirisch-sozialwissenschaftliche und interpretierend-psychoanalytische sexualwissenschaftliche Studie von Dannecker / Reiche (1974) war nach Alfred Kinseys sexologischer Arbeit in den 1940er Jahren weltweit eine der ersten umfassenden Untersuchungen über Homosexualität und wird noch heute als Vergleichsstudie herangezogen.

325. Derzeit läuft hierzu im Sonderforschungsbereich „Kulturen des Performativen“ an der FU Berlin ein Post-doc-Projekt des Literatur- und Kulturwissenschaftlers / der Tunten-, BDSM- und *Queer*-Aktivistin Volker Woltersdorff / Lore Logorrhöe über „Sadomasochistische Aufführungen gesellschaftlicher Widersprüche in Kunst, Subkultur und Internet: Das Theater der Macht und die Realität der Phantasmen“, bei dem Fragen nach Machtverhältnissen und Umgang mit Schmerzen eine besondere Bedeutung haben. Im Rahmen dieses Projekts fand die Tagung „SM: Performanzen und Verque(e)rungen von Macht“ statt, bei der ich mit einem Beitrag zu BDSM-Performanzen auf *Pride*-Paraden beteiligt war (Tietz 2005b). Der Soziologe und Trans*-Aktivist Robin Bauer thematisiert die Bedeutung von *Cross-Dressing* innerhalb von Fetisch- und BDSM-Praxen als Spielraum zum Entdecken und Entwickeln von *Transgender*-Identifikationen (2007, 2005), womit ein gängiger sexualpsychiatrischer Topos entpathologisiert wird.

326. Eine eigenständige Geschlechter- (siehe enzyklopädisch: Kroll 2002) und Sexualitätenforschung (siehe enzyklopädisch: Pschyrembel Wörterbuch Sexualität 2003) hat sich erst allmählich im Laufe des 20. Jahrhunderts aus der Kritik an der humanwissenschaftlichen Bestimmung des angeblichen ‘Geschlechtscharakters’ der ‘Frau’ (die im 18. und 19. Jahrhundert der Absicherung sozialer und politischer Hierarchien zwischen Männern und Frauen diente), der Frauenforschung und der feministischen Forschung, der Homosexualitätsforschung und den LesBiSchwulen Studien, der Männerforschung, der Forschung über Trans*- und Intergeschlechtlichkeit sowie den *Queer Studies* entwickelt. Gerade im kulturwissenschaftlichen Kontext sind Forschungen über Sexualitäten eng mit Forschungen über Geschlechter verknüpft, weshalb ich in einigen der vorgelegten Beiträge häufiger von ‘Geschlechter- und Sexualitätenforschung’ schreibe (vgl. hierzu auch das maßgeblich von mir geschriebene Kurzkonzept für einen Studiengang Geschlechter- und Sexualitätenforschung an der Universität Hamburg: AG LesBiSchwule Studien 1998).

327. Katz (1990) liefert eine *queere* historische Analyse der Entstehung des Konzeptes ‘Heterosexualität’. Auch Butlers heteronormativitätskritische Analyse der Geschlechterverhältnisse in ihrem Werk *Das Unbehagen der Geschlechter* (1991 [1990]) kann als Theorie der Heterosexualität verstanden werden (siehe Redecker 2011). Einzelne Aspekte der Heterosexualität sind – durchaus unter Berücksichtigung von Normativitätsaspekten – in einer Reihe ethnologischer Forschungen genauer untersucht worden (vgl. Boellstorff 2007).

dies beispielsweise Wilchins (2006 [2004]) vertritt.[328] Dabei ist mir genauso wie etlichen anderen Vertreter_innen der *Queer Studies* – wie bereits erwähnt – wichtig, Bezüge zwischen Heteronormativität, Sexismus, Homofeindlichkeit und Trans*feindlichkeit herauszuarbeiten und vor diesem Hintergrund im Sinne einer intersektionellen Analyse auch Überkreuzungen von Sexualität mit Geschlecht, „Rasse“/Ethnizität, Klasse und weiteren Hierarchisierungen zu untersuchen.

In diesem Zusammenhang ist es sinnvoll, meine Verortung in den *Queer Studies* näher zu erläutern. Der Begriff *Queer Theory* ist ein Sammelbegriff für einige mehr oder weniger deutlich aufeinander bezogene postmoderne, identitätskritische, theoretische Ansätze, die in den 1990er Jahren zunächst als interne Kritik an feministischen und LesBiSchwulen Theorien und Politiken entstanden sind (Jagose 2001 [1996]).[329] Die Bezeichnung *Queer Theory* nimmt bewusst auf die Wiederaneignung von *Queer* als Selbstbegriff insbesondere in den 1980er Jahren und den *queeren* Aktivismus der späten 1980er und frühen 1990er Jahre Bezug. Aufgrund meines Ansatzes der *Insider Ethnography*, meines Fokus auf die Bedeutung von LSBT*Ier Selbstorganisation für die Kritik an Heteronormativität und meiner eigenen Teilhabe an schwulem, Tunten-, HIV/Aids- und *queerem* Aktivismus halte ich es für nötig, diesen Bezug noch einmal aus ethnologischer Perspektive zu thematisieren, auch wenn dazu bereits verschiedene Darstellungen aus anderen Perspektiven vorliegen (Wilchins 2006 [2004], Woltersdorff 2004, Weiß 2001, Jagose 2001 [1996]), deren Einschätzungen ich allerdings nur bedingt teile. Vor dem Hintergrund der unterschiedlichen Verwendung des Begriffs können allenfalls folgende Hauptaspekte von *Queer* festgehalten werden:

- Ein radikaler aktivistischer Ansatz, der bürgerliche Politikstrategien kritisiert;
- Ein Versuch, die Wirkung von Macht mittels einer Analyse von Geschlecht / Sexualität zu verstehen und zu verändern;
- Eine Kritik an (Hetero-)Normativität, um Geschlechtergrenzen sowie Homo-, Bi-, Trans*- und Intersexfeindlichkeit oder verallgemeinert Sexualfeindlichkeit

328. Auch die Ethnologin Kath Weston betont: „The significance of the participation of lesbian-, gay- and bisexual-identified ethnographers in the development of transcultural studies of sexuality and gender cannot be overestimated.“ (1993: 359). Dies gilt mittlerweile auch für Ethnograph_innen, die trans* situiert sind (z. B. Balzer 2007, 2006, 2005, 2004, Fels 2005, 2002).

329 Der Begriff *Queer Theory* geht auf die US-amerikanische neo-psychoanalytisch orientierte (Film-)Theoretikerin Teresa de Lauretis [1991] zurück, die auf die Herstellung und das Zusammenspiel der Kategorien ‘Geschlecht’ und ‘Sexualität’ hingewiesen und auf ein strategisches Bündnis von Schwulen und Lesben gegen Homofeindlichkeit jenseits der Identitätspolitiken der 1980er Jahre hingearbeitet hat (Jagose 2001 [1997] zufolge; vgl. de Lauretis' weiterführende Überlegungen zu einer neo-psychoanalytisch und filmtheoretisch geprägten Auffassung des lesbischen Begehrens: 1999 [1994]).

(*Sexnegativity*) zu überwinden und dadurch neue Lebensmöglichkeiten zu eröffnen.[330]

So führt *Queer Theory* beispielsweise – wie bereits erwähnt – die Kritik an der Kriminalisierung und Pathologisierung der Homosexualität aus den LesBiSchwulen Studien fort, erweitert sie aber zu einer Kritik der Normativität der Sexualität.[331] *Queer Theory* ist zwar von lesbisch-feministischen Analysen der Geschlechterverhältnisse und der Zwangsheterosexualität beeinflusst, geht aber sowohl über die feministische Geschlechterzentrierung als auch über die Fokussierung auf Sexualität in manchen Entwürfen der LesBiSchwulen Studien hinaus, die beispielsweise Butler (2009 [1997/2001]: 294-301) kritisiert.[332] *Queer Theory* baut dabei auf poststrukturalistischen, konstruktivistischen und dekonstruktivistischen Forschungs- und Theorieansätzen auf, die sie fortentwickelt (siehe detaillierter Degele 2008: 41-55, Wilchins 2006 [2004], Knapp in Becker-Schmidt / Knapp 2000: 63-102, Jagose 2001 [1996]: 95-128).[333] Dabei stehen entweder eine *queere* Decodierung des Kanons (auch durch Herausarbeiten schwu-les-bi-trans*-inter/*queerer* Subtexte) oder eine *queere* Identitätskritik (einschließlich der Kritik feministischer bzw. lesbischer und schwuler Minderheitenpolitiken und Coming-out-Strategien) im Vordergrund (Woltersdorff 2004, Weiß 2001, Heidel / Micheler / Tuider 2001b, siehe dazu auch Kapitel 5.1). In dieser Arbeit wird entsprechend die Geschichte der Pathologisierung der Homosexualität in der Sexualpsychiatrie und Klinischen Psychologie kritisiert, der Kanon der kolonialen Ethnographie über die „Berdachen" dekonstruiert, die politische Selbstorganisation der *Two-Spirits* daraufhin befragt, ob sie eine Fortsetzung, Kritik oder Verschiebung des

330. Einige Anliegen eines *queeren* Aktivismus und manche *queere* Konzepte wurden bereits in den 1970er Jahren durch die politische Praxis der frühen *Gay Liberation* in der Nach-*Stonewall*-Ära und des *Black Feminism* vorbereitet (siehe hierzu auch Erel / Haritaworn / Gutiérrez Rodríguez / Klesse 2007, Villa in Hieber / Villa 2007: 94-112, siehe Beitrag 9: Tietz 2004h) und Mitte der 1980er Jahre beispielsweise in Arbeiten der Ethnologin Gayle Rubin (1993 [1984/1992]) und der Literaturwissenschaftlerin Eve Kosofsky Sedgwick (1993 [1990]) im Kontext der LesBiSchwulen Studien vorweggenommen: Rubin (1993 [1984/1992]) analysiert beispielsweise in Fortführung von Foucault (1983 [1976]), dass die normativ abgesicherten Abwertungen abweichender Sexualitäten den politischen Entscheidungen und den theoretischen Schriften der Sexualpsychiatrie, die diese herzuleiten suchten, vorgängig waren. Sedgwick unternimmt beispielsweise eine frühe Kritik der Politik des Coming-outs (1993 [1990]), die Woltersdorff (2005) fortentwickelt.

331. Diese Kritik führt insbesondere Überlegungen von Rubin (1993 [1984/1992]) fort. Selbst Butler (2011) betont inzwischen, dass die Kritik der heteronormativen Kriminalisierung und (Psycho-)Pathologisierung von Homo- und Bisexualität sowie von Trans- und Intergeschlechtlichkeit besonders wichtig sei – wichtiger sogar als die Identitätskritik, die in den 1990er Jahren im Mittelpunkt *queerer* Theorienproduktion stand.

332. Die von Butler beklagte Trennung des Fokus auf 'Geschlecht' in feministischer Forschung und auf 'Sexualität' in LesbiSchwuler Forschung mag zwar auf einige programmatische Statements zutreffen, findet sich jedoch in empirischer Forschung weniger stark ausgeprägt und wird aufgrund der Rezeption der *Queer Studies* in der kulturwissenschaftlichen Geschlechter- und Sexualitätenforschung überwunden (vgl. Engel / Schulz / Wedl 2005, siehe auch Beitrag 1: Tuider / Tietz 2003d).

333. Besonders wichtig für *Queer Theory* ist Foucaults Verständnis von 'Sexualität' und 'Macht' (vgl. Halperin 1995, siehe Kapitel 4.4).

LSBT* Bürger_innenansatzes darstellt, und anhand vestimentärer Strategien auf *Pride*-Paraden die Performanz von 'Identität' und 'Authentizität' untersucht.

Die australische *Queer*-Theoretikerin Annemarie Jagose sieht die Gemeinsamkeit unterschiedlicher Ansätze der *Queer Theory* darin, dass sie die Stabilität der Beziehungen zwischen den Achsen Sexus, Genus und Sexualität bzw. Begehren hinterfragen (2001 [1996]: 15). Hierin ist das historisch Neue des *queeren* Aktivismus und der *queeren* Theoriebildung zu sehen, wenn bedacht wird, dass diese Achsen – wie eingangs erwähnt – in vielen kulturellen und historischen Kontexten gleichgesetzt bzw. miteinander verwechselt worden sind oder aufeinander verwiesen haben (Murray 1994: 61). Diese Ansätze kritisieren die scheinbare Selbstverständlichkeit, dass Weiblichkeit/Femininität und Männlichkeit/Maskulinität eindeutig, 'naturhaft' und unveränderbar seien oder – schärfer ausgedrückt – dass es 'Frauen' und 'Männer' gebe, die eine 'weibliche'/'feminine' oder 'männliche'/'maskuline' Identität ausbildeten und das entsprechend 'andere' Geschlecht begehrten und dass diese scheinbar ursächliche Beziehung von Geschlecht und Sexualität deswegen 'normal' sei, weil sie dem 'Sinn' und 'Zweck' des 'menschlichen Lebens' entspreche, der in der Fortpflanzung liege (vgl. McCaughey 2001, Jagose 2001 [1996]). *Queere* Theorie betont demgegenüber, dass geschlechtliche und sexuelle Identitäten brüchig und vielgestaltig seien: Sie seien soziale Effekte, die in Kleinstarbeit fortwährend hergestellt werden müssen, bzw. gesellschaftliche Anweisungen an Menschen, die diesen normativen Idealen aber nie entsprechen könnten (siehe detaillierter: Butler 1997 [1993], 1991 [1990]). In Nachfolge Foucaults (1983 [1976]) werden moderne Konstruktionen von Geschlecht und Sexualität als Effekte von Bezeichnungs-, Regulierungs- und Normalisierungsverfahren begriffen (quaestio 2000b: 13, Hark 1993: 104). *Queere* Ansätze stellen somit Dichotomien wie Mann/Frau oder Hetero/Homo selbst in Frage und wollen stattdessen die Logik der Ausgrenzung aufdecken (vgl. Atlas 2001). *Queer Theory* untersucht dazu die sozialen und kognitiven Praxen, die Kulturen dadurch strukturieren, dass sie Körper, Begehren, Handlungen, Identitäten, soziale Beziehungen, Institutionen und Wissen vergeschlechtlichen und sexualisieren (vgl. Haller 2001b: 20). Insofern hat *queere* Theorie einen hohen Anspruch, Disziplinengrenzen zu hinterfragen (vgl. Hark 1998a) und ist daher ein wichtiger Baustein für sich als transdisziplinär verstehende kulturwissenschaftliche Geschlechterstudien geworden.

Aus einigen der gerade vorgestellten Überlegungen entwickeln *queere* Theoretiker_innen verschiedene *queere* Strategien der wissenschaftlichen und politischen Kritik, von denen die folgenden besonders wichtig sind:

- Kritik an Heteronormativität und Kritik an weiteren Dichotomien;

- Vervielfältigung geschlechtlicher und sexueller Identifikationen (siehe Tuider 2008c, 2004, Hartmann 2004, vgl. Bornstein 1997);
- 'VerUneindeutigung' geschlechtlicher und sexueller Situierung (Engel 2001).

Hiervon ist für diese Untersuchung besonders die Strategie der Vervielfältigung relevant, die ich bezüglich der Ausdifferenzierung nonnormativer Sexualitäten, bezüglich multipler Geschlechtersysteme und bezüglich der hybriden Verortung von Menschen in unterschiedlichen Kulturen thematisiere. Ich erachte es jedoch für wichtig, aus solch einer Vervielfältigung von Kategorien und Situierungen nicht einfach auf deren Auflösung zu schließen. Auch wird statt einer vereinfachten *queer*-politischen Forderung nach Vervielfältigung in den 1990er Jahren mittlerweile die Kritik mehrfacher, sich überschneidender Diskriminierung betont (Tuider 2008c, Butler 2006).

Ein Ziel *queeren* Aktivismus und *queerer* Forschung ist es, *queere* Lebensweisen verständlich zu machen, damit sie als wertvoll und unterstützungswürdig anerkannt werden (Butler 1997 [1993]: 47/48, 305-332). Eine diesbezüglich brauchbare Anregung *queerer* Theorie ist, statt normativ gesetzte Dichotomien zu reproduzieren, das 'Dazwischen' und das 'Vielfältige' in politischen und wissenschaftlichen Analysen zu beachten. Auf diese Weise soll dazu beigetragen werden, die bisher 'verworfenen', dennoch dicht bevölkerten Zonen des 'Unbewohnbaren' (vgl. Butler 1997 [1993]: 23) bzw. diejenigen Nicht-Orte (*Space-off*), welche die hegemonialen heteronormativen Repräsentationen auslassen bzw. aktiv zum Schweigen bringen (Teresa de Lauretis [1987], Hark 1998c: 133 zufolge), 'bewohnbar' zu machen (vgl. auch de Lauretis [1991], Jagose 2001 [1996]: 160/161 zufolge). Anders ausgedrückt geht es darum, Räume für nonnormative oder dissidente Geschlechter und Sexualitäten zu schaffen bzw. neue Existenzweisen 'lebbar' zu machen. Dies bedeutet, „Differenz in Form von Zuschreibungen und Kategorisierungen zurückzuweisen, aber zugleich Anspruch darauf zu erheben, Unterschiede zum Ausdruck zu bringen und sozial anerkannt zu finden" (Engel / Schulz / Wedl 2005: 10).

Diese *queere* Strategie setzt einerseits die Betonung der Kontinua fort, die bereits seit Ende des 19. Jahrhundert in etlichen politisch motivierten Beschreibungen von Geschlecht und Sexualität eine besondere Bedeutung hat. Andererseits hat sie mich zur Herausarbeitung der Vervielfältigung geschlechtlicher und sexueller Identifikationen in verschiedenen kulturellen und historischen Kontexten angeregt, wofür ich insbesondere den Begriff 'Multiplizität' gestärkt habe, zu dem ein Exkurs folgt:

Mit dem Begriff 'Multiplizität', der in französisch- und englischsprachigen Kontexten für verschiedene Phänomene geläufig ist, versuche ich, die gleichzeitige Vielfältigkeit kultureller Praxen, Lebensweisen und sozialer Identifikationen einer Person zu fassen. Damit führe ich Vorstellungen von 'Multisexualität' (Gekeler 2002, 1998a), die bereits Bisexualität, *Transgender* und multiple Partner_innenschaften zusammenbringt,[334] mit multiplen Geschlechtersystemen (Herdt 1994a), Multikulturalität und 'Hybridität' zusammen. Multiplizität kann unter anderem auf den Achsen Kultur, Sprache, Ethnizität, Geschlecht und Sexualität wirksam sein. Dabei berücksichtige ich auch plurale Persönlichkeitsanteile, vielfältige Identifikationen, dezentrierte subalterne Selbstkonzepte oder auch Multi-Identitäten.

Ich verstehe Multiplizität als *queere* Kritik an dichotomen Kategorien bzw. kontradiktorischen Oppositionen. Solch eine Vorstellung von 'Vielfalt' hat bereits eine lange Geschichte. Das Konzept der Vielfalt greift Konzepte des 'Dazwischen' und des 'Dritten' auf, die als reale Beschreibung und als Utopie verstanden werden können. Sie reichen bis in die griechisch-römische Antike zurück, wie mythische Vorstellungen vom Androgyn und vom Hermaphroditen zeigen (vgl. Groneberg 2008). Androgynie ist in verschiedenen Epochen der europäischen Geschichte zum Ideal erhoben und/oder als Stilmittel eingesetzt worden (Neuer Berliner Kunstverein 1986).[335]

Das Konzept der 'Vielfalt' selbst lässt sich bis in die Schizophrenie-Debatte um 1900 zurückverfolgen, aus der später das Konzept der 'multiplen Persönlichkeit' entstanden ist. Der Psychoanalytiker Sigmund Freud betont das 'Polymorphe' des Begehrens, wertet es allerdings als 'Perversität' ab (siehe z. B. 1949 [1905/1925]). Der Soziologe Georg Simmel arbeitet den strukturellen Unterschied eines Systems dreier Kategorien gegenüber der Dichotomie heraus, das zugleich Vielfalt eröffne (Herdt 1994b: 19/20 zufolge).[336] 'Vielfalt' ist eines der Schlüsselworte der Postmoderne: Beispielsweise betonten die Philosophen Gilles Deleuze und Félix Guattari in ihrer Kritik des Ödipuskomplexes 'Multidimensionalität' und multiple Identitäten (Timothy M. Murphy in Taylor / Winquist 2001: 86-89 zufolge).[337] Die Vorstellung von Multiplizität wird in der feministischen Neo-Psychoanalyse zur Kennzeichnung des (unbeschreibbaren) Femininen aufgegriffen (Irigaray 1980 [1974]) und gerade durch Monique Wittig bekannt gemacht (siehe Butler 1991 [1990]: 176, Runte 1989 [1988]); in der *queeren* Neo-Psychoanalyse wird darüber hinaus versucht, das 'Polymorph-Perverse' nichtpathologisierend neu zu deuten (vgl. z. B. de Lauretis 1999 [1994]). Auch Trinh T. Minh-ha (1991: 191-193) thematisiert in ihrem Konzept *Non-I/Plural-I* zugleich Vervielfältigung und Auflösung von Eindeutigkeit.

In der Ethnologie ist dieser Aspekt wichtig, seitdem das Sexus/Genus-System zu multiplen Geschlechtersystemen erweitert wird. Dieser Ansatz entwickelt sich aus der Debatte, ob die *xanith* im Oman als MannFrauen ein drittes Genus darstellen (Feldforschung von Unni Wikan in den 1970er Jahren, siehe Schröter 2002: 110-114),

334. Dies ist zunächst insbesondere in der Bisexuellen-Bewegung thematisiert worden, wobei wichtige Stichworte 'Pansensualität' und 'Polyamorie' sind (vgl. Hüsers / König 1995, Hutchins / Ka'ahumanu 1991).

335. In diesem Zusammenhang sei an die Bedeutung von *Drag Queens* und Hippies für die *Stonewall Riots* und die Betonung von Androgynie und Bisexualität in der frühen *Gay Liberation* erinnert (siehe Bravmann 2003 [1997], Duberman 1994 [1993], siehe Kapitel 5.5).

336. Im Kontext des Strukturalismus wird gezeigt, dass das Dritte den polaren Gegensatz A ≠ B überwindet (siehe hierzu auch Hall 1997b: 26-28). Aus der Reihung 'der Eine', 'die Andere', 'das Dritte' kann daher auf das Prinzip der Vervielfältigung geschlossen werden.

337. Deleuze und Guattari haben ihre Überlegungen zur Multidimensionalität aufgrund entsprechender Anregungen aus schwulen Kontexten entwickelt, allerdings ohne diese explizit zu benennen. Für diesen Hinweis bin ich Prof. Dr. Norbert Finzsch nach meinem Vortrag (2009b) auf der Tagung der *Deutschen Gesellschaft für Amerikastudien* dankbar.

und wird insbesondere von Jacobs / Cromwell (1992) und Herdt (1994b) verfolgt, die geradezu ein Paradigma der dritten bzw. multiplen Geschlechter entwickeln. Die MannFrauen (wie *tuvasa* bei den *Gosuite* und *athúth* bei den *Gros Ventre*) und FrauMänner (wie *okitcitakwe* bei den *Ojibwa* und *tawkxwa´nsix*^{w} bei den *Quinault*) im indigenen Nordamerika werden daher seit Mitte der 1970er Jahre als dritte Genera (bzw. später auch als dritte und vierte Genera) beschrieben (siehe insbesondere Roscoe 2000 [1998]), was ich in meiner diesbezüglichen ethnohistorischen Analyse aufgegriffen habe. Schröter kritisiert das Ausufern multipler Geschlechtersysteme, wenn beispielsweise Ina Rösing [1999] zwölf Geschlechter einer indigenen Ethnie in Peru beschreibt (Schröter 2005: 62).

Versuche, Dichotomien von 'Mann' vs. 'Frau', 'Hetero' vs. 'Homo' zu überwinden, führen nicht nur zur Vervielfältigung, sondern können auch zu einer Vervielfältigung von Identifikationen ins potentiell Unendliche und zu Vorstellungen kontinuierlicher Übergänge beitragen. Dies wird schon länger in ganz unterschiedlichen kulturellen, historischen und wissenschaftlichen Kontexten herausgearbeitet, von denen zunächst sexualpolitische Kontexte besonders wichtig sind. Der erste hierfür ist Mitte des 19. Jahrhunderts der Jurist Karl-Heinrich Ulrichs (1994 [1864-1879]), der ausgehend von seinem Konzept des 'Urnings' als 'drittem Geschlecht' später vielfältige Geschlechter postuliert, um das Spektrum von Homo- und Bisexualitäten sowie Trans*- und Intergeschlechtlichkeiten zu beschreiben, und schließlich eine Vorstellung von fließenden Übergängen entwickelt (vgl. Sigusch 2000).[338] Dieser Ansatz wird vielfach aufgegriffen, verändert bzw. in ähnlicher Form neu entwickelt. Am bekanntesten ist das Kontinuum der sexuellen Orientierung, das von Alfred Kinsey und seinen Mitarbeiter_innen erstmals 1948 beschrieben wird und daher mittlerweile Kinsey-Skala heißt (Masters / Johnson / Kolodny 1992 [1982]: 386/387, Haeberle 1985 [1978]: 235-241 zufolge). Diese Visualisierung eines sexuelles Kontinuums ist – genauso wie Adrienne Richs (1986 [1980]) Vorstellung eines 'lesbischen Kontinuums'[339] – noch immer relevant für *queere* Argumentationen gegen die Hetero/Homo-Dichotomie, auch wenn solche Kontinua selbst kritisch zu betrachten sind.[340]

Im Diskurs der *Two-Spirits* sind es insbesondere Paula Gunn Allen (1998) und Terry Tafoya (1997), die sich explizit auf Vorstellungen von Vielfältigkeit, Hybridität und Multiplizität sowie auf Kontinua beziehen, um hegemoniale euro-koloniale heteronormative Konzepte zu kritisieren. Ähnliche Vorstellungen von Vielfältigkeit und Kontinua finden sich in der feministischen Biologie (vgl. Schmitz 2006, Kaplan / Rogers 1990, siehe auch Fausto-Sterling 2000) sowie in Debatten über die vielfältigen Formen von Trans- und Intergeschlechtlichkeit (Zehnder 2008, polymorph 2002).

Der Sozialkonstruktivismus und die *Queer Theory* sowie einige künstlerische und politische Aktionen betonen eine Vervielfältigung geschlechtlicher und sexueller Identifikationen und konstatieren einen Trend zur Individualisierung (vgl. auch Bornstein 1997). Sozial- und Kulturwissenschaftler_innen, die Geschlechter und Sexualitäten in den komplexen Gesellschaften der späten Moderne untersuchen, beschreiben eine Ausdifferenzierung und Vervielfältigung von Lebensstilen, Partner_innenschaftsformen, geschlechtlichen Performanzen und sexuellen Handlungsmustern (siehe z. B. Sigusch 2005, 1998, Schenk 2004, Bech 2000). Manche wollen gar Trends zur Vervielfältigung geschlechtlicher und sexueller Situierungen, zur relativ großen Häufigkeit von Intergeschlechtlichkeit, zu fließenden Übergängen zwischen Männlichkeit und Weiblichkeit oder zwischen Maskulinität und Femininität, zur recht weiten Verbreitung unterschiedlicher trans* Lebensentwürfe und/oder zum Wechsel zwischen bzw. zur Gleichzeitigkeit von Männern und Frauen als Sexualpartner_innen entdecken (siehe z. B. Hartmann 2004, Schenk 2004, Engel 2001). Etliche *queere* Theoretiker_innen betonen daher – wie auch einige heutige Vertreter_innen der *Gender Studies* – die Plastizität von Geschlecht und – wie manche Sexualwissenschaftler_innen – die Plastizität von Sexualität. Daraus wird in Teilen feministischer, sexualwissenschaftlicher und *queerer* Theorie ebenso wie in einzelnen journalistischen Zeitgeistdiagnosen sogar die Auflösung sexueller Orientierung bzw. der Hetero/Homo-Dichotomie gefolgert, die mal allgemein in der Gesellschaft, mal besonders in Jugendkulturen, in der *Techno*/*House*-Subkultur oder in der BDSM-Subkultur verortet wird (vgl. dazu kritisch: Becker 2007, Schröter 2002).[341]

Diese gängigen *queeren* Argumentationsweisen müssen vor dem Hintergrund des bisher verfügbaren Zahlenmaterials der empirischen Sexualwissenschaft, die – wie bereits erwähnt – seit Jahrzehnten recht geringe und weitgehend stabile Prozentzahlen für Homo-, Bi-, Trans- und Intersexualität und eine weitgehende Stabilität geschlechtlicher Identität und sexueller Orientierung belegen (siehe Fiedler 2004, Pschyrembel Wörterbuch Sexualität 2003, Masters / Johnson / Kolodny 1992 [1982]) als überzogen zurückgewiesen werden (vgl. Becker 2007). Bei unkritischer Verwendung der Begriffe 'Vielfalt' und 'Vervielfältigung' entsteht sonst leicht die Gefahr einer Beliebigkeit, die *queerer* Theorie und Politik nicht von ungefähr oft vorgeworfen wird (vgl. Jagose 2001 [1996]: 141-147). Zudem sollte Vervielfältigung als Teil der Entwicklung des Spätkapitalismus begriffen werden (Becker 2007, Currid 2001), da beispielsweise Konzepte des *Diversity Managements* von Großkonzernen aus unternehmensstrategischen Motivationen verfolgt werden und nicht aus einer politischen Zielsetzung, um Gleichberechtigung zu ermöglichen (Schenk 2004: 85/86). Bei der Beschreibung von Vervielfältigung ist daher – aus intersektioneller Perspektive – zugleich die Gleichzeitigkeit multipler Hierarchisierung und Diskriminierung mitzudenken (vgl. Tuider 2008c, Engel / Schulz / Wedl 2005).

Vor diesem Hintergrund nutze ich 'Multiplizität' in dieser Arbeit einerseits zur Beschreibung multipler Geschlechtern und multipler Sexualitäten, andererseits als Kritik heteronormativer Dichotomien. Ich verstehe ein Anliegen meiner empirischen Fallstudien und wissenschaftshistorischen Kritiken daher als Beitrag zum Zusammendenken von Multiplizität und Hybridität auf den Achsen Geschlecht, Sexualität und Ethnizität. Dabei habe ich auch hybride Verschmelzungen von Konzepten aus unterschiedlichen kulturellen Kontexten herausgearbeitet – insbesondere anhand des Selbstkonzeptes *Two-Spirit* (siehe Kapitel 5.4) und bei einzelnen *Drag*-Performanzen (siehe Kapitel 5.5).

338. Ähnliches gilt für Magnus Hirschfeld, der aus der von Ulrichs angeregten Beschreibung des 'dritten Geschlechts' sein eigenes Konzept der 'sexuellen Zwischenstufen' entwickelt (Herzer 2001 [1992]).

339. Rich bezeichnet damit die Nähe von Frauen zu Frauen und die Identifikation von Frauen mit Frauen – in emotionaler, sozialer, erotischer und/oder sexueller Form. Dadurch relativiert sie die Bedeutung sexueller Praxis und kritisiert die Bedeutung der Unterscheidung zwischen heterosexueller und homosexueller Orientierung.

340. Die übliche Skala hat sieben Abstufungen, die in einer recht gängigen graphischen Darstellung (Haeberle 1985 [1978]: 237) mit sieben gleichgroßen Feldern dargestellt wird, was visuell fälschlich eine Gleichrangigkeit aller Orientierungen erzeugt. Tatsächlich umfasst das erste Feld 'exklusiv heterosexuell' jedoch ca. 95 Prozent der Menschen, während das siebte Feld 'exklusiv homosexuell' nur ca. 3 Prozent enthält und sich auf die verbleibenden fünf dazwischen liegenden Felder 'vorwiegend heterosexuell, selten homosexuell', 'vorwiegend heterosexuell, häufiger homosexuell', 'zu gleichen Teilen heterosexuell und homosexuell', 'vorwiegend homosexuell, häufiger heterosexuell' und 'vorwiegend homosexuell, selten heterosexuell' die verbleibenden lediglich ca. 2 Prozent verteilen.

341. Passend dazu weist Richard (1998) auf eine besondere Akzeptanz von Aspekten des *Cross-Dressings* in *Techno*/*House*-Subkulturen im deutschsprachigen Raum Mitte der 1990er Jahre hin.

Als ausgebildeter Ethnologe, also als Vertreter einer Wissenschaft, die Theorien eher induktiv aus dem Vergleich empirischer Fallstudien gewinnt, beziehe ich mich eher auf *Gender*, *Queer* und *Sexuality Studies* im Sinne empirischer Forschung als auf *Theory* im Sinne deduktiver Theorienbildung. Ich sehe eine stärkere Kontinuität von emanzipatorischer Homosexualitätsforschung über die LesBiSchwulen Studien zu den *Queer Studies*, als dies einige deutschsprachige *queer*-feministische Theoretikerinnen betonen.[342] Ich schließe mich daher eher einer pragmatischen Auffassung von *LGBTI/Q Studies* an, die sich mittlerweile in Nordamerika ebenso als solch eine erweiternde Fortsetzung verstehen (siehe Haggerty / McGarry 2007)[343] denn als eine *queer*-theoretische Wissenschaftskritik.[344] Ich ordne die kulturwissenschaftlichen Sexualitätenstudien lose diesen nordamerikanischen *Lesbian, Gay*, *Bisexual*, *Transgender Studies* / *Queer Studies* zu. Statt die sozialwissenschaftlich und kulturgeschichtlich geprägten empirischen Ansätze der LesBiSchwulen Studien lediglich durch repräsentationskritische *queer*-theoretische Ansätze zu ersetzen, sehe ich nämlich ein größeres Potential darin, beide Ansätze zu verbinden und zu verschränken.

Historische Forschungen unter der Bezeichnung *Queer* (insbesondere Halperin 2003 [2000]) und ebenso ethnologische Forschungen unter dieser Bezeichnung (siehe einführend Boellstorff 2007) sind nämlich in diesem Sinne weniger als *queer*-theoretische Arbeiten, sondern eher als schwu-les-bi-trans*-inter/*queere* Forschungen bzw. als Forschungen über nonnormative Geschlechter und Sexualitäten zu verstehen. Das bedeutet, dass sie stärker LesBiSchwule historische und ethnologische Ansätze fortsetzend erweitern als diese prinzipiell zu kritisieren. Allenfalls ist eine deutlichere Rezeption der Diskursanalyse, der Repräsentationskritik (auch kolonialer Repräsentationen, siehe Hekma 2000) und der Debatte um kollektive Erinnerung zu bemerken (vgl. auch Bravmann 2003 [1997]). Hier reiht sich meine vorgelegte Arbeit ein: Ich übertrage diesen Ansatz – wie bereits erwähnt – auf die schwierigen subalternen kollektiven Erinnerungen an die Verwerfung nonnormativer

342. In Deutschland ist aus der Debatte um Butlers Buch *Das Unbehagen der Geschlechter* (1991 [1990]) vor allem eine *queer*-feministische Richtung entstanden, für die insbesondere Sabine Hark (1998a, 1993), Antke Engel (2001) und ein *queer*-feministisches Netzwerk stehen. In Nordamerika ist Judith Butler zunächst stärker innerhalb feministischer Debatten kontrovers rezipiert worden; dort hat *Queer Theory* bei manchen Feministinnen als 'nicht-feministisch' und eher 'schwul' gegolten (vgl. Jagose 2001 [1996]: 146-159).

343. Mittlerweile sind in Nordamerika *Lesbian, Gay*, *Bisexual*, *Transgender* und *Queer Studies* eher ein größeres, weitgehend zusammenhängendes, wenn auch in sich widersprüchliches Feld (siehe McGarry / Haggerty 2007).

344. Ich halte es nicht für sinnvoll, *Queer Theory* auf eine verallgemeinerte antinormative Kritik auszuweiten bzw. zu reduzieren (wie schon bei Warner 1993 und Halperin 1995 angelegt, vgl. auch Halberstam 2005b) und ohne Bezug zu schwu-les-bi-trans*-inter/*queeren* Subkulturen und *queerem* Aktivismus als Begriff für eine Fortführung von Poststrukturalismus, Dekonstruktivismus, Diskursanalyse, Kategorienkritik, Repräsentationskritik und/oder Intersektionalität zu verwenden – auch wenn all diese Impulse für *queere* Forschung relevant sind.

Sexualitäten als 'Perversionen' in der Psychiatriegeschichte, an die Ver-Fremdung und Aneignung der MannFrauen (wie *miáti* bei den *Hidatsa* und *h□´vo* bei den *Hopi*) und FrauMänner (wie *winox:tca' akitcita* bei den *Dakota* und *lila witkowin* bei den *Lakota*) als „Berdachen" in der kolonialen Ethnographie und an die *Stonewall Riots* als Ursprungsmythos im Kontext des *Queer Pride*.

Diese eher empirisch orientierte kulturwissenschaftliche Sexualitätenforschung habe ich an geeigneten Stellen dennoch durch einige Konzepte, Ansätze bzw. Fragestellungen einzelner *queerer* Theoretiker_innen erweitert, wofür ich mich mit den wichtigen Vertreter_innen der *Queer Theory* auseinandergesetzt habe.[345] Zudem habe ich einige Forscher_innen berücksichtigt, die heute von der *Queer Theory* vereinnahmt werden, auch wenn sie sich selbst nicht diesem damals noch nicht entwickelten Theorienfeld zugeordnet haben und es auch fraglich ist, ob sie solch einer Zuordnung zustimmen würden.[346] Ich habe in den vorgelegten Beiträgen versucht, die genannten theoretischen Konzepte sinnvoll in die empirischen ethnographischen und kulturhistorischen Analysen von Homosexualität, *Cross-Dressing* und *Transgender* im indigenen Nordamerika (in den letzten Jahrhunderten) sowie im heutigen Nordamerika und in Deutschland (seit Ende des 19. Jahrhunderts) einzubinden.

Außerdem sehe ich kulturwissenschaftliche Sexualitätenforschung eingebettet in kulturwissenschaftliche Geschlechterstudien, die sich (insbesondere am gleichnamigen Kolleg der *Carl von Ossietzky Universität* Oldenburg) als transdisziplinäre Verschränkung von Geschlechterforschung und Kulturwissenschaften verstehen.[347] Dabei werden insbesondere

345. Als *queere* Forscher_innen sind in Nordamerika beispielsweise auch Leo Bersani (siehe z. B. 1987), Douglas Crimp (siehe z. B. 1987), Teresa de Lauretis (siehe z. B. 1999 [1994]), Lisa Duggan (siehe z. B. 2000), Lee Edelman, Judith 'Jack' Halberstam (siehe z. B. 2005a), David M. Halperin (siehe z. B. 1995), Eve Kosofsky Sedgwick (siehe z. B. 1993 [1990]), Steven Seidman (siehe z. B. 1994) oder Michael Warner (siehe z. B. 1993) wichtig. Insbesondere haben sich jedoch die bereits eingeführten Konzepte 'Heteronormativität' (Warner 1993) sowie 'Performativität' und 'Abjekt' (beides Butler 1991 [1990]) als zentral für meine Arbeit herausgestellt.

346. Dies sind hauptsächlich der Philosoph Michel Foucault (insbesondere 1983 [1976], 1978b [1976]), dessen Unterscheidung des 'Allianzdispositivs' vom 'Sexualitätsdispositiv' zentral für einige meiner Überlegungen ist, die Ethnologin Gayle Rubin (1993 [1984/1992], 1975), die den Zusammenhang des 'Sexus/Genus-Systems' und der 'Sexualität' thematisiert, und die sozialistisch-feministische Biologin und Wissenstheoretikerin Donna Haraway (1995c [1988]), welche die Problematik der 'Situiertheit' betont.

Es gehört inzwischen zum guten Ton unter *queeren* Theoretiker_innen, einige von Foucaults Schriften als *queer avant la lettre* zu lesen; am deutlichsten hat dies David Halperin mit „The Queer Politics of Michel Foucault" (1995) versucht. Dieses *queer avant la lettre* kann als Versuch verstanden werden, die von einigen *queeren* Theoretiker_innen behauptete Differenz *queerer* Theorien zu den Forschungsansätzen der LesBiSchwulen Studien zu vergrößern, statt gewisse Kontinuitäten der Forschungsansätze anzuerkennen.

347. Vgl. zum Kolleg: www.kunsttextil.uni-oldenburg.de/5303.html, Hoenes / Kochius / Mühr / Ellwanger / Wenk (2005) und Wenk (1997). Kulturwissenschaft wird hier als transdisziplinäres Zusammenführen verschiedener kulturhistorischer Disziplinen wie Ethnologie und Europäische Ethnologie, Kunst- und Textilwissenschaft, Literatur-, Film- und Medienwissenschaft unter dem besonderen Einfluss postmoderner Theorienbildung und des politischen Entwurfs der *Cultural Studies* verstanden, die insbesondere Herrschafts- und Machtkritiken leisten. Neben den politischen Kämpfen verschiedener subaltern situierter Kollektive haben

die wechselseitige Bedingtheit von Geschlechtern und Kulturen[348] und die Materialisierung von Geschlechterverhältnissen in kulturellen Produkten wie visuellen und textuellen Medien, Objekten der materiellen Kultur, vestimentären Performanzen ebenso wie in gesellschaftlichen Institutionen untersucht.[349] Hierfür werden einzelne Aspekte der Forschungsansätze der *Cultural Studies*, postkolonialer, feministischer ebenso wie *queerer* Studien aufgegriffen und miteinander verknüpft.[350]

Inter- und transdisziplinäres Arbeiten setzt jedoch gute disziplinäre Kenntnisse voraus, denn es kann sich nur mittels Disziplinenkritik und gesellschaftlicher Reflexivität zugleich den Grenzbereichen und Fragen, die zwischen Disziplinen liegengeblieben sind, genähert werden (vgl. Wenk 2001: insb. 109-111, 1998). Transdisziplinarität ist eine notwendige, wenn auch nicht unbedingt einlösbare Utopie, der unterschwellig eine Vorstellung von Universalwissenschaftler_innen zugrunde liegt, die in der hochdifferenzierten Wissensproduktion jedoch kaum einlösbar ist und sich in viele widersprüchliche politische und wissenschaftliche Interessen verstricken kann. Es scheint eine gewisse Paradoxie bei der wechselseitigen Rezeption der Theorien und Methoden verschiedener Disziplinen zu geben, nämlich, dass sie zu dem Zeitpunkt, in denen sie von anderen Disziplinen aufgegriffen werden, häufig in der Disziplin, aus der sie stammen, bereits in Frage gestellt werden.

nämlich gerade die *Cultural Studies* die Minderheitenforschung und *Subaltern Studies* beeinflusst (Lutter / Reisenleitner 1999 [1998]: 103-129). Siehe zur Frage der Verschränkung von *Cultural Studies* mit *Gender Studies* auch Benthien / Velten (2005), die etliche politische, theoretische und methodische Schnittstellen betonen, die auch in dieser Arbeit berücksichtigt werden (ebd. 356-362).

348. In etlichen Arbeiten kulturwissenschaftlicher Geschlechterstudien wird in verschiedenen Kontexten die wechselseitige Herstellung von Kultur und Geschlecht (und gegebenenfalls Sexualität) untersucht. Dabei wird gefragt, wie sich Geschlechter (aber auch Sexualitäten) reproduzieren und mit Ethnisierungs-, Rassisierungs- und Nationenbildungsprozessen verschränken. Dies wird vor allem anhand visueller, materieller, vestimentärer, technischer und literarischer Medien untersucht. Dies gilt beispielsweise für die Visualisierung von Frauenkörpern als Allegorien der Nation (Wenk 1996), geschlechtsspezifische Kleidungsrepertoires in der Politik (Ellwanger 1999), die spezifische Konstruktion von Geschlechtervarianz in Neapel (Atlas 2010), künstlerische Strategien zur visuellen Anerkennung subalterner Situierungen (Schaffer 2008), Photographische Inszenierungen geschlechtlicher, sexueller und ethnischer Identität (Brandes 2008) oder Darstellungen von Frauen aus ethnischen Minderheiten in australischen Filmen (Seipel 2009). Diese Arbeiten und insbesondere die Diskussion über diejenigen davon, die als Dissertationen am *Kolleg Kulturwissenschaftliche Geschlechterstudien* entstanden sind, stellen wichtige Anregungen für diese Arbeit dar. Ich habe meinen Mitdoktorand_innen für kritische Diskussionen unserer entstandenen bzw. entstehenden Arbeiten zu danken.

349. Meine Mitarbeit in den Kolloquien, Seminaren und Sommerakademien am *Kolleg Kulturwissenschaftliche Geschlechterstudien* hat zu einer gewissen Verlagerung der ursprünglichen Themen, Fragen, Theorien, Methoden und Materialien meiner Forschung über die *Two-Spirits* geführt. Daher habe ich den ursprünglichen Ansatz der ethnographischen Feldforschung durch den Einbezug weiterer Text-, Bild- und Tondokumente erweitert, die sowohl auf die heutige Situation hin als auch kulturhistorisch ausgewertet werden, wobei auch künstlerische Aspekte und die Materialisierung von Differenzen mittels Kleidung eine besondere Beachtung finden.

350. Auch wenn es innerhalb der *Queer Theory* eine ausführliche Debatte über die Zusammenhänge zwischen Sexus, Genus und Sexualität gibt, ist zu beachten, dass diese nicht unbedingt in geschlechterbezogenen Arbeiten einzelner kulturwissenschaftlicher Disziplinen aufgegriffen worden ist. Beispielsweise kritisiert Haller (2001d) die Heteronormativität und die mangelnde Aufmerksamkeit für Diversität in der ethnologischen Geschlechterforschung (siehe jedoch Schröter 2005: 60-64).

Deswegen wird die versuchte Inter- und Transdisziplinarität in dieser Arbeit darauf beschränkt, die Kulturgeschichte der Homo- und Bisexualitäten sowie Trans*- und Intergeschlechtlichkeiten und die ethnologische Geschlechterforschung mittels einer *queeren* Perspektive auf Heteronormativitätskritik miteinander zu verschränken. Dabei ist mir besonders wichtig, ethnographisches und historiographisches Wissen über Menschen, die nonnormative Geschlechter- und Sexualitätenpraxen in Nordamerika, in Westeuropa und im indigenen Nordamerika gelebt haben, (wieder) zu erinnern und zugleich den Prozess dieser Erinnerung und des Vergessens innerhalb der heteronormativen euro-kolonialen Kulturgeschichte (einschließlich der Psychiatriegeschichte) und Ethnologie kritisch zu reflektieren.

Eine besondere Schwierigkeit zeigt sich darin, dass Forschungen allgemein über Homosexualität, *Cross-Dressing* und *Transgender* und besonders über die Pathologisierung nonnormativer Sexualitäten, über „Berdachen" / *Two-Spirits* und über *Queer Pride* innerhalb verschiedener Disziplinen verortet sind, von denen *Gender Studies* nur eine unter vielen ist. Daher ist kulturwissenschaftliche Sexualitätenforschung nur bedingt mit den theoretischen und methodischen Debatten der *Gender Studies* verknüpft. Diese Arbeit kann deshalb nur einige Impulse der *Gender* und *Queer Studies* in dieses Forschungsfeld einbringen. Dies ist besonders schwierig, weil Geschlechter- und Sexualitätenforschung selbst von unterschiedlichen Traditionen und Brüchen geprägt ist. Insbesondere ist umstritten, inwieweit *Gender Studies* – gerade im deutschsprachigen Raum – als eigenständige Disziplin oder als interdisziplinäres oder transdisziplinäres Projekt verstanden werden wollen (siehe einführend: Braun / Stephan 2005), was besonders für die Überschneidung von *Gender Studies* und *Queer Studies* (siehe z. B. Degele 2008, Hark 1998a) oder von Kulturwissenschaften und *Gender Studies* gilt (siehe z. B. Wenk 1997). Kulturwissenschaftliche, von *queeren* Theorien geprägte *Gender Studies* sind heutzutage einerseits in unterschiedliche Forschungsfelder ausdifferenziert, andererseits werden ihre theoretischen Debatten derzeit nur bedingt von den Ergebnissen empirischer Forschungen (erst recht kaum von denen ethnologischer oder kulturenvergleichender historischer Forschungen) bestimmt, sondern von politischen Auseinandersetzungen mit postmoderner Theorienbildung.[351] Zugleich ist *Queer Theory*

351. *Gender / Queer Studies* ist eine Bezeichnung für eine stark von *queeren* Theorien geprägte Geschlechterforschung, die beispielsweise die Soziologin Nina Degele (2008) verwendet. Es ist wichtig, den enormen gegenseitigen Einfluss politischer und wissenschaftlicher Debatten innerhalb des Feminismus, der *Women's Studies* und der *Gender Studies* für die Verlagerung der LesBiSchwulen Studien der 1980er Jahre zu den Schwu-Les-Bi-Trans*-Inter/*Queeren* Studien der 1990er Jahre zu beachten. Ebenso ist wichtig, die Impulse von LesBiSchwulen Studien, *Queer Theory* und Männerforschung für die Entwicklung von der Frauenforschung zu den *Gender Studies* zu berücksichtigen (Heidel / Micheler / Tuider 2001b, Hark 1998a, Jagose 2001 [1996]).

bisher selten Ausgangspunkt für empirische Studien geworden; so gibt es erst einige Ansätze zu einer empirischen *queeren* sozialwissenschaftlichen Forschung (siehe hierzu z. B. Degele 2008). Die gegenseitige Rezeption der Ergebnisse verschiedener Stränge, Schulen und Forschungsfelder innerhalb der Geschlechter- und Sexualitätenforschung ist daher von wesentlichen Auslassungen geprägt, die auch für diese Arbeit nur ansatzweise zusammengeführt werden können.[352]

Diese Hinweise machen deutlich, dass die angestrebte inter- oder transdisziplinäre kulturwissenschaftliche Perspektive auf Homosexualität, *Cross-Dressing* und *Transgender* in verschiedenen kulturellen und historischen Kontexten vor besonderen politischen, theoretischen und methodischen Herausforderungen steht, welche die in dieser Arbeit zusammengeführten empirischen Fallstudien nur teilweise haben meistern können. Ein besonderes Problem ergibt sich daraus, dass bestimmte Ansichten, die in einer Disziplin, Theorie oder Methode geradezu axiomatisch gelten, in einer anderen den Hauptangriffspunkt darstellen. Daher ist selten eine Addition möglich, selten lässt sich eine haltbare Verbindung schaffen.

Ein Beispiel dafür ist das in verschiedenen Theorien umstrittene Verhältnis zwischen sozialer Praxis und Diskurs. Während Diskursanalytiker_innen davon ausgehen, dass sich ändernde Diskurse und Institutionen andere Praxen ermöglichen, gehen Sozialhistoriker_innen davon aus, dass veränderte materielle Bedingungen und soziale Praxen andere Konzepte ermöglichen. Aus einer angemessenen historischen Sicht ist daher gleichermaßen zu fragen, „welche Diskurse eine Gesellschaft prägten, was in einer Zeit gedacht wurde und gedacht werden konnte, wer welche Definitionsmacht innerhalb dieser Diskurse besaß und welche Interessen dabei verfolgte oder wie sich Diskurse und soziale Praxis wechselseitig beeinflussten“ (Micheler 2005: 27).

Kultur- und sozialwissenschaftliche *Gender*, *Queer* und *Sexuality Studies* sind insbesondere an der Kritik der Naturalisierung psycho-sozio-kultureller Aspekte der Geschlechter und Sexualitäten beteiligt (siehe Degele 2008: insb. 58-69, 84-100, Boellstorff 2007, Hekma 2000,

Ich halte es jedoch nicht für sinnvoll, *Queer Studies* und *Gender Studies* so eng aufeinander beziehen zu wollen, wie einige deutschsprachige Autorinnen es tun, die sich als *queer*-feministisch positionieren und sich theoretisch insbesondere auf Judith Butler beziehen (wie Sabine Hark oder Antke Engel), dabei jedoch die explizite Thematisierung von Sexualität vernachlässigen. Nina Degeles (2008) Einführung in *Gender / Queer Studies* ist zwar auch eher hier zuzuordnen, denn sie vernachlässigt (wie auch Hark und Engel) wichtige Ansätze und Ergebnisse der Homosexualitätsforschung und der LesBiSchwulen Studien, hebt sich aber durch eine explizite Thematisierung von Transsexualität und *Transgender*, Sexarbeit und Pornographie von diesen ab.

352. Ein Beispiel, an dem ich solch eine schwierige Transdisziplinarität deutlich zu machen versuche, ist die Diskussion über die Entstehung der ‘modernen Homosexualität’ (siehe das eingeschobene Kapitel 4.4).

Knapp in Becker-Schmidt / Knapp 2000: 63-102): Geschlecht und Sexualität gelten also vorwiegend oder ausschließlich als kulturelle oder soziale Konstruktionen (siehe dazu kritisch: Schröter 2002). Diese Naturalisierungskritik, die sich notwendigerweise auf bestimmte naturwissenschaftliche Forschungsstränge bezieht, ist politisch und wissenschaftlich wichtig, wirkt jedoch teilweise überzogen. Es besteht nämlich die Gefahr von Kurzschlüssen, wenn beispielsweise vorschnell in einer Diskursanalyse von Körperkonzepten auf Körper geschlossen wird[353] und zugleich die reale Existenz der Körper nicht angemessen berücksichtigt wird, wie Kilian (2007), Becker (2007), Villa (2003), Schröter (2002), Duden (1999, 1993) oder Landweer (1993) zu Recht kritisieren.

Butlers Überlegungen zur Frage, wie Körper und Begehrensweisen legitimiert bzw. delegitimiert werden (1997 [1993]), und die Debatte darüber haben die (bereits durch Foucault eingeleitete) Historisierung des Körpers beflügelt, bleiben aber diffus, wie auch Villa (2003, 2000) kritisiert. Der Versuch, die Materialisierung der Körper nur mittels Sprechakttheorie, Diskursanalyse und des Konzeptes der Performativität zu analysieren (Butler 1997 [1993], 1991 [1990]), reicht nicht aus (siehe Schröter 2002: 38-52).[354] Hierfür bedarf es zusätzlich dringend der Re-Integration der Ethnomethodologie (vgl. den Überblick von Knapp in Becker-Schmidt / Knapp 2000: 73-81) und der Ergänzung durch die Körpersoziologie (vgl. Villa 2000), die Körpergeschichte (vgl. Duden 1999) und die Ethnologie der Körperrituale.[355] Dies würde ermöglichen, die Ebene der realen körperlichen Existenz von Menschen in einer konkreten materiellen Umwelt stärker in die Kulturwissenschaften sowie die Geschlechter- und die Sexualitätenforschung zurückzuholen

353. Dieser Aspekt konstruktivistischer und *queerer* Ansätze ist argumentativ schwach: „Der konstruktivistische Diskurs spricht zwar von Körpern und Körperpraxen, aber er hat kein Konzept vom Körper und von averbalen körperlichen Erfahrungen und auch nicht von präverbalem, prädiskursivem Erleben.“ (Becker 2007: 63). Aufgrund des Fokus auf diesen Aspekt der Debatte im deutschsprachigen Raum ist die theoretische und politische Relevanz von Butlers Kritik an Heteronormativität lange Zeit zumindest dort in den Hintergrund getreten (siehe Villa 2003).

354. Neuerdings versucht selbst Butler zu formulieren, dass Körper immer zugleich materiell und kulturell sind (2009 [2004]: 143).

355. Ich erachte es insbesondere als wichtig, analytisch zwischen der physischen Realität des – durchaus auch biologisch gegebenen – ‘Körpers’ in einer konkreten materiellen Umwelt und den sozialen Bedeutungen und Normierungen des ‘Körpers’ in einem bestimmen kulturellen Kontext zu unterscheiden, dabei aber vor allem die gegenseitigen Einflüsse zu beachten.

(vgl. auch Villa 2000).[356] Dabei wird zunehmend der Begriff 'Existenzweise'[357] wichtig, den Maihofer (1995) für Geschlecht und Bech (1993) für Homosexualität verwendet.[358]

Die Grenzen der Inter- oder gar Transdisziplinarität zeigen sich auch in Theoriedebatten, die innerhalb und zwischen unterschiedlichen Disziplinen wie Biologie, Psychologie, Soziologie, Ethnologie und Geschichtswissenschaft geführt worden sind und teilweise noch geführt werden. In der multidisziplinären, in Natur-, Sozial- und Kulturwissenschaften zugleich angesiedelten Forschung zu geschlechtlicher Identität und sexueller Orientierung gibt es insbesondere seit Jahrzehnten eine Debatte darum, welche Aspekte von Geschlecht und Sexualität biologisch und welche kulturell geprägt sind.[359] Diese Debatte ist beispielsweise innerhalb feministischer, schwuler, lesbischer und trans* und *queerer* Politiken und Forschungen – teilweise jedoch unter konträren Vorzeichen – ausgetragen worden. Dabei geht es um unterschiedliche politische und wissenschaftliche Konfliktlinien, die ich im Folgenden zu berücksichtigen versuche.

Noch heute wird in verschiedenen Disziplinen vor diesem Hintergrund zu folgenden Fragen bezüglich sexueller Orientierung geforscht:

- Gibt es ein Schlüsselmuster des sexuellen Begehrens, das sich auf das Geschlecht des_der begehrten Sexualpartner_in bezieht, bei dem es eine Ausschließlichkeit des begehrten Geschlechts gibt? Lässt sich solch ein mögliches Schlüsselmuster in biologischen Markern verorten? Inwieweit ist solch ein mögliches Schlüsselmuster biologisch determiniert oder vorgeprägt und/oder biographisch erworben? Inwieweit ist solch ein mögliches Schlüsselmuster veränderbar? (vgl. Kapitel 5.2)
- Seit wann gibt es die Vorstellung, dass männlich sexuierte Menschen, die ausschließlich oder vorwiegend mit anderen männlich sexuierten Menschen sexuell handeln oder dies begehren, 'anders' sind als solche, die mit weiblich sexuierten Menschen sexuell handeln oder dies begehren, und/oder eine eigene Personengruppe bilden? Bzw. seit wann gibt es diese Vorstellung für weiblich sexuierte Personen, die mit weiblich sexuierten Personen sexuell handeln? (siehe Kapitel 4.4)

356. Ähnlich wird in den *Gender and Science Studies* versucht, die Materialisierung der Körper – unter Bezugnahme auf Biologie, Phänomenologie und Kognitionswissenschaft – mit den Konzepten *Embodiment* (übersetzt etwa: 'Verkörperung') und *Corporeality* (übersetzt etwa: 'Leiblichkeit') zu fassen (siehe Schmitz 2006: 340-343).

357. Der Begriff 'Existenzweise' bezeichnet eine historisch veränderliche kulturspezifische Form der sozialen Existenz, die Körperpraxen und -gefühle einschließt.

358. Unterschiede zwischen Körpern können durch kulturelle Akzentuierung nicht nur für Konstruktion heteronormativer und damit geschlechtlich und sexuell legitimer Körper wie für die Verwerfung geschlechtlich 'inexistenter' und sexuell 'devianter' Körper 'vernutzt' (im Sinne von 'unzulässig angeeignet') werden, sondern ebenso für die Konstruktion ethnisch legitimer Körper wie für die Verwerfung 'fremder' illegitimer Körper, wie die Ethnologin Bettina Beer (2003b: 59) betont.

359. Dies ist eine spezifische Ausprägung der Natur/Kultur-Debatte. Diese wird auch als Streit bezüglich Anlage vs. Umwelt (*Nature* vs. *Nurture* bzw. *Biology* vs. *Environment*) oder Nativismus / Essentialismus vs. Sozialkonstruktivismus bezeichnet (de Cecco / Elia 1993: 19). Diese Debatte wird bezüglich vieler Themen zwischen Natur-, Kultur- und Sozialwissenschaften und auch innerhalb verschiedener Neuer Sozialer Bewegungen (insbesondere im Feminismus) geführt (vgl. Deuber-Mankowsky 2005).

- Wie entwickeln männlich sexuierte Personen, die präferieren, mit männlich sexuierten Personen sexuell zu handeln, bzw. weiblich sexuierte Personen, die präferieren, mit weiblich sexuierten Personen sexuell zu handeln, die Vorstellung, Teil einer besonderen Personengruppe zu sein, oder eine eigene 'Persönlichkeit' bzw. 'Identität' zu haben? (vgl. Kapitel 5.2)

Im Alltagsverständnis hat sich mittlerweile weitgehend die Auffassung durchgesetzt, dass 'Geschlecht' und 'sexuelle Orientierung' 'wesentliche' Merkmale des Mensch-Seins seien. Dies ist die gängige Auffassung in der Hegemonialkultur, in den Medien, in weiten Teilen der Wissenschaft, im Alltag und in Teilen der Frauenbewegung wie lesbisch-schwuler Bewegungen. Gerade in schwul-lesbischen Subkulturen ist ein solches essentielles Selbstverständnis sexueller Orientierung als *Folk*-Modell weit verbreitet (McIntosh 2000) – während konservative religiöse Kreise die Annahme, dass es Schwule und Lesben überhaupt als Personen geben dürfe, weiterhin bestreiten. Längst findet sich diese Auffassung explizit oder implizit in Begründungen heutiger Antidiskriminierungspolitiken,[360] in denen 'Geschlecht' und 'sexuelle Orientierung' zunehmend als vergleichbare Merkmale aufgefasst werden (vgl. Dudek / Harnisch / Hanenkamp / Körner / de la Motte-Sherman 2007, quaestio 2000, Dinkelberg / Gundermann / Hanenkamp / Koltzenburg 1999). Gemeinsamer Referenzpunkt ist dabei eine eher nativistische und meist zugleich weitgehend essentialistische Auffassung, bei der 'Geschlecht' und 'sexuelle Orientierung' zumeist als 'wesenhafte', 'angeborene', stabile und kohärente Merkmale gelten. Jedoch gelten diese Merkmale aus soziologischer Sicht vor allem als 'Strukturkategorien' (vgl. Degele / Winker 2007),[361] und in dekonstruktivistischen und *queeren* Ansätzen als historisch (wie kulturspezifisch) hergestellt, instabil sowie inkohärent und damit in konkreten politischen Auseinandersetzungen mit kulturellen Normen veränderbar (vgl. Degele 2008, Tuider 2008c, Hartmann 2004, Schenk 2004).

Diese geradezu konträren Einschätzungen und deren unterschiedliche politische und wissenschaftliche Konsequenzen machen die Brisanz dieser Debatten verständlich. Für die kulturwissenschaftliche Sexualitätenforschung ist diese Debatte besonders relevant, wie gerade die politischen und wissenschaftlichen Auseinandersetzungen bezüglich sexueller Orientierung zeigen können, was im Folgenden anhand der Kulturgeschichte der Homosexualitäten thematisiert wird. Dort zeichnet sich nach 'universalhistorischen'

360. Weiß (2004) zeigt auf, dass das behauptete 'Angeborensein' der 'Homosexualität' nach wie vor ein wichtiges – wenn auch problematisches – politisches Argument für Antidiskriminierungsbemühungen und ein wichtiger Baustein für das persönliche Selbstverständnis vieler Schwuler, Lesben und Bisexueller ist.

361. Die Analyse, dass Geschlecht eine 'Strukturkategorie' ist, stammt bereits aus der Debatte um geschlechtsspezifische Arbeitsteilung (Ursula Beer [1984], Becker-Schmidt in Becker-Schmidt / Knapp 2000: 34-36 zufolge).

Geschichtsschreibungen und Kulturvergleichen, die unhinterfragt nativistisch geprägt gewesen sind (siehe z. B. die frühen Beiträge des Zoologen Ferdinand Karsch-Haack 1911 und des sozialistischen Schriftstellers Edward Carpenter 1975 [1914]), nach dem Streit zwischen essentialistischen und 'radikal' konstruktivistischen Ansätzen (siehe insbesondere Altman / Vance / Vicinus / Weeks 1989),[362] nach dem Versuch zwischen diesen Ansätzen zu vermitteln (siehe z. B. Hergemöller 1999: 43-53, de Cecco / Elia 1993) und nach dem Aufgreifen *queerer* Impulse (Halperin 2003 [2000], Dinshaw 2003 [1999]) inzwischen ein 'moderater' Konstruktivismus ab (Bruns / Walter 2004, Wieringa / Blackwood 1999). Verschiedene Facetten des Konstruktivismus betonen historische, kulturelle und soziale Faktoren; während der 'radikale' Sozialkonstruktivismus mögliche biologische Faktoren grundsätzlich ausschließt und per se für politisch und wissenschaftlich 'falsch' erklärt, tut dies der 'moderate' Konstruktivismus gerade nicht.[363] Da die Forschung zu sexueller Orientierung seit langem enzyklopädische Ausmaße angenommen hat (siehe Zimmerman 2000, Haggerty 2000, Lautmann 1993), kann die Debatte zwischen nativistischen, sozialkonstruktivistischen und *queeren* Ansätzen hier nicht noch einmal aufgerollt werden (siehe dazu Micheler 2005: 23-37, Kitzinger 2001: 280-283, Hergemöller 1999: 43-53, de Cecco / Elia 1993 und den wichtigen Tagungsband von Altman / Vance / Vicinus / Weeks 1989). Stattdessen sollen im nachfolgenden Exkurs lediglich einige Aspekte aus ethnologischer und kulturhistorischer Sicht kommentiert werden:

> Die Debatte zwischen einem nativistischen Ansatz (das 'homosexuelle Begehren' ist angeboren) und einem konstruktivistischen Ansatz (die 'homosexuelle Person' ist eine Entwicklung der europäischen Moderne) ist vor allem in den 1980er Jahren unter dem Namen Essentialismus/Konstruktivismus-Streit geführt worden (siehe insbesondere Altman / Vance / Vicinus / Weeks 1989).[364] Sie ist aber weiterhin unabgeschlossen und wird zudem seit einigen Jahren von der Debatte um *Queer* überlagert.
> Die Debatte zwischen Nativismus und Konstruktivismus ist weitgehend ideologisch bestimmt und durch dogmatische Setzungen geprägt gewesen (vgl. Micheler 2005: 27).[365] Beide Seiten haben gewichtige Argumente gesammelt und wesentliche

362. Es geht in dem Streit zwischen Essentialismus und Konstruktivismus hauptsächlich um die Bezugnahme auf die konträren Positionen Michel Foucaults (insbesondere 1983 [1976]) und John Boswells (siehe Boswell im Gespräch mit Mass 1990) und deren politischen Nutzen (vgl. Hergemöller 1998: 40-53, siehe Kapitel 4.4).

363. Ähnlich schreibt selbst Judith Butler bezüglich der geschlechtlichen Entwicklung von einer „Lesart, die die Theorie der sozialen Konstruktion weder ablehnt noch bestätigt und die auch den Geschlechteressentialismus weder ablehnt noch bestätigt" (2009 [2001/2002]: 111).

364. Die herkömmliche nativistische Position, die seit langem von Aktivist_innen, Sexualpsychiater_innen, Mediziner_innen, Biolog_innen und Psycholog_innen vertreten worden ist, ist von Soziolog_innen, Historiker_innen und Ethnolog_innen, die sich selbst als 'sozialkonstruktivistisch' bezeichnen, 'essentialistisch' genannt worden. Die australischen Soziolog_innen Raewyn Connell und Gary W. Dowsett [1999] haben jedoch deutlich gemacht, dass die herkömmliche Position eher 'nativistisch' genannt werden sollte (Micheler 2005: 25 zufolge).

365. Die ideologische und persönliche Schärfe dieser Auseinandersetzung lässt sich anhand der Literatur nur bedingt nachvollziehen. Ich habe sie immer wieder erlebt – beispielsweise bei Vortragsreihen der *AG*

> Grundsatzforschung geleistet, allerdings haben die meisten Forscher_innen aus politischen Gründen die jeweils andere Seite weitgehend ignoriert (Kitzinger 2001: 280-283). Die bisherigen Forschungsergebnisse wirken daher so widersprüchlich, weil sie bisher kaum komplex genug zusammengeführt werden. Beide Ansätze neigen zu jeweils gegensätzlichen Reduktionismen, die einseitig ausgewählte Einflussfaktoren betonen, statt die tatsächliche Komplexität und Interaktion unterschiedlicher Einflussfaktoren zu beachten (de Cecco / Elia 1993: 6-15, vgl. Schmitz 2006): Der Nativismus betont einseitig biologische Faktoren (wie Gene, Hormonspiegel oder Hirnstrukturen), übersieht jedoch, dass Gene lediglich unspezifische Möglichkeiten darstellen, deren Effekte sich nur unter bestimmten Umweltbedingungen entfalten können und dass sich das menschliche Gehirn zum größten Teil erst nach der Geburt – teilweise bis ins hohe Alter – entwickelt (ebd. 11/12). Der Konstruktivismus[366] betont hingegen einseitig soziale Normen, Kategorien oder Repräsentationen und berücksichtigt gegebenenfalls – je nach Spielart – deren historischen Wandel bzw. deren kulturspezifische Ausprägung, nimmt allerdings zumindest implizit an, dass das menschliche Gehirn bei der Geburt eine *tabula rasa* sei, was mögliche genetische und pränatale Einflüsse ausschließt, und übersieht zumeist sowohl biographische Erfahrungen als auch mögliche individuelle Gestaltungsmöglichkeiten (12-14).[367] De Cecco / Elia betonen stattdessen einen multifaktoriellen und interdependenten Ansatz: „[B]iological, individual, and social [influences] codetermine the effects that each has on the other and on the shaping of human preference" (10).
> Im Kontext der Forschung zu Homosexualität, Trans*- und Intergeschlechtlichkeit ist die Bezeichnung 'Essentialismus' insbesondere seit den 1980er Jahren als Vorwurf genutzt worden, um nativistische Ansätze pauschal zu kritisieren, die davon ausgehen, dass wichtige Aspekte geschlechtlicher Identität und sexueller Orientierung angeboren seien. Der Begriff 'Essentialismus' meint aus sozialkonstruktivistischer und *queerer* Sicht die Annahme, dass es eine 'Essenz' (also eine 'wirkliche' oder 'authentische'

LesBiSchwule Studien, im Kolloquium des *Kollegs Kulturwissenschaftliche Geschlechterstudien* und in Fortbildungen an der *Akademie Waldschlösschen*, auf Tagungen oder bei Diskussionen als Herausgeber mit Autor_innen bzw. als Autor mit Herausgeber_innen der Sammelbände, in denen einige der hier vorgelegten Beiträge erschienen sind. Vor dem Hintergrund der Debatte um diese oft als unvereinbar dargestellten Ansätze drohte mein Versuch, eine ethnologisch und kulturhistorisch haltbare theoretische Perspektive auf Homosexualität, *Cross-Dressing* und *Transgender* zu entwickeln, mehrfach zu scheitern.

366. Der konstruktivistische Ansatz wird zunächst im Kontext des *Labeling*-Ansatzes und des Devianzmodells entwickelt, bevor er diskursanalytische Überlegungen aufgreift. Die frühe '*Labeling*-Theorie' (auch Etikettierungsansatz) in der Soziologie und Kriminologie seit den 1960er Jahren geht davon aus, dass erst dadurch, dass Institutionen Handlungen und Personen als 'deviant' oder 'kriminell' bewerten ('etikettieren'), eine 'deviante Karriere' (beispielsweise ein 'homosexueller Lebensweg') beginne – vgl. hierzu auch Goffmans (1988 [1963]) Konzept 'Stigma'. Diese Interpretation lässt sich jedoch aufgrund der weitgehenden Einigkeit unterschiedlicher Disziplinen und Ansätze darüber, dass schon vor den ersten 'gleichgeschlechtlichen' sexuellen Handlungen ein diesbezügliches Begehren vorhanden ist, so nicht halten und nur eingeschränkt auf die Bedeutung der Auseinandersetzung mit Heteronormativität und Homofeindlichkeit in der Entwicklung einer schwulen bzw. lesbischen Identität übertragen (vgl. Kapitel 5.2).

367. Sozial oder kulturell reduktionistische Modelle – beispielsweise manche Formulierungen des *Labeling*-Ansatzes, des Devianzmodells, des starken Sozialkonstruktivismus, der Diskursanalyse und der *Queer Theory* – neigen dazu, Menschen wie folgt zu konzeptualisieren: „(a) they are passive recipients of social categories […], (b) they lack their own perceptions and interpretations of society, (c) they lack purpose and intention of their own that can result in their changing social conditions (and categories)" (de Cecco / Elia 1993: 14). Wenn der Konstruktivismus oder die Diskursanalyse so (miss-)verstanden werden, geraten sie zu einem diskursiven Monismus bzw. Linguistizismus, der selbst deterministisch wird und „die Entleerung oder Ersetzung des menschlichen Handlungsvermögens" (Butler 1997 [1993]: 31) impliziert. Angesichts solcher teils berechtigter, teils überzogener Kritiken an diesen Modellen beziehe ich mich – wie bereits erwähnt – insbesondere auf solche Überlegungen, welche die konstruktivistische Außen-Perspektive mit der Innen-Perspektive der Akteur_innen zu verbinden versuchen (siehe Kapitel 4.4).

'Natur') einer Person gebe, die mit bestimmten Eigenschaften verbunden sei und ihre Handlungen erkläre. Die angenommene Essenz wird meist als 'biologisch' bedingt postuliert; im historischen und kulturellen Vergleich gibt es jedoch viele unterschiedliche Essentialismen, nämlich spezifische Vorstellungen über angeborene, früherworbene oder spirituelle (von 'höheren Mächten' bestimmte) Formen des Soseins. Der Sozialkonstruktivismus geht hingegen davon aus, dass Kategorien wie 'Geschlecht', 'Sexualität' und 'Körper' vorwiegend oder ausschließlich von kulturellen und individuellen Bedeutungssystemen bestimmt werden (vgl. hierzu einführend: Sprenger 2005, Caplan 1989 [1987], vgl. hierzu kritisch: Becker 2007, Schröter 2002).

Seit mehreren Jahrzehnten werden essentialisierende Legitimierungen für die Ungleichbehandlung von Menschen politisch aus feministischer und antirassistischer Perspektive kritisiert und wird wissenschaftliche Forschung daraufhin kritisch reflektiert, ob sie essentialistische Annahmen enthält (vgl. z. B. folgende aktuelle Einführungen: Degele 2008, Tuider 2008b, Erel / Haritaworn / Gutiérrez Rodríguez / Klesse 2007).[368] Die Kritik am Essentialismus ist in den 1970er Jahren insbesondere von feministischen Forscherinnen ausgearbeitet worden, welche die – seit der Wende zum 19. Jahrhundert von Männern betriebene – medizinische und biologische Forschung zum 'Wesen' der 'Frau' kritisiert haben.[369] Diese Essentialismus-Kritik ist eine Verwissenschaftlichung der politischen Kritik an der Legitimierung gesellschaftlicher Ungleichbehandlung von Frauen mit Hilfe von Wesenzuschreibungen, die bereits zuvor in verschiedenen Phasen und Teilen der Frauenbewegungen formuliert worden ist. Diese Kritik ist aus der feministischen Forschung in Teile der LesBiSchwulen Studien und in die *Queer Studies* übernommen worden und dort auf das Merkmal der 'sexuellen Orientierung' und das umstrittene 'Wesen' des 'Homosexuellen' übertragen worden. Es ist jedoch wichtig zu beachten, dass es drastisch verschiedene wissenschaftsgeschichtliche Voraussetzungen für den Umgang mit dem Konzept 'Natur' als politischem Argument in den Homosexuellen- und Frauenbewegungen gegeben hat. Diese bilden zugleich einen wichtigen politischen Hintergrund des ideologischen Streits zwischen Nativismus und Sozialkonstruktivismus.

Für die politischen Bewegungen homosexueller Männer ist eine längere Diskurslinie wichtig gewesen, die bis ins Spätmittelalter zurückreicht, nämlich das Gegensatzpaar 'Natur' / 'Widernatur':[370] Aufgrund normativer 'Natur'-Vorstellungen, die auf theologischen und philosophischen Setzungen basierten, wurde bereits damals die 'Widernatürlichkeit' der 'Sodomie' behauptet. Dies basierte auf einem normativen, theologisch legitimierten 'Natur'-Verständnis, das eng mit christlichen Moralvorstellungen verbunden war; denn die vermeintliche Legitimität und moralische 'Natürlichkeit' bezog sich zunächst nur auf den Penis-in-Vagina-Verkehr (in der sogenannten 'Missionarsstellung') mit dem Ziel der Fortpflanzung in einer

368. Es ist meiner Ansicht nach jedoch zu beachten, dass eine wissenschaftliche Auffassung, die biologische Einflüsse berücksichtigt, nicht essentialisierend sein muss (vgl. Robert W. / Raewyn Connell / Gary W. Dowsett [1999], Micheler 2005: 25 zufolge, siehe Schmitz 2006) und dass eine wissenschaftliche Auffassung, die ausschließlich kulturelle oder soziale Einflüsse berücksichtigt, deterministisch sein kann (de Cecco / Elia 1993: 12-15).

369. Diese Kritik wird seit Mitte der 1970er Jahre von Historikerinnen (vgl. z. B. schon Karin Hausen [1976], Micheler 2008 und Schröter 2002: 82-90 zufolge) und seit den 1980er Jahren von Naturwissenschaftlerinnen (insbesondere im Kontext der *Gender and Science Studies*, z. B. Ruth Hubbard und Anne Fausto-Sterling, Schmitz 2006: 332-334 zufolge) vorgebracht.

370. Die angebliche 'Widernatürlichkeit' hat sich darauf bezogen, dass die meisten 'sexuellen' Handlungen (nämlich die sogenannte 'Sodomie') einer theologisch legitimierten 'Natur' des Menschen nicht entsprächen (siehe genauer: Kapitel 4.4).

rechtmäßigen Ehe.[371] Alle anderen Beziehungen und sexuellen Handlungen waren als 'widernatürlich' aufgefasst worden, was insbesondere für sexuelle Handlungen zwischen Männern gegolten hatte. Bereits in Strafprozessen ab dem 14. Jahrhundert versuchten Männer, die der 'Sodomie' angeklagt wurden, zu betonen, dass ihr Handeln nicht 'widernatürlich' sei, sondern ihrer ganz spezifischen 'Natur' entspreche (Hergemöller 2007 [2006]: 75).[372] In der Zeit der Aufklärung ist die Argumentation mit 'Natur' / 'Natürlichkeit' / 'Naturrecht' gegenüber dem christlichen 'Sünden'-Modell politisch hilfreich gewesen und hat tatsächlich Mitte des 18. bis Anfang des 19. Jahrhunderts in einigen europäischen Ländern zur Abschaffung der Todesstrafe wegen 'Sodomie' oder gar deren Strafbarkeit überhaupt entscheidend beigetragen (Greenberg 1988).

Ein Teil der Bewegung bürgerlicher homosexueller Männer hat seit ihrem Vorläufer Karl-Heinrich Ulrichs das Konzept einer 'Natur' des 'Homosexuellen', das einzelne Protagonisten dieser Bewegung naturwissenschaftlich abzusichern versucht haben, gegen das seit langem tradierte religiöse Konzept einer 'Widernatur' der 'Sodomie' gesetzt, das Vertreter christlicher Kirchen theologisch abzusichern versuchen (Greenberg 1988). Hierbei ist es um ein politisches 'Natur'-Argument gegangen, aus dem diese Männer selbst versucht haben, ein 'Naturrecht' abzuleiten, um ihre Forderung nach Abschaffung der Strafbarkeit sexuellen Handelns zwischen männlich sexuierten Personen zu begründen. Vor diesem Hintergrund haben einige sexuell einander begehrende und/oder miteinander handelnde männlich sexuierte Personen Ende des 19. Jahrhunderts und Anfang des 20. Jahrhunderts aktiv an der Entwicklung der Vorstellung einer besonderen 'Natur' des 'Homosexuellen' und damit einer 'homosexuellen Sonderanthropologie' mitgewirkt und diese für ihre politischen Zwecke zu nutzen versucht (vgl. Micheler 2008). Der im 19. Jahrhundert begonnene Versuch, die 'Natürlichkeit' von (zunächst männlicher, später auch weiblicher) 'Homosexualität' beim Menschen nachzuweisen, ist daher durchaus auch als kritische Strategie gegen den Vorwurf der 'Widernatürlichkeit' zu verstehen, auch wenn dieser Versuch heute als problematisch erscheint.

Explizit oder implizit ist diese Strategie in der schwulen Emanzipation lange von Bedeutung geblieben: Beispielsweise betont die schwul-lesbische Bürger_innenrechtsbewegung in den USA weiterhin das 'Angeborensein' bzw. die 'Natürlichkeit' der 'homosexuellen Orientierung' – insbesondere in der Auseinandersetzung mit dem fundamentalistischen evangelikalen Lobbyismus, der weiterhin politisch die Einschätzung durchzusetzen versucht, dass 'Sodomie' 'Sünde' sei, um damit Bürger_innenrechte für Schwule, Lesben und Bisexuelle zu verhindern. Daher sind in den USA viele biologische, medizinische oder psychologische Forscher, die nativistische Ansätze vertreten, selbst Teil der schwulen Bürgerrechtsbewegung, während etliche Forscher_innen, die kulturelle, soziale und biographische Einflussfaktoren vertreten und diese als negative Einflüsse darstellen, dem homosexuellenfeindlich eingestellten evangelikalen Lager zuzuordnen sind (Weiß 2004, Udo Schüklenk / Michelle Murrain in Haggerty 2000: 781-785).[373]

371. Erst im frühen 20. Jahrhundert hat sich daraus die Vorstellung entwickelt, dass es 'Heterosexualität' gebe und diese 'natürlich' sei.

372. Einige Männer, die sexuelle Beziehungen zu Männern hatten, entwickelten die Vorstellung, dass Vorlieben für sexuelle Handlungen durch 'natürliche' Faktoren kausal determiniert seien, bereits in Texten in der Renaissance (auch wenn damals noch die Vorstellung einer 'freien' Entscheidung für erlaubte bzw. verbotene sexuelle Handlungen vorherrschte), d. h. lange bevor diese Vorstellung im 18. Jahrhundert in der Medizin aufgegriffen und pathologisiert wurde (Greenberg 1988: 404-411).

373. Die Bezugnahme auf den Nativismus hat für die deutschsprachige Schwulen- und Lesbenbewegung und gerade für die Homosexualitätsforschung seit den 1970er Jahren und die LesBiSchwulen Studien eine

Für Teile der feministischen Bewegungen ist hingegen eine andere Diskurslinie wichtig gewesen. Ein großer Teil hat seit den 1970er Jahren das Diktum Simone de Beauvoirs „Man kommt nicht als Frau zur Welt, man wird es“ ([1949], Deuber-Mankowsky 2005: 200 zufolge) genutzt, um gegen die geradezu formelhafte Annahme ‘Biologie ist Schicksal’ politisch wie wissenschaftlich zu protestieren.[374] Speziell haben sie sich gegen die Zuschreibung einer spezifischen zugleich „minderwertigen“ ‘Natur’ der ‘Frau’ bzw. einer ‘weiblichen Sonderanthropologie’, die nicht der männlichen Norm des Menschseins entspreche (Honneger [1991], Micheler 2008 zufolge), gewehrt:

Mitte des 18. Jahrhunderts bis Mitte des 19. Jahrhunderts ist die Ungleichheit im Geschlechterverhältnis (hegemoniale Situierung der Männer vs. subalterne Situierung der Frauen), das bis dahin auf antiken philosophischen und jüdisch-christlich theologischen Annahmen und auf lange tradierten sozialen Geschlechterunterschieden basiert hat, zugleich verschoben, verfestigt und auf neue Weise legitimiert worden (Deuber-Mankowsky 2005, Becker-Schmidt in Becker-Schmidt / Knapp 2000: 14-29 zufolge): Dies ist im Kontext der Aufklärung, des politischen Aufstiegs des Bürgertums und insbesondere der Entwicklung der Human- bzw. Lebenswissenschaften (Biologie, Medizin, Psychiatrie, Ethnologie, Soziologie, Psychologie bzw. deren Vorläufer) geschehen. Dabei sind – wie bereits erwähnt – die Sphären Produktion vs. Reproduktion, Erwerbsarbeit vs. Familienleben, Öffentlichkeit vs. Privatheit, Straße vs. Haus weitreichend getrennt und ein neues naturalistisches Geschlechtermodell entwickelt worden (Karin Hausen [1976], Micheler 2008 und Schröter 2002: 82-90 zufolge). Dieses ist polar (d. h. zugleich kontradiktorisch entgegengesetzt und komplementär aufeinander bezogen) angelegt worden und hat die althergebrachte Hierarchie in einen naturwissenschaftlichen Wissenschaftsansatz über den ‘Körper’ übersetzt (Claudia Honegger [1991], Micheler 2008 und Schröter 2002: 82-90 zufolge). Von sekundären anatomischen Geschlechtsmerkmalen, deren Unterschiede – durch die Behauptung ihrer Gegensätzlichkeit – viel stärker betont worden sind, und unterschiedlichen biologischen ‘Aufgaben’ in der Fortpflanzung ist auf weitere, angeblich diametral verschiedene physische, intellektuelle und psychische Geschlechtsmerkmale geschlossen worden (vgl. Schmitz 2006). Es ist versucht worden, die ‘Natur’ der ‘Frau’ über eine angeblich besondere ‘Natur’ des ‘weiblichen’ ‘Körpers’ (konstitutionelle ‘Schwäche’, ‘Durchdrungensein’ von Sexualität und Emotionalität sowie ‘Unfähigkeit’, rational zu denken), ‘biologisch’ zu begründen.[375] Dies hat zur Betonung entgegengesetzter, sich gegenseitig ausschließender ‘Geschlechtscharaktere’

untergeordnete Bedeutung (siehe Lautmann 1993). Viele lesbische Aktivistinnen und Wissenschaftlerinnen haben zudem eher eine kritische feministische Position vertreten (vgl. Schuyf 1993). Die schwulen (Homo-)Sexualitätsforscher sind eher soziologisch, sexualwissenschaftlich und psychoanalytisch orientiert gewesen. Sie richten sich – genauso wie die LesBiSchwulen Studien – gegen biologische/medizinische Forschung zur Ätiologie der Homosexualität, die eher von konservativen oder reaktionären Forschern vertreten wird (vgl. Lautmann 1993). In Deutschland werden nativistische Forschungsansätze seit dem Nationalsozialismus eher von Forschern vertreten, die Homosexualität verhindern wollen, in den letzten Jahrzehnten besonders vom (ost-)deutschen Endokrinologen Günter Dörner.

374. Ein anderer Teil der Frauenbewegungen hat allerdings das Konzept einer spezifischen Weiblichkeit aufgegriffen und unter positiven Vorzeichen auszuarbeiten versucht. Bestimmte Aspekte dieser versuchten positiven Selbstdefinition ‘weißer’ bürgerlicher Frauen seit Mitte der 1970er Jahre sind sowohl von dem Schwarzen (lesbischen) Feminismus seit den 1980er Jahren als auch von dem dekonstruktivistischen Feminismus und der *Queer Theory* seit den 1990er Jahren heftig kritisiert worden (siehe z. B. Butler 1991 [1990], vgl. Dennert / Leidinger / Rauchut 2007, Hark 1998b).

375 Der ‘Körper’ der ‘Frau’ ist als Ausdruck der ‘Natur’ selbst verstanden worden, was zur Verschärfung moderner Dichotomien wie ‘Mann’ vs. ‘Frau’, ‘Geist’ vs. ‘Körper’, ‘Kultur’ vs. ‘Natur’ beigetragen hat, die noch die frühe strukturale Anthropologie Claude Lévi-Strauss' und die proto-feministische Philosophie Simone de Beauvoirs geprägt haben (vgl. Sherry B. Ortner [1974], Schröter 2002: 22-25 zufolge).

(‘männlich’ vs. ‘weiblich’) geführt: Der ‘bürgerliche Mann’ ist qua Körper und Psyche als ‘rational’, ‘stark’, ‘aktiv’ und ‘überlegen’ diskursiviert, die ‘bürgerliche Frau’ hingegen qua Körper und Psyche als ‘emotional’, ‘schwach’, ‘passiv’ und ‘unterlegen’ diskursiviert und auf das Idealbild der Hausfrau und Mutter reduziert worden (Claudia Honegger [1991] und Karin Hausen [1976], Micheler 2008 und Schröter 2002: 82-90 zufolge). Das Ergebnis dieser Verschiebung und Verfestigung der ungleichen Geschlechterverhältnisse ist „die strukturelle Minderbewertung des Weiblichen […], die Identifikation des Weiblichen mit dem Bereich der Reproduktion, die Entgegensetzung von passiver (weiblicher) Natur und aktivem (männliche[m]) Geist, die Gleichsetzung des Weiblichen mit dem A-Normalen, dem Verrückten und Irrationalen und die gleichzeitige Erhebung des Männlichen zur Norm“ (Deuber-Mankowsky 2005: 207). Hierbei ist es um ein politisches ‘Natur’-Argument gegangen, mit dem es bürgerlichen Männern in Nachfolge der Französischen Revolution gelungen ist, Frauen die gerade errungenen bürgerlichen politische Rechte abzuerkennen (vgl. Deuber-Mankowsky 2005: 212-214, Becker-Schmidt in Becker-Schmidt / Knapp 2000: 15-22).

Bei der Übertragung der Essentialismus-Kritik bezüglich ‘Geschlecht’ auf die ‘sexuelle Orientierung’ haben Sozialkonstruktivist_innen den bis dahin dominierenden nativistischen Ansätzen (die explizit nach angeborenen Faktoren gesucht haben) und universalistischen Ansätzen (die implizit von einer kulturunabhängigen Ähnlichkeit ausgegangen sind) vorgeworfen, dass sie eine homosexuelle ‘Essenz’ angenommen hätten, die es durch alle Zeiten und Kulturen gegeben habe (vgl. zur Debatte: de Cecco / Elia 1993, Altman / Vance / Vicinus / Weeks 1989). Sozialkonstruktivist_innen haben die Grundannahme essentialistischer Ansätze kritisiert, dass Geschlecht und sexuelle Orientierung wesentliche, stabile, kohärente und angeborene Merkmale des Mensch-Seins seien, die Selbstkonzepte bestimmen und Antidiskriminierungs-Politiken legitimieren könnten. Aus sozialkonstruktivistischer und *queerer* Sicht sind Geschlecht und sexuelle Orientierung jedoch – wie bereits erwähnt – eher als Strukturprinzipien der Gesellschaft und aufgrund ihres (jedoch durch kulturelle Normen eingeschränkten) Veränderungspotentials vergleichbar (vgl. Degele 2008, Tuider 2008c, Hartmann 2004, Schenk 2004).[376]

Es ist wichtig, zu berücksichtigen, dass die Debatte zwischen nativistischen, konstruktivistischen und *queeren* Ansätzen von Forscher_innen aus vielen verschiedenen Disziplinen geführt wird, die aus unterschiedlichen politischen und persönlichen Motivationen mit unterschiedlichen Konzepten (aber oft mit denselben Begriffen) anhand unterschiedlicher Fragestellungen unterschiedliche Aspekte geschlechtlicher Identität und sexueller Orientierung untersuchen. Die Debatte ist daher durch grundlegende Missverständnisse, verzerrte Darstellungen der Zielsetzung der anderen Ansätze sowie durch ein selektives Aufgreifen von Teilergebnissen anderer Disziplinen geprägt, die meist aus dem Zusammenhang gerissen werden. Daher ist eher ein multidisziplinäres Nebeneinander als ein interdisziplinäres Miteinander festzustellen, das von einer Transdisziplinarität recht weit entfernt ist (vgl. auch Schmitz 2006). Der nativistische Ansatz wird schon seit mehr als einem Jahrhundert vertreten: Forschungen zu Homosexualität sind bis in die 1960er Jahre vor allem in der Medizin, Sexualpsychiatrie, Psychologie und Biologie (mit einem Schwerpunkt auf Ursachenforschung) durchgeführt worden. In den 1970er und 1980er Jahren sind LesBiSchwule Studien besonders in der Soziologie, Geschichtswissenschaft und

376. Die Ethnologin Carole Vance schreibt dazu: „To explain how reality is constructed does not imply that it is not real for the person living it – or trivial, unimportant, or ephemeral, though it is also true that the insight of construction […] has the potential to subvert the natural status of the sexual system and cause us to question and rethink our experience of essential identity.” (1989: 16).

Ethnologie (mit einem Schwerpunkt auf sozialkonstruktivistischen Überlegungen) betrieben worden. Seit den 1990er Jahren treten verstärkt Literatur-, Kunst-, Film- und Medienwissenschaften (mit einem Schwerpunkt auf *queeren* repräsentationskritischen Fragen)[377] in den Mittelpunkt (vgl. Sandfort / Schuyf / Duyvendak / Weeks 2000, Lautmann 1993). Doch gibt es auch Historiker_innen, die eher nativistisch orientiert sind,[378] oder *queere* Biolog_innen (Voss 2010), oder Ethnolog_innen, die manche Komponenten der Achse Geschlecht / Sexualität für 'angeboren' halten, andere jedoch für kulturell konstruiert,[379] sodass eine Zuordnung von Ansätzen und Disziplinen nur bedingt möglich und hilfreich ist.

Nativistische Forschung (vor allem zu homosexueller Orientierung männlich sexuierter Personen) in der Biologie und Medizin wurde im Laufe des 20. Jahrhunderts mehrfach für geradezu gegensätzliche Interessen benutzt: Einerseits diente sie unter Bezugnahme auf ein vermeintliches, insbesondere vom Juristen Karl-Heinrich Ulrichs in den 1860er Jahren formuliertes 'Naturrecht' als wichtige – wenngleich umstrittene – Begründung für emanzipatorische Forderungen. Diese Forschung basiert auf der bereits erwähnten Hoffnung, aus dem Nachweis der 'Natürlichkeit' der 'Homosexualität' – im Gegensatz zum christlich tradierten Vorwurf der 'Widernatürlichkeit' – eine juristische und gesellschaftliche Akzeptanz politisch einfordern zu können. Ihr politisches Argument lautet: Wenn Homosexualität 'angeboren' sei, sei sie 'natürlich' und dürfe nicht bestraft werden (Udo Schüklenk / Michelle Murrain in Haggerty 2000: 781-785).

Andererseits diente nativistische Forschung unter Bezugnahme auf die Vorstellung der 'Degeneration'[380] als Begründung für Diskriminierung, Verhinderung, Verfolgung und Therapie mit dem Ziel der Heterosexualisierung (mit dem Argument, wenn geklärt sei, ob Homosexualität angeboren und/oder erworben sei, könne die geeignete Präventions- und/oder Therapiemethode gefunden werden), wie Weiß (2004) zusammenfasst (siehe detailliert: Mildenberger 2002, vgl. Kapitel 5.2). Hierzu gibt es einige historische Beispiele: In der Sexualpsychiatrie des letzten Drittels des 19. Jahrhunderts wurde das postulierte 'Angeborensein' als 'Defekt', 'Mangel' und 'Krankheit' diskursiviert (siehe Beitrag 2: Tietz 2004b), im II. Weltkrieg, vor allem im nationalsozialistischen

377. *Queere* Ansätze betonen Identitäts-, Repräsentations- und Naturwissenschaftskritiken. Sie beziehen sich vorwiegend auf poststrukturalistische, diskursanalytische und (neo-)psychoanalytische Überlegungen und weniger auf soziologische, ethnologische und historische Forschung, wie sozialkonstruktivistische Ansätze es tun.

378. Diese Position wird insbesondere von John Boswell (Boswell im Gespräch mit Mass 1990) vertreten, teilweise auch von Bernd-Ulrich Hergemöller (1998), im Kontext der „Berdache"/*Two-Spirit*-Forschung eher von Walter L. Williams (1986b) und ansatzweise von Will Roscoe (1988).

379. Beispielsweise vertritt die Ethnologin Susanne Schröter (2002) zwar bezüglich 'Geschlecht' und 'sexueller Orientierung' eine eher nativistische Position, erklärt *Cross-Dressing* und *Transgender* jedoch zu kulturspezifischen Überformungen. Daher wundert es nicht, dass solch eine gemischt nativistisch-sozialkonstruktivistische Auffassung lange auch für die Forschung über „Berdachen" / *Two-Spirits* relevant gewesen ist (siehe Lang 1990: 27-52) und teilweise noch die Forschung von Williams (1986b) und Roscoe (2000 [1998]) prägt.

380. 'Degeneration' (im Sinne von „Entartung") ist eines der Schlüsselkonzepte Mitte des 19. bis Mitte des 20. Jahrhunderts gewesen. Die Behauptung, dass sich 'Degeneration' vererben und dadurch potenzieren könne, hat als Legitimation für sozialdarwinistische Strategien der „Ausmerzung" und 'Prävention' gedient. In diesem Kontext haben Mediziner, Sexualpsychiater, Kriminologen und Eugeniker die Annahme biologischer/medizinischer Ursachen für 'Verbrechen' (einschließlich sexueller Straftaten) genutzt, um ihre Forderungen nach Wegsperrung der (Sexual-)'Verbrecher' in Gefängnisse und psychiatrische Anstalten bzw. deren Kastration oder Sterilisation – damit diese sich nicht fortpflanzen können – zu begründen und durchzusetzen (vgl. Greenberg 1988: 414-421).

Diese Konzepte prägen manche Aspekte medialer und politischer Debatten über den 'richtigen' Umgang mit Sexualstraftätern, der von Lobotomie über (chemische) Kastration bis zur 'Sicherungsverwahrung' reicht (vgl. schon Sigusch 1984: insb. 116-128), bis heute.

Deutschland, aber auch in anderen Staaten wurden auf dieser Basis hierzu Menschenversuche durchgeführt (vgl. Weiß 2004, Mildenberger 2002).

Besonders deutlich wird die Ambivalenz nativistischer Forschung am Beispiel von Magnus Hirschfeld (siehe Weiß 2009: 119-126, 162-180, 2008, Micheler 2008, 2005, Mildenberger 2002: 67-108, Praunheim 1999, Herzer 2001 [1992] und Gesa Lindemann in Lautmann 1993: 91-104): Dieser Arzt, Sexualwissenschaftler, Sexualreformer[381] und populärwissenschaftliche Autor[382] vertrat mit der Theorie der 'sexuellen Zwischenstufen' ein auf Ulrichs aufbauendes, jedoch deutlicher biologisch angelegtes Kontinuums-Modell.[383] Dieses versuchte er über sexualwissenschaftliche Forschung und Unterstützung medizinischer Versuche an Homo- und Intersexuellen abzusichern. Sein Versuch, die Homosexuellen-Bewegung im späten Kaiserreich und in der Weimarer Republik qua 'Biologie' zu legitimieren,[384] war zeitlebens auch unter den Homosexuellen umstritten.[385] Durch seine deutliche Unterstützung der Eugenik („Rassenhygiene") sowie durch zweifelhafte Gerichtsgutachten über die sexuelle Orientierung führender deutscher Politiker (in der Harden-Eulenburg-Affäre) diskreditierte er seinen Ansatz sogar selbst.

Eine Einschätzung des politischen und theoretischen Ansatzes Hirschfelds fällt schwer: Im diskursiven Rahmen der Weimarer Republik galten homosexuelle Männer in Justiz, Sexualpsychiatrie, Medien und Politik vor allem als 'Sittenstrolche', 'Verführer', 'Perverse', 'Wehrkraftzersetzer' und 'Volksschädlinge'. Hirschfeld passte sich diesem Rahmen bei seinem Versuch, die Abschaffung der Strafbarkeit der widernatürlichen Unzucht zu begründen, recht weitgehend an. Seine anfänglichen politischen Erfolge wurden durch den Aufstieg des Nationalsozialismus jedoch zunichte gemacht – er selbst und die von ihm begründeten Institutionen wurden Zielscheiben antihomosexueller, antisemitischer und antisozialistischer Gewalt. Gleichzeitig führten nationalsozialistische Mediziner und Psychiater Aspekte Hirschfeldscher Theorien fort und führten darauf aufbauend Menschenversuche durch.[386]

381. Hirschfeld war Mitgründer und oft treibende Kraft des *Wissenschaftlich-humanitäre Komitees* (WhK), des *Jahrbuches für sexuelle Zwischenstufen*, des *Instituts für Sexualwissenschaft* und der *Weltliga für Sexualreform*.

382. Die Bedeutung seiner als ethnographisch einzuschätzenden Studien in den sexuellen Subkulturen Berlins um 1900, zu denen unter anderem Bars, Bälle, Nudistenvereine gehörten, ist noch nicht angemessen gewürdigt worden (vgl. Hirschfeld 1991 [1904]).

383. Ulrichs und Hirschfeld unternehmen mit ihren Theorien über 'biologisch' gegebene vielfältige Geschlechter und Sexualitäten bereits gewisse Versuche, Heteronormativität aufzubrechen, bleiben aber weitgehend einer Logik der Polarität sexueller Anziehung verhaftet (Micheler 2008). Sie entwickeln sogar stellenweise eine individualisierte Sicht der Geschlechter, der zufolge alle Menschen qua 'Biologie' nahezu einzigartige Mischungen aus Männlichkeit und Weiblichkeit seien.

Auch *queere* Biolog_innen betonen heute, dass es bereits biologisch statt zweier sich gegenseitig ausschließender Geschlechter viele Geschlechter und kontinuierliche Übergänge gibt (Voss 2010). Damit formulieren sie Einsichten neu, die bereits Ulrichs vorgelegt und besonders Hirschfeld vertreten hat. Deren anfängliche Infragestellung der Heteronormativität ist in *queerer* Theorienbildung jedoch noch nicht angemessen rezipiert worden.

384. Hirschfeld entwickelt das Konzept der 'sexuellen Menschenrechte', das heutzutage in veränderter Form sowohl im Konzept LSBT* Bürger_innenrechte als auch im Konzept *queerer* 'sexueller Staatsbürger_innenschaft' aufgegriffen wird.

385. Hauptgegner waren frauenfeindliche (misogyne) Männerbündler um Adolf Brand und die *Gemeinschaft der Eigenen*, die ein Konzept der besonderen Maskulinität ('Virilität') der 'Jünglingsliebhaber' vertraten (vgl. Micheler 2005).

386. Aus sexualhistorischer und *queerer* Sicht gibt es seit den 1990er Jahren einige sehr kritische Beiträge zum nativistischen Ansatz des Geschlechter- und Sexualitätenkonzepts Hirschfelds (siehe insbesondere Mildenberger 2002: 67-108). Dabei geht es um seine Aktivitäten in der *Gesellschaft für Rassenhygiene* und seine affirmative Bezugnahme auf das Konzept der 'Degeneration' – beispielsweise in seinem Einsatz dafür, Ehen zwischen homosexuellen Männern und heterosexuellen Frauen aus eugenischen Gründen zu verhindern. Besonders

Vor diesem Hintergrund ist die Annahme deutlich zu kritisieren, dass ein Nachweis des 'Angeborenseins' homosexueller Orientierung automatisch eine Anerkennung von Schwulen und Lesben mit sich führen würde – wie bereits von Ulrichs oder Hirschfeld gehofft wurde und noch heute von Teilen der nordamerikanischen schwulen und lesbischen Bürger_innenrechtsbewegung und etlichen nordamerikanischen schwulen Biologen gehofft wird (vgl. hierzu Weiß 2004, Schmidt 2001, Udo Schüklenk / Michelle Murrain in Haggerty 2000: 781-785).

Statt die komplexen und widersprüchlichen Forschungsziele der Nativist_innen genau zu analysieren, haben manche Sozialkonstruktivist_innen und *queere* Theoretiker_innen jegliche Forschung zu möglichen biologischen Aspekten geschlechtlicher Identität und sexueller Orientierung schlicht 'essentialistisch' genannt und nicht weiter in ihrer eigenen Forschung berücksichtigt, was jedoch verkürzt ist, weil es nativistischen Ansätzen nur teilweise gerecht wird. Die radikal sozialkonstruktivistische und *queere* Kritik der Annahme des 'Angeborenseins' hat deren Nutzung als Forschungsprogramm, als politische Legitimationsstrategie oder als biographische Selbsterklärung teilweise zu sehr vermischt und dabei spezifische historische und kulturelle Kontexte nicht genau genug unterschieden (vgl. Wieringa / Blackwood 1999, Wieringa 1989).[387] Es ist jedoch festzuhalten, dass das zum Reduktionismus neigende ätiologische Programm, das bis heute einen Großteil der Forschung über Homosexualität bestimmt, nicht nur unsinnig, sondern sogar potentiell gefährlich ist (siehe Kapitel 5.2).
Der konstruktivistische Ansatz hat oft mit ethnographischen und historiographischen Quellen und Analysen argumentiert und dabei auf die Vielfalt der Organisationsformen sexueller Handlungen zwischen männlich sexuierten bzw. zwischen weiblich sexuierten Personen im kulturellen und historischen Vergleich verwiesen, wofür unter anderem verschiedene Typologien 'gleichgeschlechtlichen' sexuellen Handelns im historischen Kulturvergleich entwickelt worden sind (siehe Kapitel 4.3). Insbesondere haben Sozialkonstruktivist_innen und gelegentlich auch *Queer* Theoretiker_innen auf andere Sexualverhältnisse in früheren Epochen und/oder anderen Kulturen verwiesen, um die Konstruiertheit der Annahme einer 'sexuellen Orientierung' zu betonen. Die historische Entstehung und Veränderung der 'homosexuellen Existenzweise' ist des Öfteren als Argument gegen eine universelle 'homosexuelle Essenz' genutzt worden, die implizit oder explizit in der Laiengeschichtsschreibung der Aktivist_innen bei der 'universalhistorischen' Suche nach 'Homosexuellen' in der Vergangenheit vorausgesetzt worden ist (siehe Kapitel 4.4).
Auffällig ist aus heutiger Sicht, wie hoch radikale Konstruktivist_innen der 1970er und 1980er Jahre die Aussagekraft ethnographischer und kulturhistorischer Quellen eingeschätzt haben (vgl. hierzu auch Schröter 2002). Der Versuch, mit historischen und kulturellen Differenzen in der Sexualität gegen den Essentialismus zu argumentieren, ist

umstritten ist, inwieweit die von ihm unternommene bzw. unterstützte biologische und medizinische Forschung später zu den Menschenversuchen an wegen 'widernatürlicher Unzucht' verurteilten Männern in den Konzentrationslagern der Nationalsozialist_innen beitrug.

387. Biographisch kann die Argumentation 'Ich bin so, weil ich so geboren bin' als Entlastung beim inneren und äußeren Coming-out hilfreich sein, insbesondere innerhalb mancher familiärer Auseinandersetzungen um angeblich 'schlechte Angewohnheiten', angeblich 'falschen Umgang' oder angeblich 'falsche Erziehung' (die sich im überholten sexualpsychiatrischen 'Perversitäts'-Modell, in Teilen psychoanalytischer Modelle und im behavioristischen Modell finden und sich von dort popularisiert haben).

Politisch ist – wie bereits erwähnt – in der Zeit der Aufklärung die Argumentation mit 'Naturrechten' gegenüber dem christlichen 'Sünden'-Modell hilfreich gewesen; heute hilft sie jedoch nur noch bedingt gegen fundamentalistische katholische und evangelikale Kreise, die argumentieren, dass es – unabhängig davon, ob einige Menschen eine homosexuelle Präferenz haben – allen Menschen verboten sei, gegen ein 'göttliches Gebot' zu handeln.

jedoch durchaus problematisch. Dabei werden nämlich grundsätzliche theoretisch-methodische Probleme der Ethnologie und Kulturgeschichte zu wenig beachtet. Dies betrifft vor allem die Fragen, wie detailliert und wie glaubhaft Aussagen in den verfügbaren Quellen über Sexualität sind. Oft enthalten sie lediglich Hinweise auf sexuellen Normen, häufig auf sexuelle Praxen, gelegentlich auf sexuelle Präferenzen, selten auf individuelle Motivationen und gar auf das Selbsterleben. Etliche zentrale Fragen des Streits zwischen Essentialismus/Sozialkonstruktivismus lassen sich daher nur recht bedingt anhand ethnographischen und historischen Quellenmaterials klären.
Daher ist zu hinterfragen, ob beispielsweise daraus, dass das kulturelle Konzept einer 'homosexuellen Orientierung' erst im Laufe des 20. Jahrhunderts entstanden ist, bereits eindeutig auf die Nicht-Existenz eines möglichen biologisch bedingten Schlüsselmusters für eine Präferenz 'gleichgeschlechtlichen' sexuellen Handelns geschlossen werden kann oder ob es sich bei dieser Folgerung nicht eher um eine logisch unzulässige Fehldeutung handelt. In einigen höchst unterschiedlichen zeitlichen und historischen Kontexten – mit durchaus unterschiedlichen Normen für und Organisationsweisen von Geschlecht und Sexualität – lassen sich Hinweise dafür finden, dass zumeist nur ein kleiner Teil männlich sexuierter Personen eine Präferenz für sexuelle Handlungen mit anderen männlich sexuierten Personen hat oder gar ausschließlich mit diesen sexuell handelt – und zwar unabhängig davon, ob diese Handlungen kulturell legitimiert oder delegitimiert sind, teilweise sogar trotz Androhung hoher Strafen (Greenberg 1988). Dieser Befund kann mit der 'radikal' sozialkonstruktivistischen Erklärung der historischen Entstehung einer 'homosexuellen Orientierung' im Kontext des Sexualitätsdispositivs nicht ausreichend erklärt werden. Die Analyse, dass das sexualpsychiatrische oder biologische Konzept eines spezifisch 'homosexuellen Begehrens' historisch neu ist, bedeutet daher nämlich nicht unbedingt, dass es medizinisch/biologisch nicht haltbar ist (wie 'radikale' Fassungen der sozialkonstruktivistischen Essentialismus-Kritik in den 1980er Jahren formuliert haben), sondern zunächst nur, dass es kulturspezifische Auffassungen, Normierungen und Bewertungen von Sexualität zuvor nicht bestimmt hat (siehe hierzu Kapitel 4.4)
Innerhalb ethnologischer oder historischer Theorienbildung zur Homosexualität haben ausschließlich nativistische Überlegungen seit dem Essentialismus/Konstruktivismus-Streit der 1980er Jahre nur noch eine untergeordnete Bedeutung. Im engeren Sinne essentialistische Annahmen, dass Menschen über ihre geschlechtliche Identität und/oder sexuelle Orientierung als Personen bestimmt seien oder dass es Schwule, Lesben, Bisexuelle, *Cross-Dresser* oder *Transgenders* als Personengruppen durch unterschiedliche Kulturen und Zeiten hindurch gegeben habe, werden daher kaum noch von Ethnolog_innen oder Historiker_innen vertreten.[388]
Es ist lange übersehen worden, dass sich nativistische und konstruktivistische Ansätze möglicherweise gar nicht gegenseitig ausschließen, sondern legilich unterschiedliche Ebenen betrachten und sich daher ansatzweise sogar integrieren lassen (Hergemöller 1999: 49-53, De Cecco / Elia 1993). Als brauchbares Zwischenergebnis des Streits hat sich ein 'moderat' konstruktivistischer Ansatz entwickelt, der von etlichen Ethnolog_innen, Kulturhistoriker_innen, Soziolog_innen, Psycholog_innen und Sexualwissenschaftler_innen vertreten wird (siehe insbesondere Bruns / Walter 2004, Halperin 2003 [2000], Dannecker 2001, Wieringa / Blackwood 1999, de Cecco / Elia 1993, Wieringa 1989, Vance 1989). Dieser Ansatz betont – wie bereits erwähnt – die vielfältigen historischen, kulturellen, sozialen und biographischen Faktoren, die

388. Dies gilt besonders für sexuelle Orientierung. Bezüglich *Transgender* ist noch eine gewisse Tendenz zu einer Universalgeschichte auszumachen (z. B. bei Fels 2005, Califia 1997, Feinberg 1996), die zumindest implizit teilweise weiterhin von einem gewissen Essentialismus geprägt ist.

geschlechtliche Identität und sexuelle Orientierung beeinflussen, ohne jedoch aus dieser Vielfältigkeit per se den Schluss zu ziehen, dass es keine biologische Einflussfaktoren geben kann, wie der 'radikale' Konstruktivismus der 1980er Jahre behauptete. Ich schließe mich in dieser Arbeit diesem moderat konstruktivistischen Ansatz bezüglich Geschlecht und sexueller Orientierung an, da ich ihn derzeit für eine kulturenvergleichende Geschichte von Homosexualität, *Cross-Dressing* und *Transgender* als am ehesten geeignet einschätze.
Ein moderater Konstruktivismus bedeutet jedoch nicht, dass nativistische Auffassungen richtig sind, sondern lediglich, dass bestimmte Fragen nach dem Verhältnis zwischen 'Natur' und 'Kultur' in Bezug auf 'geschlechtliche Identität' und 'sexuelle Orientierung' weiter offen sind und dass zukünftig genauer nach den Wechselwirkungen gefragt werden muss – statt einseitig auf ausschließlich biologische vs. soziale/kulturelle Faktoren zu setzen (de Cecco / Elia 1993). Ähnlich, jedoch noch radikaler sieht dies Judith Butler: „[D]ie Geschlechterdifferenz [ist] ein Ort, an dem wieder und wieder eine Frage in Bezug auf das Verhältnis des Biologischen zum Kulturellen gestellt wird, an dem sie gestellt werden muss und kann, aber wo sie, streng genommen, nicht beantwortet werden kann […] die Geschlechterdifferenz [hat] psychische, somatische und soziale Dimensionen, die sich niemals gänzlich ineinander überführen lassen" (2009 [1997/2001]: 299).

Als politische Argumentation eignen sich daher heute weder ein schlicht essentialistischer Ansatz noch ein schlicht konstruktivistischer Ansatz; jedoch wird auch ein noch weiter zu entwickelnder interaktionistischer Ansatz relativ schwierig zu vermitteln sein. Die alternativ denkbare Argumentation mit geschlechtlicher und sexueller Selbstbestimmung (vgl. www.yogyakartaprinciples.org/principles_en.htm) ist angesichts von Heteronormativität, Homo-, Bi-, Trans* und Intersexfeindlichkeit bisher nur bedingt kommunizierbar, sollte jedoch dringend gestärkt werden (vgl. Butler 2011, 2009 [1997-2004]). Dabei ist es notwendig, die politische Argumentation in Richtung auf eine komplexe Menschenrechtsdebatte zu verschieben: In die politische Argumentation sollte zudem ein wichtiger gemeinsamer Aspekt aktueller kultur-, sozial-, sexualwissenschaftlicher und *queerer* Forschung einbezogen werden, nämlich die Vervielfältigung geschlechtlicher und sexueller Optionen im Kontext der späten Moderne (vgl. Tuider 2008c, Sigusch 2005, 1998, Schenk 2004, vgl. Bornstein 1997).
Außerdem hat Judith Butler mit ihrem Buch *Das Unbehagen der Geschlechter* (1991 [1990]) eine entscheidende Verschiebung in der Debatte um die Nonnormativität und 'Unnatürlichkeit' der Homosexualität bewirkt: *Queer Theory* reagiert ganz anders auf den Vorwurf der 'Unnatürlichkeit', indem sie beispielsweise den – insbesondere von Feministinnen wie Mary Daly, Janice Raymond, Marilyn Frye oder bell hooks geäußerten – Vorwurf, dass die Performanzen von Travestie-Stars und *Drag Queens* 'künstlich' (und sexistisch) seien, aufgreift, ihn sogar bestätigt, aber konstruktiv mit ihm weiterarbeitet (siehe hierzu Villa in Villa / Hieber 2007: 103/104, Butler 1997 [1993]: 176-180, 1991 [1990]: 201-203). Butler kehrt den Vorwurf der 'Unnatürlichkeit' oder 'Künstlichkeit' von Homosexualität um, zweifelt die 'Natürlichkeit' der Heterosexualität an, betont stattdessen deren Konstruiertheit und kritisiert schließlich die 'Phantasmatik' der Heterosexualität und der Zweigeschlechtlichkeit. Wie dargestellt, hat die Kritik der angeblichen 'Widernatürlichkeit' der 'Sodomie' zunächst den Versuch des Nachweises der 'Natürlichkeit der Homosexualität ausgelöst, bis dieser unter Verweis auf die Kritik an der angeblich minderwertigen 'Natur' der 'Frau' in Frage gestellt worden ist. Wenn Butlers Argument gegen die Problematik der Künstlichkeit der 'Homosexualität' auf den Vorwurf der 'Widernatürlichkeit' gegen die 'Sodomie' übertragen werden würde, würde der politische und wissenschaftliche

Versuch, die 'Natürlichkeit' der Homosexualität durch das 'Angeborensein' zu beweisen, überflüssig werden.

In ethnologischer oder historischer Theorienbildung zur Homosexualität werden jedoch bisher nur gelegentlich *queere* Aspekte aufgegriffen (vgl. z. B. Boellstorff 2007, Haller 2001b, 2001d, 1996, Hekma 2000, Dinshaw 2003 [1999]). Andere Historiker_innen der Homosexualitäten ignorieren *queere* Theorien weitgehend z. B. Micheler 2005) bzw. lehnen diese ab oder betreiben unter der scheinbar 'modischen' Bezeichnung *Queer History* einfach weiterhin sozialkonstruktivistische LesBiSchwule Studien (z. B. Halperin 2003 [2000]). Der moderate Konstruktivismus und eine 'schwache' Fassung *queerer* Theorien sollten daher noch weitaus stärker zusammengeführt und für vergleichende ethnographische und kulturhistorische Forschung genutzt werden.[389] Ich halte beide Ansätze durchaus für kompatibel, insbesondere um Fragen danach zu klären, wie Geschlechter und Sexualitäten mittels welcher Diskurse, Institutionen, Repräsentationen und Praxen kulturell verständlich und legitim gemacht werden. Die Zusammenführung kann eine doppelte Perspektive ermöglichen, bei der einerseits LSBT*I/Qe Impulse in Ethnologie und Kulturgeschichte gegeben werden, andererseits ausgewählte *queer*-politische Positionen durch empirische ethnologische und kulturhistorische Forschung fundiert bzw. kritisiert werden können.[390] Genau dazu und zu einer Ver*Queer*ung der Kolonialgeschichte versuche ich in meiner Fallstudie zu den „Berdachen"/*Two-Spirits* einen Beitrag zu leisten.
Was folgt aus dem Streit um Nativismus und Konstruktivismus für heutige kulturenvergleichende Forschung? Etliche Historiker_innen und Ethnolog_innen nehmen an, dass 'gleichgeschlechtliches' sexuelles Handeln ein transkulturelles Potential aller Menschen sei, während manche davon ausgehen, dass es eine transkulturelle Präferenz einiger männlich sexuierter Personen für sexuelles Handeln mit anderen männlich sexuierten Personen gebe. Beispielsweise betont der Mittelalterhistoriker Bernd-Ulrich Hergemöller:

> Die gemeinsame Basis von antiken Päderasten, mittelalterlichen Sodomitern, neuzeitlichen Bougres, wilhelminischen Urningen, jugendbewegten Männerhelden, 'wissenschaftlich-humanitären' Drittgeschlechtlern, von Homophilen, Gays und Schwulen aber bildet die gleichgeschlechtliche erotisch-sexuelle Anziehung und Betätigung – unabhängig von allen metaphysischen, moralischen, medizinischen und soziologisch-politischen Kategorien, nach denen sich die Beteiligten selbst beurteilt haben werden beziehungsweise beurteilen konnten oder nach denen sie von ihren Zeitgenossen oder von späteren Historiker(innen) beurteilt wurden. Der gemeinsame anthropogene Bezugspunkt ist das Wohlgefallen an Personen des eigenen Geschlechts. Auch die präferierten Sexualpraktiken – Manual-, Oral- und Analverkehr – weisen offensichtlich diachrone Konstanten auf (1998: 35).

389. Dies würde zudem gut zu Überlegungen in der Ethnologie passen, auch Ethnizität mittlerweile mit Hilfe eines moderaten Konstruktivismus verstehen zu wollen (Beer 2003b).

390. Ethnologie und Kulturgeschichte können aufgrund dieser doppelten Perspektive geradezu als wissenschaftliche Ansätze des notwendigen 'Schielens' aufgefasst werden. (Ich danke Prof. Dr. Karen Ellwanger für einen entsprechenden kritischen Einwand, den ich konstruktiv aufzugreifen versuche.) Sie betrachten – trotz aller hermeneutischer Finessen – das 'Fremde' oder 'Vergangene' jeweils immer auch aus dem Blick des 'Eigenen' bzw. des 'Heutigen'; zugleich können sie aber auch das 'Eigene' oder 'Heutige' zunehmend aus dem nach und nach rekonstruierten Blick des 'Fremden' oder 'Vergangenen' mit einer gewissen Distanz betrachten. Trotz aller Anstrengungen können Ethnologie und Kulturgeschichte also nie wirklich 'erkennen', sondern müssen immer auch – im Lacan'schen Sinne – 'verkennen'. Allenfalls können sie diese wechselseitige Irritation zu einer Kulturkritik nutzen.

Solch eine Betonung transkultureller Muster passt sowohl zu nativistischen als auch zu moderat konstruktivistischen Ansätzen und hat sich insbesondere in Typologien ‘gleichgeschlechtlichen’ sexuellen Handelns im historischen Kulturvergleich niedergeschlagen (siehe Kapitel 4.3). Unabhängig davon sind sich die meisten Historiker_innen und Ethnolog_innen aber einig, dass eine spezifische ‘homosexuelle Existenzweise’ und eine ‘schwule’ bzw. ‘lesbische’ ‘Identität’ jeweils spezifische historische Entwicklungen, und zwar der ‘europäischen’ ‘Moderne’, sind (siehe hierzu auch Kapitel 4.4).
Für ethnologische und kulturhistorische Forschung ist es jedoch weitgehend irrelevant, ob eine – in unterschiedlichen kulturellen und zeitlichen Kontexten ethnographisch bzw. historiographisch belegbare – Präferenz für ‘gleichgeschlechtliche’ sexuelle Handlungen angeboren sein, durch biologische Faktoren mitbestimmt werden oder sich aus einen entwicklungsoffenem sexuellen Begehren entwickeln kann. Weitaus relevanter für konkrete sexuelle Praxen und Selbstkonzepte in bestimmten historischen Phasen und kulturellen Kontexten sind hingegen kulturspezifische Konzepte und Bewertungen sexueller Handlungen zwischen männlich sexuierten Personen bzw. zwischen weiblich sexuierten Personen im Kontext kulturspezifischer Konzepte über Geschlecht und Sexualität sowie über Körper, Selbst und Person und zudem über soziale Organisation, Wirtschaft und Religion. Schließlich können all diese Aspekte die individuelle Interpretation des eigenen sexuellen Handelns beeinflussen und über die individuelle Interpretation indirekt das sexuelle Handeln und möglicherweise darauf aufbauende Selbstkonzepte beeinflussen (de Cecco / Elia 1993).

Es sollte daher aus meiner Sicht weiterhin als offene Frage betrachtet werden, wie stabil bzw. instabil welche Facetten sexuellen Begehrens tatsächlich sind, welche möglichen biologischen, sozialen und kulturellen Faktoren dafür verantwortlich sein können und wie diese gegebenenfalls interagieren. Eine adäquate, noch zu entwickelnde neue Theorie der Sexualität müsste die Paradoxie erklären können, dass einerseits bestimmte Facetten sexueller Präferenz – sogar über verschiedene kulturelle und historische Kontexte hinweg – enorm stabil sind (Hergemöller 1999) und dass andererseits bestimmte Facetten sexueller Existenzweisen und Ausdrucksformen zumindest in der späten Moderne enorm veränderlich sind (Sigusch 2005, 1998). In Biologie und Entwicklungspsychologie werden zunehmend interaktionelle Modelle zum Zusammenhang zwischen Sexus, Genus und Sexualität gefordert, die biologische, soziale und individuelle Faktoren berücksichtigen (vgl. auch Fausto-Sterling 2000): „Bodies and desires can be studied only in their cultural expressions and in interaction between the psychobiological and the sociohistorical spheres in which both are reshaped.“ (Wieringa / Blackwood 1999: 18). Es bedarf daher zukünftig eines neuen Modells für kulturwissenschaftliche Sexualitätenforschung, das die komplexen Wechselwirkungen der chromosomalen, gonadalen, genitalen, morphologischen, hormonalen, neuronalen sowie der pränatalen, frühkindlichen, psychologischen, sozialen, kulturellen und historischen Ebenen der Achsen Geschlecht und Sexualität adäquat zu verbinden wüsste.
Dabei ist es notwendig, sowohl die reale Existenz von Körpern in einer materiellen Umwelt[391] und die biologische, soziale und kulturelle Reproduktion dieser Körper[392] als

391. Vgl. hierzu die Kritiken von Duden (1993) und Lindemann (1993) an Butlers erstem Entwurf zur diskursiven Herstellung des Sexus (1991 [1990]). Vgl. Maihofer (1995) für einen integrativen Entwurf.

392. Es ist ein enormer Verdienst feministischer Forschung, die tradierte Assoziation von weiblichem Körper, Fortpflanzung, Schwangerschaft, Mütterlichkeit, Femininität und sozialer und politischer Entrechtung politisch als patriarchale, sexistische und heteronormative Ideologie kritisiert zu haben. Für ein Verständnis kultureller Ideologien über Geschlechter und Sexualitäten sind die je spezifischen Ideologien über kulturelle, soziale und

> auch die immense Vielfalt von Geschlechter- und Sexualitätenpraxen und -konzepten in verschiedenen Kulturen und Epochen angemessen zu berücksichtigen. Diese an sich notwendige Komplexität wird in der kulturwissenschaftlichen Geschlechter- und Sexualitätenforschung bisher nur teilweise erreicht. Dies liegt daran, dass einerseits – wegen der politisch notwendigen Kritik an der Naturalisierung psycho-sozio-kultureller Geschlechterdifferenzen in der frühen Humanwissenschaft – die feministische Biologie, die sich seit Mitte der 1980er Jahre entwickelt hat (vgl. Schmitz 2006, Claudia Combrink in Kroll 2002: 212/213, Fausto-Sterling 2000, Kaplan / Rogers 1990), und die *queere* Biologie, die sich seit Beginn der 2000er Jahre entwickelt (vgl. Voss 2010), nur zögerlich rezipiert werden und dass andererseits die Rezeption neuerer ethnologischer Geschlechter- und Sexualitätenforschung bisher kaum eine Rolle spielt.

Wie sind vor dem Hintergrund dieser seit langem schwelenden ideologisch geprägten Auseinandersetzungen die Möglichkeiten und Grenzen des Sozialkonstruktivismus, der Diskursanalyse und der *Queer Theory* für eine ethnologische und kulturhistorische Sexualitätenforschung einzuschätzen? Auf den ersten Blick scheinen sozialkonstruktivistische Ansätze (und davon ausgehend *queere* Ansätze) gut zum Kulturrelativismus zu passen, der für die Ethnologie seit Beginn des 20. Jahrhunderts prägend ist. Das Herausarbeiten kulturen- und epochenspezifischer Geschlechter- und Sexualkonzepte ist sehr hilfreich, um unterschiedliche Normen und individuelle Anpassungen daran bzw. Widerstände dagegen zu verstehen. Doch gibt es auch auf den zweiten Blick durchaus unterschiedliche Herangehensweisen, die eine stärkere interdisziplinäre Auseinandersetzung und transdisziplinäre Infragestellung verlangen. Während sozialkonstruktivistische Ansätze in der (ethnologischen) Frauen- und Geschlechterforschung wie in der Kulturgeschichte der Homosexualitäten häufig die historischen Veränderungen der Diskurse über Geschlechter und Sexualitäten untersuchten, analysiert die *Queer Theory* stärker, wie heutige geschlechtliche und sexuelle Identitäten diskursiv immer wieder hergestellt werden, und vernachlässigt dabei zumeist sozialhistorische oder kulturenvergleichende Perspektiven, wie beispielsweise Micheler (2005) und Schröter (2002) kritisieren. Gerade deswegen halte ich es für sinnvoll, *Queer Theory* durch empirische kulturhistorische und ethnographische Untersuchungen wieder um diese Perspektiven zu ergänzen. Ich hoffe daher, mit dieser Arbeit einen Beitrag dazu zu leisten, was der Ethnologe Dieter Haller als *Rooting Butler* einfordert (2001c: 101):

> [D]ie anregenden Perspektiven, die die *Queer Theory* auf der Basis von Textmaterial oder visuellen Medien entwickelte, wurden […] nur selten ‘auf die Füße gestellt’. Es

biologische Reproduktion dennoch zentral – dies gilt insbesondere für die kulturelle Reproduktion von Ethnizität und Nationalität (persönliche Kommunikation mit Prof. Dr. Karen Ellwanger und Prof. Dr. Silke Wenk, siehe auch Wenk 1996). Dabei muss von einem engmaschigen Zusammenhang zwischen erstens tatsächlicher biologischer Vielfalt der Körper, zweitens kulturellen Ideologien über Differenzen zwischen Menschen und ihren Körpern sowie drittens sozialen Praxen der Herstellung dieser bio-psycho-sozio-kulturellen Differenzen ausgegangen werden.

> muss einer kulturanthropologischen *Queer Theory* also darum gehen, luzide Entwürfe wie die Butlers mit ethnographischem Material zu 'erden' unter dem Schlagwort: *Rooting Butler*. Vor allem muss die Frage danach gestellt werden, wie in konkreten Kontexten kulturelle Selbstverständlichkeiten über Geschlecht, Körper und Sexualität hergestellt werden. (Haller 2001b: 20).[393]

Die Intelligibilität geschlechtlicher Performanzen und sexueller Handlungen ist also deutlicher kontextspezifisch als dies in manchen *queer*-theoretischen Entwürfen erscheint.[394] Dies können gerade ethnologische Untersuchungen und Überblicke zu Geschlechterverhältnissen zeigen (siehe einführend: Schröter 2005, 2002, Völger 1997, Völger / Welck 1990, 1985). Solches Wissen über den Zusammenhang zwischen Geschlechternormen, Verwandtschaftssystemen und sozialen Organisationsformen ist in (West-)Deutschland insbesondere durch drei aufeinander aufbauende kulturenvergleichende Großausstellungen mit ausführlichen Begleitkatalogen einer breiteren Öffentlichkeit bekannt gemacht worden,[395] in denen auch Geschlechter- und Sexualitätenvarianzen thematisiert worden sind (z. B. Bennholdt-Thomsen 1997, Sabine Lang 1997b).

Ethnographien und Historiographien können nämlich gute Einblicke in Sexualnormen und -praxen geben, gegebenenfalls können daraus kulturspezifische Erklärungsmodelle für sexuelle Handlungen oder Normen erschlossen werden. In seltenen Fällen können darin auch individuelle Legitimationen für von diesen Normen 'abweichende' Handlungen enthalten sein. Diese Normen, Erklärungsmodelle oder individuellen Legitimationen dürfen jedoch nicht mit wissenschaftlichen Analysen aller möglichen biologischen, psychologischen, sozialen und kulturellen Einflussfaktoren verwechselt werden.

Meines Erachtens ist der Schluss mancher radikaler Konstruktivist_innen, dass aus dem Nichtvorhandensein eines biologischen Konzeptes der sexuellen Orientierung als Erklärung

393. Ähnlich fordert Sabine Hark kontextualisierte und kontextualisierende Lesarten von Geschlechter- und Sexualverhältnissen (1998c: 136). Es ist allerdings bemerkenswert, dass inzwischen Butler einzelne Aspekte ihres Ansatzes selbst durch die Auseinandersetzung mit der Trans*- und Intersex-Bewegung 'geerdet' hat (2009 [2004]: 123-165, 2009 [2001/2002]: 97-122, 2006).

394. Dabei hat bereits Teresa de Lauretis [1984] deutlich gemacht, dass Geschlechterdifferenz nur im Verhältnis zur Repräsentation der Geschlechter in einem bestimmten kulturellen Kontext gedacht werden kann (Hoff 2005: 170 zufolge).

395. Frauen sind vorwiegend als 'Braut' (und damit oft genug als Objekt in Austauschbeziehungen zwischen Männern) von Interesse gewesen (*Die Braut – geliebt, verkauft, getauscht, geraubt: Zur Rolle der Frau im Kulturvergleich*, Völger / Welck 1985) – Männer hingegen als Akteure in der Entwicklung sozialer Bünde (*Männerbande – Männerbünde: Zur Rolle des Mannes im Kulturvergleich*, Völger / Welck 1990). Diese beiden Ausstellungen wie die ethnologischen Ergebnisse, auf denen sie basieren, spiegeln sowohl die weite Verbreitung patriarchaler und sexistischer Ausgrenzung von Frauen in vielen Kulturen als auch den patriarchalen, männlichen und heterosexuellen *Bias* 'klassischer' Ethnologen und Kulturhistoriker wider. Die soziale Differenzierung von Geschlechtern wurde in der dritten Ausstellung unter der Frage, ob Männer aus 'Gebärneid' (wie die Psychoanalytikerin Karen Horney schon 1928 postuliert, vgl. auch Irigaray 1980 [1974]: 69-75) Kultur geschaffen und Frauen ausgegrenzt haben, thematisiert (*Sie und Er: Frauenmacht und Männerherrschaft im Kulturvergleich*, Völger 1997).

für 'gleichgeschlechtliche' sexuelle Handlungen in den meisten Kulturen und Epochen folge, dass es dort und damals bzw. überhaupt keine möglichen 'biologischen' Unterschiede in möglichen Schlüsselmustern der sexuellen Präferenz gegeben habe, logisch unzulässig. Darum ist zukünftig deutlicher zwischen möglichen tatsächlichen 'biologischen' Faktoren der menschlichen Sexualität und dem Rekurs auf 'Biologie' und 'Natur' als Legitimation für Heteronormativität, Sexismus, Homo- und/oder Trans*feindlichkeit ebenso wie als Legitimation für den politischen Kampf um Rechte für Schwule, Lesben, Bisexuelle, Trans* und Intersexe zu unterscheiden. Auf der Grundlage eines Kulturvergleichs zwischen sexuellen Handlungen und nicht zwischen sexuellen Normen ist nämlich neben einer deutlichen Abhängigkeit bestimmter Komponenten auch eine gewisse Unabhängigkeit anderer Komponenten der sexuellen Präferenz von der Kultur denkbar, auch wenn dies derzeit gängige sozialkonstruktivistische und *queere* Überlegungen in Frage stellt. Aus vielen ethnographischen und historiographischen Fallbeispielen geht genauso hervor, dass es in sehr unterschiedlichen Kulturen Menschen gegeben hat, die sich entgegen sexueller Normen und entgegen kultureller Vorstellungen von Geschlecht, Sexualität und Körper verhalten haben. Ein Beispiel: Es gibt – wie bereits erwähnt – etliche Hinweise darauf, dass einige männlich sexuierte Personen andere männlich sexuierte Personen in etlichen Epochen und Kulturen begehrt oder sexuell mit ihnen gehandelt oder diese Handlungen sogar präferiert haben, auch wenn dies teilweise drastisch bestraft worden ist (siehe Beispiele und Literaturangaben bei Aldrich 2007 [2006], Haggerty 2000 und Herdt 1997). Ein anderes Beispiel: Es gibt Berichte über sozialen Geschlechtswechsel sowohl aus Kulturen, in denen dieser institutionalisiert gewesen ist, als auch aus solchen, in denen dieser sozial geächtet worden ist (siehe Beispiele und Literaturangaben bei Schröter 2002 und Herdt 1994a).[396] Außerdem weisen verschiedene ältere kulturenvergleichende Untersuchungen möglicherweise darauf hin, dass die Rate männlich sexuierter Personen, die eine Präferenz für sexuelle Handlungen mit männlich sexuierten Personen haben, im Kulturvergleich – trotz deutlich verschiedener sexueller Normen und Praxen – relativ ähnlich ist (vgl. hierzu Davis / Whitten 1987), was anhand neuer Untersuchungen jedoch noch näher zu untersuchen ist. Auch der Wandel der Sexualmoral in

396. Auch für das indigene Nordamerika ist festzuhalten, dass die ethnographischen Belege für sozialen Geschlechtswechsel nicht mit Belegen für Akzeptanz verwechselt werden dürfen, wie Lang (1990) deutlich macht. Die Auswahl lediglich jener Kulturen, in denen MannFrauen und FrauMänner sozial anerkannt worden sind, die Williams (1986b) trifft, wird daher zu Recht kritisiert (vor allem Blackwood 1988). Zudem ist zu beachten, dass in etlichen Kulturen zwar die MannFrauen und FrauMänner selbst kaum von sozialer Ächtung betroffen gewesen sind, aber deren Partner_innen umso stärker (Greenberg 1986). Des Weiteren kann nicht deutlich genug betont werden, dass die Akzeptanz 'gleichgeschlechtlicher' sexueller Handlungen auf Partner_innenschaften von Männern mit MannFrauen und von FrauMännern mit Frauen beschränkt gewesen ist, jedoch zwischen Männern und zwischen Frauen verboten gewesen und teilweise drastisch bestraft worden ist (Lang 1990: insb. 375-384, vgl. Kapitel 5.3).

Westeuropa und Nordamerika schlägt sich zumindest bisher nicht in einem Wandel der prozentualen Verteilung sexueller Orientierungen bei Erwachsenen nieder (Becker 2007, siehe Kapitel 4.2).[397]

Dies ist aus ethnologischer und kulturhistorischer Sicht äußerst erstaunlich und muss in kultur- und sozialwissenschaftlicher Forschung zu Geschlecht und Sexualität erst noch wirklich zur Kenntnis genommen werden, wie bereits Wieringa / Blackwood (1999) kritisieren:

> [M]ost analyses ignore questions about the embodied, prediscursive elements of […] social forms as well as about the impulses that prompt specific individuals to 'choose' a 'deviant' way of life, accepting the enormous risks that are at times associated with their lifestyles, including social marginalization, suicide, and even death at the hand of others (ebd. 7).

Hierfür liefern Modelle, die ausschließlich mit kultur- oder zeitspezifischen sozialen Faktoren argumentieren (wie *Labeling*-Theorie, Devianz-Modell, Sozialkonstruktivismus oder Diskursanalyse) keine ausreichende Erklärung. Auch deshalb ist eine schlichte Übertragung vieler theoretischer und methodischer Konzepte der *Gender Studies* und *Queer Theory*, die für die Analyse spätmoderner Geschlechter- und Sexualverhältnisse insbesondere in Nordamerika und Westeuropa entwickelt worden und teilweise auch für die globalisierte Weltgesellschaft geeignet sind, auf vor-moderne Zeiten und/oder indigene Kulturen problematisch. Daher werden sie in der Ethnologie bisher vor allem von Ethnolog_innen eingesetzt, die urbane Zentren untersuchen (vgl. Sprenger 2005: 33-37) oder die Kolonialgeschichte analysieren (Hekma 2000).

Während eine konstruktivistische Außensicht davon ausgeht, dass LSBT* aufgrund von Heteronormativität als verworfene Kollektive konstruiert worden sind, betont eine aktivistische Innensicht, dass LSBT* trotz Heteronormativität subkulturelle Repertoires (also Räume, Handlungsmuster, Körperstile, Symbole und Selbstkonzepte) entwickelt haben. Eine adäquate *queere* ethnologische Perspektive könnte beide Einschätzungen verbinden, indem sie Paradoxien im Kampf darum betont, aufgrund von Heteronormativität verworfene nicht-lebbare Existenzweisen lebbar zu machen und anzuerkennen.

Für die heutige kulturhistorische und ethnographische Forschung zu Homosexualität, *Cross-Dressing* und *Transgender* kann daher vor dem Hintergrund dieser Debatten aufgrund einer

397. Allenfalls lässt sich – geradezu im Gegenteil – ein deutlicher Rückgang des Ausprobierens gemeinsamer und wechselseitiger Masturbation bei männlichen Jugendlichen feststellen (Fiedler 2004: 63/64).

Vielzahl von Einzelforschungen und Überblicksarbeiten Folgendes gleichermaßen berücksichtigt werden:

- Die Geschichte subkultureller Praxen und politischer Selbstorganisation (Altman 1983 [1982], Weeks 1990 [1977]);
- Die Wirkmächtigkeit der Diskurse theologischer, philosophischer und wissenschaftlicher Eliten (siehe Butler 2009 [1997-2004], 1991 [1990], Foucault 1983 [1976]);
- Die Akteur_innenperspektive, wobei Autobiographien eine besondere Bedeutung haben (Klaus Müller [1991], Sigusch 2000, Hergemöller 1999: 34 und Puff 1998: 149/150 zufolge; vgl. Greenberg 1988);[398]
- Die Bedeutung der Verbreitung visueller Medien (siehe z. B. Fernandez 2002 [2001], Jonathan Weinberg in Haggerty 2000: 72-75, Bech 1993).[399]

Insgesamt ist daher für die Herausbildung der Konzepte 'Homosexualität', *Cross-Dressing* und *Transgender* in europäischen bzw. euro-amerikanischen Kulturen sowie deren zunehmende Globalisierung – aufgrund des Standes der kulturhistorischen und kulturenvergleichenden Forschung – Folgendes festzuhalten: Über lange Zeit tradierte und in der Moderne auf neue Weise normierte Ausgrenzungsmechanismen, die sich in ökonomischen und rechtlichen Bedingungen niedergeschlagen haben, sowie subkulturelle soziale Praxen, künstlerische Produktion, (auto-)biographisches Schreiben, politische Bewegung, wissenschaftliche Diskurse und massenmediale Verbreitung haben komplex ineinandergegriffen (siehe hierzu Kapitel 4.4). In dieser Arbeit versuche ich, dies auf die Konstituierung, den Erwerb und die kontinuierliche Wiederherstellung der Konzepte *Pride*, 'Coming-out' oder *Two-Spirit* zu übertragen. Dieser kulturhistorische Ansatz, der allerdings – wie bereits erwähnt – längst enzyklopädische Ausmaße angenommen hat, bildet in komprimierter Form ein Modell für meine Untersuchung, die ethnographische, politische, wissenschaftliche, künstlerische und (auto-)biographische Dokumente berücksichtigt. Für deren Analysen werden – wie bereits erwähnt – aktuelle und historische Dimensionen mittels

398. Selbst Butler (2009 [1997-2004]) sieht inzwischen mehr Einflussmöglichkeiten der Individuen auf die Konzepte, die zwar schon vor ihnen existiert haben, aber von ihnen verändert werden können.

399. Vieles davon gilt insbesondere für die Forschung zu männlicher Homosexualität, die den Schwerpunkt der Forschung zur Geschichte der Sexualitäten bildet und am weitesten differenziert ist (siehe Micheler 2005, Puff 1998). Vgl. für die bislang umfangreichste Analyse die komparative Studie *The Construction of Homosexuality* des Soziologen Greenberg (1988), dessen monumentale Darstellung lange Zeit unterschätzt worden ist (siehe Kapitel 4.4). Für 'Transgeschlechtlichkeiten' ist die kulturelle und historische Entfaltung erst einige Male zusammenfasst worden (siehe Weiß 2009, Schröter 2002, Califia 1997, Feinberg 1996), wobei in den Texten von Califia und Feinberg noch eine gewisse Neigung zur Universalgeschichte und zur Legitimation aktueller Politiken durch Bezugnahme auf Schilderungen der Vergangenheit erkennbar ist.

einer ethnographischen Analyse, Repräsentationskritik und Diskursanalyse zusammengeführt.[400]

400. Deswegen habe ich für diese Arbeit ein Vorgehen verwendet, das – wie bereits erwähnt – Diskurse, Repräsentationen, soziale Praxen, Subkulturen, Akteur_innen und Selbstkonzepte zusammen berücksichtigt. Dafür habe ich biographische Informationen und lebensgeschichtliches Material in den unterschiedlichen Fallstudien verwendet. Ein Beispiel: Ich habe die Bedeutung Ulrichs für die Entstehung des Homosexualitäts-Konzeptes (siehe Beitrag 2: Tietz 2004b) genauso betont wie die Bedeutung Hays für die Entstehung der *Gay Liberation* (siehe Beitrag 9: Tietz 2004h). Ein anderes Beispiel: Ich habe die wenigen erhaltenen Lebensgeschichten von FrauMännern und MannFrauen im indigenen Nordamerika (siehe Roscoe 2000 [1998]: 23-98, 1991) ebenso berücksichtigt, wie ich selbst biographische Interviews über *Two-Spirits* geführt habe (siehe Beitrag 7: Tietz 2003a).

4.2 Kritisches Begriffsinventar zu Homosexualität, *Cross-Dressing* und *Transgender*

Um Homosexualität, *Cross-Dressing* und *Transgender* untersuchen zu können, ist es nötig, für etliche Begriffe eine brauchbare Arbeitsdefinition vorzulegen.[401] Wichtig ist dabei, dass diese Arbeitsdefinitionen als vorläufig zu betrachten sind und dass sie die Neutralität und Objektivität, die sie vorzugeben scheinen, nicht erreichen können. Diese Schwierigkeit wird sowohl innerhalb schwu-les-bi-trans*-inter/*queerer* Bewegungen als auch in den *Gender*, *Queer* und *Sexuality Studies* sowie in den Kulturwissenschaften diskutiert. Beispielsweise wird in der Ethnologie seit den 1950er Jahren zwischen zwei Arten von Begriffen und Sichtweisen unterschieden:

- Emische Begriffe, die in den untersuchten Kollektiven tatsächlich verwendet werden und die in ethnographischen Beschreibungen genutzt werden, um Interpretationen von ‘innen’ zu versuchen, was dem verstehenden Ansatz der teilnehmenden Beobachtung entspricht, der darauf zielt, „den Standpunkt des Eingeborenen, seinen Bezug zum Leben zu verstehen und sich seine Sicht seiner Welt vor Augen zu führen“ (Malinowski 1979b [1922]: 49);[402]
- Etische Begriffe, die in ethnologischen Fachdiskursen genutzt werden, um Analysen von ‘außen’ zu versuchen, was dem erklärenden Ansatz des Kulturvergleichs entspricht, der darauf zielt, übergreifende Muster zu erfassen.

Diese Unterscheidung wird jedoch längst kritisch hinterfragt: Zum einen kann der ethnologische Fachdiskurs seit den postkolonialen Debatten um *Voice* keine Neutralität mehr beanspruchen (siehe auch Lincoln / Denzin 2000, Berg / Fuchs 1993, Clifford / Marcus 1986). Vielmehr ist deutlich geworden, dass die etischen Begriffe durch politische und wissenschaftliche Diskurse geprägt sind, die noch immer von euro-kolonialen Zentren hegemonial beeinflusst werden (siehe hierzu auch Spivak 1988). Bei Begriffen zu Geschlecht und Sexualität ist zudem die Bedeutung von Heteronormativität und Homo-, Trans*- und Intersexfeindlichkeit zu beachten. Zum anderen sind auch emische Begriffe – eingedenk der bereits vorgestellten Überlegungen zum dynamischen Kulturbegriff – durchaus von unterschiedlichen Diskursen beeinflusst, aus denen sie übernommen werden und/oder von

401. Diese Arbeitsdefinitionen habe ich seit Beginn der Arbeit entwickelt und danach kontinuierlich weiterentwickelt. Sie sind mittlerweile von den Glossaren in Senatsverwaltung für Bildung, Jugend und Sport (2006: 191-193), Ministerium für Gesundheit, Soziales, Frauen und Familie des Landes Nordrhein-Westfalen (2004: 24-33), polymorph (2002: 241-244) und Jacobs / Cromwell (1992: 62-64) und dem *Pschyrembel Wörterbuch Sexualität* (2003) beeinflusst.

402. Siehe zum *Native's Point of View*: Geertz (1983a). Es ist bereits vielfach darüber diskutiert worden, dass diese berühmte Formulierung eine Homogenisierung der Perspektive der ‘Anderen’ vornimmt (siehe dazu auch: Lincoln / Denzin 2000). Vgl. allgemein zu Malinowskis Ansatz und dessen Kritik: Fuchs / Berg (1993: 24-43).

denen sie sich abzugrenzen versuchen;[403] zudem werden emische Begriffe in wissenschaftlichen Diskursen zumeist durch etische Begriffe erläutert.

Vor diesem Hintergrund wird verständlich, dass viele der hier vorgelegten Begriffe und Arbeitsdefinitionen seit einigen Jahrzehnten politisch zwischen hegemonialen Institutionen und subaltern situierten Individuen, Kollektiven und Bewegungen umstritten sind. Auch zwischen diesen Kollektiven und Bewegungen sowie innerhalb dieser Kollektive und Bewegungen gibt es Kämpfe, bei denen unter anderem um diese Begriffe gerungen wird. Dies versuche ich an etlichen Stellen deutlich zu machen, ohne dabei allen Interessen wirklich gerecht werden zu können. Außerdem ist bei der Debatte um angemessene Begriffe ein Aspekt zu beachten, auf den Judith Butler aufmerksam macht: „[E]s bleibt politisch unverzichtbar, auf die Begriffe […] Anspruch zu erheben, [... die] Anspruch auf uns erheben" (1997 [1993]: 314).

Bei diesem Begriffsinventar muss des Weiteren beachtet werden, dass Sexualitäten und Geschlechter, die nicht der hegemonialen eurozentrischen Heteronormativität entsprechen, im Laufe der europäischen und euro-kolonialen Geschichte – wie bereits erwähnt – als 'Sünden', 'Straftaten', 'Krankheiten', 'psychische Störungen', 'Handlungsmuster', 'Identitätskategorien', 'Existenzweisen' und 'Privatangelegenheiten' diskursiviert worden sind und dass diese verschiedenen Diskurse sich historisch überlagert haben und weitgehend noch weiterhin Bestand haben. Daher werde ich im Folgenden insbesondere die Kriminalisierung und Entkriminalisierung sowie die (Psycho-)Pathologisierung und Entpathologisierung berücksichtigen (siehe hierzu Butler 2011, Fiedler 2004: 175-194). Diese wirken sich nämlich bis heute auf die konkreten Lebensbedingungen sowie die gebräuchlichen Selbst- und Fremdkonzepte in unterschiedlichen kulturellen Kontexten aus. Zudem ist in verschiedenen (post-)kolonialen Kontexten der Versuch der kollektiven Erinnerung an die Legitimität geschlechtlicher und sexueller Varianz in der Zeit vor der

403. Ausgehend von Überlegungen Foucaults (1983 [1976], 1974 [1971]) ist die Frage nach dem Einfluss wissenschaftlicher Diskurse auf Selbstkonzepte und politische Strategien von Lesben, Schwulen, Bisexuellen, Trans* und Intersexen ein wichtiges Thema innerhalb der *Queer Theory*. Butler überlegt, ob Menschen etwas werden können, was in den gültigen kulturellen Normen nicht vorgesehen ist (2009 [2001/2002]: 98, 1997 [1993]: 24), was sie mit Bezug auf Foucault (1992 [1978/1990]) 'Entunterwerfung' oder 'Entsubjektivierung' nennt. Muñoz (1999) macht deutlich, dass dies möglich ist, weil Menschen in der Lage sind, sich kritisch mit zugewiesenen Identifikationen und diese zurückweisenden Gegenidentifikationen auseinanderzusetzen. Bereits Foucault weist darauf hin, dass Individuen von verschiedenen Diskursen und Machtbeziehungen zugleich bestimmt werden und daher das Potential haben, Definitionen umzukehren und Aspekte verschiedener Diskurse gegeneinander zu wenden, um so gegen 'Subjektivierung' Widerstand zu leisten.

(sexuellen) Kolonisation gerade durch den Versuch motiviert, die dadurch verbreitete Kriminalisierung und Psychopathologisierung zurückzuweisen oder zu überwinden.[404]

Im weiteren Verlauf dieses Kapitels werde ich Arbeitsdefinitionen für folgende Begriffe im Kontext von Homosexualität, *Cross-Dressing* und *Transgender*, die für meine Arbeit zentral sind, vorlegen und dabei teilweise bereits zuvor in Fußnoten angeführte Überlegungen konkretisieren: 'Geschlecht', 'Sexus', 'Genus', 'Intergeschlechtlichkeit' / 'Intersexualität', 'geschlechtliche Identität', 'Geschlechtsnonkonformität', 'Trans*', *Cross-Dressing*, *Drag Queen* / *Drag King*, *Transgender*, 'Geschlechtervarianz' / 'multiple Geschlechter', 'Transsexualität', 'MannFrau' / 'FrauMann', 'Sexualität', 'sexuelle Handlung', 'nonkonforme Sexualität', 'sexuelle Orientierung', 'Homosexualität', 'sexueller Fetisch', 'BDSM', *Pride*, 'Coming-out', *Queer*, 'LSBT*I/Q', *Two-Spirit* und „Berdache".

'Geschlecht' meint im Alltagsverständnis der meisten Menschen, dass es Männer und Frauen gebe, im Feminismus und der kultur- und sozialwissenschaftlichen Frauen- und Geschlechterforschung wird darunter hingegen zumindest Folgendes verstanden:

- Die normative Unterscheidung von Menschen aufgrund sogenannter 'Geschlechtsmerkmale' (die Geschlechterdifferenz);
- Das soziale, kulturelle und politische Verhältnis der so unterschiedenen Menschen (das Geschlechterverhältnis);
- Der Prozess dieser Unterscheidung (die Vergeschlechtlichung) (siehe Degele 2008, Becker-Schmidt / Knapp 2000).

Dabei wird in der Geschlechter- und Sexualitätenforschung häufig auf ein Sexus/Genus-Modell Bezug genommen, das aus der medizinisch-psychologischen Intersexualitäts-Forschung stammt (siehe dazu kritisch: Klöppel 2008), in den 1970er Jahren vom Feminismus übernommen worden ist und beispielsweise von Rubin (1975) für sozial- und

404. Hierbei nutze ich einerseits weltweite Überblicksdarstellungen zur Strafbarkeit nonnormativer Sexualitäten, insbesondere zur Strafbarkeit der Homosexualität (wie Dudek / Harnisch / Haag / Hanenkamp / Körner / de la Motte-Sherman 2007, www.ilga.org). Diese Gesetzesnormen zitiere ich in kritischer Absicht als Ausdruck der Unterstützung der jahrzehntelangen politischen Forderung seitens LSBT*I/Qer und BDSM-Aktivist_innen, diese Kriminalisierung aufzuheben; die Forderung nach Aufhebung der Strafbarkeit der Homosexualität wird – wie bereits erwähnt – inzwischen vom UNO-Generalsekretär Ban Ki-moon unterstützt (UNO-Chef setzt sich für Homo-Rechte ein 2010). Andererseits nutze ich derzeit gültige und weltweit einflussreiche Diagnoseraster für psychische Störungen, nämlich die *Internationale Klassifikation von Krankheiten* der *Weltgesundheitsorganisation* (aktuelle Kurzfassung: ICD-10 der WHO 2008, detaillierte Fassung der Klassifikation psychischer Störungen: Weltgesundheitsorganisation 1993 [1992]) und das *Diagnostische und Statistische Manual* der *Amerikanischen Psychiatrischen Vereinigung* (American Psychiatric Association 2003), die im Folgenden mit ICD-10 und DSM-IV-TR abgekürzt werden. Diese Diagnoseraster zitiere ich in kritischer Absicht als Ausdruck der Unterstützung der politischen Forderung seitens LSBT*I/Qer und BDSM-Aktivist_innen, diese aufzuheben; Teile dieser Forderung werden von einigen nationalen Verbänden der Psycholog_innen, Psychiater_innen und Psychotherapeut_innen unterstützt.

kulturwissenschaftliche Forschung nutzbar gemacht worden ist.[405] Dieses Modell geht davon aus, dass männlich und weiblich (und gegebenenfalls intersexuell) sexuierte Körper durch komplexe kulturelle Prozesse in 'Männer', 'Frauen' und gegebenenfalls weitere Geschlechter verwandelt werden. Eine ethnologische Reformulierung dieses Sexus/Genus-Modells wird zunächst vorgestellt, bevor in einem Exkurs zur Debatte über Sexus/Genus-Modelle Stellung genommen wird.

'Sexus' (lateinisch, entspricht: *Sex*, englisch) meint das zugeschriebene biologische, anatomische oder Körper-Geschlecht bzw. genauer die kulturelle Konstruktion der Unterscheidung verschiedener 'Geschlechter', die primär auf eine Interpretation der Genitalien Bezug nimmt (Jacobs / Cromwell 1992). Die Ausprägungen dieser Sexuierung bezeichne ich in Anlehnung an die nordamerikanische Terminologie als 'männlich' oder 'Männlichkeit' (*Maleness*) bzw. 'weiblich' oder 'Weiblichkeit' (*Femaleness*), in einigen Kulturen wird eine dritte Kategorie unterschieden, die ich verallgemeinernd als 'intersexuell' (*intersexed*) bezeichne.[406]

'Genus' (lateinisch, entspricht *Gender*, englisch) meint das soziokulturelle Geschlecht oder den sozialen Geschlechtsstatus bzw. die kulturelle Konstruktion der Unterscheidung verschiedener Geschlechter, die auf soziale Aspekte – wie normativ zugeschriebene Arbeitsaufgaben, *Dress*, Körperpräsentation, Mimik, Gestik, soziale Räume, Macht, Beteiligung an religiösen Handlungen und erlaubte Partner_innen – Bezug nehmen kann.[407]

405. Es ist jedoch Folgendes zu beachten: Bereits seit den 1920er Jahren sind Geschlechter und Sexualitäten, die sich von europäischen und euro-amerikanischen Normen unterscheiden, ein wichtiges Thema in ethnographischen Berichten einzelner Ethnologinnen (vor allem bei Margaret Mead, siehe z. B. 1970 [1928]). Bereits in den 1940er Jahren ist deutlich zwischen 'biologischem Geschlecht' (*Sex*) und 'sozialer Geschlechtsrolle' (*Sex Role*) unterschieden worden, wozu später auch die Analysen Simone de Beauvoirs beigetragen haben, welche feministische Ansätze der 1960er und 1970er Jahre beeinflusst haben.

406. Mit Sexuierung (*Making Sex*) ist die Zuweisung eines männlichen oder weiblichen bzw. gegebenenfalls intersexuellen Sexus gemeint. Solch eine Sexuierung (zumeist anhand der Genitalien) gibt es schon lange in verschiedenen kulturellen und historischen Kontexten. Diese erfolgt jedoch in verschiedenen Kulturen zu unterschiedlichen Lebensaltern und ist mittlerweile fast überall im Kontext von Geburtseinträgen, polizeilicher Registrierung und/oder Identitätsdokumenten formalisiert. Es ist präziser von 'männlich sexuierten' anstelle von 'biologisch männlichen' Personen bzw. von 'weiblich sexuierten' anstelle von 'biologisch weiblichen' Personen zu schreiben, wie ich es in etlichen der vorgelegten Beiträge noch getan habe (ich danke Jun.-Prof. Dr. Smilla Ebeling für entsprechende Diskussionen). Inzwischen werden in kulturellen Kontexten mit medizinischer Hochtechnologie neben den Genitalien weitere als 'biologisch' verstandene Marker zur Sexuierung herangezogen, wobei mit der zunehmenden Technologisierung eine zunehmende Uneindeutigkeit einhergeht und gleichzeitig die Zahl der potentiell unterscheidbaren biologischen Geschlechter exponentiell ansteigt (vgl. Voß 2010), obwohl dies in juristischen Normen bisher nicht aufgegriffen wird.

407. Dies kann nur eine grobe Annäherung an der Begriff 'Genus' bzw. *Gender* aus kulturen- und epochenvergleichender Perspektive sein. *Gender* ist zugleich der umstrittene Zentralbegriff der *Gender Studies* (vgl. zur Einführung in die Begriffsdebatte aus kulturwissenschaftlicher Sicht: Bußmann / Hof 2005 [1995] und aus sozialwissenschaftlicher Sicht: Degele 2008). Der Begriff ist umfassender und präziser als der Begriff

Die Ausprägungen dieser Genuierung bezeichne ich in Anlehnung an die nordamerikanische Terminologie als 'maskulin' oder 'Mann' oder 'Maskulinität' (*Masculinity*) bzw. 'feminin' oder 'Frau' oder 'Femininität' (*Femininity*);[408] es gibt in vielen Kulturen verschiedene weitere Genera oder Mischformen, die ich beispielsweise als 'MannFrauen', 'FrauMänner' bzw. additionale Geschlechter bezeichne.

Die Unterscheidung zwischen Sexus und Genus ist im Kontext *queerer* Theorie insbesondere von Judith Butler grundlegend kritisiert worden. Ich halte diese Unterscheidung jedoch in der gerade benannten veränderten Form ('Sexus' als zugeschriebenes biologisches Geschlecht und gerade nicht als gegebenes biologisches Geschlecht) für diese Arbeit weiterhin für wichtig. Meines Erachtens können nämlich einige Aspekte von *Cross-Dressing* und *Transgender* nur mit Hilfe dieser veränderten Unterscheidung adäquat beschrieben werden, weshalb an dieser Stelle ein Exkurs zur diesbezüglichen Debatte folgt:

> Judith Butler kritisiert die Sexus/Genus-Unterscheidung in ihrem Buch *Das Unbehagen der Geschlechter* (1991 [1990]),[409] was eine große Debatte ausgelöst hat (vgl. insbesondere Wilchins 2006 [2004]: 143-162, Villa 2003, Knapp in Becker-Schmidt / Knapp 2000: 81-93, Jagose 2001 [1996]: 107-120, Kritik der Kategorie Geschlecht 1993), die auch für die ethnologische Geschlechterforschung von besonderer Bedeutung ist (siehe Schröter 2002: 8/9, 40-52, Haller 2001d, 1996). Butler betrachtet Geschlecht zunächst von der Seite des Genus her, wobei sie sich zur Begründung dieser Betrachtungsweise durchaus kurz auf kulturelle Konstruktionen multipler Genera bezieht.[410] Bereits in der konstruktivistischen Fassung feministischer Forschung (insbesondere in der Soziologie) ist die Herstellung des Geschlechts als *Doing Gender* oder *Gendering* bezeichnet und als sozialer Prozess der Differenzierung und Hierarchisierung verschiedener Geschlechter aufgefasst worden (insbesondere von Carol Hagemann-White, siehe hierzu insgesamt Schröter 2002: 39/40, Knapp in Becker-

'Geschlechtsrolle' (*Sex Role*), der in der ethnologischen Geschlechterforschung bis in die 1990er Jahre verwendet worden ist. Wie die Ebene Sexus mit dem Prozess der Sexuierung verknüpft ist, ist Genus mit Genuierung (*Gendering*, *Doing Gender*) verknüpft.

408. Im Feminismus und der Geschlechterforschung im deutschsprachigen Raum ist *Femininity* lange mit 'Weiblichkeit' und *Masculinity* mit 'Männlichkeit' übersetzt worden. Ausgehend von Debatten über *Cross-Dressing* und *Transgender* wird gerade in deutschsprachigen Übersetzungen nordamerikanischer Texte von Trans*männern die Unterscheidung zwischen Weiblichkeit und Femininität (in manchen Übersetzungen auch als 'Feminität' bezeichnet) bzw. Männlichkeit und Maskulinität aufgegriffen. So wird es möglich, detailliert über die Maskulinität weiblich sexuierter Personen – bzw. verkürzt: weibliche Maskulinität (*female Masculinity*, Judith 'Jack' Halberstam [1998] und C. Jacob Hale [1998], Franzen 2002 zufolge) – und die Femininität männlich sexuierter Personen – bzw. verkürzt: männliche Femininität (*male Femininity*) – zu schreiben.

409. Butler führt darin Überlegungen aus der Foucault'schen Diskursanalyse, der (von der Auseinandersetzung mit Jacques Lacan geprägten) feministischen Neo-Psychoanalyse, der Semiotik und der Sprechakttheorie, der Hegel'schen und Nietzsche'schen Philosophie sowie der spätmarxistischen Ideologie-Kritik zusammen (siehe Villa 2003).

410. Bei der einführenden Herleitung der Differenz von Sexus und Genus bezieht sich Butler (1991 [1990]: 220, Anm. 8) auf Studien zu multiplen Geschlechtersystemen, beispielsweise zu den „Berdachen" in früheren indigenen Kulturen Nordamerikas – insbesondere auf die nur bedingt brauchbare Arbeit von Williams (1986b).

Schmidt / Knapp 2000: 73-81).[411] Dieser Handlungsansatz wird von Butler einerseits fortgeführt, andererseits auf Sprechakte reduziert. Kulturwissenschaftlich kann man Genuierung nämlich sowohl als die kulturhistorische Formierung von Geschlechterunterschieden verstehen als auch als die sich ständig wiederholende Herstellung durch die tägliche Interaktion – beispielsweise durch bestimmte Formen des Sprechens, auf die Butler besonders häufig verweist.[412] Es ist für diese Arbeit jedoch wichtig, Butlers Auffassung der Herstellung von Geschlecht und Identität insofern zu verbreitern, dass auch visuelle Repräsentationen sowie Handlungsmuster eingeschlossen werden und dabei deren historische Formierung in konkreten kulturellen Kontexten beachtet wird.

Butler betont die Bedeutung von Performanzen und Theatralität in *queeren* Politiken (siehe insbesondere 1997 [1993]: 305-332). Das Konzept 'Performanz' (*Performance*) wird jedoch in der Sprachphilosophie und Linguistik anders verwendet als in der Theaterwissenschaft oder in der Ethnologie: Seine Bedeutung kann das darstellerische Realisieren (insbesondere im *Performance Act* als popkultureller Kunstform oder in anderen gezielten Inszenierungen auf einer 'Bühne'), das ernsthafte Ausführen von Sprechakten, das inszenierende Aufführen von theatralen oder rituellen Handlungen oder das materielle Verkörpern von Botschaften, aber auch das alltägliche (Wieder-)Herstellen von sozialen Differenzen umfassen (vgl. Hoff 2005: 162/163). Performanzen jenseits der Geschlechtergrenzen[413] verweisen nach Butlers Interpretation auf eine grundsätzliche 'Performativität' der Geschlechterdifferenz, womit sie ein Prinzip der permanenten Herstellung von Geschlechtern durch die zumeist unbewusste zwanghafte Wiederholung kultureller Normen im alltäglichen Handeln meint (2003 [1991]) oder – in ihren eigenen Worten: „die ständig wiederholende und zitierende Praxis, durch die der [Geschlechter-]Diskurs die Wirkungen erzeugt, die er benennt" (Butler 1997 [1993]: 22).[414] Gerade Geschlechterparodien könnten sichtbar machen, dass Femininität und Maskulinität sowie Heterosexualität unerreichbare und zugleich brüchige Ideale seien, die nur durch komplexe kulturelle Prozesse 'natürlich' wirkten, wobei die Wirkmächtigkeit dieser Prozesse gerade daran läge, dass sie unsichtbar gemacht würden (1991 [1990]: 209-218, Hark 1998c). Diese Überlegung leistet – wie bereits erwähnt – eine wichtige Verschiebung der jahrzehntelangen Debatte um die 'Natürlichkeit' vs. 'Widernatürlichkeit' bzw. 'Künstlichkeit' nonnormativer geschlechtlicher und sexueller Praxen.

Da Butler die Herstellung von Geschlecht und Identität vor allem mit Hilfe des Begriffes 'Performativität' fasst, ist aus ihrer Sicht 'Geschlecht' lediglich ein performativer Effekt, und zwar nicht nur Genus, sondern auch Sexus, der nur die

411. In manchen Ansätzen schließt dieser kulturelle Prozess der Vergeschlechtlichung auch die Herstellung von 'biologisch' unterscheidbaren Körpern ein.

412. Butler sieht Sprache als ein mächtiges Medium, das 'Subjekte' so und nicht anders sein lässt, Ausdrucksfähigkeiten und -möglichkeiten strukturiert und begrenzt. Aufgrund ihres einseitigen Fokus auf Sprachphänomene bezeichnet Knapp diesen Ansatz als eine 'metatheoretische Reflexion' in einem geschichts- und empiriefreien Raum (in Becker-Schmidt / Knapp 2000: 84). Selbst die Ausweitung des Foucault'schen Diskursbegriffes in den Kulturwissenschaften auf visuelle Repräsentationen (vgl. Schade / Wenk 1995) wird bei etlichen gängigen *queeren* Analysen nicht explizit berücksichtigt (siehe jedoch z. B.: de Lauretis 1999 [1994], Bad Object Choices 1991).

413. Diese Paraphrasierung greift bewusst den Titel der Vortragsreihe „Jenseits der Geschlechtergrenzen" der *AG LesBiSchwule Studien / AG Queer Studies* an der Universität Hamburg auf (vgl. Heidel / Micheler / Tuider 2001a).

414. Butler meint mit dieser 'Zitatförmigkeit' – unter Bezugnahme auf Jacques Derrida – das Zitieren vieler vorheriger Sprechakte, das die performative Kraft der Sprechakte ausmache: Dieses permanente Zitieren sei der eigentliche Mechanismus, mit dem das 'symbolische Gesetz' des Geschlechts hergestellt und artikuliert wird (Butler 1997 [1993]: 39).

vermeintlich 'biologische' Grundlage des Genus sei: Das 'biologische Geschlecht' sei eine Fiktion oder eine Phantasie, „die rückwirkend an einem vorsprachlichen Ort angelegt wird, zu dem es keinen unmittelbaren Zugang gibt" (1997 [1993]: 27). Sexus und Genus würden entlang – je historisch und kulturell spezifischer – hierarchischer Unterscheidungen reguliert. Geschlecht sowie Sexualität gingen der Kultur nicht voraus, sondern seien gleichursprünglich mit ihr (Hark 2005: 285, 1993: 104 mit Bezug auf Butler 1991 [1990]).[415] Performativität ist dabei nach Butler (1998 [1997], 1997 [1993], 1991 [1990]) eng mit Normativität verknüpft: Geschlechter- und Sexualnormen seien 'phantasmatische Ideale', die mit tatsächlichen Performanzen im Alltag nie erreicht werden könnten. Bei der ständig notwendigen Herstellung geschlechtlicher und sexueller Identitäten durch normengesteuertes alltägliches Handeln gälten jedoch nur heteronormative Körper und heteronormatives Begehren als legitim, während andere Körper und Strukturen des Begehrens – nämlich die *queeren* – als illegitim oder 'Abjekte' ausgeschlossen bzw. verworfen würden (1991 [1990]). So gesehen seien „'Mann' und 'Frau' [... nur] theatralisch produzierte Effekte, die als Grundlage, als Original, als normatives Maß des Realen posieren" (2003 [1991]: 156).[416]

Butler kritisiert vorschnelle Schlüsse von Sexus auf Genus und macht deutlich, dass Sexus ebenfalls eine kulturelle Konstruktion ist: Ihr zufolge haben soziale Geschlechternormen (Genus) in einem Prozess der Ablagerung[417] die Vorstellung der 'Natürlichkeit' des 'biologischen Geschlechts' (Sexus) hervorgebracht, indem sie im Laufe der Zeit kulturell anerkannte körperliche Stile produziert haben, die als 'natürliche' Formung der Körper in zwei kontradiktorisch entgegengesetzte und komplementär aufeinander bezogene Sexus erscheinen und die durch zwanghaftes Zitieren dieser körperlichen Stile immer wieder handelnd erzeugt werden (vgl. 1991 [1990]: 205-207). Nach Butler ist das kulturelle Konzept und die individuelle Erfahrung des Sexus also lediglich ein Effekt des ständigen handelnden (Wieder-)Herstellens des Geschlechtseins innerhalb normativer Muster kultureller Intelligibilität: „[D]as 'biologische Geschlecht' ist ein ideales Konstrukt […] ein Prozeß, bei dem regulierende Normen durch [deren] erzwungene ständige Wiederholung […] das 'biologische Geschlecht' materialisieren" (Butler 1997 [1993]: 21).

415. Dies führt einen Topos der Ethnomethodologie und des Sozialkonstruktivismus der 1980er Jahre fort (siehe Knapp in Becker-Schmidt / Knapp 2000: 71, 157, Anm. 70), der mittlerweile selbst kritisiert wird (Schröter 2002). Was an Butlers Argumentation aus ethnologischer Sicht sofort ins Auge springt, ist der Singular des Kulturbegriffs. Als Philosophin formuliert Butler ihre Thesen häufig recht allgemein und setzt sich – bis auf gelegentliche konkrete aktuelle Beispiele – kaum mit der Kulturgeschichte und dem Kulturvergleich auseinander. Eine genaue Überprüfung ihrer philosophisch und (neo-)psychoanalytisch orientierten These anhand der Ergebnisse kulturhistorischer und ethnographischer Forschung zur (In-)Stabilität spezifischer Geschlechter- und Sexualitätenkonzepte wäre daher sinnvoll. Der beste Beleg für Butlers These wäre eine Kultur, die keine Geschlechter kennt; doch ist ein wichtiges Ergebnis der ethnologischen Geschlechterforschung, dass alle Kulturen Geschlechter unterscheiden (vgl. Schröter 2005). Dies stellt die Annahme der Gleichursprünglichkeit von 'Geschlecht' und 'Kultur' in Frage und erhöht die Notwendigkeit, das Verhältnis zwischen Kulturellem und Nicht-Kulturellem der Geschlechter und Sexualitäten neu zu überdenken, wie inzwischen auch Butler (2009 [1997/2001]) selbst thematisiert.

416. 'Mannsein' und 'Frausein' müssen also fortwährend handelnd hergestellt werden, damit sie den 'Anschein' der 'Natürlichkeit' aufrechterhalten können (vgl. Hoff 2005: 166), während 'Schwulsein', 'Lesbischsein' oder 'Trans*sein' bisher nicht als 'natürlich' gelten können und '*Queer*sein' die Vorstellung dieser Natürlichkeit in Frage zu stellen versucht.

417. Butler beschreibt den Prozess wie folgt: „Als die sedimentierte Wirkung einer andauernd wiederholenden oder rituellen Praxis erlangt das biologische Geschlecht seinen Effekt des Naturalisierten" (1997 [1993]: 32). Dieser Prozess wird bei Butler weitgehend sprechakttheoretisch hergeleitet. Eine stärkere Verknüpfung mit der historischen und ethnologischen Geschlechterforschung, die sie nur kurz in Fußnoten im ersten Kapitel erwähnt (1991 [1990]: 220, Anm. 9, 220/221, Anm. 10 und 221, Anm. 17) wäre jedoch sinnvoll (vgl. dazu auch Bublitz 2010 [2002]) – schließlich basiert er zunächst auf einer Veränderung medizinischer / biologischer Körper- und Geschlechterkonzepte (vgl. Voss 2010, Laqueur 1992 [1989]).

Einerseits reformuliert Butler damit die Unabhängigkeit von Sexus und Genus (1991 [1990]),[418] wobei ihre Analyse unter anderem durch persönliche Erfahrungen mit innerfeministischen Auseinandersetzungen über *Drag*-Performanzen, *Butch/Femme*-Ästhetiken und BDSM-Praxen in LSBT* Subkulturen motiviert ist (1997 [1993]: 89-132, 1991 [1990]: 201-203). Dabei geht es ihr zunächst darum, in Frage zu stellen, dass Maskulinität nur männlich sexuierten Personen oder Femininität nur weiblich sexuierten Personen gehöre (2003 [1991]: 155/156, siehe auch 2009 [2004]: 21-23). Später macht sie noch deutlicher, dass ihr performatives Verständnis von sowohl Genus als auch Sexus ermöglichen soll, bereits existierende, aber bisher verworfene geschlechtliche Existenzweisen (wie Trans- und Intergeschlechtlichkeit) besser 'lebbar' zu machen (insbesondere 2006, 2009 [1997-2004]). Auch wenn ihr Ansatz der Dekonstruktion der Heteronormativität aus der Transsexuellen-Bewegung kritisiert worden ist,[419] werden einzelne Aspekte durchaus von der *Transgender*-Bewegung aufgegriffen und ausgebaut – insbesondere in der Debatte um 'weibliche Maskulinität' (*female Masculinity*, siehe Judith 'Jack' Halberstam [1998] und C. Jacob Hale [1998], beide Franzen 2002 zufolge, vgl. Halberstam 2005a). Andererseits kehrt Butler damit das Kausalverhältnis zwischen Sexus und Genus um: Während das Alltagsverständnis genauso wie gängige medizinische, psychiatrische oder psychologische Konzepte und feministische Theorien bis dahin davon ausgegangen sind, dass aus einem 'natürlichen' biologischen Geschlecht das soziale Geschlecht folge, analysiert Butler, dass auch die Zuweisung eines biologischen Geschlechts (Sexuierung) ein Aspekt normengesteuerten sozialen Handelns (Genuierung) ist.

Butlers Kritik an der Sexus/Genus-Unterscheidung hat insbesondere für die deutschsprachige Rezeption eine große Bedeutung (siehe Kritik der Kategorie Geschlecht 1993), wie Butler im Vorwort zu ihrem Buch *Körper von Gewicht* [1997 [1993]) selbst benennt (ebd. 13-17) und was sie zu einer teilweisen Revision in der Einleitung zu diesem Buch motiviert (21-49). Gerade Butlers Kritik an der (heteronormativen und teilweise auch feministischen) Vorstellung der 'Natürlichkeit' des biologischen Geschlechts und damit des Körpers trifft in den frühen 1990er Jahren auf heftige Kritik bei den Feministinnen, die das 'eigene' Erleben ihres 'weiblichen' Körpers als Ort des Widerstandes gegen das Patriarchat betonen (vgl. Duden 1993, Landweer 1993).[420] Diese Feministinnen verengen allerdings Butlers Überlegungen auf die Frage nach dem Verhältnis zwischen Diskurs und Körper und unterstellen Butler teilweise sogar ein Plädoyer für die Abschaffung der Begriffe 'Sexus' und 'Körper'

418. Bereits die Unterscheidung von Geschlecht (*Sex*) und 'Geschlechtsrolle' (*Sex Role*) in den 1940er Jahren und die Unterscheidung von Sexus und Genus in den 1970er Jahren ermöglichen diese Unabhängigkeit (vgl. Rubin 1975). Doch werden soziale Geschlechterentwürfe, welche nicht den normativen Geschlechteridealen entsprechen, die kulturell mit dem zugeschriebenen biologischen Geschlecht verknüpft werden, nach Einschätzung Butlers zumeist verworfen, wogegen sie mit ihrer Kritik an der Vorstellung geschlechtlicher Originale und Kopien protestiert (1991 [1990]: 201-204, siehe Kapitel 4.5).

419. Einige Trans*-Aktivist_innen haben manche Überlegungen Butlers wie überhaupt der *Queer Theory* scharf als 'Vernutzung' kritisiert (vgl. Hale 2009 [1997], Namaste 1996), weil diese sich Wissen aus Trans*-Subkulturen aneignen, ohne die politischen Anliegen der Trans*-Bewegung adäquat zu thematisieren.

420. Duden (1993) kritisiert, dass Butler (1991 [1990]) in ihrer theoretischen Analyse lediglich unter einem Deckmantel gepflegter Ironie eine zynische Entkörperung der 'Frau' vornehme, die zudem der laufenden biotechnologischen Enteignung des 'weiblichen' Körpers entspreche, womit Erstere jedoch die radikaldemokratische politische Zielsetzung Letzterer missversteht (vgl. Deuber-Mankowsky 2005). Butler (2011, 2006, 2009 [1997-2004], 1997 [1993]) geht es in diesem Kontext nämlich eher darum, LSBT*I/Qs – also jenen subalternen Existenzweisen, deren Verwerfung für die Heteronormativität konstitutiv ist – Platz in einer noch zu verändernden kulturellen Ordnung zu schaffen, nicht darum, die Enteignung 'weiblich' wie 'männlich' sexuierter Körper durch hegemoniale Biotechnologien voranzutreiben.

(siehe ebd.).[421] Als Antwort auf die Missverständnisse und die teilweise berechtigte Kritik stellt Butler daher zur Dekonstruktion von Genus und Körper klar:

> Die Konzepte der Materie und des Körpers zu dekonstruieren heißt nicht, sie zu verneinen oder abzulehnen. Vielmehr beinhaltet die Dekonstruktion dieser Begriffe, daß man sie weiterhin verwendet, sie wiederholt, subversiv wiederholt, und sie aus dem Kontext verschiebt, in dem sie als Instrument der Unterdrückungsmacht eingesetzt werden. (Butler [1993], Tuider /Tietz 2003d: 155 zufolge).[422]

Aus der Kritik und Dekonstruktion von Sexus als nur naturalisierte Vorstellung der Geschlechterdifferenz folgt also nicht unbedingt die Ablehnung des Begriffes. Meines Erachtens ist gerade zur Beschreibung verschiedener *queerer* Praxen eine Analyse des vergeschlechtlichten Körpers und dessen geschlechtlicher Performanzen sowie gewollter oder ungewollter Widersprüche dazwischen besonders wichtig. Daher verwende ich auch weiter den Begriff 'Sexus',[423] allerdings in einer veränderten Bedeutung, die durchaus Butlers Kritik in vereinfachter Form aufgreift. Ich verstehe darunter nämlich – wie bereits erläutert – mit Jacobs / Cromwell (1992) die kulturelle Konstruktion der Unterscheidung verschiedener Körper, die auf eine Differenzierung und Interpretation der Genitalien Bezug nimmt. Dies passt sowohl zu Vorstellungen der ethnologischen Geschlechterforschung, gerade zu Sexus/Genus-Systemen (Rubin 1975) und Genusvarianz (Jacobs / Cromwell 1992), als auch zur Kritik an der angeblich vorgängigen 'Natur' des Körpers und des biologischen Geschlechts durch Butler und andere Vertreter_innen der *Queer Theory*. Ein Verzicht auf die analytische Unterscheidung von Sexus und Genus ist meines Erachtens bei der Untersuchung von *Cross-Dressing*, sozialem Geschlechtswechsel, Transsexualität und *Transgender* nicht sinnvoll, wie insbesondere die Analyse multipler Geschlechtersysteme zeigt. Bei der Kritik an einem naturalisierenden, nativistischen bzw. essentialistischen Sexus-Konzept ist zudem weitgehend übersehen worden, dass in etlichen ethnologischen Analysen nicht einfach von einer 'natürlichen Gegebenheit' unterschiedlicher Körper ausgegangen wird, sondern dass Unterschiede, die als 'natürlich' wahrgenommen werden, tatsächlich durch mannigfaltige kulturelle Prozesse konstruiert werden. Konstruktivistische Fassungen von Sexus/Genera-Modellen in der Ethnologie (z. B.

421. Dabei übersehen Butlers Kritiker_innen die sexualpolitische Herkunft und Zielsetzung ihrer Überlegungen (Knapp in Becker-Schmidt / Knapp 2000: 85), insbesondere weil ihnen der subkulturelle Kontext, mit dem diese in Verbindung stehen, nicht vertraut ist. Dieser Kontext umfasst nach Sabine Hark (1998c) vor allem die *Camp*-Ästhetik seit den 1960er Jahren (siehe detaillierter: Sontag 1999 [1964]) sowie die lesbische und schwule Bürger_innenrechtspolitik der 1980er Jahre in den USA, aber auch die Frage nach der politischen Wirkung kultureller Stile in den *Cultural Studies*.

422. Butler [1994] betont zwar, dass sie nicht davon ausgeht, dass der Körper nur Diskurs sei, sondern, dass der Körper nur durch den Diskurs zugänglich sei (Knapp in Becker-Schmidt / Knapp 2000: 90, 160/161, Anm. 106 zufolge), gibt aber zu, dass sie selbst keine gute Materialistin sei: „Jedes Mal, wenn ich versuche, über den Körper zu schreiben, endet das damit, dass der Text von der Sprache handelt." (Butler 2009 [1997]: 318). Ihr Ziel sei jedoch nicht, den Körper wegzudeuten, wie ihr oft vorgeworfen wird (siehe Kritik der Kategorie Geschlecht 1993), sondern die kulturelle Ordnung, wie sie im Rahmen der Lacan'schen Neo-Psychoanalyse interpretiert wird, umzudeuten. Für ein adäquates Verständnis des Körpers reichen Butlers Zielsetzung und Vorschläge jedoch nicht aus. Genau deswegen ist es wichtig, Butlers Ansatz um Analysen zum *Doing Gender* aus der Perspektive der Ethnomethodologie und des symbolischen Interaktionismus (vgl. Knapp in Becker-Schmidt / Knapp 2000: 74/75), um eine Körpersoziologie des Geschlechts, wie sie beispielsweise Villa vorschlägt (2003, 2000), und um eine Kulturgeschichte und Ethnologie des vergeschlechtlichten Körpers zu ergänzen (vgl. auch Wieringa / Blackwood 1999: 12-15).

423. Aufgrund ihrer Forschung zu intergeschlechtlichen Menschen plädiert auch Heldmann (1998) dafür, die Kategorien Sexus und Genus zunächst beizubehalten.

Jacobs / Cromwell 1992) gehen davon aus, dass Kulturen anhand der Körperformen, Körperflüssigkeiten und Körperfunktionen vergeschlechtlichte Körper (Sexus) konstruieren, die durch Körperpraktiken – insbesondere anlässlich von Initiationsritualen – überformt und durch *Dress* (Körperveränderungen sowie zum Körper hinzugefügte Gegenstände) markiert werden. Dabei können durchaus mehr als zwei Sexus unterschieden werden.

Statt der Auflösung der Sexus/Genus-Unterscheidung wird von anderen *queeren* Autor_innen eine Ausweitung der vielfältigen biologischen, sozialen und kulturellen Dimensionen der Geschlechterdifferenzierung vorgeschlagen (vgl. Kilian 2007: 80-85). Solche Differenzierungsebenen umfassen unter anderem jeweils mehrere biologische, psychische, soziale und politische Ebenen. Feministische und *queere* Biolog_innen weisen beispielsweise darauf hin, dass es biologisch kein eindimensionales und kein eindeutiges Geschlecht gibt.[424] Vielmehr gibt es bereits biologisch mehrere Dimensionen des 'Geschlechts', nämlich das chromosomale, gonadale, genitale, morphologische und hormonale sowie gegebenenfalls neuronale Geschlecht. Zudem gibt es nicht nur zahlreiche Varianten der Kombination der Geschlechtschromosomen X und Y (vgl. Kaplan / Rogers 1990), sondern sind weitere Gene und Genprodukte an der biologischen Geschlechtsentstehung beteiligt (vgl. Voß 2010). Diese biologischen Dimensionen müssen außerdem weder in sich noch untereinander eindeutig 'männlich' oder 'weiblich' sein (de Silva 2008, Groneberg / Zehnder 2008, Fausto-Sterling 2000). Überdies können biopsychologisch das neuronale bzw. zerebrale Geschlecht und sozialpsychologisch das subjektiv empfundene Geschlecht bzw. die geschlechtliche Zugehörigkeit unterschieden werden. Darüber hinaus können sozial das 'Bestimmungsgeschlecht' (das bei der Sexuierung aufgrund des morphologischen Eindrucks der Genitalien nach der Geburt zugewiesen wird), das 'Erziehungsgeschlecht', die 'Geschlechterrolle' und das 'juristische Geschlecht' unterschieden werden. Weiterhin gibt es in etlichen historischen und kulturellen Kontexten eine religiöse oder spirituelle Dimension des Geschlechts.[425] Nicht alle diese Unterscheidungen sind für meine Fallstudien und Kritiken relevant. Vielmehr ist es manchmal sogar – gerade bei der Beschreibung und Analyse von *Cross-Dressing*, sozialem Geschlechtswechsel und *Transgender* – sinnvoll, als weitere Unterscheidung die Dimension des 'bekleideten Geschlechts' einzuführen (vgl. Kapitel 4.5).

Anatomische, psychische, interaktive, soziostrukturelle und kulturelle Ebenen werden je nach Kultur und Epoche in sich als ein-, zwei- oder mehrwertig sowie kontinuierlich, polar oder kontradiktorisch unterschieden,[426] werden unterschiedlich stark betont bzw. vernachlässigt bzw. sind teilweise sogar unbekannt.[427] Über je spezifische kulturelle Ideologien sind dabei Zusammenhänge und Kontraste zwischen diesen Ebenen der Achsen sozialer Ungleichheit Geschlecht und Sexualität sowie zu anderen ebenfalls mehrebenigen Achsen (z. B. Alter/Generation, „Rasse"/Ethnizität, Klasse/Schicht/Kaste) abgesichert worden.

'Intergeschlechtlichkeit' bzw. auch 'Intersexualität'[428] meint zusammenfassend alle Varianten des Sexus, die 'biologisch' nicht eindeutig den normativ definierten Varianten 'männlich' oder 'weiblich' entsprechen. Dabei gibt es chromosomale, gonadale, genitale, morphologische und hormonale Varianten (siehe genauer Zehnder 2008), die medizinisch in sieben Typen unterschieden werden.[429] Eine politische Bewegung intergeschlechtlicher Menschen ist in Nordamerika in den frühen 1990er Jahren, im deutschsprachigen Raum in den späten 1990er Jahren entstanden (vgl. Groneberg / Zehnder 2008, de Silva 2008). Von verschiedenen Aktivist_innen werden neue (Selbst-)Begriffe vorgeschlagen, von denen 'Intersexe' oder

424. Kritische feministische biologische Forschung hat schon seit den 1980er Jahren betont, dass es keine eindeutige physiologische Unterscheidung zwischen 'männlich' und 'weiblich' sexuierten Körpern gibt (z. B. schon Kaplan / Rogers 1990; siehe selbstkritisch zu ihren eigenen früheren Arbeiten: Fausto-Sterling 2000, vgl. Schmitz 2006). Dies ist jedoch längst Stand selbst der etablierten Humanbiologie (vgl. Claudia Combrink in Kroll 2002: 212/213).

425. Mythologische Vorstellungen, religiöse Rituale und individuelle spirituelle Erfahrungen können bei der Geschlechtszuweisung, bei der Geschlechtsidentifikation oder bei der Legitimation der Geschlechternormen wie des Geschlechterhandelns durchaus zentrale Bedeutung haben, wie auch am Beispiel der MannFrauen und FrauMänner im indigenen Nordamerika gezeigt werden kann (vgl. z. B. Lang 1990: 266-287, Williams 1986b: 17-43).

426. Beispielsweise gibt es bei den Hormonen gar keine Eindeutigkeit, sondern individuelle Mischungsverhältnisse, deren Ausprägung zwar weitgehend von genetischen Faktoren, aber auch von therapeutischen Maßnahmen, individuellen Lebensweisen und körperlichen Rhythmen beeinflusst wird. Biologisch ist heute also eine heteronormative Unterscheidung von eindeutig 'männlich' vs. eindeutig 'weiblich' gar nicht mehr haltbar (vgl. Bock von Wülfingen 2007).

427. Vgl. Laqueur (1992 [1989]) allgemein zur Geschichte des wechselseitigen Einflusses 'medizinischer' / 'biologischer' Geschlechtsmerkmale und sozialer Geschlechterkonstruktionen und vgl. Weiß (2009) besonders zur Entfaltung dieses Einflusses bei der Konstruktion von Homosexualität und Transsexualität.

428. Der Begriff 'Intergeschlechtlichkeit' (siehe Senatsverwaltung für Bildung, Jugend und Sport 2006) ist präziser, da es sich um eine geschlechtliche Varianz handelt, die sich zunächst auf die Ebene des Sexus bezieht, und nicht um eine sexuelle Varianz. Dieser Begriff hat sich bisher jedoch weder politisch noch wissenschaftlich durchgesetzt.

429. Verschiedene Varianten von Intergeschlechtlichkeit sind seit Jahrhunderten bekannt, andere Formen erst seit einigen Jahrzehnten durch medizinische Forschung beschrieben worden. In der Historiographie und Ethnographie sind unterschiedliche Umgangsweisen vermerkt: Intergeschlechtliche Menschen sind in manchen Kulturen verehrt, in anderen verabscheut und/oder ermordet worden (Heldmann 1998, Jacobs / Cromwell 1992, Foucault 1998 [1980 / 1980]). Der juristische Zwang in vielen heutigen Staaten, innerhalb weniger Tage nach der Geburt einen männlichen vs. weiblichen Sexus festzulegen, führt zu normativem Anpassungsdruck auf intersexuelle Menschen. Er bildet eine Grundlage für die zwangsweise durchgeführten operativen und hormonalen Maßnahmen zu deren geschlechtlicher 'Anpassung' (vgl. de Silva 2008, Groneberg / Zehnder 2008, Heldmann 1998).

Intersexuelle Menschen gelten in euro-amerikanischen Kulturen als 'krank', wobei verschiedene Varianten als unterschiedliche Krankheiten psychopathologisiert und medizinisch behandelt werden (medizinische Codes sind: 'Adrenogenitale Störungen' E 25, 'Androgenresistenz-Syndrom' E 34.5, 'Ovarielle Dysfunktion' E 28, 'Testikuläre Dysfunktion' E 29, 'Turner Syndrom' Q 96, 'Anomalien der Genosomen bei weiblichem Phänotyp' Q 97 sowie 'Anomalien der Genosomen bei männlichem Phänotyp' Q 98, alle ICD-10; der psychiatrische Code ist 'nicht näher bezeichnete Störung der Geschlechtsidentität' F 64.9 im ICD-10 bzw. 302.6 im DSM-IV-R). Seit den 1950er Jahren werden sehr viele intergeschlechtliche Menschen in euro-amerikanischen Kulturen bereits ab dem Babyalter mehrfachen Genitaloperationen und/oder langjährigen Hormontherapien unterzogen, um etliche geschlechtliche Merkmale medizinischen Normen anzupassen (siehe einige detaillierte Kritiken: de Silva 2008, Klöppel 2008, Heldmann 1998).

Die Definition, welche geschlechtlichen Varianzen als 'intergeschlechtlich' einzuschätzen sind, divergiert zwischen verschiedenen Forscher_innen und den Selbstorganisationen von Intersexen; damit divergieren auch die empirischen Zahlen zur Verbreitung dieser Formen noch stark. Mediziner_innen, die sich auf die gerade aufgeführten Varianten beziehen, gehen von insgesamt 0,02 bis 0,2 Prozent aus – je nachdem, welche Varianten mitgerechnet werden (Zehnder 2008). Einige Vertreter_innen der neuen Intersex-Bewegung, die jegliche Form der Nicht-Eindeutigkeit biologischer Geschlechtsmarker als 'Intergeschlechtlichkeit' bezeichnen, gehen hingegen von bis zu 2 Prozent aus (ebd.).

'Intersexuelle' derzeit recht häufig sind, und klassische, zwischenzeitlich pathologisierte Begriffe wie 'Hermaphroditen'[430] oder 'Zwitter' politisch wiederangeeignet (Zehnder 2008).

'Geschlechtliche Identität' meint den „Yogyakarta-Prinzipien"[431] zufolge die tief im Inneren empfundene individuelle Erfahrung des eigenen Geschlechts jeglicher Person, die mit dem Sexus, das ihr bei Geburt zugeschrieben worden ist, übereinstimmen oder auch nicht übereinstimmen kann; dies schließt das persönliche Erleben des eigenen Körpers (einschließlich der freiwilligen Veränderung des körperlichen Erscheinungsbildes oder der körperlichen Funktionen durch medizinische, operative oder andere Eingriffe) und andere Ausdrucksformen des Geschlechts wie *Dress*, Sprache und Handlungsweisen ein.[432]

'Geschlechtsnonkonformität' meint alle Formen des Handelns, die den jeweiligen geschlechtlichen Normen einer Kultur in einer bestimmten historischen Zeit nicht entsprechen. Dabei stehen insbesondere solche Formen im Mittelpunkt, die von Menschen häufig oder regelmäßig angewendet werden. Dieser Begriff soll deutlich machen, dass nicht die Menschen, die Geschlechternormen nicht entsprechen, problematisch sind, sondern, dass es ein „Problem mit den Geschlechternormen gibt", weil diese „Normen Verzweiflung und Unbehagen hervorrufen […] die Funktionsfähigkeit [von Menschen] beeinträchtigen und […] Quellen des Leidens" sein können (Butler 2009 [2004]: 157).

Die Schreibweise 'Trans*' ist – wie eingangs erwähnt – aus der Computersprache abgeleitet und bezeichnet – ausgehend von entsprechenden trans*politischen Debatten Mitte der 1990er Jahre in deutschsprachigen Ländern – übergreifend alle Formen von Transvestition/*Cross-Dressing*, Transsexualität, *Transgender*, *Gender-Crossing* sowie *Gender-Bending* und alle Menschen, die solche Praxen leben.

Cross-Dressing oder 'Transvestition' meint die Verwendung von *Dress*-Elementen oder *Dress*-Ensembles, die normativ einem 'anderen' Geschlecht zugeordnet werden.

430. Dieser vom griechischen Mythem über HERMAPHRODITOS (dem Sohn von HERMES und APHRODITE, der mit einer Quellnymphe zu einem doppelgeschlechtlichen Wesen verschmolzen worden ist) abgeleitete Begriff ist lange zur Bezeichnung einer speziellen Form der Intergeschlechtlichkeit verwendet worden (Groneberg 2008).

431. Die „Yogyakarta-Prinzipien zur Anwendung der Menschenrechte in Bezug auf die sexuelle Orientierung und geschlechtliche Identität" basieren – wie bereits erwähnt – auf langjähriger internationaler Politisierung zu Menschenrechten von LSBT*I/Qs.

432. Eigene Übersetzung nach www.yogyakartaprinciples.org/principles_en.htm – unter Berücksichtigung der vorliegenden deutschen Übersetzung der Hirschfeld-Eddy-Stiftung (2008 [2006]: 11), einer Menschenrechtsorganisation in Deutschland, die für Rechte von LSBT* eintritt.

Transvestition umfasst verschiedene Aspekte der Travestie oder der *Drag*-Performanzen als Bühnenkunst (insbesondere *Drag Queens*, Tunten, *Drag Kings* und Travestie-Darsteller/innen), des Transvestismus als sexuellen Fetischismus, des *Cross-Dressings* als Aneignung des sozialen Status eines 'anderen' Geschlechts sowie des *Cross-Dressings* als Ausdruck der Kritik an Heteronormativität (z. B. *Gender-Crossers* und *Gender-Outlaws)*.[433] Transvestition ist in vielen Kulturen und Epochen durch Verbote verpönt und wird gar durch Gesetze kriminalisiert: Neben Kleiderordnungen und speziellen Gesetzen gegen das Tragen von Kleidung des 'anderen Geschlechts' werden dafür auch Gesetze gegen 'Erregung öffentlichen Ärgernisses' oder Ähnliches eingesetzt. Seit dem späten 19. Jahrhundert wird *Cross-Dressing* auch als Ausdruck einer Psychopathologie bzw. seit dem frühen 20. Jahrhundert als eigene Psychopathologie verstanden. Noch heute gibt es eine abwertende psychiatrische Pathologisierung der Transvestition bei der zwischen drei unterschiedlichen Verwendungsweisen unterschieden wird:[434]

- Transvestition durch meist heterosexuell orientierte Männer, die 'Frauenkleidung' vorwiegend als sexuellen Fetisch tragen;[435]
- *Cross-Dressing* als Ausdruck der Aneignung sichtbarer Aspekte des 'anderen' Geschlechts,[436] insbesondere bei *Drag Kings*, *Gender Crossers*, *Transgenders* oder *Gender Outlaws* (Geschlechter-Anarchist_innen);[437]

433. Ich habe Selbstdarstellungen – vorwiegend aus dem deutschsprachigen Raum – von Menschen, die aus unterschiedlichen Motivationen und mit unterschiedlichen Zielen transvestieren, sowie Analysen aus unterschiedlichen Situierungen und Perspektiven herangezogen: Hamm (2007), Thilmann / Witte / Rewald (2007), Schirmer (2007), Balzer (2007), Franzen (2002), Torr (1998), Prinzessin LydIa (2007 [1998]), Bader / Behnke / Back (1995), Garber (1993 [1992]) und Hillebrand / Johannson (1978).

Marjorie B. Garber liefert in ihrem Standardwerk (1993 [1992]) einen Überblick mit sehr vielen Beispielen aus unterschiedlichen Kontexten, die gut beschrieben werden, doch bleibt sie manchmal im Anekdotalen stecken und sind einige ihrer Interpretationen fraglich, da ihr Versuch, pathologisierende sexualpsychiatrische und psychoanalytische Kategorien und Einschätzungen zum Transvestismus zu durchdenken und zu verschieben, zwar manchmal gelingt, manchmal aber nur bedingt überzeugt.

434. Nur kurz sei angemerkt, dass in diesen psychiatrischen Klassifikationsversuchen sowohl von undifferenzierten und strikt heteronormativen Konzepten über 'Geschlecht' und 'Kleidung' als auch von einer eindeutigen Zuordnung von Kleidungsstücken zu einem Geschlecht ausgegangen wird, was beides angesichts des Diskussionsstandes der *Gender Studies* und der *Dress Studies* unhaltbar ist (siehe näher Kapitel 4.5).

435. Dies wird als 'sexuelle Störung' psychopathologisiert, nämlich als 'fetischistischer Transvestismus' (F 65.1 des ICD-10) bzw. als 'transvestitischer Fetischismus' (302.3 des DSM IV-TR). Garber (1993 [1992]) merkt zur sexualpsychiatrischen Einschätzung, dass fast nur Männer zum Fetischismus neigten, an: „Den weiblichen Fetischismus zu bestreiten heißt, ein weibliches Begehren nach dem Phallus am männlichen Körper als *natürlich* zu setzen. Heterosexualität ist damit hier- wie so oft – gleich Natur. Der weibliche Fetischismus ist die *Norm* der menschlichen Sexualität. Deshalb ist er unsichtbar." (ebd. 182).

436. Dies wird als 'Geschlechtsidentitätsstörung' psychopathologisiert, nämlich als 'Transvestismus unter Beibehaltung beider Geschlechtsrollen' (F 64.1 des ICD-10).

437. Wie schwierig aus psychiatrischer Sicht die Unterscheidung zwischen einer 'sexuellen' und einer 'geschlechtlichen' Motivation für das *Cross-Dressing* zu sein scheint, zeigt, dass es im DSM-IV für den 'transvestitischen Fetischismus' eine Zusatzcodierung 'mit Geschlechtsdysphorie' gibt und dass es im ICD-10 beim 'fetischistischen Transvestismus' heißt, dass dieser eine Zwischenstufe in der Entwicklung zum 'Transsexualismus' sei. Hier zeigt sich die bereits in der Sexualpsychiatrie des späten 19. Jahrhunderts angelegte Gleichsetzung bzw. Verwechslung geschlechtlicher und sexueller Nonkonformität.

- *Cross-Dressing* als wichtigstes Merkmal für Geschlechtsnonkonformität bei Kindern.[438]

Vor dem Hintergrund der Kriminalisierung und Psychopathologisierung des *Cross-Dressings* wird deutlich, dass es einerseits schwer ist, eine Politisierung des *Cross-Dressings* zu erreichen, andererseits schwer ist, angemessen über *Cross-Dressing* zu forschen. Es ist wichtig zu beachten, dass sich heutige Selbstkonzepte der Menschen, die in geschlechterdichotomen Kulturen *Dress*-Elemente nutzen, die normativ dem 'anderen' Geschlecht zugeordnet werden, deutlich von juristischen, psychiatrischen, schwul-lesbischen, feministischen und *queer*-theoretischen (Fremd-)Konzepten unterscheiden können.

Dies zeigt sich auch in der Frage der Begriffe: So stammt der Begriff 'Transvestit' von Magnus Hirschfeld, der damit in seinem Buch *Die Transvestiten* [1910] alle Menschen meint, die freiwillig Kleidung tragen, die normativ vom 'anderen' Geschlecht getragen wird (siehe Herzer 2001 [1992]).[439] Der Begriff und Hirschfelds Forschungen haben solche Praxen zwar stärker unter sexualwissenschaftliche Beobachtung genommen, haben aber auch ein neues Selbstkonzept ermöglicht. Als Selbstbegriff ist 'Transvestit' in den 1970er Jahren noch wichtig geblieben, wie die Aktionsgruppe *Street Transvestite Action Revolutionaries* in der frühen *Gay Liberation* in Nordamerika (siehe Duberman 1994 [1993]) zeigen kann. Etliche heutige Aktivist_innen bestehen hingegen darauf, als *Cross-Dresser* bezeichnet zu werden (Balzer 2007), was sie als neutraler empfinden – auch wenn *Cross-Dressing* lediglich die englische Übersetzung von 'Transvestition' ist.[440]

438. Dies gilt als 'Störung der Geschlechtsidentität des Kindesalters' (F 64.2 des ICD-10). Im DSM-IV werden alle Formen der Geschlechtsnonkonformität (also *Cross-Dressing*, Transsexualität und *Transgender*) außer 'Intersexualität' und 'transvestitischer Fetischismus' zusammen unter 'Geschlechtsidentitätsstörung' verhandelt und dann nach Altersstufen unterschieden: 302.6 bei Kindern bzw. 302.85 bei Jugendlichen und Erwachsenen.

439. Hirschfeld ordnet einerseits Homosexuelle als 'sexuelle Zwischenstufen' ein, betont zunächst die Wichtigkeit des *Cross-Dressings* bei Homosexuellen und verwendet sogar anfangs noch das populärwissenschaftliche Konzept des 'Dritten Geschlechts' (1991 [1904]). Andererseits führt er im Jahr 1910 – durchaus auch als Reaktion auf die Kritik an seinem Konzept des feminin identifizierten 'Homosexuellen' durch die *Gemeinschaft der Eigenen* um Adolf Brand, Benedict Friedländer und Hans Blüher, die männerbündisch, frauenfeindlich, 'völkisch' und an maskulinen Idealen der 'Jünglingsliebe' orientiert gewesen ist – den Begriff 'Transvestit' ein. Damit unterscheidet Hirschfeld den (vorwiegend) 'verschiedengeschlechtlich' sexuell handelnden *Cross-Dresser* vom sich (vorwiegend) geschlechtskonform kleidenden 'Homosexuellen'. So kann er 'Homosexuelle' zwar biologisch und psychisch, nicht aber sozial über Geschlechtsnonkonformität definieren. Ziel etlicher der von Hirschfeld beschriebenen 'Transvestiten' war über das *Cross-Dressing* hinaus ein partieller oder weitgehender sozialer Geschlechtswechsel (vgl. Micheler 2008, 2005, 2004, Herzer 2001 [1992]).

440. Daher werden in der vorliegenden Zusammenführung und Begründung meiner Forschung Personen als *Cross-Dresser* (und nicht mehr als 'Transvestit_innen', wie in Beitrag 1: Tuider / Tietz 2003d) bezeichnet, die Handlung jedoch als *Cross-Dressing* oder 'Transvestition'. Wie bereits erwähnt, bezeichnet der Begriff *Cross-Dresser* in dieser Arbeit lediglich männlich sexuierte Personen; weiblich sexuierte Personen, die transvestieren, werden durch andere Begriffe aus dem Spektrum von *Transgender* bezeichnet.

Drag Queen (hierbei wird *Drag* als Akronym für *Dressed-as-a-Girl* verstanden)[441] bezeichnet in Nordamerika eine männlich sexuierte Person, die (zumeist auf Show-Bühnen oder Partys) in schwulen, trans* und *queeren* Kontexten und/oder in heteronormativen Kontexten eine spezifische Form von Femininität performiert (*Male Performing Femininity*).[442] In Deutschland wird in den entsprechenden Subkulturen häufig zwischen 'Tunte' (die *Cross-Dressing* eher als politischen Protest versteht) und *Drag Queen* (die *Cross-Dressing* eher als Aspekt einer Bühnen-Performanz versteht und sich insbesondere als Diva inszeniert) unterschieden (siehe Hamm 2007).[443]

Drag King (hierbei wird das Akronym zu *Dressed-as-a-Guy* verschoben) bezeichnet entsprechend eine weiblich sexuierte Person, die (zumeist auf Show-Bühnen oder Partys) in lesbischen, trans* oder *queeren* Kontexten eine spezifische Form von Maskulinität performiert (*Female Performing Masculinity*),[444] um damit gegen Heteronormativität, Sexismus und Androzentrismus zu protestieren und/oder um ihr geschlechtlich-sexuelles Selbstkonzept auszudrücken.

441. *Drag* wird in schwuler Folklore als Akronym DRAG für „Dressed as a girl" bezeichnet, eine Herleitung, die jedoch genauso umstritten ist wie die Zuschreibung an das Theater der Shakespeare-Zeit (vgl. Vinken 1993); der Begriff *Drag* ist zumindest aus dem Kontext von Theateraufführungen und/oder Kostümbällen im 19. Jahrhundert nachgewiesen (Schacht / Underwood 2004b: 5). *Drag* bezeichnet die zum *Cross-Dressing* benutzten *Dress*-Elemente, die insbesondere von Tunten in Deutschland umgangssprachlich als 'Fummel' bezeichnet werden. Vgl. zur Theaterpraxis bei Shakespeare, bei der männlich sexuierte Darsteller auch die Frauenrollen übernahmen: Garber (1993 [1992]: insb. 51-62, 123-130).

Der Begriff *Drag* hat noch eine weitere Doppeldeutigkeit, die Lady Gaga 2011 im Nummer 1-Hit „Born This Way" aufgegriffen hat, in dem es in einer Strophe heißt: „Don't be a drag, just be a queen / Don't be a drag, just be a queen / Don't be a drag, just be a queen" (www.ladygaga.com). Hierbei changiert die Bedeutung von *Drag* zwischen 'Fummelträger/in' und 'Langweiler' / 'Spielverderber'. Auch wenn viele Tunten, *Drag Queens* und Trans*frauen Lady Gaga ansonsten – ähnlich wie Madonna – wegen ihrer ständigen performativen Neuerfindung und vieler textueller, visueller und vestimentärer Anspielungen aus dem LSBT* subkulturellen Repertoire verehren, fühlen sich einige durch „Don't be a drag" – weniger im Sinne von 'sei nicht so stinklangweilig', mehr im Sinne von 'sei keine *Drag Queen*', sondern sei so, wie du geboren bist („born this way") – ausgegrenzt. Dies hat trotz der späteren Strophe „No matter gay, straight or bi / Lesbian, transgendered life / I'm on the right track, baby / I was born to survive" (ebd.) zu *queeren* Parodien dieses Songs geführt (z. B. von der *Drag Queen* Sherry Vine, siehe www.sherryvine.com).

442. Dies ist früher als *female Impersonator* bezeichnet worden (Newton 1979 [1972]), was angesichts der dargelegten notwendigen sprachlichen Differenzierung zwischen *female* vs. *feminine* nicht aufrechtzuerhalten ist.

443. Während Tunten sich in den 1970er und 1980er Jahren eher in schwulen Subkulturen verortet haben (Tuntenstreit 1975), verorten sie sich heute teilweise in Trans*-Subkulturen (Balzer 2007, 2004) oder in *queeren* Subkulturen.

444. Die Bezeichnung *Drag King* ist eine Entwicklung der 1990er Jahre. Dieser Begriff und die damit verbundenen Praxen setzen Praxen in veränderter Form fort, die zuvor bereits mit Begriffen wie 'Kesser Vater' und/oder *Butch* bezeichnet worden sind. Für manche *Drag Kings* ist das *Kinging* eine Praxis für sich, für manche eine Praxis des *Transgenders*, für manche ein Schritt auf dem Weg zur Transsexualität (siehe detaillierter: Thilmann / Witte / Rewald 2007).

Der Begriff *Transgender*, der sich von der medizinisch-psychiatrischen Diagnose 'Transsexualität' distanziert (polymorph 2002, Genschel 1998), wird im engen und weiten Sinne verwendet. Im weiten Sinn kann er als Oberbegriff jede Form von Transgeschlechtlichkeit, Geschlechtsnonkonformität oder Geschlechtervarianz bezeichnen. Für meine Untersuchung ist es jedoch sinnvoll, gelegentlich genauer zwischen dem 'sozialen Geschlechtswechsel' in vor-modernen und außer-europäischen Kulturen und der medizinisch-psychiatrisch definierten 'Transsexualität' seit Mitte des 20. Jahrhundert und der *Transgender*-Bewegung seit Ende des 20. Jahrhunderts zu unterscheiden.[445]

Der Begriff 'Geschlechtervarianz' (*Gender Variance*, *Gender Variability*) verdeutlicht, dass es neben der euro-kolonialen heteronormativen kontradiktorischen Opposition 'Mann' vs. 'Frau' weitere Praxen gibt, Geschlecht zu leben, die in verschiedenen kulturellen Kontexten zu einem unterschiedlichen Grad benannt, anerkannt und institutionalisiert gewesen sind und teilweise noch sind. Jacobs / Cromwell gehen nämlich davon aus, dass „there are as many sexes and genders as cultures declare and define" (1992: 62). Die 'zusätzlichen' (*supernumerary*) bzw. 'additionalen' oder 'alternativen' Sexus und Genera werden zumeist gezählt, beispielsweise als Dritter Sexus (*Third Sex*), Viertes Genus (*Fourth Gender*) usw.,[446] oder in der ethnographischen Literatur mit den jeweiligen emischen Begriffen bezeichnet (ebd., vgl. Schröter 2002, Herdt 1994b), wie dies auch in dieser Arbeit erfolgt. Männer, Frauen und zusätzliche Geschlechter werden zusammen als 'multiple Geschlechter'

445. Ich danke einigen (teilweise langjährigen) Freund_innen und Kolleg_innen, die sich mit mir über Trans* ausgetauscht haben und von denen ich manche einige Schritte auf ihrem Weg der geschlechtlichen Transition habe begleiten dürfen, insbesondere Dr. Andrea Meinecke, Schwester Aphrodite, S.P.I., und Robin Bauer, für Einblicke in ihr Leben und ihre Forschungen, persönliche und politische Klarstellungen und einige Korrekturen an meinen Formulierungen.

446. Mit dem Begriff 'drittes Geschlecht' sind historisch unter anderem Intersexualität, *Cross-Dressing*, sozialer Geschlechtswechsel, Transsexualität und Homosexualität bezeichnet worden. Die Geschichte und die Brauchbarkeit des Begriffs sind auf dem Symposium „Dritte Geschlechter? Multiple Geschlechtersysteme als Kritik von Heteronormativität" (2008) kritisch diskutiert worden: Die Bezeichnung basiert auf antiken Vorläufern (wie Androgyn und HERMAPHRODITOS), wird im 18. Jahrhundert im Italienischen gelegentlich für Kastraten verwendet und im 19. Jahrhundert im Französischen gelegentlich für Personen benutzt, die transvestieren oder das soziale Geschlecht wechseln. An der Wende zum 20. Jahrhundert wird sie im Deutschen gelegentlich für emanzipierte Frauen verwendet und insbesondere von Magnus Hirschfeld (1991 [1904]) für 'Homosexuelle' popularisiert. Simone de Beauvoir greift den Begriff für Frauen nach der Menopause auf, Monique Wittig für Lesben – beide aus der Überlegung heraus, dass sie nicht über das Begehrtwerden durch Männer bestimmt seien wie andere Frauen. Der Begriff 'Drittes Geschlecht' wird in den 1980er und 1990er Jahren in der ethnologischen Geschlechterforschung verwendet, auch wenn er sich nur in wenigen außer-europäischen Kulturen nachweisen lässt – z. B. im Sanskrit der vedischen Zeit in Indien, in dem es den Begriff *tritiya prakriti* (übersetzt etwa: 'dritte Natur') gegeben hat, der vermutlich auch im Sinne von 'Drittes Geschlecht' verwendet worden ist. Herdt (1994b) sieht in der erneuten Verwendung des Konzeptes 'drittes Geschlecht' (*Third Sex*/*Gender*) in den 1980er Jahren geradezu einen paradigmatischen Wandel der Geschlechterkonzeption. In den 2000er Jahren wird die Bezeichnung 'drittes Geschlecht' von manchen Intersex-Aktivist_innen und in Teilen der *Queer Theory* aufgegriffen, jedoch zugleich von einigen Trans*-Aktivist_innen abgelehnt.

bezeichnet.[447] Dass zusätzliche Geschlechter zumeist aufgrund einer Überschreitung der kontradiktorischen Normgeschlechter (auch 'Geschlechtsüberschreitung' genannt, Lang 1990) oder eines Geschlechtswechsels entstehen und von Ambivalenzen geprägt sind (wie Schröter 2002 und Lang 1990 betonen), wird dabei meist wenig beachtet.

Solche zusätzlichen Geschlechter sind in etlichen Kulturen über Begriffe,[448] vestimentäre Markierungen, spezielle Aufgaben, spezifische Riten, und/oder mythologische Bezüge institutionalisiert und teilweise auch legitimiert gewesen (siehe genauer: Califia 1997, Feinberg 1996, Herdt 1994a).[449] Deshalb ist sinnvoll, aus einer strukturellen Perspektive für bestimmte kulturelle und historische Kontexte von 'multiplen Geschlechtersystemen' zu sprechen.[450] Inzwischen gibt es gleichermaßen Ansätze zur Kulturgeschichte der Transgeschlechtlichkeit (vgl. Califia 1997, Feinberg 1996) wie Kritiken der Ethnologie multipler Geschlechter (z. B. Schröter 2002).[451]

'Transsexualität' meint die Identifikation mit einem 'anderen' Geschlecht, die über die medizinische Veränderung des Körpers mittels 'geschlechtsangleichender' Hormonbehandlung und/oder Operation, die seit Mitte des 20. Jahrhunderts möglich ist, erreicht werden soll (siehe zu deren diskursiven Konstituierung: Weiß 2009).[452] Die komplexen Regelungen für den Zugang zu diesen Maßnahmen werden mittlerweile als

447. Beispielsweise betonen Wieringa / Blackwood (1999: 22-25) die Notwendigkeit, die Vielzahl kulturspezifischer Geschlechter- und Sexualitätenkonzepte zu beachten, statt diese unter einer zusammenfassenden Kategorie wie *Third Sex/Gender* zu vereinheitlichen, wobei sie übersehen, dass in Herdts Konzeption das „Dritte" vorwiegend metaphorisch für die Öffnung zum Multiplen steht. Heldmann schlägt den Begriff 'Vielgeschlechtlichkeit' vor und betont zu Recht, dass 'Mann' und 'Frau' nur zwei der vielen möglichen Geschlechter sind (1998: 71).

448. Neben den häufig verwendeten emischen Begriffen wird nur selten der etische Begriff 'drittes Geschlecht' aufgegriffen, beispielsweise von einigen *Two-Spirits* im indigenen Nordamerika (Interviews mit Beaver 1992) und einigen *hijras* in Indien (zumindest in einem englischsprachigen Interview im Dokumentarfilm von Wartmann 2006).

449. Der soziale Geschlechtswechsel wird aus unterschiedlichen Perspektiven untersucht: Während religionsethnologische Arbeiten kultische Aspekte betonen (vgl. Bleibtreu-Ehrenberg 1984, die auf Hermann Baumann [1955] aufbaut), arbeitet die feministisch geprägte Forschung die Konstruiertheit von Geschlechtern heraus – dies gilt für Sexus/Genera-Modelle (Rubin 1975) ebenso wie für multiple Geschlechtersysteme (Herdt 1994a, Jacobs / Cromwell 1992).

450. Jacobs / Cromwell (1992: 63/64) nutzen die Begriffe 'multiple Geschlechter' und 'Geschlechtervarianz' zur gegenseitigen Bestimmung, weshalb ich beide Begriffe verwende.

451. Beispielsweise wird von Trans*-Aktivist_innen das Konzept des 'Dritten Geschlechts' hinterfragt, weil es aus ihrer Sicht die Nähe der früheren Praxen des sozialen Geschlechtswechsels zu heutigen Formen des *Transgenders* verdecke. Diese Sichtweise ist wichtig, sollte allerdings selbst auf eine möglicherweise historisierende und universalisierende Aneignung früherer und/oder kulturfremder Praxen überprüft werden. In dieser Zusammenführung und Begründung wird daher *Transgender* zwar als Oberbegriff verwendet, die anderen Begriffe werden jedoch nur kontextspezifisch eingesetzt – eine Unterscheidung, die in den vorgelegten Beiträgen erst allmählich entwickelt worden ist.

452. Im deutschen Sprachraum wird teilweise der Begriffe 'Transidentität' verwendet, um den Aspekt der geschlechtlichen Identifikation gegenüber der Zuordnung zum 'Sexuellen' zu betonen.

medizinische Kontrolle über Transgeschlechtlichkeit und Geschlechtswechsel kritisiert (polymorph 2002, Genschel 1998); denn schließlich wird in der (Sexual-)Psychiatrie und Klinischen Psychologie 'Transsexualität' weiterhin als schwere psychische Störung pathologisiert.[453]

Mit dem Begriff *Transgender* im engeren Sinne bezeichnen sich in Nordamerika – und zunehmend auch in Deutschland – nach einzelnen Vorläufer_innen in den 1970er Jahren seit den 1990er Jahren zunächst Personen, die wie das 'andere' Geschlecht leben, das Geschlecht 'wechseln' oder zwischen den Geschlechtern leben, ohne eine Operation an biologischen Geschlechtsmerkmalen zu wollen. Gerade für Letztere sind auch Begriffe wie *Gender-Crossers*, *Gender-Benders* oder *Gendernauts* (Sandy Stone im Dokumentarfilm von Treut 2001) gebräuchlich, die das Überschreiten normativer Geschlechtergrenzen betonen. Zudem verstehen sich etliche *Drag Kings* und *Drag Queens* als *Transgender* (vgl. auch Balzer 2007), andere hingegen nicht. *Transgenders* im engeren Sinne nutzen ihren Selbstbegriff im weiteren Sinne auch, um damit *Cross-Dresser*, Transsexuelle und Intersexe zu bezeichnen (polymorph 2002, Genschel 1998).[454] Unter der Schreibweise 'Trans*' werden im deutschsprachigen Raum von einigen Aktivist_innen – wie bereits erwähnt – sämtliche Formen von Transvestition/*Cross-Dressing*, Transsexualität, *Transgender* und sogar Intergeschlechtlichkeit zusammengeführt.

Mit dem Begriff 'MannFrau' bezeichne ich eine männlich sexuierte, sozial quasi-feminine Person, mit dem Begriff 'FrauMann' bezeichne ich eine weiblich sexuierte, sozial quasi-maskuline Person. Diesen Begriff verwende ich behelfsweise für indigene Kulturen Nordamerikas (und im typologischen Vergleich auch für andere Kulturen). Ich halte diese Bezeichnung für am ehesten geeignet, da die Bezeichnungen für solche Personen in vielen

453. 'Transsexualität' gilt dort als 'Transsexualismus' (F 64.0 im ICD-10) bzw. als Teil der 'Geschlechtsidentitätsstörung' (302.85 im DSM IV-TR). Beide sind historisch und aktuell um die metaphorische Beschreibung, 'im falschen Körper geboren zu sein', organisiert (siehe detailliert: Weiß 2009). Es ist zu beachten, dass in vielen Staaten solch eine Diagnose notwendig ist, um Zugang zu bestimmten 'geschlechtsangleichenden' Maßnahmen zu erhalten und/oder diese von Krankenversicherungen bezahlt zu bekommen. Diese Maßnahmen sind wiederum die Voraussetzung für eine juristische Namens- und/oder Geschlechts- bzw. Personenstandsänderung. Daher gibt es in der Debatte um die geforderte Abschaffung psychiatrischer Diagnosen der 'Geschlechtsidentitätsstörung' unterschiedliche politische Interessen von *Cross-Dressern*, Transsexuellen und *Transgenders* (siehe Butler 2009 [2004]: 123-165). Die Selbst- und Fremdeinschätzung, wie viele Menschen transsexuell sind, schwankt etwa zwischen 0,2 und 0,7 Prozent, wie viele Menschen im weitgefassten Sinne *trans** leben, etwa zwischen 0,5 und 2 Prozent, wobei sich auch die jeweils dafür verwendeten Kriterien unterscheiden.

454. Dies ist jedoch umstritten: So wird die Frage, ob politische Bündnisse zwischen Transsexuellen, *Transgenders*, Intersexen und *Queers* geschaffen werden können, unterschiedlich beantwortet (vgl. zur Debatte: www.transinterqueer.org, Groneberg / Zehnder 2008, Butler 2006).

indigenen Sprachen – den englischen bzw. deutschen Übersetzungen sowie einigen ethnolinguistischen Überlegungen zufolge – Zusammensetzungen der Begriffe für 'Mann' und 'Frau' gewesen sind.[455] Ein System mit vier Genera kann wie folgt schematisch dargestellt werden:

Abbildung 3:
2-Sexus-4-Genera-Modell

Genus / Sexus	maskulin	feminin
männlich	**Mann**	**MannFrau**
weiblich	**FrauMann**	**Frau**

Eigene Darstellung

455. Beispiele für Bezeichnungen von 'MannFrauen' im indigenen Nordamerika sind: *íwa-musp* (*Yuki*, übersetzt etwa: 'Mann-Frau'), *heemaneh'* (*Cheyenne*, übersetzt etwa: 'Halbmann-Halbfrau'), *boté* (*Crow*, übersetzt etwa: 'Nicht-Mann, Nicht-Frau'), *winkte* (*Lakota*, übersetzt etwa: 'möchte eine Frau sein'), *ayagígux'* (*Aleut*, übersetzt etwa: 'Mann, der in eine Frau verwandelt ist'); Beispiele für Bezeichnungen von 'FrauMännern' im indigenen Nordamerika sind: *musp-íwap náip* (*Yuki*, übersetzt etwa: 'Frau-Mann-Mädchen'), *katsotse* (*Zuñi*, übersetzt etwa: 'Mädchen-Junge'), *tayagígux'* (*Aleut*, übersetzt etwa: 'Frau, die in einen Mann verwandelt ist'); vgl. für Tabellen mit allen heute aus der Ethnographie bekannten Bezeichnungen: Roscoe (2000 [1998]: 213-222) und Lang (1990: 299-302, 312/313). Auch in der Zeichensprache, die auf den Plains zur Verständigung zwischen Menschen mit unterschiedlichen indigenen Sprachen verwendet worden ist, setzt sich die Bezeichnung für MannFrauen aus den Zeichen 'halb', 'männlich' und 'weiblich' zusammen (Roscoe 2000 [1998]: 177).

Als Zeichen des Respekts gegenüber indigenen Kulturen Nordamerikas und Intervention gegen das Vergessen indigener Praxen des sozialen Geschlechtswechsels aufgrund der sexuellen Kolonisation habe ich mich – wie bereits erwähnt – für Folgendes entschieden: Ich verwende in dieser Arbeit – unter Bezugnahme auf die Listen bei Roscoe und Lang zu jeder Ethnie, aus der von den „Berdache"/Two-Spirit-Forscher_innen ein emischer Begriff oder mehrere Begriffe für MannFrauen und/oder FrauMänner gesammelt worden ist bzw. sind, diesen Begriff oder einen dieser Begriffe mindestens einmal.

Der Begriff 'MannFrau' greift zudem die Bezeichnung 'Mann-zu-Frau-Transsexueller' bzw. der Begriff 'FrauMann' die Bezeichnung 'Frau-zu-Mann-Transsexuelle' auf. Mein Begriff 'MannFrau' lehnt sich an die englischsprachige Bezeichnung *Man-Woman* an, die beispielsweise Fulton / Anderson (1992) und Jacobs / Cromwell (1992) verwenden, genauer wäre allerdings *male Woman*, was sich im Deutschen nicht angemessen übersetzen lässt. Die ältere Bezeichnung 'Weibmann' (Bleibtreu-Ehrenberg 1984) für männlich sexuierte Personen, die quasi als Frau leben, halte ich für abwertend und ebenso wie deren versuchte Modernisierung 'Fraumann' (Lang 1997b) für ungeeignet, weil diese Beschreibung eher die negativ bewertete Effeminierung eines Mannes beschreibt als den Wechsel des sozialen Geschlechtsstatus.

Die Begriffe ‘MannFrau’ und ‘FrauMann’ sowie das obige 4-Felder-Schema stellen eine Vereinfachung dar, die es ermöglicht, Unterschiede zwischen Geschlechternormen in etlichen indigenen Kulturen Nordamerikas und in der euro-amerikanischen Hegemonialkultur zu verdeutlichen. Tatsächlich sind die Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen multiplen Genera in Kulturen, die bestimmte Formen des sozialen Geschlechtswechsels institutionalisiert haben, komplexer.

‘Geschlechtsnonkonformität in der Kindheit’ meint alle Formen des Handelns von Kindern, die den jeweiligen geschlechtlichen Normen einer Kultur in einer bestimmten historischen Zeit nicht entsprechen.[456] Solche Geschlechtsnonkonformität in der Kindheit gilt – ausgehend vom Konzept der ‘homosexuellen Persönlichkeit’ Ende des 19. Jahrhunderts – in medizinischer, psychiatrischer und entwicklungspsychologischer Forschung noch immer als wichtigster Prädiktor für Homo-, Bi- oder Transsexualität (Fiedler 2004: 88-94, 144-147) bzw. für *Cross-Dressing* als sexuellen Fetisch (American Psychiatric Association 2003: 641) im Erwachsenenalter.[457] Die Diagnose ‘Geschlechtsidentitätsstörung’ wird daher zur psychiatrischen Kontrolle von geschlechtsnonkonformen Kindern und Jugendlichen eingesetzt, meist mit dem Ziel, eine mögliche spätere Homosexualität zu verhindern. Auch wenn sich die bisher dazu eingesetzten psychologischen und pädagogischen Maßnahmen in klinischer Forschung als erfolglos und sogar schädlich erwiesen haben, werden sie weiterhin angewendet (Fiedler 2004: 143-151).[458]

456. Diese Nonkonformität wird im ICD-10 als ‘Störung der Geschlechtsidentität des Kindesalters’ (F 64.2) psychopathologisiert und von einer ‘sexuellen Reifungsstörung’ (F 66.0) unterschieden. Sie wird im DSM-IV-TR der ‘Geschlechtsidentitätsstörung’ zugeordnet, die nach Alter unterschieden wird, z. B. 302.6 bei Kindern.

Auffällig ist, dass zwar bereits aus der ‘Störungsbeschreibung’ deutlich wird, dass die Kinder nicht an den als nonkonform eingestuften Handlungsweisen, sondern an der normativen Anforderung zur Konformität leiden. Die ‘Therapieversuche’ bestehen jedoch in einem verstärkten Zwang zur Konformität, was zumeist scheitert und weiteres Leiden verursacht. Butler (2009 [2004] 153-162) benennt weitere Paradoxien der psychiatrischen Formulierungen. Gerade dies sollte Anlass zum Umdenken in medizinischer, psychiatrischer bzw. psychologischer Forschung und Intervention sein (siehe Kapitel 6.1).

457. Dies ist allerdings umstritten. Beispielsweise wird in LesBiSchwuler psychologischer Forschung längst über unterschiedliche kindliche Entwicklungspfade zu erwachsener Homosexualität geforscht, siehe z. B. Grossmann (2003).

458. Die zugrundeliegenden Erklärungs- und Therapiekonzepte setzen in nur leicht veränderter Terminologie die im 19. Jahrhundert einsetzende Psychopathologisierung nonheteronormativer Geschlechter und Sexualitäten fort. Organisationen von *Transgenders* und Homosexuellen fordern daher die Abschaffung dieser Diagnose und den Stopp solcher Anpassungstherapien (vgl. hierzu auch Butler 2009 [2004]: 123-165). Etliche geschlechtsnonkonforme Kinder und Jugendliche geraten aufgrund negativer Reaktionen der Eltern, *Peer Group*, Schule und/oder Kirche sowie therapeutischer Institutionen auf ihre Geschlechtsnonkonformität in massive psychosoziale Schwierigkeiten (siehe Kapitel 5.2, 6.1). Nur gelegentlich wird stattdessen eine affirmative Begleitung vorgeschlagen (Fiedler 2004: 151-153), die den Interessen des Kindes gerecht wird, was zukünftig Standard werden sollte.

Der Begriff ‘Sexualität’ kann vielfältige körperliche, psychische, soziale, politische und kulturelle Dimensionen umfassen – beispielsweise die physiologische sexuelle Reaktion, das individuell erlebte sexuelle Begehren, unterschiedliche sexuelle Handlungen, sexuelle Positionen, Beziehungsmuster und Selbstkonzepte, sexuelle Normen sowie spezifische Sexualkulturen (samt möglichen Subkulturen). Der Begriff ‘Sexualität’ und seine weite Bedeutung haben sich erst im Laufe der letzten 200 Jahre entfaltet, wie zunächst Foucault (1983 [1976]) untersucht, und wird noch heute in den von mir herangezogenen Disziplinen und Ansätzen höchst unterschiedlich, geradezu kontrovers verwendet.[459] Leider steht kein anderer Begriff zur Verfügung, der so umfassend die angerissenen Dimensionen erfassen könnte, weswegen er trotz dieses Anachronismus und Ethnozentrismus in der vorliegenden Arbeit gelegentlich für kulturenvergleichende und historische Vergleiche genutzt wird (siehe Weeks 2000, Puff 1998: 158). Dabei ist zu berücksichtigen, dass ethnographische und historiographische Quellen häufig nur wenig Informationen zu den vielen Dimensionen der ‘Sexualität’ enthalten: Oft geben sie nur Auskünfte über sexuelle Handlungen, Beziehungsmuster und sexuelle Positionen sowie sexuelle Normen und Strafen für deren

459. Die Sexualpsychiatrie des 19. Jahrhunderts wie die Sexualwissenschaft des frühen 20. Jahrhunderts liefern Beschreibungen der Vielfalt sexuellen Begehrens und Handelns, ordnen diese aber in medizinische, physiologische und psychologische Modelle ein, die von Annahmen über ‘normale’ vs. ‘abnormale’ Sexualität sowie Vorstellungen von ‘Verbrechen’ und „Degeneration“ durchzogen sind – und zwar unabhängig davon, ob sie ‘abnorme’ Sexualität ‘verhindern’, ‘heilen’, ‘vernichten’ oder akzeptieren möchten. Die Freud'sche Psychoanalyse versucht hingegen, das Sexuelle als ‘Libido’ oder ‘Trieb’ zu fassen, betont das ‘Leibliche’ des Sexuellen und die unlösbaren Konflikte zwischen Körper, Individuum und Gesellschaft. Freud analysiert eine umfassende Sexualisierungsfähigkeit, die unter anderem Menschen, Körperzonen, Handlungen, Kleidung, Materialien, Objekte oder Szenarien beinhalten kann (siehe z. B. 1949 [Orig. 1905/1925], vgl. Dannecker 2008, Sigusch 1984: 27-42). Problematisch sowohl an der klassischen Psychoanalyse Freuds als auch an der orthodoxen US-amerikanischen Psychoanalyse ist allerdings die Pathologisierung jeglichen sexuellen Begehrens und Handelns, das nicht auf den Penis-in-Vagina-Verkehr zielt (vgl. Winiarski 1994). Die Theoretiker der sexuellen Revolution (vor allem Wilhelm Reich und Herbert Marcuse) und kritische Sexualwissenschaftler_innen (wie insbesondere Sigusch 2005, 1994) versuchen, Psychoanalyse und Marxismus zu verknüpfen, und betonen die gesellschaftliche Dimension der Sexualität. Sozial- und kulturwissenschaftliche Forschung analysiert insbesondere die Einflüsse kultureller und sozialer Normen auf sexuelle Handlungen und Selbstkonzepte, legt aber keinen gesonderten Begriff der ‘Sexualität’ vor. Aktuelle sexual-, sozial- und kulturwissenschaftliche Forschungen betonen die Flexibilisierung und Individualisierung sexueller Praxen und sexueller Lebensstile (Sigusch 2005, 1998, vgl. Currid 2001). Foucault hingegen fasst – in seiner Kritik der Freud'schen Psychoanalyse und der Theoretiker der sexuellen Revolution – ‘Sexualität’ als Diskursivierung sexuellen Begehrens und sexueller Handlungen durch verschiedene Humanwissenschaften und gesellschaftliche Institutionen auf (1983 [1976], siehe Kapitel 4.4). Manche *queere* Theoretiker_innen (wie gerade Butler 1991 [1990]) beziehen sich in ihren Analysen der ‘Sexualität’ sowohl auf die Freud'sche und Lacan'sche Psychoanalyse als auch auf die Foucault'sche Diskursanalyse, ohne die Widersprüche dieser konträren Positionen adäquat zu thematisieren. Bis auf manche nativistische Ansätze in der Biologie, Medizin und Sexualpsychiatrie betonen alle Ansätze die ‘Plastizität’ menschlicher Sexualität, schreiben dabei aber unterschiedlichen Einflussfaktoren besondere Bedeutung zu. Zukünftig wird ein Zusammendenken der kritischen Sexualwissenschaft und der *Queer Theory* notwendig sein, deren gemeinsamer Nenner die politische Kritik der Sexualverhältnisse sein könnte, um eine komplexe Bestimmung des Begriffs ‘menschliche Sexualität’ zu ermöglichen.

Nichteinhaltung.[460] Über kulturelle Konzepte und individuelle Erlebnisweisen ist meist viel weniger bekannt.

Der Begriff 'sexuelle Handlung' meint eine Handlung, die aufgrund der oder zur sexuellen Erregung ausgeführt wird und potentiell zum Orgasmus führen kann.[461] Hierbei ist allerdings wiederum zu berücksichtigen, dass solche 'intimen' oder 'erotischen' Handlungen in den meisten Kulturen als reproduktive, kommunikative oder rituelle Handlungen und eben nicht als 'sexuelle' Handlungen im Sinne des Sexualitätsdispositivs aufgefasst werden. Daher ist es nötig, sie im Kontext der jeweiligen historischen wie kulturspezifischen Normen und Werte zu analysieren, um sie zu verstehen (vgl. Sprenger 2005: 24-37).

Die Bezeichnung 'nonkonforme Sexualitäten'[462] meint alle sexuelle Handlungen, die den jeweiligen sexuellen Normen einer Kultur in einer bestimmten historischen Zeit nicht entsprechen. Diese Bezeichnung scheint mir aus normenkritischer Sicht am besten geeignet, denn die „Jagd auf die peripheren Sexualitäten" (Foucault 1983 [1976]: 58) geht noch immer weiter: Viele einvernehmliche sexuelle Handlungen werden weiterhin als 'abnorm', 'krank',

460. Das Recht auf sexuelle Selbstbestimmung ist ein relativ neues Rechtsgut, das erst in den letzten Jahrzehnten schrittweise in sexuellen Normen, in der Strafgesetzgebung und in der Menschenrechtsdebatte entwickelt worden ist. Hiervon wird 'sexualisierte Gewalt', also jede sexuelle Handlung, die gegen oder ohne den Willen eines Menschen vorgenommen wird, abgegrenzt. Dieser Begriff stammt aus feministischen und sexualpolitischen Debatten und wird mittlerweile in etlichen Kontexten statt des Begriffs 'Missbrauch' verwendet. Es ist jedoch zu berücksichtigen, dass die moralische, psychologische und juristische Beurteilung, welche Handlung aus wessen Sicht eine sexuelle Handlung oder eine Form sexualisierter Gewalt darstellt, sich in den letzten Jahren verändert hat und sich gegenseitig widersprechen kann (vgl. Fiedler 2004: 311-336, Masters / Johnson / Kolodny 1992 [1982]: 441-471).

Aus sexualwissenschaftlicher und kulturhistorischer Sicht ist zudem zu berücksichtigen, dass jegliche Sexualität in Normen und damit potentiell in Macht- und Gewaltausübung eingebunden ist. Dies führt zur besonderen Schwierigkeit, im kulturellen und historischen Vergleich Handlungen und Handlungsmuster vor dem doppelten Hintergrund kultur- und zeitspezifischer sexueller Normen und heutiger Normen der sexuellen Selbstbestimmung betrachten zu müssen.

461. Diese Bestimmung des Begriffs 'sexuelle Handlung' ist sowohl für die kulturhistorische und ethnologische Sexualitätenforschung als auch für die Auseinandersetzung zwischen Nativismus, Konstruktivismus und *Queer Theory* relevant. Der Begriff ist lediglich deskriptiv und allenfalls funktional gedacht, was dem Einfluss der US-amerikanischen Sexologie von Kinsey und seinen Mitarbeitenden sowie Masters und Johnson geschuldet ist (vgl. Masters / Johnson / Kolodny 1992 [1982], siehe die historische Kritik von Béjin 1984 [1982]). Diese funktionale, vom Physiologischen her gedachte Bestimmung des Begriffes 'sexuelle Handlung' ist allerdings unterkomplex, was daran liegt, dass ihm eine komplexe politologische, kultur- und sozialwissenschaftliche wie psychologische Auffassung der 'menschlichen Sexualität' fehlt.

462. Dieser Begriff ist präziser als der Begriff 'Paraphilien', der 'Nebenlieben' bedeutet und in der Sexualpsychiatrie durchaus pathologisierend verwendet wird (siehe kritisch: McAnulty 1995, Suppe 1984), oder der Begriff 'Neosexualitäten', der aus Sicht der kritischen Sexualwissenschaft betont, dass sich derzeit viele nonkonforme Sexualpraxen zu eigenständigen Sexualformen entwickeln (siehe Sigusch 2005, 1998). In diesem Zusammenhang macht Sigusch auch deutlich, dass die frühere 'Perversion' heute zugleich unablösbarer Teil und Übersteigerung 'normaler' Sexualität, psychoanalytisches, juristisches bzw. politisches Projektionsfeld, entpathologisierte Selbsttechnik, öffentliche Inszenierung, künstlerische Existenzweise, strafwürdige Delinquenz und behandlungsbedürftige Sexualsucht ist (vgl. Tietz 2007b).

'strafwürdig', 'unreif' oder 'fixiert' diskursiviert,[463] wie auch das Modell der Ethnologin Gayle Rubin (1993 [1984/1992]) zur normativen Unterscheidung zwischen 'guter' und 'schlechter' Sexualität deutlich macht (siehe eine deutsche Übersetzung: Tietz 2003c: 64).

'Sexuelle Orientierung' meint den „Yogyakarta-Prinzipien" zufolge die Fähigkeit jeglicher Person, sich intensiv emotional und sexuell zu einer Person bzw. mehreren Personen desselben oder eines 'anderen' Genus oder mehr als einem Genus hingezogen zu fühlen sowie intime und sexuellen Beziehungen mit ihr bzw. ihnen zu führen.[464] Dies ist ein gängiges Konzept im Alltagsverständnis, das sich im Laufe des 20. Jahrhunderts zunächst in (West-)Europa und Nordamerika durchgesetzt hat und mittlerweile auch andere Teile der Welt beeinflusst (siehe Kapitel 6.2). Jedoch bezweifeln Teile der Sexualwissenschaft (vgl. z. B. Fiedler 2004: 61-78), der Homosexualitätsforschung (siehe Lautmann 1993) und gerade der *Queer Theory* (vgl. Woltersdorff 2004, Weiß 2001) die analytische Nützlichkeit dieses Konzeptes für das Verständnis menschlicher Sexualität, weswegen es in dieser Arbeit nur deskriptiv verwendet wird. Aus sozialwissenschaftlicher Sicht wird seit längerem kritisiert, dass das Konstrukt 'sexuelle Orientierung' in der medizinischen und biologischen wie in der psychoanalytischen Forschung häufig ungenügend definiert, operationalisiert und problematisiert wird (siehe bereits Cass 1984). In LesBiSchwuler Forschung werden daher ebenfalls seit längerem mehrere Komponenten 'sexueller Orientierung' diskutiert (vgl. Garnets / Kimmel 1993b: 4, siehe bereits Suppe 1984: 15); aus meiner Sicht sind zumindest folgende zu unterscheiden:

- Schlüsselmuster sexueller Erregung;
- Erotische Phantasie-Struktur;
- Sexuelles Handeln;
- Interpersonelle Zuneigung;
- Beziehungsmuster;
- Existenzweise;

463. Die fortgesetzte Psychopathologisierung nonnormativer Geschlechter und Sexualitäten zeigt sich nicht nur in den weltweit gängigen psychiatrischen Klassifikationen (ICD-10 und DSM-IV-TR), sondern beispielsweise auch in einer aktuellen Publikation von Brigitte Vetter (2009), einer Diplom-Psychologin, (tiefenpsychologisch orientierten) psychologischen Psychotherapeutin, Sexualtherapeutin und früheren Lehrbeauftragten der Universität Kiel, in einem für medizinische und psychologische Lehrbücher bekannten Verlag. Es ist mir derzeit unklar, wieso es möglich ist, dass sie trotz des Standes der politischen Kritik am 'Perversions'-Konzept in der deutschsprachigen sozialwissenschaftlich (und teilweise psychoanalytisch) orientierten Sexualwissenschaft (siehe z. B. Sigusch 2005, Fiedler 2004, Schmidt 1993 [1986]) eine derart unreflektiert pathologisierende Sichtweise veröffentlichen konnte.

464. Eigene Übersetzung nach www.yogyakartaprinciples.org/principles_en.htm – unter Berücksichtigung der vorliegenden deutschen Übersetzung der Hirschfeld-Eddy-Stiftung (2008 [2006]: 11).

- Selbstidentifikation;
- Kulturelle Repräsentation.

Leider werden diese Komponenten in etlichen Forschungs- und Theorieansätzen nicht genau unterschieden, weshalb es teilweise sogar zu unnötigen Widersprüchen und Debatten kommt. Das Konzept der 'sexuellen Orientierung' ist vor allem deswegen umstritten, weil die Fragen, welche der diskutierten möglichen Komponenten mittels welcher Methodik untersucht werden können und wie stabil oder flexibel Präferenzen für das Geschlecht[465] von Sexualpartner_innen – auch im Vergleich zur tatsächlichen sexuellen Praxis – sind, recht unterschiedlich beantwortet werden, was einen Exkurs zu letzterer Frage erfordert:

> Bereits seit den Anfängen der Psychoanalyse im frühen 20. Jahrhundert (Freud 1949 [1905/1925]), die erotische Phantasie-Strukturen in den Vordergrund rückten, und vor allem seit den sexologischen Forschungen Alfred Kinseys ab den späten 1940er Jahren, die das tatsächliche sexuelle Handeln in den Vordergrund rückten (vgl. Haeberle 1985 [1978]: 235-241), wird deutlich, dass sich Präferenzen für das Geschlecht der Sexualpartner_innen nur graduell voneinander unterscheiden (Masters / Johnson / Kolodny 1992 [1982]: 386/387 und Haeberle 1985 [1978]: 235-241 zufolge). Dies ist eine deutliche Kritik der Annahme einer 'homosexuellen Sonderanthropologie', von der die (Vorläufer) der Homosexuellen-Bewegung und die Sexualpsychiatrie seit Ende des 19. Jahrhunderts ausgegangen sind. Inzwischen gibt es eine enorme Ausdifferenzierung sexueller Handlungsmuster (siehe Sigusch 2005, 1998, Berlant / Warner 2005 [1998], Califia 2000 [1994], Rubin 1993 [1984/1992]), die sich in vielfältigen geschlechtlichen und sexuellen Praxen, aber auch entsprechenden Begriffen, Bildern und Stilen sowie teilweise auch Partialkollektiven, Subkulturen und sexualpolitischen Bewegungen zeigt. Doch was können diese vielfältigen sozialen Praxen und kulturellen Repräsentationen über mögliche Schlüsselmuster sexueller Erregung, die sich auf das Geschlecht der präferierten Sexualpartner_innen beziehen, aussagen?
> Im Vergleich empirischer (sexual-)wissenschaftlicher Untersuchungen in Nordamerika und (West-)Europa ergibt sich für das späte 20. Jahrhundert und frühe 21. Jahrhundert Folgendes: Eigenen Angaben zufolge präferieren lediglich ca. 2 bis 4 Prozent der erwachsenen Männer, 'gleichgeschlechtlich' sexuell zu handeln, weitere ca. 1 bis 2 Prozent präferieren, 'beidgeschlechtlich' sexuell zu handeln, weitere ca. 1 Prozent lehnen eine Kategorisierung der sexuellen Handlungen nach dem Geschlecht der präferierten Sexualpartner_innen in Befragungen ab und ca. 95 Prozent präferieren, 'verschiedengeschlechtlich' sexuell zu handeln. Bei erwachsenen Frauen wird von lediglich ca. 1 bis 2 Prozent eine 'gleichgeschlechtliche' Präferenz, von weiteren ca. 2 bis 3 Prozent eine 'beidgeschlechtliche' Präferenz angegeben, von ca. 2 Prozent eine Kategorisierung sexueller Handlungen nach dem Geschlecht der präferierten Sexualpartner_innen in Befragungen abgelehnt[466] und von ebenfalls ca. 95 Prozent eine

465. Es ist zu beachten, dass bei *Survey*-Studien von einem eindimensionalen Begriff von Geschlecht, der auf Sexus reduziert wird, ausgegangen wird. Sexuelles Handeln von und mit intergeschlechtlichen Menschen oder *Transgenders* wird dabei in der Regel nicht erfasst.

466. Der Anteil präferierter sexueller 'Beidgeschlechtlichkeit' und nicht-kategorisierter sexueller Präferenz liegt bei Frauen also höher als bei Männern. Dies korrespondiert möglicherweise mit der größeren Bedeutung, die Bisexualität in lesbisch-feministischen politischen und wissenschaftlichen Debatten (im Vergleich zu schwulen Debatten) hat.

> 'verschiedengeschlechtliche' Präferenz angegeben (alle Zahlen: Fiedler 2004: 64, Pschyrembel Wörterbuch Sexualität 2003: 54/55, 208, 221/222, Bochow 2001, Masters / Johnson / Kolodny 1992 [1982]: 386/387, Haeberle 1985 [1978]: 235-241).
> Dieses Zahlenverhältnis wird seit einigen Jahrzehnten in unterschiedlichen nationalen Kontexten anhand von mit unterschiedlichen *Sampling*-Methoden erhobenen Daten bestätigt.[467] Sowohl bei den insgesamt ca. 95 Prozent, die 'verschiedengeschlechtliche' sexuelle Handlungen präferieren, als auch bei den etwas über ca. 2 Prozent, die 'gleichgeschlechtliche' sexuelle Handlungen präferieren,[468] ist eine Eindeutigkeit der in Befragungen angegebenen Präferenz für das Geschlecht der Sexualpartner_innen auffällig, was der Sexualwissenschaftler Gunter Schmidt (2001: 227-229) als 'Monosexualität' beschreibt. Nur ein geringer Teil von ca. 3 Prozent gibt bezüglich des Geschlechts der präferierten Partner_innen eine Offenheit oder Uneindeutigkeit an.
> Von dieser Präferenz ist das tatsächliche sexuelle Handeln jedoch deutlich zu unterscheiden – beispielsweise liegen die Zahlen für angegebenes sexuelles Handeln mit Männern und Frauen höher als die angegebene Präferenz dafür.[469] Dabei wird jedoch in

467. Bereits Magnus Hirschfeld gibt aufgrund erster systematischer Befragungen an, dass ca. 2,5 Prozent der Männer ausschließlich 'gleichgeschlechtlich' und ca. 3,5 Prozent 'beidgeschlechtlich' sexuell handeln (vgl. Herzer 2001 [1992]). Selbst Alfred Kinsey kommt mit seinen Mitarbeiter_innen im Jahr 1948 zum Ergebnis, dass ca. 4 Prozent der erwachsenen Männer ausschließlich 'gleichgeschlechtlich' sexuell handeln (Haeberle 1985 [1978]: 237). Diese im Vergleich zu anderen Untersuchungen relativ hohe Prozentzahl liegt vermutlich an einer unausgereiften *Sampling*-Strategie nach dem Schneeballprinzip.

468. Auch wenn je nach Untersuchungskontext und -methode von einem gewissen Einfluss der sozialen Erwünschtheit – insbesondere von einem Einfluss der Heteronormativität und Homofeindlichkeit – auf die Bereitschaft, die eigene Präferenz 'wahrheitsgemäß' anzugeben, auszugehen ist, liegen diese Zahlen weit unterhalb der Zahlen, die häufig von der schwul-lesbischen Bürger_innenrechtsbewegung in Nordamerika behauptet werden. Dort wird zumeist von 10 Prozent Menschen mit homosexueller Orientierung und einem weiteren erheblichen Anteil von Menschen mit bisexueller Orientierung ausgegangen. Diese geradezu 'magischen' *Ten Percent* sind sogar schon zum Bestandteil der Bezeichnung etlicher Publikationen, Organisationen und Protestaktionen geworden.

Diese Zahl basiert auf dem Kinsey-Report aus den späten 1940er Jahren, dem zufolge damals 10 Prozent der befragten Männer angaben, in der Zeit zwischen dem 16. und 55. Lebensjahr über einen Zeitraum von drei Jahren ausschließlich oder fast nur homosexuell gehandelt zu haben (Masters / Johnson / Kolodny 1992 [1982]: 386/387). Bei dieser hohen Zahl sind also diejenigen berücksichtigt, die im Jugendalter oder im Kontext des Militärdienstes mangels Gelegenheit für sexuelle Handlungen oder Beziehungen mit weiblichen Jugendlichen oder Frauen auf 'gleichgeschlechtliche' sexuelle Kontakte ausgewichen sind. Diese Zahl kann jedoch wenig über eine Präferenz für homo- oder bisexuelle Handlungen aussagen.

Ähnlich kritisch sind Slogans wie 'Wir sind viele!', die beispielsweise mit einem *Icon* für Lesben gekennzeichnet sind, zu betrachten. Solch ein Aufblähen der Zahlen zur Verbreitung, das sich ähnlich auch bei der Trans*- und Intersex-Bewegung findet, kann jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass es sich bei Schwulen, Lesben, Bisexuellen, *Cross-Dressern*, Trans*, Intersexen und *Queers* sowohl als einzelne Kollektive als auch als mögliches gemeinsames Kollektiv um recht kleine Minderheiten handelt.

469. Die Angaben zum Geschlecht tatsächlicher Sexualpartner_innen schwanken sehr viel stärker – dies liegt daran, dass die entsprechenden Items der Fragebögen sehr unterschiedlich formuliert sind, dass unterschiedlich detailliert nach verschiedenen sexuellen Handlungen gefragt wird, dass mal nach den letzten 12 Monaten, mal nach den letzten 5 Jahren, mal nach dem Erwachsenenleben oder mal gar nach dem Jugend- und Erwachsenenleben gefragt wird und dass sich die Altersgruppen der Befragten unterscheiden. Dennoch lässt sich im Vergleich einigermaßen verlässlich aussagen, dass es bei Angaben zu sexuellen Handlungen zwischen männlich sexuierten Personen, die sich weder als 'homosexuell' noch als 'bisexuell' bezeichnen, in den letzten Jahrzehnten einen massiven Rückgang gegeben hat. Dies mag auch daran liegen, dass es weniger Möglichkeiten für sexuelle Handlungen an quasi-öffentlichen Plätzen wie Parks oder Toiletten (*Public Sex*) gibt (vgl. dazu auch Berlant / Warner 2005 [1998], Califia 2000 [1982]: 14-27). Inwieweit die interaktiven Kontaktbörsen im Internet diesen Trend wieder ändern können, bleibt abzuwarten.

Beispielsweise gaben bei Kinseys Untersuchung [1948] 37 Prozent der befragten Männer an, als Erwachsene bei einer sexuellen Handlung mit einem anderen Mann einen Orgasmus gehabt zu haben (Haeberle 1985 [1978]: 237 zufolge). Gerade diese Zahl sorgte in den USA McCarthy-Ära, als das *House Committee on Un-American Activities* 'Kommunist_innen' und 'Homosexuelle' staatlich verfolgte, weil sie angeblich 'Geist' bzw. 'Körper'

den Untersuchungen teilweise nicht deutlich zwischen der Häufigkeit des Handelns mit Männern und Frauen unterschieden. In manchen schwulen- und lesbenpolitischen, sozialkonstruktivistischen und *queeren* Überlegungen werden diese höheren Zahlen als Zahlen für 'homosexuelle Handlungen' angeführt, ohne näher anzugeben, dass diese auch Formen wie 'bisexuelles Ausprobieren' oder 'Nothomosexualität'[470] beinhalten, die insgesamt weitaus niedrigeren Zahlen für eine 'gleichgeschlechtliche' sexuelle Präferenz werden dabei des Öfteren nicht angeführt.

Eine weitgehende Stabilität der Präferenz für das Geschlecht der Sexualpartner_innen wird auch von der politisch umstrittenen Forschung zur Entstehung, Verhinderung und/oder Änderung homosexueller Orientierung angeführt, die seit Jahrzehnten zum Schluss kommt, dass diese Präferenz bei den allermeisten Menschen spätestens in der frühen Kindheit feststehe und deren willentliche, medizinische oder therapeutische Änderung nicht gelingt (siehe Kapitel 5.2). Hierüber herrscht übrigens Einigkeit bei Forscher_innen, die 'angeborene' und/oder 'erworbene' Faktoren der sexuellen Orientierung betonen. Dieser Forschung zufolge entwickelt sich die Präferenz lange vor der genitalen sexuellen Praxis und bleibt bei den meisten Menschen ein Leben lang stabil. Zudem gibt es kaum Hinweise auf eine Änderung der Präferenz für das Geschlecht der Sexualpartner_innen durch die sexuelle Praxis. Im Gegenteil führen die sogenannte 'Nothomosexualität' oder auch bisexuelles 'Ausprobieren' genauso wenig zur Änderung einer 'verschiedengeschlechtlichen' sexuellen Präferenz wie Ehen zwischen Männern und Frauen zur Änderung einer 'gleichgeschlechtlichen' sexuellen Präferenz. Die empirische sexualwissenschaftliche Forschung kommt also ebenso wie aktuelle entwicklungspsychologische und klinisch-psychologische Forschung seit längerem zum Ergebnis, dass die Präferenz für das Geschlecht der Sexualpartner_innen zumindest in nordamerikanischen und (west-)europäischen Kulturen des 20. und frühen 21. Jahrhunderts ein erstaunlich stabiles Merkmal ist.

Solche empirischen Ergebnisse stehen im Widerspruch zu anderen Ergebnissen der kritischen Sexualwissenschaft, der Sexualpädagogik und der *queeren* Theorie, die – aufgrund theoretischer Konzepte und/oder empirischer Ergebnisse – die Plastizität vieler Aspekte der Sexualität und die Flexibilisierung der Sexualverhältnisse betonen.

der Jugend korrumpierten, für erhebliches Aufsehen. Diese (aus dem Kontext gerissene) statistische Angabe trug damit entscheidend zur Entpathologisierung der Homosexualität bei und beeinflusste die Strategien der homophilen Bewegung in Nordamerika entscheidend (vgl. Herzer 1997a).

Diese Angabe hat seitdem jedoch in zahlreichen Befragungen deutlich geringer gelegen, zumeist bei höchstens 10 Prozent. Von einer Auflösung der Hetero/Homo-Dichotomie kann also bezüglich des sexuellen Handelns von Männern keine Rede sein, vielmehr wird die Dichotomie eher deutlicher (vgl. Becker 2007, Hekma 2007 [2006], Fiedler 2004: 63/64) – allenfalls lösen sich die Unterschiede in den Lebensstilen auf, weil diese sich einerseits angleichen und andererseits pluralisieren. Es ist unklar, ob dieser Rückgang der in Befragungen angegebenen sexuellen Handlungen zwischen Männern an der Heteronormativität und Homofeindlichkeit liegt, wie eine *queere* Perspektive thematisiert, oder daran, dass Männer gerade in Westeuropa und Nordamerika tatsächlich mehr Möglichkeiten haben, mit Frauen sexuell zu handeln, wenn sie dies präferieren.

Bei Frauen hingegen gibt es Hinweise auf einen gewissen Anstieg derjenigen, die als Erwachsene mindestens einmal mit einer anderen Frau sexuell gehandelt haben. Diese Hinweise passen – zusammen mit der höheren Prozentzahl 'beidgeschlechtlicher' Präferenz bei Frauen als bei Männern – eher zu entsprechenden Überlegungen aus bisexuellen und *queeren* Bewegungen. Solche sich in sexologischen Umfragen niederschlagenden Unterschiede zwischen den Geschlechtern wären jedoch noch genauer auf mögliche Einflüsse von Heteronormativität, Homo- und Bifeindlichkeit, hegemonialer Maskulinität und Geschlechterstereotypien hin zu untersuchen.

470. Der etwas merkwürdige Begriff 'Nothomosexualität' bezeichnet vor allem sexuelle Handlungen zwischen männlich sexuierten Personen in geschlechtersegregierten Kontexten wie Internaten, Armeen oder Gefängnissen. Hierbei ist zu beachten, dass dort sexuell häufig gegen Entlohnung und/oder im Kontext von Gewalt gehandelt wird und dass die meisten dieser Personen eine Präferenz für 'verschiedenengeschlechtliche' sexuelle Handlungen haben.

> Diese gewisse Paradoxie bedarf weiterer politischer, konzeptueller und methodischer Aufmerksamkeit. Die recht weitgehende Stabilität einer Präferenz für das Geschlecht der Sexualpartner_innen kann meines Erachtens nicht ausreichend mit einer angeblich andauernden Homofeindlichkeit erklärt werden, da sich deren Form und Ausmaß – wie bereits erwähnt – in den letzten Jahrzehnten zumindest in (West-)Europa und Nordamerika sehr gewandelt hat. Die in den letzten Jahrzehnten zunehmend ins Positiv gewendete kulturelle, moralische, juristische und soziale Bewertung homosexueller Handlungen und Beziehungen und die Reduktion von Homofeindlichkeit in Gesellschaft, Politik und Medien in Westeuropa hat bisher keinen Anstieg 'gleichgeschlechtlichen' sexuellen Handelns bewirkt (Becker 2007), was durchaus bemerkenswert ist. Allenfalls ist im Gegenteil – scheinbar paradoxerweise – zu beobachten, dass 'gleichgeschlechtliche' sexuelle Handlungen zwischen männlich sexuierten Jugendlichen mit 'verschiedengeschlechtlicher' sexueller Präferenz seit Jahrzehnten deutlich abnehmen (Fiedler 2004: 63/64).[471] Die empirischen Belege für die weitgehende Stabilität 'verschiedengeschlechtlicher' bzw. 'gleichgeschlechtlicher' bzw. 'beidgeschlechtlicher' sexueller Präferenzen werden von Nativist_innen als weiteren Hinweis auf das 'Angeborensein' einer Präferenz für das Geschlecht der Sexualpartner_innen als eines Schlüsselmusters sexueller Erregung betrachtet, während Sozialkonstruktivist_innen dessen ungeachtet die Variabilität tatsächlicher sexueller Handlungen, Normen, Stile und Selbstkonzepte betonen.

Bei der sexuellen Orientierung wie bei sexuellen Handlungen werden hauptsächlich 'heterosexuell', 'homosexuell' und 'bisexuell' unterschieden. Die Begriffe 'Homosexualität' und 'Homosexueller' sind jedoch seit ihrer Bildung politisch und wissenschaftlich umstritten, weshalb dazu ein weiterer Exkurs nötig ist:

> Aus der Sicht der Kulturgeschichte der Sexualitäten ist fraglich, ob der Begriff 'Homosexualität' nur zeit- und kontextspezifisch (ab dem späten 19. Jahrhundert zunächst nur für Nordwesteuropa) zu verwenden ist oder ob und gegebenenfalls wie er für weitere Kulturvergleiche verwendet werden kann. Der österreichisch-ungarische Schriftsteller und Übersetzer Károly Mária Kertbeny,[472] ein Befürworter der Abschaffung der Strafbarkeit sexueller Handlungen zwischen männlich sexuierten Personen, verwendet 1868 das Kunstwort 'homosexual' (von griechisch *homo* für

471. In manchen *sexualpolitischen* und *queeren* Überlegungen wird diese Entwicklung vor allem auf Heteronormativität bzw. Homofeindlichkeit oder auf negative Effekte der vermehrten Thematisierung der Homosexualität und schwuler, lesbischer oder bisexueller Lebensstile in der Öffentlichkeit zurückgeführt. Ich halte diesen Erklärungsversuch für nicht ausreichend. Es sollte gleichfalls berücksichtigt werden, dass heutige Jugendliche mit einer 'verschiedengeschlechtlichen' sexuellen Präferenz früher und einfacher Gelegenheit für entsprechende sexuelle Handlungen haben, wenn sie dies wollen, und nicht mangels anderer Möglichkeiten auf 'gleichgeschlechtliche' sexuelle Handlungen 'ausweichen', obwohl sie diese gar nicht begehren – wie in der früher weiter verbreiteten jugendlichen 'passageren Homosexualität'.

472. Károly Mária Kertbeny ist der offiziell hungarisierte Name Karl Maria Benkerts. Dieser ist in *queerer* Theoriebildung anscheinend so unbekannt, dass Degele (2008: 86, Anm. 15) schreibt, dass es offen sei, ob es sich bei ihm um einen Schriftsteller namens Kertbeny oder einen Arzt namens Benkert handele. Letzteres behauptet beispielsweise Kraß (2003b: 14) einmal mehr fälschlich – um die angebliche 'Erfindung' des Konzeptes der Homosexualität durch die 'Doktoren der Devianz' zu belegen – und erklärt ihn dabei auch noch fälschlich zum Schweizer. Hier zeigt sich leider einmal mehr, welche fatalen Folgen es hat, wenn Forschung zur Geschichte der Homosexualitäten (z. B. Greenberg 1988: hier 408) von *queerer* Theorienbildung nicht zur Kenntnis genommen wird. Das sexualpolitische Werk Kertbenys liegt in Deutsch vor [z. B. 2000 neu von Manfred Herzer herausgegeben], jedoch nicht in englischer Übersetzung (siehe einführend Manfred Herzer / Jean-Claude Féray im Handbuch von Lautmann 1993: 42-47).

'gleich' und lateinisch *sexus* für 'Geschlecht') in der Korrespondenz mit Karl Heinrich Ulrichs. Letzterer entwickelt bereits im Jahr 1864 mit dem Begriff 'Urning' das erste Selbstkonzept für eine männlich sexuierte Person, die eine andere männlich sexuierte Person begehrt. Ersterer veröffentlicht anonym 1869 im Zuge der Gründung des deutschen Kaiserreichs Ableitungen seines Begriffs (beispielsweise 'Homosexualist') in einer Kampfschrift für die Abschaffung der Strafbarkeit der 'widernatürlichen Unzucht' (Manfred Herzer / Jean-Claude Féray im Handbuch von Lautmann 1993: 42-47).[473]

Während Sexualpsychiatrie und Psychoanalyse im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert Begriffe wie 'Konträrsexualität' und 'Inversion' bevorzugen, ist 'Homosexualität' der politische Begriff von Befürworter_innen der Strafrechtsreform, der schon zu Beginn des 20. Jahrhunderts und gerade in der Weimarer Republik als Medienbegriff und Selbstbegriff recht populär wird (Micheler 2005, 2004).[474] Das Kunstwort 'homosexuell' wird jedoch auch als griechisch-römischer Sprachhybrid abgelehnt (siehe Kraß 2003b: 16, Anm. 14),[475] was zu den Übersetzungen 'gleichgeschlechtlich' oder *same-sex* führt, die ansonsten gleichbedeutend sind.[476] Als Selbstbezeichnung steht 'homosexuell' in Konkurrenz mit anderen Selbstbezeichnungen – einige davon betonen den Unterschied der Sexualität zwischen Männern ('mannmännlich' bzw. 'schwul')[477] und zwischen Frauen ('lesbisch'),[478] andere lehnen

473. Der Begriff 'heterosexual' wird ebenfalls bereits 1868 im Schriftverkehr verwendet, wird aber erst 1880 veröffentlicht. Hieraus einen historischen Beleg für die 'Kopie der Kopie'-Metapher Butlers (2003 [1991]: 155-159) ziehen zu wollen, wie Degele (2008: 86) es versucht, ist nicht überzeugend. Als historischer Beleg hierfür würde sich eher eine detaillierte Untersuchung darüber eignen, inwieweit der 'Sodomie'-Diskurs seit dem Spätmittelalter dazu beigetragen hat, die Normativität einer Ehe zwischen einem 'Mann' und einer 'Frau' zu stärken.

474. Micheler (2005) geht davon aus, dass durch die öffentliche Thematisierung von Homosexualität in der Weimarer Republik zumindest zwischen erwachsenen Männern kein sexuelles Handeln mehr möglich war, ohne dies mit dem Konzept 'Homosexualität' in Verbindung zu bringen – zumindest über eine bewusste Abgrenzung davon.

475. Übrigens hat solch eine puristische Sprachkritik bisher noch niemand ernsthaft bei dem ebensolchen Hybrid 'Automobil' diskutiert.

476. Die Klarstellung, dass es sich bei 'Homosexualität' genauer um *Same-Sex Sexuality* bzw. 'gleichgeschlechtliche Sexualität' handelt, ist sicher sinnvoll. Der Vergleichsparameter ist also der zugeschriebene Sexus, der insbesondere in europäischen Kulturen seit längerem im juristischen Kontext besonders wichtig ist. Daher wird die Bezeichnung 'gleichgeschlechtliche sexuelle Handlungen' in dieser Arbeit an einigen Stellen in der Bedeutung 'sexuelle Handlungen zwischen männlich sexuierten Personen bzw. zwischen weiblich sexuierten Personen' verwendet, ohne damit eine Aussage über das Genus der beteiligten Personen zu treffen, der in multiplen Geschlechtersystemen durchaus unterschiedlich sein kann.

477. Das Aufgreifen des Schimpfwortes 'schwul' als Selbstbezeichnung in der deutschen Schwulenbewegung der 1970er Jahre ist aufgrund der dabei mitschwingenden Konnotationen von Sexualität, Perversität und Dissidenz mit dem Aufgreifen des Schimpfwortes *queer* in *queeren* Aktionsgruppen der 1990er Jahre in Nordamerika vergleichbar. Mit 'schwul' und auch mit *gay* sind – aus der Sicht der Schwulenemanzipation bzw. der *Gay Liberation* – im Gegensatz zu 'homosexuell' vorwiegend selbstgewählte Aspekte des eigenen Lebensstils gemeint.

478. Der Begriff 'lesbisch' ist nicht so stark umstritten wie 'homosexuell' oder 'schwul' (siehe jedoch Wieringa / Blackwood 1999: 8-12, 18-22). Er bezieht sich auf Sappho, die wichtigste antike Lyrikerin, die Anfang des 7. bis Ende des 6. Jahrhunderts vor unserer Zeitrechnung auf der Insel Lesbos lebte, Gedichte über Göttinnen sowie die Liebe zwischen Frauen schrieb und an ihrer eigenen Schule Schülerinnen unterrichtete (Jane McIntosh Snyder in Zimmerman 2000: 668/669). Der Begriff ist mindestens seit dem 10. Jahrhundert – zunächst als Verunglimpfung – belegt (Gowing 2007 [2006]: 125). Die Konzepte 'Lesbierin', 'Sapphistin' oder 'Tribade' bezeichnen zunächst Positionen sexueller Praxis und erst später Personenkonzepte oder gar Identitäten (ebd.). 'Lesbisch' hat seit dem 17. Jahrhundert zunächst in Frankreich als Bezeichnung für Liebe zwischen Frauen an Bedeutung gewonnen, wird aber heute in Geschichtsschreibungen des Öfteren auch für frühere Zeiten verwendet. Als Selbstbegriff enthält 'Lesbe' also intrinsisch einen historisierenden Rückbezug auf eine 'Ahnin'. Die von manchen Historikern (wie beispielsweise Hergemöller 1998) verwendete Bezeichnung 'weibweiblich' ist nicht aufgegriffen worden und verdeutlicht noch einmal die Problematik von 'mannmännlich'.

den Fokus auf das Sexuelle ab ('Freundesliebe', 'Homophilie'), weitere betonen den dissidenten Charakter des Begehrens ('schwul' oder *queer*). Doch alle diese Begriffe haben eine eigene Begriffsgeschichte, die ebenfalls problematisch und umstritten ist (Halperin 2003 [2000], Haggerty 2000, Zimmerman 2000, Hergemöller 1999).

Da alle neueren Begriffsvorschläge die Problematik des Begriffes 'Homosexualität' entweder nicht lösen oder weitere Probleme hinzufügen,[479] bleibe ich in Ermangelung eines besseren und zum Zwecke der Verständlichkeit an vielen Stellen dieser Arbeit bei diesem umstrittenen Begriff. Jedoch verwende ich die Begriffe 'homosexuell' und 'Homosexualitäten' (in bewusster Pluralbildung) ausschließlich in beschreibender Form, um damit sexuelle Handlungen und sexuelles Begehren zwischen männlich sexuierten Personen bzw. zwischen weiblich sexuierten Personen zu bezeichnen – ohne die Konnotationen einer spezifisch modernen 'homosexuellen Existenzweise', 'homosexuellen Orientierung' oder 'homosexuellen Persönlichkeit' mitzumeinen. 'Homosexuelle Handlungen' werden daher recht funktional als sexuelle Handlungen zwischen Personen gesehen, die aus 'moderner' euro-kolonialer Sicht demselben Sexus zugeordnet werden – und zwar unabhängig davon, ob diese Zuordnung in der entsprechenden Kultur oder Epoche vorgenommen worden ist oder nicht.[480]

Einer der Gründe für die Ablehnung des Begriffes 'Homosexualität' durch einige Wissenschaftler_innen und Aktivist_innen ist die fälschliche Annahme, dass er von den 'Doktoren der Devianz' geprägt worden sei, was allerdings auf einer verkürzten Darstellung der Diskursgeschichte beruht. Der Eingang des Begriffs in den angloamerikanischen Sprachgebrauch findet über die Rezeption der Sexualwissenschaft um die Wende zum 20. Jahrhundert statt. Jedoch ist er für den deutschsprachigen Raum, aus dem er stammt, für das späte 19. und frühe 20. Jahrhundert als Selbstbegriff anzusehen (siehe genauer Kapitel 4.4): Er ist nämlich von einem Strafrechtsgegner, dem bereits erwähnten Kertbeny, geprägt worden – unabhängig davon, dass dessen eigene sexuelle Präferenz umstritten ist. Im Sinne der Aufforderung Butlers, Anspruch auf Begriffe zu erheben, die Anspruch auf uns erheben (2009 [1997]: 288, 1997 [1993]: 314), ist es daher wichtig, auch den Begriff 'Homosexualität' wieder aus der

479. Dies gilt gerade für Begriffe wie 'mannmännlich' bzw. 'weibweiblich' oder davon angeregte Umschreibungen. Beispielsweise versucht der Historiker Stefan Micheler – um den Einfluss des damals recht neuen Konzeptes 'Homosexualität' auf die Selbstkonzepte und die Selbstorganisation der damit bezeichneten Männer in der Weimarer Republik sprachlich deutlich zu machen – neue, eher neutrale Bezeichnungen zu entwickeln, nämlich 'Männer begehrende Männer' und 'Frauen begehrende Frauen' (2005). Doch erweisen sich auch diese Bezeichnungen als nicht tragfähig, wie er selbst mittlerweile aufgrund von Kritiken einräumt (persönliche Kommunikation anlässlich gemeinsamer Seminare). Ein weiteres Problem, weshalb die Begriffe 'mannmännlich' bzw. 'Männer begehrende Männer' oder *Men Who Have Sex with Men* (die bereits erwähnte offizielle Bezeichnung im weltweiten HIV/Aids-Diskurs) für den Kulturvergleich nicht geeignet sind, ist eine implizite Gleichsetzung von Sexus und Genus bzw. von Männlichkeit und Maskulinität, welche die immense Bedeutung männlicher Femininität als Grundlage der Praxen und Konzepte in etlichen anderen kulturellen und historischen Kontexten übersieht. Ähnliches gilt für 'weibweiblich' oder 'Frauen begehrende Frauen'. Die beiden englischen Begriffe *female-female* (selten verwendet) und *male-male* (gelegentlich verwendet) würden sich besser eignen, da sie deutlich machen, dass es sich um eine Gemeinsamkeit des zugeschriebenen Sexus handelt. Zudem wird bei diesen Begriffen die lesbisch-feministische Kritik übersehen, dass 'Lesben' keine 'Frauen' seien, weil sie sich nicht darüber definierten, von Männern begehrt zu werden, wie gerade Monique Wittig betont (siehe Diane Griffin Crowder in Zimmerman 2000: 806/807).

480. Hierin zeigt sich ein Überrest des schwulenemanzipatorischen Fundaments der Geschichte des Begehrens zwischen männlich sexuierten Personen. Dies kann mit einer unreflektierten Naturalisierungs-Tendenz der homosexuellen Orientierung verknüpft sein, muss es aber nicht und ist hier nicht so gemeint. Vielmehr verwende ich den Begriff allenfalls heuristisch. Auch in den Kulturgeschichten des Begehrens zwischen weiblich sexuierten Personen und des sozialen Geschlechtswechsels zeigen sich gelegentlich Überreste lesbischer bzw. trans* Emanzipation – diese sind jedoch teilweise stärker heteronormativitätskritisch formuliert.

'Schmuddelecke' herauszuholen, in die er wegen einer verfälschten kulturellen und wissenschaftlichen Tradierung geraten ist.[481]

Um die Debatten über die Begrifflichkeit besser verstehen zu können, ist ein Rückblick auf die Kriminalisierung und Entkriminalisierung nötig: 'Gleichgeschlechtliche' sexuelle Handlungen (insbesondere zwischen erwachsenen Männern) sind in vielen Kulturen streng reglementiert worden. Besonders in vielen jüdisch, christlich und islamisch geprägten Kulturen sind sie als 'Sünde' aufgefasst, verboten und tabuisiert worden. Im christlichen 'Europa' wurden sie daher seit der späten römischen Antike (ab dem 3. Jahrhundert unserer Zeitrechnung) zunehmend kriminalisiert und streng (meist mit der Todesstrafe) bestraft (Hupperts 2007 [2006]: 55, Weiß 2003: 18/19). Dieses Verbot der 'Sodomie' wurde im späten Mittelalter und der Frühen Neuzeit in neuen Gesetzestexten aufgegriffen (Weiß 2003: 19/20, Hergemöller 1998). Später ist diese Kriminalisierung im Zuge der Kolonisation insbesondere im britischen Kolonialreich weit verbreitet und weitgehend durchgesetzt worden.

Solche 'Sodomie'-Gesetze wurden infolge der Französischen Revolution im Jahre 1791 aufgehoben, was im *Code pénal impérial* 1810 (*Code Napoleon*) bestätigt wurde, der auch für einige deutschsprachige Länder galt bzw. deren Gesetzgebungen beeinflusste (Weiß 2003: 20/21) und der zudem zur Abschaffung der Strafbarkeit in Italien, Spanien und Portugal führte. Im Zuge dessen wurde zumindest die Todesstrafe ab dem späten 18. Jahrhundert in weiteren europäischen Ländern (insbesondere im angelsächsischen, deutschen und slawischen Raum) abgeschafft (Greenberg 1988: 347-356). Solche Gesetze gegen 'Sodomie' bzw. 'widernatürliche Unzucht' wurden allerdings erst in den 1950er Jahren in einigen westeuropäischen Staaten (vor allem in Skandinavien und den Niederlanden) und erst in den 1970er und 1980er Jahren in den meisten anderen westeuropäischen Staaten so umgewandelt, dass homosexuelles Handeln unter Erwachsenen straffrei geworden ist. Diese neue Gesetze sahen jedoch zumeist gleichzeitig ein höheres 'Schutzalter' für Jugendliche vor als beim heterosexuellen Handeln; sie wurden erst in den 1980er und 1990er Jahren ganz abgeschafft. In den meisten Bundesstaaten in den USA wurden solche Gesetze, die allerdings kaum noch Anwendung fanden, erst in den 2000er Jahren abgeschafft. In vielen postkolonialen Staaten in Afrika und Asien sind solche Gesetze jedoch seit der Kolonialzeit gültig (vgl. für einen weltweiten Überblick über die Strafbarkeit homosexuellen Handelns: Dudek / Harnisch / Hanenkamp / Körner / de la Motte-Sherman 2007, siehe zur aktuellen juristischen Situation weltweit: www.ilga.org).

Homosexuelles Handeln wurde ab dem 18. Jahrhundert medikalisiert und im späten 19. Jahrhundert psychopathologisiert (siehe Weiß 2003: 32-45, Greenberg 1988: 400-433, Pacharzina / Albrecht-Désirat 1979, Foucault 1983 [1976]). Die psychiatrische Klassifikation 'Homosexualität' ist im Jahr 1973 zunächst von der *American Psychiatric Association* aufgehoben und aus der zweiten Version ihres Diagnostischen Manuals (DSM-II) gestrichen, danach teilweise in veränderter Form wieder eingeführt worden.[482] Siehe hierzu näher Kapitel 5.2 und Beitrag 2 (Tietz 2004b).

481. Ähnlich erheben die Ethnologinnen Saskia E. Wieringa und Evelyn Blackwood trotz aller Historisierung und *queerer* Kritik Anspruch auf den Begriff 'lesbisch' (1999: 18-22, 25-28), auch wenn sie deskriptiv im Kulturvergleich den Begriff *female same-sex Relations* verwenden.

482. Die abwertende psychiatrische bzw. psychologische Pathologisierung verwendete – wie bereits erwähnt – zunächst den Begriff 'Inversion', bis sie den Begriff 'Homosexualität' aufgriff. Dieser wurde 1952 als Diagnose in das DSM-I der *American Psychiatric Association* aufgenommen und 1968 in das DSM-II übernommen. Anstelle dessen wurde – aufgrund einer Abstimmung – 1973 die Diagnose 'sexuelle Orientierungsstörung' (*Sexual Orientation Disturbance*) ins DSM-II eingeführt. Mit dem DSM-III wurde im Jahr 1980 die Diagnose 'ich-dystone Homosexualität' eingeführt, die das Leiden an der homosexuellen Orientierung bezeichnen sollte, bis sie 1987 in der Revision DSM-III-R gestrichen und der Restkategorie 'Nicht Näher Bezeichnete Sexuelle Störung' zugeordnet wurde, die 1994 im DSM-IV übernommen wurde und die es seit 2000 weiterhin im DSM-IV-TR gibt (302.9).

Im ICD-8 der *Weltgesundheitsorganisation* galt 'Homosexualität' seit 1968 als 'umstrittene Krankheit'. Doch wurde diese Diagnose erst 1992 im ICD-10 geändert: Dort gibt es bis heute die Störungskategorien F 66.11 'ichdystone Sexualorientierung – homosexuell' und F 66.12 'ichdystone Sexualorientierung – bisexuell'.

Die internationale Klassifikation der Weltgesundheitsorganisation und das diagnostische Manual der US-amerikanischen psychiatrischen Vereinigung sind weltweit einflussreich. Doch gibt es weiterhin länderspezifische Diagnosemanuale, die auf der älteren, euro-kolonial verbreiteten Psychopathologisierung devianter Sexualitäten basieren. Beispielsweise wird in China und Indien 'Homosexualität' weiterhin als 'psychische Störung' klassifiziert.

Mit dem Konzept 'sexueller Fetisch' ist ein bestimmter Gegenstand (insbesondere ein bestimmtes Kleidungsstück), ein bestimmtes Material oder ein bestimmter Körperteil bzw. ein bestimmtes Körpermerkmal gemeint, der bzw. das zur sexuellen Erregung oder Befriedigung führt (Steele 1996 [1996]).[483] 'Sexueller Fetischismus' ist schon seit dem späten 19. Jahrhundert ein wichtiges Thema in der Psychiatrie und Psychoanalyse,[484] wobei der bereits erwähnte 'transvestitische Fetischismus' eine besondere Bedeutung hat. Sexuelle Fetische sind von überragender Bedeutung für die Vermarktung von Sexualität (Fetisch-Objekte, Fetisch-Subkultur und Sexclubs sowie Pornographie und Sexarbeit) im späten 20. und frühen 21. Jahrhundert (Sigusch 2005, 1986). Etliche Aspekte sexueller Fetische haben bereits mehrfach bestimmte Modeströmungen beeinflusst.[485] Eine angemessene Erfassung sexueller Fetische aus der Perspektive der Ethnologie, der *Dress Studies* und der Körpersoziologie steht noch aus,[486] obwohl sich sexuelle Fetische (anders als die psychiatrische Definition nahelegt) vorwiegend auf Körperteile, Kleidungsstücke und -materialien beziehen.[487]

483. Der Begriff 'Fetisch' (von portugiesisch *feitiço*, übersetzt etwa: 'künstlich hergestellt') stammt aus der Ethnographie und meint im Kontext der Religionsethnologie heute nicht mehr 'Zauberobjekt', sondern ein Objekt, dessen innewohnende Kraft oder Macht durch rituelle Handlungen aktiviert werden kann. Das Konzept 'Fetisch' hat inzwischen in vielen verschiedenen Disziplinen und Theorieansätzen sehr unterschiedliche Bedeutungen: Fetischisierung ist nach Marx ein Strukturprinzip der europäischen / euro-kolonialen Industriegesellschaft und nach Freud ein wichtiger Aspekt der Entwicklung des (weißen, bürgerlichen, heterosexuellen) Mannes (Böhme 2006 zufolge). Dabei ist insbesondere der Aspekt der 'Symbolisierung' wichtig (vgl. auch Sigusch 1986), der ebenfalls für semiotische und einige andere kulturwissenschaftliche Theorien zentral ist (vgl. Fauser 2008 [2003], Hall 1997b): Fetische und sexuelle Fetische sind demnach möglicherweise nur Ausdruck der allgemeinen Symbolisierungsfähigkeit von Menschen.

484. Die Diagnose 'Fetischismus' (F 65.0 im ICD-10 und 302.81 im DSM-IV-TR) bezieht sich ausschließlich auf unbelebte Gegenstände (und schließt andere Aspekte aus, obwohl tatsächlich Körperteile und Körpermerkmale häufiger fetischisiert werden). Das entscheidende Kriterium ist die Notwendigkeit des Fetisches, um sexuelle Erregung oder Befriedigung zu erreichen. Die Diagnose wird in dieser Form vor allem wegen der Bedeutung, welche die Psychoanalyse der 'Fetischisierung' zur Erklärung der Entwicklung von 'polymorph-perverser' kindlicher Sexualität zu erwachsener Sexualität zumisst (vgl. Sigusch 1986), beibehalten (vgl. hierzu und zu kritischen Weiterentwicklungen in marxistischer und feministischer Psychoanalyse: Wagenknecht 2007 [2003]: 23-25). Sie ist innerhalb der Sexualpsychiatrie wie der Sexualwissenschaft äußerst umstritten, manche fordern die Abschaffung, da sie klinisch irrelevant ist, andere eine Ausweitung, die dem früheren 'Perversions'-Begriff entsprechen solle (siehe Fiedler 2004: 196-203).

485. Siehe allgemein zum Fetisch und Mode: Steele (1996 [1996]), auch wenn diese in ihrer Begrifflichkeit und Darstellung teilweise der psychiatrischen Abwertung verhaftet bleibt; siehe speziell zu Leder und Mode: Nenno / Bucher / Aretz (2008).

486. Meine Photosammlung zur Fallstudie über vestimentäre Performanzen auf *Pride*-Paraden enthält etliche Photos zu Aspekten der Fetischisierung. Diese bieten eine gute Grundlage für ein empirisches Projekt, das

'BDSM' ist ein Akronym für Bondage & Disziplin, Dominanz & Submission, 'Sadismus' & 'Masochismus' und umfasst eine Vielzahl nonnormativer sexueller Praxen in einem einvernehmlichen (realen und/oder inszenierten) Machtgefälle (Grimme 1997, Thompson 1997 [1991], siehe auch Gekeler 2002).[488] Viele dieser sexuellen Praxen werden weiterhin psychopathologisiert; einige zumindest in einzelnen EU-Staaten und in Nordamerika weiterhin kriminalisiert. Dies liegt auch daran, dass einvernehmliche BDSM-Sexualität und sexualisierte Gewalt in sexualpsychiatrischen, klinisch-psychologischen und kriminologischen Modellen oft nicht deutlich genug voneinander unterschieden werden (siehe hierzu die Kritik von Fiedler 2004: 175-194, 268/269).[489] Die sexualwissenschaftliche Forschung hat eine relativ weite Verbreitung sexueller Phantasien und Wünsche, die sich auf Aspekte des BDSM beziehen, herausgearbeitet (ebd. 247-269). Kulturhistorische Forschung hat die Entstehung von BDSM als eigener Subkultur thematisiert (Heitmüller 1994). Derzeit laufen – wie bereits erwähnt – beispielsweise eine *queere* kulturwissenschaftliche Forschung über die BDSM-Subkultur als Feld, in dem widersprüchliche Auffassungen und Erlebnisse von Macht und Schmerz ausgehandelt werden (Volker Woltersdorff, persönliche Kommunikation, siehe auch Woltersdorff 2007), und eine *queere* sozialwissenschaftliche Forschung, unter anderem über die Bedeutung von *Cross-Dressing* innerhalb von Fetisch- und BDSM-Praxen für *Transgender*-Selbstidentifikationen (Bauer 2007, 2005, vgl. Califia 2000 [1983]: 181-190).

Pride ist ein Grundkonzept zunächst der *Gay Liberation* der 1970er Jahre und dann der heutigen teilweise globalisierten schwu-les-bi-trans*-inter/*queeren* Subkulturen und politischen Bewegungen. Es bedeutet 'Stolz' im Sinne von Selbstakzeptanz angesichts homo-, trans*-, intersex- und *queer*-feindlicher Beschämung, Verwerfung, Ausgrenzung und Gewalt insbesondere in Justiz und Sexualpsychiatrie (nicht im Sinne von 'Überlegenheit' wie in suprematistischen Auffassungen, z. B. in *White Pride*), womit das Konzept in eine Dialektik von Scham vs. Stolz eingebunden ist (vgl. hierzu auch Halberstam 2005b: 18-23).[490]

Das Konzept 'Coming-out' ist ein weiteres Grundkonzept schwul-lesbischen Selbstverständnisses, das eng mit der Vorstellung von *Pride* verbunden ist. Es meint ursprünglich das Bekenntnis zur eigenen, von der Hegemonialkultur als 'deviant' verworfenen Homosexualität. Es ist inzwischen auf das Bekenntnis zur eigenen, von der Hegemonialkultur als Folge von 'Devianz' verworfenen HIV-Infektion oder Aids-Erkrankung (und tendenziell auch weiteren Krankheiten, vgl. Mendès-Leite / de Zwart 2000: 202) und auf das Bekenntnis zu nonnormativen Sexualitäten und nonheteronormativen Geschlechtern (und tendenziell auch zu anderen verborgenen oder sozial unerwünschten Körperpraxen und Handlungen) erweitert worden (siehe Woltersdorff 2005).[491] Genauer meint das 'innere Coming-out' das Akzeptieren der eigenen nonheteronormativen sexuellen oder geschlechtlichen Situierung, während das 'äußere Coming-out' das verbale oder gezielte nonverbale Kommunizieren darüber meint. Letzteres kann ein *Going-public*[492] einschließen,

materielle, visuelle und performative Analysen mit Tiefeninterviews verbinden könnte (vgl. Tietz 2005b). Dabei wären Fragen sowohl nach der Fragmentierung des Körpers in visuellen Produktionen (vgl. Hall 1997c) als auch nach der Konstruktion der Wahrnehmung eines Körper/Kleid-Ganzen zu beachten.

487. Insbesondere seit dem 19. Jahrhundert sind zunächst einzelne Fragmente des weiblichen Körpers, einzelne feminin codierte Kleidungsstücke und als feminin codierte textile Materialien fetischistisch aufgeladen worden (vgl. Gaugele 2005, Steele 1996 [1996]). Mittlerweile werden jedoch auch Fragmente des männlichen Körpers, einzelne maskulin codierte Kleidungsstücke bzw. -ensembles (auch Uniform oder Anzug) und weitere als maskulin codierte Materialien der Kleidungsproduktion (wie Leder oder Jeans) fetischistisch aufgeladen (vgl. Nenno / Bucher / Aretz 2008, Steele 1996 [1996], Thompson 1997 [1991]).

488. Auch die Akronyme 'SM' bzw. 'S/M' sind nach wie vor gängig.

489. Viele verschiedene sexuelle Praxen, Szenarien, Rollen und Erlebensweisen werden im ICD-10 zusammen unter dem Begriff 'Sadomasochismus' (F65.5), im DSM-IV-TR getrennt unter den Begriffen 'Sexueller Masochismus' (302.83) und 'Sexueller Sadismus' (302.84) psychopathologisiert. Die BDSM-Bewegung fordert daher die Abschaffung dieser Diagnosen (vgl. www.bvsm.de). Auch Fiedler macht deutlich, dass einvernehmliche BDSM-Praxen (im Gegensatz zur Ausübung sexualisierter Gewalt) aus moderner sexualwissenschaftlicher und psychiatrischer Sicht nicht als Ausdruck einer psychischen Störung zu verstehen sind (2004: 248-250).

490. Es basiert auf Slogans wie *Gay is Good*, die – in Anlehnung an *Black is Beautiful* – bereits von radikaleren Vertretern der ansonsten auf Anpassung bedachten homophilen Bewegung der 1960er Jahre in den USA propagiert worden sind. Das Konzept des *Pride* oder *Gay Pride* ist insbesondere durch die Demonstrationsmärsche zur Erinnerung an die *Stonewall Riots*, die in Nordamerika schon im Verlauf der 1970er Jahren zu *Lesbian and Gay Pride*-Paraden politisch umfunktioniert worden sind, bekannt geworden. Dort wurde damals auch die Forderung nach *Gay Power* – in Anlehnung an die Forderung nach *Red Power* der *American Indian Movement* – aufgestellt (siehe hierzu Duberman 1994 [1993], vgl. Beiträge 2 und 9: Tietz 2004b, 2004h). Inzwischen ist es sinnvoll, von Ansätzen zu *Queer Pride* zu sprechen (siehe Kapitel 5.5)

491. Der Begriff ist die Kurzfassung des Slogans *Come out of the Closet*. Sie bezieht sich auf den *Coming-out-Ball*, bei dem junge Frauen der Oberschicht in Nordamerika erstmals als Heiratskandidatinnen präsentiert werden, und das *Closet*, einen bestimmten Typ von (Kleider-)Schrank. Dieser Schrank ist sowohl als 'geheimes Versteck' als auch als 'Gefängnis' verstanden worden, womit das Coming-out in eine Dialektik von Unsichtbarkeit und Sichtbarkeit eingebunden ist, die mit unterschiedlichen Formen von Verletzungen und Verfolgungen verbunden sein kann (vgl. Schaffer 2008, Sedgwick 1993 [1990]).

In der Frühphase der deutschen Schwulenbewegung der 1970er (die mal als die 'zweite', mal als die 'dritte' deutsche Homosexuellen-Bewegung bezeichnet wird) gab es die ähnliche Formulierung „Raus aus den Toiletten, rein in die Straßen" (Praunheim 1970). Es ist offen, ob diese bewusst provokante Anspielung auf den zumeist heimlichen 'Klappen-Sex' eine missverständliche Übersetzung von *Closet* oder eine unabhängige sprachliche Formulierung war.

Die Frage, wem gegenüber sich Homosexuelle wie offenbaren sollten und welche Folgen dies haben könnte, war bereits ein wichtiger Topos in der homosexuellen Selbstorganisation der Weimarer Republik (Micheler 2005). Das Bekenntnis zur eigenen Homosexualität kann mindestens bis zu Karl-Heinrich Ulrichs zurückverfolgt werden, den Sigusch (2000) daher bewusst anachronistisch den „erste[n] Schwule[n] der Weltgeschichte" nennt. Die Frage, ob möglicherweise bereits manche 'Sodomiter' der Frühen Neuzeit ein affirmatives Selbstkonzept von sich hatten, wie Hergemöller (1998) behauptet, kann anhand der bisherigen Quellenlage nicht beantwortet werden (siehe z. B. die konträren Einschätzungen von Hergemöller 2007 [2006] und Puff 2007 [2006], vgl. Kapitel 4.4).

492. Der Begriff bezeichnet ursprünglich das 'An-die-Börse-Gehen'.

nämlich die Kommunikation gegenüber der Öffentlichkeit – beispielsweise durch sichtbare Teilnahme an LSBT*I/Qen Aktionen oder mittels kultureller oder wissenschaftlicher Produktionen oder über die Medien.

Queer wird seit den 1990er Jahren – vor allem in Nordamerika, Europa und Australien, aber auch in anderen Teilen der Welt – als bewusst nicht fixierender politischer Kampfbegriff für eine dissidente Haltung gegenüber der Heteronormativität eingesetzt.[493] Der Begriff wird mannigfaltig und teilweise widersprüchlich verwendet, als:

- Selbstbezeichnung von Personen und Gruppen;
- Kennzeichnung einer Form des Aktivismus;
- Oberbegriff für nonheteronormative Geschlechter und Sexualitäten;

493. Der Begriff *Queer* bedeutete ursprünglich im 16. Jahrhundert 'abnormal' und bekam allmählich die sexuelle Konnotation des 'Perversen'. Zwischen 1910 und 1930 wurde er (sich von New York aus verbreitend) von solchen Männern als Selbstbegriff benutzt, die sich mit ihren homosexuellen Handlungen identifizierten und als männlich empfanden – im Gegensatz zu den sich als feminin empfindenden *Faeries* (George Chauncey in Hogan / Hudson 1999: 463/464). Daraufhin wurde *Queer* zunächst zum populärsten Schimpfwort gegen homosexuelle Männer, das ihr 'Anderssein' vor allem mit sozialer Randständigkeit konnotierte (Wayne R. Dynes in Dynes 1990: 1091), während ab den 1940er Jahren *Gay* allmählich zum Selbstbegriff aufstieg und andere Selbstbegriffe verdrängte. Im Laufe des 20. Jahrhunderts wandelte *Queer* sich zum Schimpfwort gegen alle bzw. Abjektion von allen, die heteronormativen geschlechtlichen und sexuellen Identifikationen nicht entsprechen (Genschel / Lay / Wagenknecht / Woltersdorff 2001a).

Bereits 1977 versuchte das Künstlerpaar Gilbert & George in einer visuellen Arbeit aus der Serie *Dirty Words* den Schriftzug *Queer* positiv umzudeuten (Gilbert & George 1986 [1986]: 115). Ab Anfang der 1980er Jahre wurde der Begriff *Queer* (zusammen mit dem Begriff *Dyke*) in den USA von *Black Feminists* als widerständiger Selbstbegriff benutzt (siehe mehrere persönliche Statements in Moraga / Anzaldúa 2002 [1981]). Ab Ende der 1980er Jahre wurde *Queer* durch radikale Teile der nordamerikanischen Schwulen- und Lesben-Bewegungen und durch manche HIV/Aids-Aktivist_innen (forciert durch Gruppen wie *ACT UP!*, *Queer Nation* oder *Lesbian Avengers*) stolz wiederangeeignet, um Wut, Trotz und Unangepasstheit auszudrücken, wobei nonkonforme geschlechtliche Inszenierungen (insbesondere *Drag Queens* und *Dykes*) eine gewisse Bedeutung hatten und Auseinandersetzungen über Sexismus und Rassismus stattfanden (Browning 1994 [1993]: 26-54). Der Begriff wurde auf neue Weise positiv besetzt und auf diesem Wege politisch umfunktioniert. Seit den 1990er Jahren ist *Queer* auch zu einem bewusst vagen und umfassenden Begriff für den Lebensstil einer neuen *queeren* Generation geworden (Jagose 2001 [1996]: 138), der mannigfaltige sexuelle und geschlechtliche Praxen umfasst, und ist schließlich auch in Westeuropa verbreitet worden (Genschel / Lay / Wagenknecht / Woltersdorff 2001b). In Deutschland beziehen sich vorwiegend Teile der lesbisch-feministischen, der Trans*- und der BDSM-Bewegung affirmativ auf *Queer*. Mittlerweile gibt es beispielsweise auch in Osteuropa eine LSBT* Bewegung, die sich teilweise affirmativ auf *Queer* bezieht.

In seiner umfassenden Bedeutung vielfältiger, bewusst abweichender sexueller und geschlechtlicher Praxen, die im Gegensatz zum 'Normalen' stehen – könnte der Begriff *Queer* mit 'pervers' übersetzt werden, was nur gelegentlich getan wird (vgl. Genschel / Lay / Wagenknecht / Woltersdorff 2001b, Jagose 2001 [1996]: 134/135). Beispiele sind die *Subversiv-Perverse Aktion* in Osnabrück (https://mensch.coop/subversivperverseAktion) oder das frühere *LesBISchwulTranSM-Polymorph-Perverse Referat* im AStA der Universität Hamburg. Bei solch einer verschiebenden Übersetzung wird das 'Polymorph-Perverse' in einer neo-psychoanalytisch geprägten Neufassung mal als positive Utopie (vgl. hierzu kritisch Beitrag 2: Tietz 2004b), mal als von Macht durchzogenes Feld vielfältiger Sexualitäten und Geschlechter und mal als Ort des verworfenen 'Anderen' gesehen.

- Codewort für einen *Lifestyle* der 1990er und 2000er Jahre;[494]
- Kürzel für ein postmodernes Theorieprojekt;[495]
- Bezeichnung für ein Forschungsfeld (vgl. zur Begriffsverwendung: Genschel / Lay / Wagenknecht / Woltersdorff 2001b, Jagose 2001 [1996]).

In der Darstellung von *Queer*-Theoretiker_innen der frühen 1990er Jahre sollte *Queer* definitorisch offen gehalten werden (siehe Jagose 2001 [1996]: 124-128, Butler 1997 [1993]: 310-316).[496] Doch wird *Queer* meist auf Praxen, Menschen und Gruppen in Subkulturen vorwiegend euro-amerikanischer und europäischer Kulturen bezogen, die gegen Normen der Hegemonialkultur – vor allem bezüglich Geschlecht, Sexualität und Körper – verstoßen und/oder verstoßen wollen. Je nach Verwendung des Begriffes umfasst *Queer* in diesem Sinne beispielsweise schwule und lesbische, bisexuelle und pansensuelle,[497] BDSM- und fetischistische, *Cross-Dressing*-, transsexuelle, *Transgender*- und multisexuelle[498] Praxen, aber auch intersexuelle Menschen und wird als Oberbegriff für nonheteronormative Geschlechter und Sexualitäten verstanden. Wichtig dabei ist, dass diese Praxen – aus *queer*-theoretischer Sicht – nur als ein Aspekt von sich als *queer* identifizierenden Menschen verstanden werden sollen. Diese sollen nämlich – entsprechend der Kritik an 'Subjekt' und Identität – keine fixierte, essentielle oder permanente Identität haben, sondern diese in

494. Hierbei steht vor allem die Vervielfältigung geschlechtlicher und sexueller Praxen, die Entstehung neuer geschlechtlicher und sexueller Existenzweisen sowie eine Stilisierung, Fetischisierung und/oder Ironisierung geschlechtlicher und sexueller Performanzen in metropolitanen Räumen im Mittelpunkt.

495. Dieses Projekt ist unter anderem gekennzeichnet durch eine Kritik an essentialistischen Konzeptionen von Geschlecht und Sexualität sowie einer Kritik an der Vereinheitlichung der vielfältigen Situierungen und Erfahrungen von Frauen im 'weißen' bürgerlichen Mittelschichtsfeminismus und an der Vereinheitlichung der Vielfalt gleichgeschlechtlichen sexuellen Begehrens und Handelns in der 'weißen' mittelschichtsorientierten, vorwiegend schwulen Bürger_innenrechtsbewegung.

496. *Queer* möchte – paradox gesagt – geradezu, eine Identität ohne Essenz sein, die in Opposition zur Normativität situiert ist (Halperin 1995: 62). Durch die Betonung solcher Offenheit sollen Ausschlüsse vermieden werden (vgl. dazu kritisch: Degele 2008: 116/117).

497. 'Pansensualität', ein Konzept aus der Bisexuellen-Bewegung (vgl. Hüsers / König 1995, Hutchins / Ka'ahumanu 1991), meint eine Praxis von 'Lust', die sich auf alle Körpersinne bezieht, ohne das Geschlecht der Handelnden oder die genitale Sexualität in den Vordergrund zu rücken (vgl. dazu auch Foucault im Interview von Gallagher / Wilson 1987 [1984]: 31).

498. Multisexualität ist weniger eine theoretische Forderung nach subversiver Parodie der Geschlechter und sexuellen Identitäten (wie bei Butler 1991 [1990]), sondern vielmehr die Beschreibung realer subkultureller Praxen von Personen, die mehrfache Partner_innenschaften in ihr Leben integrieren (mittlerweile auch als 'Polyamorie' bezeichnet), die in verschiedenen Kontexten unterschiedliche geschlechtliche und sexuelle Positionen performieren und die dabei beispielsweise zwischen 'Mann' und 'Frau', 'Homo', 'Hetero' und 'Bi', 'Aktiv' und 'Passiv' wechseln. Solche Performanzen werden vor allem in Teilen der BDSM-Subkultur einiger Metropolen (vgl. Bauer 2007, 2005), aber auch von einigen Trans* gelebt. Der Begriff 'Multisexualität' wird seit Ende der 1980er Jahre von der Politologin / dem Publizisten / der_dem Aktivist_in Corinna Gekeler (2002, 1998a) verwendet. Während in frühen *queer*-theoretischen Analysen (z. B. bei Butler 1997 [1993]: 14) die Identitäten im Kleiderschrank verneint worden sind, werden sie bei Multisexualität aus demselben geholt und in der subkulturellen Öffentlichkeit inszeniert und sexualisiert (vgl. auch Prinzessin LydIa 2007c [1998], siehe Kapitel 4.5).

spezifischen sozialen und kulturellen Kontexten jeweils aus unterschiedlichen und oft widersprüchlichen Identitätsaspekten neu zusammensetzen (vgl. Haller 2001b: 10).[499]

Ich verwende in dieser Zusammenführung und in einigen meiner Beiträge die Abkürzung 'schwu-les-bi-trans*-inter/*queer*' und das Akronym 'LSBT*I/Q'. Beides sind Versuche, Gemeinsamkeiten zwischen und Unterschiede von Schwulen, Lesben, Bisexuellen, *Cross-Dressern*, Transsexuellen, *Transgenders*, Intersexen und *Queers*, ihren Selbstkonzepten, Subkulturen und politischen Bewegungen zu thematisieren. Das Akronym 'LSBT' (bzw. englisch *LGBT*) ist seit den 1990er Jahren relativ geläufig und wird im Kontext von *Pride*-Paraden genauso verwendet wie in Menschenrechtsdebatten.[500] Das 'I' wird recht selten verwendet, auch der Einbezug von 'Q' ist eher selten.[501] Mir ist es wichtig, durch die Bezeichnung 'schwu-les-bi-trans*-inter/*queer*' bzw. 'LSBT*I/Q' sowohl das gemeinsame Betroffensein durch Heteronormativität als auch die Unterschiede in der Situierung deutlich zu machen, was die alleinige Verwendung von *Queer* als Oberbegriff nicht auszusagen vermag.[502] Gerade weil *Queer* und 'schwu-les-bi-trans*-inter/*queer*' nicht genau definiert sind, ermöglichen diese Begriffe eine Gemeinschaftsbildung in nicht näher bestimmter Vielfalt, was gerade im Kontext von *Pride*-Veranstaltungen zu bemerken ist.

Das Konzept *Two-Spirit* heißt zunächst „combining a male and a female spirit in one person" (Interviews mit Gilbert Deschamps [*Ojibwa*] 1992). Wie ich anhand des Sprachgebrauchs in der Organisation *2-Spirited People of the 1st Nations* in Toronto während der Feldphase im Sommer 1992 analysierte, umfasst das Konzept folgende Personen:

499. Zu bedenken ist allerdings einerseits, dass die bloße Annahme vielfältiger Identitäten jedes Subjekts noch nicht die metaphysische Vorstellung von Identität als einer kohärenten Einheit des Selbst und des Selbstverständnisses in Frage stellt (Diana Fuss [1989], Jagose 2001 [1996]: 107 zufolge). Andererseits ist zu beobachten, dass die meisten Menschen in vielen alltäglichen Situationen nach wie vor in ihren Handlungen, ihrem Selbsterleben und ihrem Erzählen über sich selbst davon ausgehen, dass sie recht kohärente, manchmal geradezu eindeutige Identitäten hätten.

500. Das 'T' hat zunächst für 'Transsexuelle' gestanden, inzwischen steht es eher für *Transgenders*; zeitweise hat es noch weitere Buchstaben gegeben, beispielsweise statt eines 'T' drei 'TTT' für *Transvestites*, *Transsexuals* und *Transgenders*, was mittlerweile im Deutschen durch die Schreibweise 'Trans*' bzw. 'T*' überflüssig geworden ist, oder 'TS' für *Two-Spirits*.

501. Auch hat es ein zweites 'Q' für *Questioning* gegeben.

502. Es ist wichtig zu bedenken, dass nicht alle Menschen und Praxen, die von *Queer*-Aktivist_innen unter ihr eigenes Selbstkonzept *Queer* subsumiert werden, auch an *queerem* Selbstverständnis und Aktivismus beteiligt sind oder auch nur sein wollen; viele wollen lieber ihre spezifischeren 'eigenen' Identitäten haben oder ein 'normales' Leben führen, statt sich an der *queeren* Kritik der Normalität zu beteiligen. Um auf dieses Spannungsverhältnis aufmerksam zu machen, verwende ich die Schreibweise 'schwu-les-bi-trans*-inter/*queer*'. Beispielsweise gibt es im *Two-Spirit*-Netzwerk nur wenige Personen, die sich affirmativ auf *Queer* beziehen (z. B. Qwo-Li Driskill 2008, 2004, Elias / Eliyahou / Ibrahim Abdurrahman Farajajé-Jones 2000 und Susan Beaver 1998 [1992]).

- Heutige Lesben und Schwulen nordamerikanisch-indigener Herkunft;
- Heutige MannFrauen und FrauMänner;
- Institutionalisierte multiple Geschlechter und Sexualitäten in früheren indigenen Kulturen Nordamerikas;
- Ähnliche Formen von Geschlechtervarianz in anderen Kulturen;
- *Cross-Dresser* und Trans*;
- *Drag Queens* und *Butches* (vgl. Tietz 1996c: 200-205).[503]

Heute bezeichnet *Two-Spirit* entsprechend der internationalen LSBT*I-Bewegung Lesben, Schwule, Bisexuelle, Trans* und Intersexe nordamerikanisch-indigener Herkunft.[504]

Der Begriff „Berdache" ist ein Fremdwort französisch-englischer Herkunft, das erst allmählich eingedeutscht wird (vgl. Haller 2000), was durch diese Arbeit fortgesetzt wird. Er leitet sich vom persischen *bardaj* bzw. *barah* her, was übersetzt nach der gängigen Auffassung etwa 'Lustknabe' bzw. 'junger männlicher Prostituierter' bedeutete. Diese Etymologie ist jedoch verkürzt und umstritten:[505] In etlichen romanischen Sprachen des 16. Jahrhunderts bezeichnete dieser entlehnte Begriff nämlich den (zumeist jüngeren) aufnehmenden Partner (*Insertee*) bei penetrativen sexuellen Handlungen zwischen männlich sexuierten Personen (meist anale Penetration), der vom (zumeist älteren) eindringenden Partner (*Insertor*) unterschieden wurde, der beispielsweise als *Bougre* (französisch) bzw. *Bugger* (englisch) bezeichnet wurde (vgl. Michael A. Lutes in Haggerty 2000: 114, Vincent Quinn in Haggerty 2000: 148, Hergemöller 1998: 15-36).[506] Für alternative Geschlechter- und Sexualpraxen im indigenen Mittel- und Nordamerika wurden von den Kolonisatoren zunächst andere Begriffe verwendet, die aus unterschiedlichen Kontexten stammen (siehe Kapitel

503. Diese breite Charakterisierung ist mehrfach aufgegriffen worden, insbesondere in einer von Sabine Lang besorgten englischen Übersetzung in der Einleitung zum Buch *Two-Spirit People* (Jacobs / Thomas / Lang 1997b: 2), in einem Bericht der untersuchten Organisation in Toronto über das von ihnen 2003 ausgerichtete binationale *Two-Spirit*-Treffen (2-Spirited People of the 1st Nations 2003) und vom Ethnologen Scott Morgensen (2008). Letzterer schreibt diese Charakterisierung allerdings fälschlich Anguksuar [*Yu'pik*] (1997) zu, der diese gar nicht erwähnt – vermutlich, weil es besser wirkt, einen nordamerikanisch-indigenen Aktivisten primär als einen deutschen Ethnologen sekundär anzuführen, auch wenn dieser Beleg falsch ist.

504. Beispielsweise heißt es in den aktuellen Regularien zur Mitgliedschaft (*Membership Policies*) von *2-Spirited People of the 1st Nations*: „[F]ull members will be those members who are born of Aboriginal ancestry and identify themselves as two-spirited (gay, lesbian, bisexual, transgender, and inter-sex)" (www.2spirits.com).

505. Dies ist die gängige negativ konnotierte Übersetzung, die auf einem Artikel von Angelino / Shedd (1955) basiert. Roscoe (2000 [1998]: 16-19) betont jedoch, dass seit den frühen 1980er Jahren auch die positiv konnotierte Übersetzung 'Geliebter' bzw. 'Freund' bekannt ist, die bisher jedoch in der Debatte kaum aufgegriffen wird – vermutlich, weil diese Übersetzung nur bedingt haltbar ist.

506. Die Begriffe *Insertor* vs. *Insertee* werden von manchen Ethnologen und Historiker zur allgemeinen Klassifizierung sexueller Positionen verwendet, die umgangssprachlich in vielen europäischen Sprachen als 'Aktiver' vs. 'Passiver' und im schwulen subkulturellen Repertoire (unter dem Einfluss des BDSM) als *Top* vs. *Bottom* unterschieden werden.

5.3).[507] Der Begriff „Berdache“ wurde in verschiedenen Schreibweisen[508] – vereinzelt ab dem frühen 18. Jahrhundert von französischsprachigen Ethnographen, vermehrt ab dem frühen 19. Jahrhundert auch von englischsprachigen Ethnographen, ab dem späten 19. Jahrhundert von Ethnolog_innen – zunächst häufig undifferenziert als Oberbegriff für höchst unterschiedliche soziale Praxen in durchaus verschiedenen indigenen Kulturen Nordamerikas verwendet (Roscoe 2000 [1998]: 173-178), nämlich ‘Sodomie’, ‘Homosexualität’, ‘Hermaphroditismus’, Intergeschlechtlichkeit, Überschreitung der normativen Erwartungen an das soziale Geschlecht, Wechsel des sozialen Geschlechts, Enkulturation zum ‘entgegengesetzten’ sozialen Geschlecht, rituelle Transvestition, erzwungene Transvestition männlicher Kriegsgefangener, sexualisierte Gewalt gegen männliche Kriegsgefangene (ebd. 119-129, 173-178, Thomas / Jacobs 1999, Lang 1990: 10/11, Angelino / Shedd 1955: 121). Da der Begriff „Berdache“ aufgrund der gängigen Etymologie umstritten ist, wird er von den *Two-Spirits* abgelehnt (siehe Kapitel 5.4) und in dieser Arbeit in doppelte Anführungszeichen gesetzt.

Ich hoffe, deutlich gemacht zu haben, wie ich die gerade dargelegten Begriffe in dieser kulturenvergleichenden Arbeit verstehe, und dass diese Arbeitsdefinitionen nur vorläufig sein können. Bei näherer Betrachtung sind viele der Begriffe auf widersprüchliche Weise aufeinander bezogen. Dies möchte ich im folgenden Kapitel 4.3 anhand der Schwierigkeiten der Typologisierung von ‘Homosexualitäten’ im Kulturvergleich und der Frage nach Gemeinsamkeiten und Unterschieden von Homosexualität, *Cross-Dressing* und *Transgender* näher verdeutlichen.

507. „Berdache“ setzte sich im Laufe des 19. Jahrhunderts durch und überlagerte frühere Begriffe, die in manchen Teilen Nordamerikas als interkulturelle Kategorie bekannt wurden, wie *mujerado* (vom Spanischen *mujer*, übersetzt etwa: ‘zur Frau gemacht’; in Mittelamerika und im Südwesten Nordamerikas verwendet), *schupan* (vermutlich aus dem *Kamchadal* in Sibirien, keine Übersetzung verfügbar, im russisch kolonisierten Teil im Nordwesten Nordamerikas verwendet) und *joya* (die Etymologie ist umstritten: entweder *Salinan* in Kalifornien, keine Übersetzung verfügbar, oder Spanisch, übersetzt etwa: ‘Juwel’). Diese Zusammenstellung basiert auf Roscoe (2000 [1998]: 173-178), der auch darauf verweist, dass diese Begriffe im kolonialen Diskurs verwendet wurden und auch indigene Begriffe beeinflussten – manche wurden von Euro-Amerikaner_innen auch als Vor- oder Nachnamen für indigene MannFrauen verwendet.

508. Aus ethnographischen Quellen sind für das indigene Nordamerika verschiedene Schreibweisen wie *bardache*, *berdash*, *berdêches*, *bredache*, *birdash*, *bowdash*, *burdash* oder *bundosh* belegt (Roscoe 2000 [1998]: 173/174).

4.3. Möglichkeiten und Grenzen einer Typologisierung von ‘Homosexualitäten’ im kulturhistorischen Vergleich

In sozialkonstruktivistischen Ansätzen in der Ethnologie ebenso wie in der Kulturgeschichte wird betont, wie unterschiedlich sexuelle Normen im kulturellen und historischen Vergleich sind (vgl. Sprenger 2005, Bruns / Walter 2004, Caplan 1989 [1987], Davis /Whitten 1978): Aus ethnographischen und historiographischen Quellen können bezüglich Geschlecht und Sexualität etliche Informationen gezogen werden, insbesondere zu Normen, Begriffen und Handlungsweisen, aber meist wenig über Selbsterleben, Motivationen oder Selbstkonzepte der Handelnden.[509] Einerseits liegt dies an der Quellenlage und vor allem an den zugleich tabuisierenden wie stereotyp abwertenden Beschreibungen in der kolonialen Ethnographie. Andererseits ist es ein Beleg dafür, dass sich durch die Verbreitung und Durchsetzung des Sexualitätsdispositivs seit der Moderne sowohl sexuelle Praxen als auch Selbstkonzepte von Menschen insofern qualitativ verändert haben, als dass eine persönliche Bezugnahme auf das sexuelle Selbsterleben wichtiger geworden ist.

In der Kulturgeschichte der Homosexualitäten hat der Vergleich unterschiedlicher Kulturen und Epochen daher eine besondere Bedeutung, wobei einige Forschungsfelder im Vordergrund stehen:

- Die Entstehung der ‘modernen Homosexualität’ in der europäischen Moderne (z. B. Halperin 2003 [2000], Weeks 2000: insb. 53-74, 106-122, Puff 1998, D'Emilio 1993 [1983], Greenberg 1988: 301-454, Weeks 1990 [1977], McIntosh 1981 [1968]);
- Die Geschichte der Homosexuellen-Bewegungen (z. B. Dennert / Leidinger / Rauchut 2007, Micheler 2005, Schwules Museum / Sternweiler 2004, Dobler 2003, Herrn 1999, Schwules Museum / Akademie der Künste 1997, Altman 1983 [1982], D'Emilio 1989 [1981], Weeks 1990 [1977]);
- Das antike Griechenland (z. B. Hupperts 2007 [2006], Foucault 1989b [1984]: 235-310, Dover 1983 [1978]);
- Die ‘Sodomiter’-Verfolgung ab dem europäischen Spätmittelalter (Hergemöller 2007 [2006], 1998, Puff 2007 [2006] 1998, Greenberg 1988: 242-346);
- Die sogenannten „Berdachen“ in Nordamerika (Roscoe 2000 [1998], Jacobs / Thomas / Lang 1997a, Trexler 1995, Lang 1999, 1997b, 1990, Fulton / Anderson 1992, Williams 1986b, Callender / Kochems 1983).

Für viele andere historiographische und ethnographische Beispiele hat es hingegen bis vor kurzem nur vereinzelte kurze Erwähnungen und wenige detaillierte historische Untersuchungen oder ethnologische Feldforschungen gegeben.

509. Nur ab bestimmten historischen Phasen liegen aus einigen Schriftkulturen hierzu Briefe oder Tagebücher vor.

Historiographische und ethnographische Fallstudien betonen jeweils die Spezifika von Konzepten und Praxen in bestimmten historischen und/oder kulturellen Kontexten, während kulturhistorische, epochenvergleichende und kulturenvergleichende Studien versuchen, übergreifende Muster herauszuarbeiten.[510] Insbesondere werden verschiedene Muster der sozialen Einordnung der Partner_innenkonstellationen gefunden, in denen sexuelle Handlungen zwischen zwei oder mehr männlich sexuierten Personen bzw. weiblich sexuierten Personen als legitim galten. Diese Muster werden in verschiedenen Modellen dargestellt:[511] Es gibt wesentliche Unterschiede zwischen 'Homosexualitäten' in vor-modernen und außereuropäischen Kulturen und der 'modernen Homosexualität' in europäischen und euroamerikanischen Kulturen. Ausgehend von typologischen Überlegungen der 1960er Jahre (z. B. McIntosh 1981 [1968]), die von Greenberg (1988: insb. 25-183), Trumbach (1989) und Herdt (1997: insb. 63-108) fortgeführt wurden (siehe auch Hutter 2000),[512] unterscheide ich fünf Typen von 'Homosexualitäten'. Diese Typologie wird im Folgenden schematisch erklärt. Ich beschreibe jeden Typus zunächst jeweils anhand männlich sexuierter Menschen, da es sich um ein Modell zur Kulturgeschichte männlicher 'Homosexualitäten' handelt, das nur bedingt auf die Kulturgeschichte weiblicher 'Homosexualitäten' übertragbar ist:[513]

- *Differenz im sozialen Geschlecht*: Eine männlich sexuierte Person lebt sehr ähnlich wie eine Frau. Solch ein/e MannFrau kann von einem Mann ebenso geheiratet werden wie andere Frauen. Der soziale Geschlechtsstatus des/der MannFrau und die Ehe werden oft gesellschaftlich anerkannt, teilweise ist die Adoption von Kindern möglich. Diese Ehen gehen manchmal mit einer Verteilung sexueller Positionen einher, bei der ausschließlich der Mann den/die MannFrau penetriert, dies muss aber nicht sein. In vielen dieser Kulturen haben Frauen und Männer eigene Prestige-Bereiche, einige Kulturen sind sogar stark matrifokal geprägt – insofern erhalten MannFrauen mit der Übernahme femininer Aufgaben und Status Zugang zum Prestigebereich der Frauen. Entsprechend gibt es weiblich sexuierte Personen, die als FrauMänner leben, und sexuelle Beziehungen zu bzw. Ehen mit anderen Frauen haben. Teilweise sind FrauMänner in denselben Kulturen oder Zeiträumen dokumentiert wie MannFrauen, teilweise jedoch in anderen, nämlich in manchen patrifokal geprägten. (Vgl. für Beispiele und eine Diskussion zu diesem für die vorgelegte Untersuchung wichtigsten Typus das folgende Unterkapitel);
- *Differenz durch eine besondere soziale Funktion*:[514] Eine männlich sexuierte Person gilt als Mann und nimmt eine besondere soziale Funktion und damit verbundene Aufgaben an – beispielsweise eine religiöse Funktion als Priester, Medizinmann oder Schamane (häufig in Zusammenhang mit Göttinnen, weiblichen/femininen Geistwesen oder Ahninnen) oder eine künstlerische Aufgabe (vor allem im Kontext des Theaters). Diese Aufgabe ist mit einem besonderen (teilweise ambivalenten) Prestige verbunden, der geschlechtliche Status selbst ist aber eher eindeutig. Die Person mit der besonderen sozialen Funktion lebt in manchen Kulturen im Zölibat, hat in anderen wechselnde sexuelle Kontakte zu Männern oder in weiteren eine sexuelle Beziehung oder Ehe mit einem Mann, der keine solche Funktion einnimmt.[515] Ein Sonderfall liegt bei denjenigen religiösen Spezialisten vor, deren Eintritt in einen besonderen Status mit der Kastration verbunden ist, diese gelten fortan nicht mehr als Mann;[516]
- *Differenz in Alter bzw. Generation*: Die meisten der Kulturen, in denen dieser Typus dokumentiert ist, sind von Männern patriarchal dominiert, deren Status wiederum von Alter oder Generation abhängt. Zur Betonung ihrer Männlichkeit/Maskulinität gehört meist das Kriegertum: Vor allem während der Erziehung zum Krieger haben ältere männlich sexuierte Personen sexuelle Handlungen mit jüngeren männlich sexuierten Personen. Dabei gibt es in einigen Kulturen eine (lebenslange) Paarbildung,[517] in anderen finden diese Handlungen nur während der Initiation in der

510. Ziel solcher Vergleiche ist beispielsweise, „einige wichtige prähomosexuelle Diskurse, Praktiken, Kategorien, Muster oder Modelle [… zu] beschreiben und ihre Ähnlichkeiten und Verschiedenenheiten […zu] skizzieren" (Halperin 2003 [2000]: 177).

511. Die wichtigste Monographie stammt vom Soziologen Greenberg (1988: insb. 25-183). Vgl. auch die ethnologische Einführung von Herdt (1997: insb. 63-108), die ausführliche zweibändige Enzyklopädie von Zimmerman (2000) und Haggerty (2000) sowie die Einführung in die Historiographie der Homosexualitäten von Hergemöller (1999). Siehe für weitere Beispiele und Literaturangaben – neben den gerade genannten Texten – auch Boellstorff (2007), Hekma (2000) oder Weston (1993).

Bereits in spanischen 'Sodomie'-Chroniken des 16. Jahrhunderts sind ethnographische Texte bzw. Textpassagen zu sexuellen Handlungen zwischen männlich sexuierten Personen (und – im weit geringerem Maße – zwischen weiblich sexuierten Personen) zusammenstellt worden (siehe Roscoe 2000 [1998]: 178-187). Auch in der frühen homosexuellen Emanzipationsbewegung sind seit Beginn des 20. Jahrhunderts Kompilationen ethnographischen Materials erstellt worden, die eine Mischung aus erstaunlich detaillierten Berichten und Vereinnahmungsversuchen zur Legitimation der eigenen Emanzipationsbemühung darstellen, z. B. von Ferdinand Karsch-Haack (1911) oder Edward Carpenter (1975 [1914]).

512. Gängig sind die Typen 'Differenz im sozialen Geschlecht' (*transgenderal*, *gender-transformed*) und 'Differenz in Alter bzw. Generation' (*transgenerational*, *age-structured*) sowie deren Unterscheidung von 'moderner Homosexualität'. Ich greife weitere Vorschläge für Typen auf und trenne diese deutlicher, bevor ich Gemeinsamkeiten herausarbeite.

513. Einige Aspekte sind inzwischen durch Forschungen zur 'weiblichen Homosexualität' bestätigt bzw. verschoben worden, wie im Folgenden jeweils vermerkt ist.

514. Dieser Typus wird von Herdt (1997: 102-108) als eigener Typus herausgearbeitet.

515. Das wichtigste Beispiel für 'religiöse Homosexualität' ist der Schamane bei den *Tschuktschen* in Sibirien, der durch seine Berufung zu einem *soft Man* werden und dann – in einer Kultur, die ansonsten sexuelle Handlungen zwischen männlich sexuierten Personen verbot – einen Mann als Liebhaber oder gar als Ehemann nehmen konnte (Feldforschung von Waldemar Bogoras in den 1900er Jahren, Herdt 1997: 106-108 und Jacobs / Cromwell 1992 zufolge). Als Beispiele für geschlechtliche 'Rollen', die über das Theater hinaus Gültigkeit haben, werden das *kabuki*-Theater in Japan ab dem 17. Jahrhundert (Carlton 2007 [2006]: 317-321, Herdt 1997: 75) und die *tan*-Schauspieler/innen in China im 18. und 19. Jahrhundert (Carlton 2007 [2006]: 307-309) ebenso angeführt wie das englische Renaissance-Theater zur Zeit Shakespeares (Herdt 1997: 103, Garber 1993 [1992]: insb. 51-62, 123-130): Jüngere Schauspieler spielten damals jeweils nicht nur auf der Bühne die Frauen-Rollen, sondern wurden auch von älteren männlich sexuierten Schauspielern oder Zuschauern 'umworben'.

Bezogen auf weiblich sexuierte Personen sind nur wenige Beispiele belegt: Beispielsweise ließe sich darüber streiten, ob diejenigen, die aus wirtschaftlicher Not oder Abenteuerlust heraus kürzere oder längere Zeit unerkannt als Soldaten in verschiedenen europäischen Armeen dienten, eher eine besondere 'Rolle' einnahmen oder insgesamt das Genus wechselten (vgl. Dekker / van de Pol 1990 [1989]). In den *takarazuka*-Musical-Revuen in der Nähe von Osaka in Japan werden seit den 1910er Jahren alle Rollen von weiblich sexuierten Personen gespielt; dabei werden die Darstellerinnen der Männer zu großen Stars, die von ihren Zuschauerinnen als 'ideale Männer' verehrt werden (vgl. Meyer 2009, Longinotto / Williams 1994).

516. Beispiele sind die sogenannten 'Eunuchen' in Byzanz und die *hijra* in Indien, die inzwischen durch detaillierte Untersuchungen bekannt geworden sind (Fels 2002, Nanda 1993 [1990], siehe Kapitel 4.3).

517. Dieser Typus findet sich insbesondere in der griechisch-römischen Antike, wobei es dort große lokale Unterschiede und mehrfache Veränderungen gab (siehe Hupperts 2007 [2006]), aber auch in anderen Kulturen, beispielsweise im China seit der *Chou*-Dynastie und bei den *samurai* im Japan (Carlton 2007 [2006]: 302-321, Herdt 1997: 70-76, Greenberg 1988: 160/161, 260/261).

Pubertät bzw. Adoleszenz statt, dort sind spätere Heiraten von Frauen die Regel.[518] Zu diesem Typus gehören auch Beziehungen zwischen einer älteren weiblich sexuierten Person, die gleichzeitig häufig als Mann gilt, und einer jüngeren Frau;[519]

Bei den Dorern, Thebanern und Spartanern im frühen Griechenland, die ein extrem kriegerisches Männerideal pflegten, gab es Kriegerpaare, die aus einem älteren erfahrenen Krieger und einem jüngeren 'Knappen', der zum Krieger ausgebildet wurde, bestanden und die zugleich eine sexuelle oder gar eine Liebes-Beziehung hatten. In Athen gab es Paare, bei denen sich ein *erastes* (übersetzt etwa 'Liebender', der ältere Partner) einen *eromenes* (übersetzt etwa 'Geliebten', einen jüngeren Partner, der meist zwischen 12 und 18 Jahren alt war) suchte, wobei der Altersunterschied häufig nur ein oder zwei Jahre betrug (siehe Hupperts 2007 [2006]).

Vgl. auch Foucaults (1989b [1984]: 235-310) Interpretation der philosophischen Debatte um die Ethik dieser griechischen *paiderastia*. Er beschreibt die antiken griechischen und römischen Konzepte des Begehrens als Selbsttechnologien, d. h. als Möglichkeiten, das eigene Leben zu gestalten und zu verstehen (Foucault 1989b [1984], 1989a [1984]), die zugleich eine Form der Selbstbeherrschung darstellen (1999 [1984]). Dabei betont er die zunehmende philosophische Problematisierung der Position des *eromenes*: Dieser war zwar bevorzugtes Liebes- oder Sexualobjekt des *erastes*, sollte selbst aber weder das Umworbenwerden noch die sexuelle Praxis in der *Insertee*-Position begehren. Dies lag daran, dass er später zur Elite der freien Männer gehören sollte und sich, um politische Ämter bekleiden zu dürfen, daher nicht in seiner Adoleszenz 'prostituiert' (im Sinne von 'sich als passives Lustobjekt zur Verfügung gestellt') haben sollte (1989b [1984], vgl. Dover 1983 [1978], auf den sich Foucault bezieht). Besonders in der römischen Antike wurde daher nach Foucaults Analyse das tatsächliche sexuelle Handeln zunehmend verpönt, die Notwendigkeit der eigenen Kontrolle der Männer über ihr Begehren betont (1989a [1984]) – unabhängig davon, wie die sexuelle Praxis des sogenannten 'pädagogischen Eros' tatsächlich verlief (Foucault im Gespräch mit Joecker / Ouerd / Sanzio 1984 [1982]: 95-98) – und die eheliche Sexualität aufgewertet.

Übrigens ist Foucaults aus der Ethik der *paiderastia* abgeleitete Analyse von Selbsttechnologien (1999 [1984]) recht wichtig für spätmoderne und *queere* Auffassungen von Person, Selbst und Identität (siehe z. B. Halperin 1995: 67-81). Seine historischen Interpretationen sind allerdings in der Geschichtswissenschaft sowohl bezüglich der griechisch-römischen Geschichte als auch der Geschichte der Homosexualitäten umstritten (siehe z. B. Hupperts 2007 [2006], Michael Lambert in Haggerty 2000: 417-419). Foucault vernachlässigt beispielsweise aufgrund seines philosophischen Interesses am Selbstverhältnis in Bezug auf die Antike Aspekte des Wettkampfes zwischen Männern und der Sanktionierung mittels Scham und Schande (Fink-Eitel 1989: 112).

518. Das inzwischen bekannteste Beispiel bilden die Initiationsriten bei den *Sambia* auf Neuguinea (Herdt 1987 [1981]). Vergleichbare Riten sind aus etwa 20 Prozent der melanesischen Kulturen belegt, wobei es einige Variationen gibt: vor allem orale Penetration, aber auch anale Penetration, Einreiben mit Samen ohne Penetration usw. (Herdt 1984). Zwar sind diese Riten ethnologisch lange Zeit als 'rituelle Homosexualität' oder 'rituelle Päderastie' bezeichnet worden, doch liegt genauer eine Abfolge von normativ erwarteten sexuellen Handlungen vor – zunächst nur mit männlich sexuierten Personen (zunächst als *Insertee*, dann als *Insertor*), dann mit männlich und weiblich sexuierten Personen und schließlich nur mit weiblich sexuierten Personen. Herdt bezeichnet diese Riten inzwischen als *Boy-Insemination Rites*: Der kulturelle Fokus lag nämlich nicht auf dem sexuellen Erleben der Älteren, sondern auf der ritualisierten Übertragung von Sperma auf die Jüngeren, die nach den Körper- und Sexualitätsvorstellungen dieser melanesischen Kulturen nur durch Aufnahme von Sperma einen männlichen Körper und einen eigenen Spermavorrat sowie ein maskulines Selbstbild als Krieger entwickeln können (Herdt 1987 [1981]). Sein Versuch, diese Inseminationsriten nicht im Kontext von 'Sexualität', sondern mittels Vorstellungen von 'Maskulinität', 'Hierarchie' und 'Tausch zu verstehen (Herdt 1984), ermöglicht eine bessere Einordnung in kulturspezifische Kategorien, genügt aber nicht, um die dafür nötige 'sexuelle' Erregung und die Ejakulation zu erklären.

519. Diese 'Frauen-Heiraten' bzw. 'weiblichen Ehemänner' sind aus einigen Teilen Afrikas gut belegt, wobei es viele unterschiedliche Formen und Konzepte gibt. Hierbei sind vor allem wirtschaftliche Aspekte wichtig; inwieweit es zu sexuellen Handlungen kommt, ist nach wie vor umstritten (Wieringa / Blackwood 1999: 3-6) und bedarf weiterer Untersuchung. Manchmal wird stattdessen erwähnt, daß die jüngeren Frauen neben der Ehe mit der älteren Frau Liaisons mit Männern haben, die zu Schwangerschaften führen. Kinder aus diesen Schwangerschaften werden sozial aber nicht zur Familie des Erzeugers gerechnet, sondern zur Familie ihres 'Ehemannes', also der älteren weiblich sexuierten Person (vgl. Tietmeyer 1985, siehe allgemeiner Schröter 2002: 115-128). Dies wirft noch einmal ein Schlaglicht darauf, dass in fast allen Kulturen soziale Elternschaft und die Einordnung in größere Verwandtschaftssysteme (oder Allianzdispositive) bedeutender sind als biologische Erzeugung und Elternschaft, die erst in europäischen und euro-amerikanischen Kulturen der letzten Jahrhunderte aufgrund des Sexualitätsdispositivs und des damit verknüpften Fokus auf Natur und Naturwissenschaft so bedeutend geworden sind.

- *Differenz in der sozialen Gruppenzugehörigkeit*:[520] Eine männlich sexuierte Person gilt als Mann und überlegen (hegemonial); er darf eine andere männlich sexuierte Person penetrieren, die aufgrund ihres sozialen Status (z. B. Sklave, Fremder) als 'Nicht-Mann' und unterlegen gilt. Der Unterschied in der sozialen Gruppenzugehörigkeit konnte und kann sich beispielsweise auf Klasse/Schicht oder „Rasse"/Ethnizität beziehen. Häufig ist der Nicht-Mann zudem jünger und wird manchmal als Frau betrachtet oder lebt eher wie eine Frau. Dieser Typus findet sich in patriarchalen Kulturen mit einer sozialen Schichtung. Die Männer sind sozial anerkannt, die Nicht-Männer meist nicht.[521] Zu diesem Typus sind mir derzeit keine Beispiele für weiblich sexuierte Personen bekannt;
- *Egalität (Gleichheit) des sozialen Geschlechts, des Alters und der sozialen Gruppenzugehörigkeit*:[522] Dass zwei Personen des gleichen 'biologischen' und sozialen Geschlechts, gleicher Generation und gleicher sozialer Zugehörigkeit miteinander eine auf Dauer angelegte sexuelle Beziehung aufbauen, ist zunächst eine Entwicklung der 'europäischen Moderne'.[523] Sexuelle Handlungen zwischen männlich sexuierten Personen gleichen Alters und sozialen Status waren bis in die europäische Neuzeit zumeist nur höchstens bis ins heiratsfähige Alter möglich, d. h. zwischen Pubertierenden oder zwischen Adoleszenten oder – je nach Heiratsalter – zwischen jungen Erwachsenen.[524] Diese sexuellen Handlungen zwischen 'Noch-

Initiationsriten für Mädchen sind hingegen weniger häufig ethnographisch belegt und waren meist weniger stark elaboriert. Auch dort findet eine Sexualisierung von Körpern statt, doch ist mir keine Untersuchung zu möglichen dabei ausgeübten sexuellen Handlungen zwischen weiblich sexuierten Personen bekannt.

520. Dieser Typus ist eine Verallgemeinerung von Partner_innenkonstellationen, in denen Klassenunterschiede eine besondere Bedeutung haben (vgl. Greenberg 1988: 117-123).

521. Beispiele sind Griechenland und Rom in der klassischen Antike, wo sich der 'freie Mann' deutlich vom 'Sklaven' unterschied – solche sexuellen Verhältnisse wurden nicht philosophisch problematisiert wie die zwischen älteren und jüngeren freien Männern (vgl. Hupperts 2007 [2006]: 39, 50-52). Ein mögliches Beispiel sind islamisch geprägte Kulturen vor allem im sogenannten 'islamischen Mittelalter', in denen trotz eines gewissen offiziellen Verbots der 'Sodomie' wegen einer geringen Verfolgungsintensität aufgrund eines komplexen Prozessrechts eine Alltagspraxis der Homoerotik blühte. Hierbei galt nur die höhergestellte ältere 'aktive' Person als 'Mann', die niedrigergestellte jüngere 'passive' Person dagegen nicht (siehe z. B. Schmitt / Martino 1985) – hier findet sich also eine Verknüpfung von sozialer Zugehörigkeit, sozialem Geschlecht und Alter. Häufig konnten gerade nicht-muslimische männlich sexuierte Personen zu Begehrensobjekten werden, denen damit zugleich Maskulinität abgesprochen wurde: Dies gilt beispielsweise für die *köçekler* ('junge Tänzer in Frauenkleidung') im osmanischen Reich bis zum Anfang des 19. Jahrhunderts (Klauda 2008: 117). Im Zuge der islamisch-christlichen Begegnung wurden europäische Reisende und später Touristen ab Ende des 19. Jahrhunderts gerade aufgrund ihrer 'Fremdheit' und fehlenden sozialen Gruppenzugehörigkeit zu bevorzugten Sexualpartnern (Schmitt / Martino 1985). Vgl. zu heutigen Bewertungen sexueller Handlungen zwischen männlich sexuierten Personen im Kontext des Islam: Bochow / Marbach (2003). Auch in etlichen dokumentierten Prozessen im europäischen Spätmittelalter und in der Frühen Neuzeit wurde Adeligen 'Sodomie' mit Männer aus niederen Ständen vorgeworfen (Hergemöller 2007 [2006], 1998, Puff 2007 [2006], 1998).

522. Das Konzept der 'Egalität' (*egalitarian Homosexuality*) wird von Greenberg (1988) betont. Auffällig ist, dass bei männlich sexuierten Personen aufgrund der Betonung der sozialen Gleichheit häufig keine Unterscheidung zwischen *Insertor* und *Insertee* gemacht wird, sondern sexuelle Positionen entweder austauschbar sind oder keine penetrativen Handlungen stattfinden. Auch wenn der Typus der Gleichheit in der europäischen Geschichte eine moderne Entwicklung darstellt, ist er von 'moderner Homosexualität' zu unterscheiden (Halperin 2003 [2000]: 212-220, siehe Kapitel 4.4).

523. Es gibt nur wenige ethnographische und historiographische Hinweise auf sexuelle Handlungen in egalitären Beziehungen zwischen männlich sexuierten Personen in vor-modernen und außer-europäischen Kulturen, die jedoch meist nur auf kurzfristige Kontakte bzw. auf nicht-primäre Beziehungen (neben primären Beziehungen zu weiblich sexuierten Personen) verweisen (vgl. Greenberg 1988: insb. 66-73).

524. Für erwachsene männlich sexuierte Personen hat sich dieser Typus – nach Vorläufern beispielsweise in den 1920er Jahren (vor allem in der Weimarer Republik, vgl. Micheler 2005) – erst seit den 1960er Jahren

nicht-Männern' wurden und werden je nach Kultur zugelassen, gefördert, abgewertet oder bestraft. Ähnlich sah und sieht es bei weiblich sexuierten Personen aus.[525] Der Fokus auf Gleichheit in sexuellen Handlungen zwischen erwachsenen Männern bzw. erwachsenen Frauen hat sich erst allmählich in der europäischen Geschichte aus den unterschiedlichen Mustern der Differenz entwickelt,[526] die teilweise bis heute in veränderter Form relevant sind.[527] Gerade dieser historisch neue Fokus auf Gleichheit und Gegenseitigkeit des sexuellen Handelns und Begehrens ermöglicht – Murray (1998 [1979]) zufolge – neue Selbstkonzepte, eigene *Communities*, die Homosexuellen-Bewegungen sowie die Konzepte *Pride* und Coming-out.[528]

Diese Typologie stellt eine extreme Vereinfachung dar, die nur als Strukturierungshilfe für kulturenvergleichende Untersuchungen dienen kann. 'Gleichgeschlechtliche sexuelle Handlungen' werden recht funktional als sexuelle Handlungen zwischen Personen gesehen, die aus europäischer/euro-kolonialer Sicht demselben Sexus zugeordnet werden, und zwar – wie bereits erwähnt – unabhängig davon, ob diese Zuordnung in der entsprechenden Kultur oder Epoche vorgenommen wurde oder wird.[529] Eine ähnliche Form der Typologisierung wird vom Historiker David M. Halperin (2003 [2000]) in seiner Analyse der Entstehung der 'modernen Homosexualität' vorgenommen,[530] in der er weitere Aspekte einbezieht,[531] zu denen ein entsprechender Exkurs folgt:

(ausgehend von den USA und einigen westeuropäischen Ländern) allmählich durchgesetzt (vgl. Hutter 2000). Hierbei hat die sexuelle Infrastruktur der schwulen Subkultur eine besondere Bedeutung gehabt.

525. Der berühmteste ethnographische Beleg für die Akzeptanz 'spielerischen' sexuellen Handelns weiblicher Pubertierender und Adoleszentinnen (sowohl mit Jungen/Männern als auch gelegentlich mit Mädchen/Frauen), nämlich Margaret Meads Studie über Kindheit und Jugend auf Samoa (1970 [1928]), ist allerdings inzwischen heftig in Zweifel gezogen worden. Zumindest nach Ansicht Derek Freemans (1983) reproduziere sie lediglich koloniale Stereotypen über 'freie Liebe' in der Südsee, um den Kulturrelativismus zu belegen. Meads Darstellungen (1970 [1928], 1958 [1949]) der großen interkulturellen Variabilität von 'Geschlechtsrollen' (*Sex Roles*, wie diese vor Einführung des Begriffs *Gender* genannt worden sind) haben Frauen- und feministische Politiken und Forschungen bis in die 1970er Jahre beeinflusst.

526. Als Idealvorstellung zeigt sich solch eine Gleichheit – nach Vorläufern in den 1920er Jahren – insbesondere im späten 20. Jahrhundert, beispielsweise im Selbstkonzept der schwul-lesbischen Bürger_innenrechtsbewegung (in den USA ab Mitte der 1970er), in der vestimentären Performanz des schwulen *Clones* in den späten 1970er und frühen 1980er Jahren (Levine 1992) oder im Konzept des *Woman-Identified Woman* des lesbisch-feministischen Separatismus der 1980er Jahre (Rich 1986 [1980]).

527. Daher betont Puff (1998) eine „Simultaneität höchst unterschiedlicher Konzepte über das eigene und fremde Sexualverhalten" (ebd. 139).

528. Die Entwicklung innerhalb der nordamerikanischen schwulen Subkultur seit den 1960er Jahren, dass schwule Männer zunehmend Freundschaften und Beziehungen zu anderen schwulen Männer aufgebaut haben, statt weiterhin – meistens unerfüllt – heterosexuelle Männer zu begehren, kann aus ethnologischer Sicht als Entwicklung hin zu einer Art 'sexuellen Endogamie' beschrieben werden. Diese Entwicklung hat zur Entstehung des *Gay Pride*, der schwulen Identität und der Fähigkeit und Bereitschaft für schwulenpolitischen Aktivismus beigetragen (vgl. hierzu Murray 1998 [1979]).

529. In den Modellen zeigt sich ebenfalls ein Überrest des schwulen- (bzw. lesben-)emanzipatorischen Fundaments der Geschichte der Homosexualitäten. Solch ein Überrest kann – muss aber nicht – mit Annahmen über eine möglicherweise angeborene 'homosexuelle Orientierung' verknüpft sein. In dieser Untersuchung ist das nicht impliziert; die Typologie wird allenfalls heuristisch verwendet.

530. Halperin gilt als wichtiger Vertreter der *Queer History*, auch wenn er nach eigenem Bekunden eher eine „modifizierte konstruktivistische Herangehensweise" (2003 [2000]: 175) vertritt.

Halperin unterscheidet vier Vorläufer-Kategorien „männlicher sexueller und geschlechtlicher Devianz"[532] (ebd. 180), die in der europäischen Geschichte seit längerem und teilweise seit Jahrtausenden, teilweise nebeneinander, jeweils mehr oder weniger stark ausgeprägt von Bedeutung gewesen sind:

- 'Effemination': Eine männlich sexuierte Person gilt (gerade bei militärischen Eliten) dann als 'weich', 'weiblich' oder 'unmännlich', wenn sie sexuell und emotional – und zwar unabhängig vom Sexus der Sexualpartner_innen – stark involviert ist, da sie auf 'Lust' statt auf 'Kampf' orientiert ist (181-185);[533]
- 'Päderastie' / 'Aktive Sodomie': Eine hegemonial situierte – als erwachsener (und zumeist sozial höherrangiger) Mann anerkannte – männlich sexuierte Person penetriert eine (durch Alter, soziale Gruppenzugehörigkeit, soziales Geschlecht oder sexuelle Position) subaltern situierte männlich sexuierte Person (185-192). Diese Kategorie ist vom sexuellen Handeln des *Insertors* her gedacht, während der oder der/die *Insertee* keine Lust empfindet oder empfinden soll, sondern allenfalls soziale Vorteile bekommen kann oder sogar sexuell ausgebeutet wird. Es geht also um eine „soziale Symbolisierung phallischer Penetration als Markierung hierarchischer Macht" (185);[534]
- '(Intime) Freundschaft': Zwei männlich sexuierte Personen haben dieselbe – üblicherweise hegemoniale – soziale Position. Ihre Beziehung basiert auf Gleichheit, Gegenseitigkeit und Austausch und ist von 'seelischer Verschmelzung', 'Leidenschaft' und 'Liebe' geprägt. Es geht um Intimität, zumeist finden keine sexuellen Handlungen statt, insbesondere keine Penetrationen (192-197);[535]
- 'Inversion' / 'Passivität': Eine männlich sexuierte Person gilt aufgrund ihrer physischen Erscheinung, ihrer Sensibilität, ihres persönlichen Handlungsstils (einschließlich Aneignung femininer *Dress*-Elemente, Körperpräsentation, Mimik oder Gestik) und ihres sexuellen Angezogenseins von maskulin auftretenden männlich sexuierten Personen als 'anormal' und damit als 'Nicht-Mann'. Wichtig ist eine Bevorzugung der *Insertee*-Position, die mit einem historisch neuartigen Konzept

531. Ein wichtiger ergänzender Aspekt ist beispielsweise, dass Maskulinität bis ins 18. Jahrhundert hinein – trotz des Verbotes sexueller Handlungen zwischen männlich sexuierten Personen – durchaus Freundschaft und Intimität zwischen Männern beinhalten konnte (Halperin 2003 [2000]: 192-197). Ob diese Intimität gemeinsames sexuelles Handeln ermöglichte, ist allerdings höchst fraglich. Daher wird dieser Aspekt in meiner Typologie der Organisationsformen 'gleichgeschlechtlicher' sexueller Handlungen nicht berücksichtigt. Auch in der Vorgeschichte lesbischer Identitäten ist der Aspekt der Freundschaft wichtig, den Lilian Faderman bereits in den frühen 1980er Jahren betont, wobei ebenfalls umstritten ist, inwieweit diese Freundschaften sexuelle Handlungen einschließen konnten (siehe Vicinus 1993 [1989]). Vgl. zur Bedeutung von Freundschaft auch: Foucault im Interview von Ceccatty / Danet / Le Bitoux (1984 [1981]).

532. Der Begriff 'Devianz' ist jedoch nur für einige der von ihm vorgelegten Kategorien geeignet, da Aspekte wie die *Insertor*-Position oder die Freundschaft zwischen Männern in hegemonialen sozialen Positionen nicht die Abweichung von der Norm, sondern die Norm selbst darstellen.

533. Die Annahme des 'Durchdrungenseins' von Sexualität und Emotionalität wird – analog zur Konstruktion des besonderen 'Geschlechtscharakters' der bürgerlichen 'Frau' (Claudia Honneger [1991], Karin Hausen [1976], Micheler 2008 und Schröter 2002: 82-90 zufolge) – im Konzept des 'Homosexuellen' aufgegriffen.

534. Der *Insertor* gilt als 'Mann' unabhängig vom Sexus und Genus des bzw. der bzw. des/der *Insertee_s*. Der Aspekt hierarchischer Differenz ist im psychiatrischen Fremdkonzept des 'Homosexuellen' kaum von Bedeutung, prägt aber noch lange das 'sodomitische' / 'homosexuelle' subkulturelle Repertoire in sexuellen Subkulturen.

535. Die Verknüpfung von wechselseitiger Freundschaft, Liebe und Leidenschaft wird als wichtiges Merkmal der späteren 'modernen Homosexualität' jedoch deutlich sexualisiert.

der Lust, penetriert zu werden, verbunden ist, während diese Position zuvor eher erduldet worden ist (197-211).[536]

In einem langen Prozess der Akkumulation, Ablagerung und Überlagerung entwickelt sich aus diesen vier Vorläufer-Kategorien die eigentliche, nämlich 'moderne' 'Homosexualität'.[537] Aus der 'Effemination' und 'Inversion' entsteht – im Kontext der heteronormativen Vorstellung polar unterschiedlicher und sich gegenseitig (magnetisch) anziehender Geschlechter (Micheler 2008) – im späten 19. Jahrhundert die Vorstellung der 'Konträrsexualität' als Gegenteil 'normaler' Maskulinität. Dieses Konzept wird zudem mit der Leidenschaft der 'intimen Freundschaft' verbunden – wegen deren Fokus auf Gleichheit wird die strikte Unterscheidung zwischen *Insertor*- und *Insertee*-Position weniger wichtig (Halperin 2003 [2000]: 212-220).[538] Das Konzept 'Homosexualität' ermöglicht zwar die Vorstellung von Gleichheit und Gegenseitigkeit – insbesondere die Annahme der Identität des Begehrens, der Orientierung und der Sexualität – erlaubt jedoch auch das Fortbestehen vorheriger Muster der Differenz (ebd.): „Homosexualität übersetzt gleichgeschlechtliche Sexualbeziehungen in das Register von Gleichheit und Gegenseitigkeit [… diese] werden nicht mehr zwingend in den hierarchischen Begriffen der Macht, des Alters, des Geschlechts oder der sexuellen Rolle artikuliert – die freilich weiterhin in lesbischen oder schwulen Sozietäten und Sexualitäten erheblich wirken" (216). Halperin entwickelt sein typologisches Modell auf der Grundlage der – auch von mir herangezogenen – bereits vorliegenden Typologien speziell zur Analyse der Entstehung der 'modernen Homosexualität' in Europa. Es eignet sich daher weniger für den Vergleich mit außer-europäischen Kulturen, weswegen es von mir nur teilweise aufgenommen und dabei in die von mir vorgelegte Begrifflichkeit überführt wird.

Das von mir verwendete typologische Modell der Organisation 'gleichgeschlechtlicher' sexueller Handlungen betont, dass in den Kulturen und Zeiten, in denen bestimmte sexuelle Handlungen zwischen männlich sexuierten Personen bzw. zwischen weiblich sexuierten Personen überhaupt erlaubt waren oder sogar erwartet wurden, meist nur ein bestimmtes Muster möglich war. Sexuelle Handlungen und Beziehungen, die diesem Muster entsprachen, wurden toleriert oder gar akzeptiert und waren zumeist in weitere kulturelle Muster (wie Verwandtschaftssysteme, Arbeitsteilung oder auch Religion) integriert. Solch ein Muster konnte auch – wie bereits angedeutet – aus einer Verbindung verschiedener Muster gebildet sein. Nur in einigen Kulturen und Epochen haben mehrere Typen parallel existiert.

536. 'Inversion' bezieht sich stärker auf das psychosoziale Geschlecht als auf das sexuelle Handeln, was das Fremdkonzept des 'Homosexuellen' als 'Konträrsexuellen' lange bestimmt hat, auch wenn es für Selbstkonzepte nur bedingt relevant gewesen ist.

537. Um dies zu verdeutlichen, listet Halperin Gemeinsamkeiten und Unterschiede der von ihm unterschiedenen Typen auf (2003 [2000]: insb. 218).

538. Die Unterscheidung zwischen *Insertor* und *Insertee* ist im Kulturvergleich und in der Kulturgeschichte insgesamt recht häufig anzutreffen. Diese Unterscheidung ist bis heute in manchen kulturellen Kontexten (beispielsweise in Lateinamerika oder in Nordafrika) wichtiger als die Hetero/Homo-Dichotomie; dort ist vor allem der *Insertee* von Homo- und Trans*feindlichkeit betroffen, während der *Insertor* weitgehend als 'normaler' Mann gilt. Diese Unterscheidung hat sogar in der schwulen Subkultur (und insbesondere in der Selbstbeschreibung in schwulen Kontaktforen) in Nordamerika und Westeuropa noch eine gewisse Bedeutung, auch wenn sich in der Hegemonialkultur die Hetero/Homo-Dichotomie durchgesetzt hat, wodurch *Insertor* und *Insertee* gleichermaßen von Homofeindlichkeit betroffen sind.

Bisher sind solche Typologien in der Forschung vor allem deskriptiv verwendet worden, wobei der Aspekt der Normativität weitgehend vernachlässigt worden ist. Das jeweils normativ vorgeschriebene legitime Muster in einem bestimmten historischen und kulturellen Kontext muss allerdings von den tatsächlich belegten vielschichtigen sexuellen Praxen unterschieden werden, die teilweise jedoch deutlich bestraft worden sind. Die Versuche, durch Verweise auf ethnographische oder historiographische Fallbeispiele die Legitimität 'homosexuellen Handelns' in europäischen und euro-amerikanischen Kulturen einzufordern, sind auch angesichts dessen zweifelhaft gewesen.

Es ist ethnographisch keine Kultur belegt, die normativ ausschließlich 'gleichgeschlechtliche' Sexualität' erwartet hat oder bei der alle Menschen eine Präferenz für 'gleichgeschlechtliche' sexuelle Handlungen haben, wie Murray (1987) zu Recht an Tobias Schneebaums [1969] ethnographischen Phantasien kritisiert, stattdessen gibt es in allen Kulturen normative Erwartungen an bestimmte sexuelle Handlungen männlich sexuierter Personen mit weiblich sexuierten Personen (zumindest für die meisten Angehörigen der Kultur). Dies gilt unabhängig davon, dass in manchen Kontexten (insbesondere für bestimmte Altersstufen oder für bestimmte Personengruppen) gewisse Formen 'gleichgeschlechtlichen' sexuellen Handelns oder Begehrens als besser bzw. begehrenswerter als 'verschiedengeschlechtliche' Handlungen oder Ehen bewertet worden sind – wie insbesondere in bestimmten Phasen der griechischen Antike, im Japan der *Shogun*-Zeit oder in manchen melanesischen Kulturen.

Diese Zusammenhänge verdeutlichen die Notwendigkeit meiner heteronormativitätskritischen Perspektive. Solch eine Normenkritik ist auch nötig, um Verschränkungen mit Patriarchat oder Sexismus adäquat berücksichtigen zu können.[539] Die Normativität von Sexualität ist nämlich je nach Kontext mit anderen Geschlechternormen, weiteren Normen und anderen Formen von Macht, Herrschaft, Ausgrenzung und Gewalt verbunden gewesen. Hierbei ist auch die teilweise deutliche Machtverteilung bei den verschiedenen Differenztypen der 'Homosexualitäten' augenfällig: Während die jeweiligen normativen Erwartungen an geschlechtliche Performanzen und sexuelle Handlungen und die damit verbundenen Machtunterschiede aus emischer Sicht als 'natürlich' oder 'religiös' legitimiert gegolten haben und daher zumeist keine Alternativen denkbar gewesen sind, ist die ethnologische und

539. Gerade die sexuellen Handlungen zwischen männlich sexuierten Personen vom Typus Differenz in Alter bzw. Generation (im Kontext von Initiationsriten, insbesondere in einigen Kulturen Melanesiens) sind im Zusammenhang mit extremer Frauenfeindlichkeit (Misogynie) und kulturell geprägten Ängsten der Männer vor weiblichen Körpern zu analysieren, wie Herdt (1984, 1987 [1981]) betont.

historische Bewertung dieser Handlungen und Beziehungen umstritten. Dies gilt insbesondere für 'Homosexualität' mit Differenz in Alter oder Generation.[540]

An diesem Typus kann noch etwas anderes deutlich gemacht werden: Normen, Erklärungsmodelle oder individuelle Legitimationen für geschlechtliche und sexuelle Praxen dürfen – wie bereits erwähnt – nicht mit wissenschaftlichen Analysen aller möglichen biologischen, psychologischen, sozialen und kulturellen Einflussfaktoren verwechselt werden. Dies gilt beispielsweise für die kulturelle Erzeugung von Genus,[541] die der Ethnologe Gilbert Herdt am Beispiel der kriegerischen Maskulinität, der dafür durchgeführten Inseminationsriten und der altersdifferenzierten 'Homosexualität' bei den *Sambia* auf Melanesien analysiert hat (1987 [1981]). Gerade diese des Öfteren in sozialkonstruktivistischen und *queeren* Überlegungen angeführte Studie kann nämlich nicht nur als Beleg für die normative Erwartung phasenweise wechselnden 'gleichgeschlechtlichen', 'beidgeschlechtlichen' und 'verschiedengeschlechtlichen' sexuellen Handelns in den einzelnen Initiationsstufen und Lebensabschnitten gelesen werden,[542]

540. Die Bewertung 'gleichgeschlechtlicher' sexueller Handlungen vom Typus Differenz in Alter bzw. Generation ist aus ethnologischer Sicht sehr schwierig. Schließlich ist die Einschätzung, ab welchem Alter welche sexuelle Handlungen, Beziehungen, Partner_innenschaften oder Ehen normativ erlaubt oder gar erwartet werden, zeit- und kulturspezifisch. Aus der aktuellen menschenrechtspolitischen Perspektive auf 'sexuelle Selbstbestimmung', die jedoch allgemein für viele Formen sexueller Handlungen in höchst unterschiedlichen zeitlichen und räumlichen Kontexten nur bedingt anwendbar ist, sind diese Handlungen bereits aufgrund des Altersunterschieds als 'sexualisierte Gewalt' einzuschätzen. Hierbei ist allerdings zu berücksichtigen, dass der Altersunterschied teilweise zwar gering, aber mit deutlich unterschiedlichen Status verbunden war.

Besonders die sexuellen Handlungen im Kontext der Initiationsriten in einigen Kulturen Melanesiens lassen sich aufgrund ihres ritualisierten Charakters, der Verbindung mit Prügeln und Blut-Ausleitungen und der Androhung, ansonsten kein 'richtiger Mann' zu werden, mit heutigen Begriffen als 'ritualisierte sexualisierte Gewalt' verstehen. Dennoch ist der Versuch Trexlers (1995), sexualisierte Gewalt gegen Jungen und junge Männer im historischen Kulturvergleich (vor allem in Mittelamerika, aber auch weltweit) zu analysieren, teilweise deshalb gescheitert, weil er keine Unterscheidung zwischen eher freiwilligen und eher unfreiwilligen Handlungen unternimmt. Wichtiger erscheint mir eine andere Perspektive: Der im Laufe des 20. Jahrhunderts mehrfach unternommene Versuch, durch Bezugnahme auf die griechische *paiderastia*, die Ephebophilie (sexuelles Begehren von Adoleszenten) und den 'pädagogischen Eros' einerseits erwachsene Homosexualität zu legitimieren und andererseits sexualisierte Gewalt gegenüber Jugendlichen zu verharmlosen, muss dringend kritisch hinterfragt und genauer untersucht werden.

541. Siehe allgemein zum ethnologischen und kulturhistorischen Vergleich der kulturellen Konstruktion von Maskulinität: Gilmore (1993 [1990]).

542. Diese Studie wird von sozialkonstruktivistischen (wie Stefan Micheler 2005: 29, Anm. 22) oder *queeren* Historikern (wie David Halperin [1990], Jagose 2001 [1996]: 20 zufolge) als Beleg für die Unsinnigkeit der Annahme einer sexuellen Orientierung angeführt, was so jedoch nur bedingt haltbar ist, da normative Erwartungen bezüglich sexueller Praxen mit möglichen Schlüsselmustern sexueller Orientierung verwechselt werden. Solch eine Analyse kultur- und epochenspezifischer Erklärungsmuster darf nämlich nicht mit einer Ursachenforschung im wissenschaftlichen Sinne verwechselt werden.

Die frühere Erklärung von mindestens 20 Prozent der melanesischen Kulturen, dass Inseminationsriten nötig seien, damit männlich sexuierte Kinder einen männlichen Körper und eine kriegerische Maskulinität entwickeln könnten (Herdt 1984), ist wichtig als Legitimation dieser Riten und ein Teil der Erklärung, weshalb sie vermutlich über einen längeren Zeitraum tradiert worden sind. Daraus zu schließen, dass in diesen melanesischen Kulturen die biologische Reifung nicht wie bei Menschen in anderen Kulturen funktioniere, wäre falsch.

sondern auch als Beleg für eine ganz andere Einschätzung: Die normativ erwarteten 'gleichgeschlechtlichen' sexuellen Handlungen (zunächst als *Insertee*, dann als *Insertor*) sind im Kontext der Initiation nicht nur durch geschlechtliche Segregation provoziert, sondern regelrecht im Ritualzyklus durch Gewalt eingefordert worden. Trotz der recht häufigen 'gleichgeschlechtlichen' sexuellen Handlungen in der Pubertät und Adoleszenz haben fast alle männlich sexuierten *Sambia* im Erwachsenenalter sexuelle Handlungen als *Insertor* mit weiblich sexuierten Personen präferiert. Nur die wenigsten haben noch im Erwachsenenalter sexuelle Handlungen als *Insertee* von männlich sexuierten Personen präferiert, sind jedoch als 'Nicht-Männer' normativ verworfen worden (Herdt 1987 [1981]).

Inzwischen gibt es längst differenzierte Vergleiche innerhalb der von mir verwendeten Typen. Manchmal hat es – wie bereits erwähnt – Verbindungen zwischen verschiedenen Mustern gegeben. Insbesondere die Differenz im sozialen Geschlecht findet sich – wenn auch im geringeren Maß – häufig bei den anderen Differenzen: Beispielsweise hat des Öfteren ein jüngerer Partner zugleich als weniger maskulin oder damit gar als feminin gegolten bzw. eine ältere Partnerin zugleich als maskulin.[543] Dies macht wiederum deutlich, dass einige der Typen der 'Homosexualitäten' zugleich als Formen von *Transgender* aufgefasst werden können, weshalb ich im folgenden Unterkapitel gewisse Gemeinsamkeiten von und Unterschiede zwischen Homosexualität, *Cross-Dressing* und *Transgender* noch ausführlicher darstelle. Weiterhin gibt es gelegentlich Überschneidungen zwischen der Differenz in Alter bzw. Generation und der Differenz in der sozialen Gruppenzugehörigkeit.[544] Es ist zudem

543. Dies muss aber nicht sein: In hierarchisch gegliederten Kollektiven können sexuelle Handlungen zwischen männlich sexuierten Personen, die mittels Alter bzw. Generation bzw. Rang in hegemonial vs. subaltern unterschieden werden, sogar zur Herstellung einer spezifischen Maskulinität (vor allem einer kriegerischen oder soldatischen Maskulinität) dienen. Hierfür ist meist eine Trennung von *Insertor*-Position (der Ältere bzw. Ranghöhere) vs. *Insertee*-Position (der Jüngere bzw. Rangniedrigere) charakteristisch, wobei der *Insertee* nach einiger Zeit durch Aufstieg (Erreichen eines höheren Alters bzw. einer höherer Generation bzw. eines höheren Rangs) zum *Insertor* werden kann. Dieses Muster, das für unterschiedliche indigene Kulturen beschrieben worden ist (insbesondere in Melanesien, Herdt 1984, 1987 [1981]), sollte dringend vergleichend für hierarchisch gegliederte (oftmals elitäre) Kollektive wie Militär (siehe hierzu auch Hinweise bei Theweleit 1978, vgl. Greenberg 1988: 437-445), Kirche, Sport und Bildungswesen in Massengesellschaften näher untersucht werden. Dabei sind besonders Aspekte der Normativität und der Gewaltförmigkeit dieser sexuellen Handlungen zu beachten – auch bei ritualisierten Formen, beispielsweise im Kontext des sogenannten *Hazings* (eines Initiationsritus in einem hierarchischen Kollektiv, der von Schikane, Demütigung, Misshandlung und gegebenenfalls sexualisierter Gewalt geprägt ist). Hierdurch könnte erforscht werden, ob die bisherige Verleugnung sexualisierter Gewalt in solchen Kollektiven, die in der aktuellen Debatte über sexualisierte Gewalt deutlich geworden ist, gegebenenfalls mit erhofften zukünftigen Vorteilen (wie Maskulinität, hierarchischer Aufstieg oder Macht) zusammenhängen. Dabei könnte auch deutlich werden, ob der besonders hohe Grad an Homofeindlichkeit in Männer-Kollektiven nicht nur durch die häufig benannte Homosozialität und eine stark ausgeprägte Heteronormativität bedingt ist, sondern auch durch die Verleugnung solcher ritualisierter (sexualisierter) Gewalt.

544. Dieses Muster findet sich beispielsweise häufig bei 'Sodomie' im späten Mittelalter und der Frühen Neuzeit, auch wenn es nicht das einzige Muster war (Puff 2007 [2006]: 87).

fraglich, ob es noch weitere Typen gegeben hat, beispielsweise ob eine gewisse Tolerierung sexueller Handlungen mit dem ‘eigenen‘ Geschlecht, mit ‘beiden’ Geschlechtern oder ‘allen’ Geschlechtern in der Pubertät bzw. Adoleszenz einen eigenen Typus darstellt.[545]

Die Gemeinsamkeit der ersten vier Muster ist die Betonung des sozialen Unterschieds zwischen den beteiligten Personen. Dabei können dann genauer sowohl die frappierenden Ähnlichkeiten des sozialen Geschlechtswechsels (z. B. MannFrauen im indigenen Nordamerika, *mâhû* auf Hawai'i oder *travesti* in Brasilien) oder der altersdifferenzierten Homosexualität (im antiken Griechenland und Rom, in Melanesien oder in Teilen Afrikas) als auch die wichtigen Unterschiede beispielsweise sogar zwischen MannFrauen und FrauMännern in unterschiedlichen Kulturarealen und Kulturen im indigenen Nordamerika untersucht werden.

Das typologische Modell betont Zusammenhänge zwischen verschiedenen sexuellen Positionen und weiteren sozialen Differenzierungen zwischen männlich sexuierten Personen bzw. weiblich sexuierten Personen.[546] Dies hat sicher für manche kulturellen Kontexte eine besondere Bedeutung gehabt, für andere vermutlich eher weniger. Hierbei ist zukünftig noch deutlicher zwischen dem tatsächlichen sexuellen Handeln, der Kommunikation über sexuelles Handeln mit Partner_innen oder in *Peer Groups* und der Kommunikation gegenüber Forscher_innen zu unterscheiden. Dabei ist zu berücksichtigen, dass in der Interaktion und Kommunikation mit *Outsidern* teilweise gänzlich andere Selbstdarstellungswünsche und Annahmen über soziale Erwünschtheit von Bedeutung sein können als gegenüber *Insidern* (vgl. dazu Bolton 1996, Murray 1991).[547]

545. Das für etliche kulturelle und historische Kontexte belegte Muster sexueller Handlungen zwischen männlich sexuierten Jugendlichen bzw. zwischen weiblich sexuierten Jugendlichen (‘passagere Homosexualität’ bzw. ‘homosexuelle Phase’ in der Jugend) ist noch näher daraufhin zu untersuchen, inwieweit es eine Folge davon gewesen ist, dass Jugendlichen normativ aufgrund einer stärkeren Geschlechtertrennung oder Forderungen nach ‘Jungfräulichkeit’ (für jugendliche Mädchen und junge Frauen) ‘verschiedenengeschlechtliche’ sexuelle Handlungen weitgehend verunmöglicht worden sind, wie schon Greenberg (1988: 66-73) für einige indigene Kulturen betont. Auch dieses Muster ist in meiner Typologie nicht berücksichtigt.

546. Dies heißt auch, dass die Binnen-Differenzierung innerhalb sexueller ‘Partner_innen’-Konstellationen zwischen einer eher hegemonialen Situierung und einer eher subalternen Situierung mit einer Feminisierung der subalternen Situierung zusammenhängen kann (was auch für etliche andere Bereiche der Subalternität analysiert worden ist; vgl. z. B. zur visuellen Feminisierung subalterner Situierungen: Schaffer 2008), aber nicht muss.

547. In einigen kulturellen Kontexten haben gerade männlich sexuierte Personen eine klare Aufteilung sexueller Positionen betont, um ihre eigene maskuline Identifikation in der Interaktion und Kommunikation mit anderen Männern zu behaupten. Dies ist durchaus auch bei ‘Homosexualität’ mit Differenz im sozialen Geschlecht und Homosexualität mit Differenz in der sozialen Gruppenzugehörigkeit möglich gewesen. In der Kommunikation in der Gruppe ist wichtig, die eigene sexuelle Aktivität (inklusive der *Insertor*-Position) zu betonen – unabhängig davon, welche sexuelle Handlungen tatsächlich gemacht und welche Positionen tatsächlich dabei eingenommen werden.

Ein Beispiel: Männer, die nur mit *Cross-Dressern* oder prä-operativen Trans*frauen sexuell handeln, können gegenüber anderen Männern ihre Maskulinität und die Übernahme der *Insertor*-Position betonen, auch wenn die *Cross-Dresser* oder Trans*frauen dies bestreiten, wie beispielsweise Haller (2001c: 128) für Sevilla

Trotz aller Kritik und möglicher weiterer Ausdifferenzierung bleibt an diesem typologischen Modell des interkulturellen Vergleichs wichtig, dass es besonders deutlich macht, wie kulturgebunden unser heutiges Konzept von ‘Sexualität’ ist. Im Vergleich zu schon vorher benutzten Begriffen wie ‘Erotik’, ‘Begierde’ oder ‘Wollust’ ist eine immense Ausdehnung des Bedeutungsfeldes auffällig, auf das sich ‘Sexualität’ beziehen kann. Dieser quantitative und qualitative Unterschied seit der Entwicklung und Durchsetzung des Sexualitätsdispositivs darf nicht zu gering eingeschätzt werden (Foucault 1983 [1976]). Dies gilt ebenso für den Unterschied zwischen den Typen der Differenz innerhalb ‘gleichgeschlechtlicher’ sexueller Handlungen einerseits und der ‘modernen Homosexualität’ andererseits. David M. Halperin (2003 [2000]) macht daher in seiner an Foucault geschulten Geschichte männlicher Homosexualität deutlich, dass sexuelle Handlungen und Beziehungen zwischen männlich sexuierten Personen jahrhundertelang entlang der Konzepte ‘Hierarchie’ und ‘Geschlecht’ (*Insertor* als Subjekt: hegemonial, maskulin, aktiv, alt vs. *Insertee* als Objekt: subaltern, feminin, passiv, jung) organisiert worden sind, bevor sie entlang der Konzepte ‘Sex’ und ‘Sexualität’ haben organisiert werden können (ebd. 188, siehe genauer Kapitel 4.4).

Das typologische Modell ist anhand historiographischer und ethnographischer Darstellungen der Sexualität zwischen männlich sexuierten Personen entwickelt worden. Es lässt sich – wie anhand der Darstellung der Typologie und der genannten Beispiele gezeigt – nur bedingt auf Sexualität zwischen weiblich sexuierten Personen übertragen. Zudem ist das Modell in der Geschichte der Erforschung von lesbischer Sexualität weniger wichtig gewesen (Vicinus 1993 [1989]). Doch hat gerade der erste Typus, die Betonung eines sozialen Geschlechtsunterschieds, auch in der Geschichte der Konzeption weiblicher Homosexualität mehrfach eine besondere Bedeutung gehabt: Dies gilt sowohl für die sexualpsychiatrische Verwerfung im späten 19. Jahrhundert als auch für die erotischen Praxen von ‘Bubi’ und ‘Dame’ in der Weimarer Republik bzw. von *Butch* und *Femme* – vor allem bis in die 1970er Jahre und wieder verstärkt ab den 1990er Jahren (vgl. Dahl / Volcano 2008, Schader 1998, Kuhnen 1997).[548] Die Vorstellung der ‘frauen-identifizierten Frau’ (Rich 1986 [1980]) setzt

herausarbeitet). Ein anderes Beispiel: In islamisch geprägten Kulturen hat es eine besondere Form der Öffentlichkeit/Privatheit erotischer und sexueller Praxen männlich sexuierter Jugendlicher gegeben: Viele handeln sexuell miteinander, oft ist untereinander bekannt, wer gerade eine sexuelle Freundschaft miteinander hat, gleichzeitig darf dies Erwachsenen und insbesondere der Justiz wegen der Strafbarkeit dieser sexuellen Handlungen nicht bekannt werden. Zudem versucht jeder zu behaupten, dass er die *Insertor*-Position innehabe, um seine Maskulinität unter Beweis zu stellen (vgl. Klauda 2008: 28-32, Mahdjoubi 2003).

548. Hierbei geht es um das erotische Begehren, eine Liebesbeziehung und/oder eine Paarbildung zwischen einer sich eher maskulin inszenierenden Lesbe (‘Bubi’ oder *Butch*) und einer sich eher feminin inszenierenden Lesbe (‘Dame’ bzw. *Femme*).

sich als neues Idealbild lesbischer Identität und lesbischer Beziehungen erst ab den 1970er Jahren gerade bei 'weißen' Frauen der Mittelschicht durch und wird teilweise von *Dykes* und anderen Lesben aus der Unterschicht, aus ethnischen Minderheiten und der BDSM-Subkultur kritisiert (z. B. Califia 2000 [1994], Martin 1993 [1988], Moraga / Anzaldúa 2002 [1981]).

Zusammenhänge und Unterschiede zwischen Homosexualität und *Transgender* in verschiedenen kulturellen Kontexten

Ein wichtiger Aspekt meiner Arbeit ist – wie eingangs erwähnt – der auf der Konkordanznorm zwischen Sexus, Genus und Sexualität basierende konzeptuelle Zusammenhang zwischen Homo- und Bisexualität sowie Trans*- und Intergeschlechtlichkeit, der in vielen Kulturen und Epochen hergestellt worden ist. Im Typus der 'Homosexualität' mit Differenz im sozialen Geschlecht – dem im Kulturvergleich häufigsten Typus von 'Homosexualitäten' – sind Praxen und Konzepte zusammengefallen, die mittlerweile in konzeptuell Homosexualität, *Cross-Dressing* und *Transgender* getrennt werden; gelegentlich hat auch Intersexualität dazugehört:

- Es gibt beispielsweise einen großen Zusammenhang zwischen den Vorgeschichten von bisexuellen Frauen, Lesben und Trans*männern in europäischen / euro-amerikanischen Kulturen. Ein wichtiger Faktor dabei ist 'weibliche Maskulinität' im Sinne Halberstams [1998] (Franzen 2002 zufolge), die ab der griechischen Antike beschrieben worden ist und sich in Bezeichnungen wie 'Mannweib', 'Tribade', 'Hermaphrodit' oder 'Frau mit vergrößerter Klitoris' zeigt (Gowing 2007 [2006], Califia 1997, Traub 2003 [1994], Dekker / van de Pol 1990 [1989], Greenberg 1988: insb. 373-383);[549]
- In einigen – bereits erwähnten – naturphilosophischen Geschlechtermodellen seit dem 19. Jahrhundert sind sexuelles Handeln zwischen männlich sexuierten Personen bzw. zwischen weiblich sexuierten Personen, Tragen der Kleidung des 'anderen' Geschlechts und 'Hermaphroditismus' als nur graduell verschiedene Ausprägungen männlicher Femininität (damals als 'Effeminierung' bezeichnet) bzw. weiblicher Maskulinität (damals als 'Virilisierung' bezeichnet) begriffen worden (vgl. z. B. Ulrichs 1994 [1864-1879]). Bald darauf sind diese Handlungen in etlichen sexualpsychiatrischen Geschlechtermodellen als 'Inversion' bzw. 'Degeneration' abgewertet worden (siehe hierzu Weiß 2009, Halperin 2003 [2000]);[550]

549. Dies ist aber nicht der einzige Faktor in der Vorgeschichte von Lesben gewesen, zu der auch die Topoi (intime) 'Freundschaft' und 'keusche Erotik' gehören (Gowing 2007 [2006], Traub 2003 [1994], Vicinus 1993 [1989]). Es ist jedoch wichtig, Folgendes zu beachten: „Obgleich die Berichte über Tribaden, Hermaphroditen, Dildos, *passing women* und romantische Freundinnen nicht in direkter Linie zu lesbischen, bisexuellen oder *Transgender*-Identitäten führen, eröffnen gerade diese vielgestaltigen und fragmentarischen Geschichten unseren Vorstellungen von Andersartigkeit und *queerness* einen größeren Spielraum." (2007 [2006]: 126).

550. Dabei ist 'Inversion' als Oberkategorie für die Abweichung von Normen für Sexus, Genus und/oder Sexualität genutzt worden, also für das, was heute als Homo- oder Bisexualität, Trans- oder Intergeschlechtlichkeit bzw. *Queerness* unterschieden wird.

- Erst Anfang des 20. Jahrhunderts beginnt eine Ausdifferenzierung dieser Sexualitäts- und Geschlechterkonzepte in der Sexualwissenschaft und -politik, die erst allmählich in der allgemeinen Öffentlichkeit rezipiert wird.[551]
- Im späten 20. und frühen 21. Jahrhundert versucht *Queer*, in kritischer Absicht wieder neue Zusammenhänge zwischen lesbischen, schwulen, bisexuellen, trans*, BDSM-, fetischistischen, pansensuellen und multi-identitären Praxen und Lebensweisen sowie intersexuellen Personen herzustellen.

Die gleichzeitige Thematisierung von Homosexualität und *Transgender* ist jedoch problematisch, da heute zwar einige Personen eine relative Nähe von Homosexualität, *Cross-Dressing* und *Transgender* leben, aber andere Personen eine Form von Homosexualität leben, die nichts oder kaum etwas mit *Cross-Dressing* und *Transgender* zu tun hat, bzw. weitere Personen Formen der Transvestition, des Geschlechtswechsels oder des geschlechtlichen 'Dazwischens' leben, die nichts mit Homosexualität zu tun haben. Diese Zusammenhänge und Unterschiede sollen daher im Folgenden näher dargelegt werden, wobei jedoch vor allem Phänomene herausgearbeitet werden, bei denen diese Aspekte als zusammengehörend konzipiert worden sind.

Es gibt ein Muster von Partner_innenschaft, das bei ethnologischen und historischen Vergleichen sowohl unter 'Homosexualität' als auch unter *Cross-Dressing* und *Transgender* eingeordnet wird, nämlich die Partner_innenschaften zwischen Männern und MannFrauen bzw. zwischen FrauMännern und Frauen.[552] In vielen Kulturen, die solche Partner_innenschaften kennen, sind sie als Ehen gesellschaftlich anerkannt, in denen

551. Beispielsweise steht 'homosexuell' ausgehend von der Weimarer Republik in den 1920er Jahren einer größeren Menge von Menschen als mögliches Selbstkonzept zur Verfügung (vgl. Micheler 2004), 'schwul' und 'lesbisch' sind erst ausgehend von den Homo-Befreiungsbewegungen allmählich ab den 1970er Jahren in Westeuropa und Nordamerika wirklich bekannt geworden (vgl. Hekma 2007 [2006], Hutter 2000). Auch wenn Transsexualitäts-Technologien bereits kurz nach dem II. Weltkrieg entwickelt worden sind, hat sich das Selbstkonzept erst ab den 1980er Jahren in der Öffentlichkeit durchgesetzt (vgl. Weiß 2009). Während Murray (1994: 61) noch davon ausgeht, dass die Ebenen Sexus, Genus und Sexualität in vielen *Folk*-Klassifikationen weltweit noch nicht getrennt und daher die Konzepte Homo-, Bi-, Trans- und Intersexualität noch nicht ausdifferenziert werden (siehe ähnlich: Wieringa / Blackwood 1999: 25), halte ich es für sinnvoll, davon auszugehen, dass all diese Konzepte in Nordamerika und Westeuropa spätestens ab den 1990er Jahren und in etlichen anderen Teilen der Welt spätestens ab den 2000er Jahren einigen Menschen zur Selbstbeschreibung zur Verfügung stehen, was nicht bedeutet, dass diese Konzepte im jeweiligen lokalen kulturellen Kontext anerkannt werden oder gar nur verständlich sind. Dies bedarf jedoch weiterer Untersuchung (vgl. hierzu Kapitel 6.2).

552. Solche Partner_innenschaften werden gelegentlich als 'heterosexuell' gekennzeichnet, was jedoch nicht angemessen ist, wie bereits Lang (1990: 244) kritisiert. Vielmehr müssen sie als zugleich 'gleich' auf der Ebene des Sexus ('homosexuell') und 'verschieden' auf der Ebene des Genus (*heterogender*, Williams 1986b: 95/96) verstanden werden. Letzteres habe ich in manchen Veröffentlichungen als 'heterogeneral' bezeichnet und hat zu meiner Analyse der 'Hetero-Genus-Normativität' im indigenen Nordamerika geführt. Diese Ambivalenz hat Sabine Lang und mich motiviert, unter Bezugnahme auf Darstellungen von Wesley Thomas (1997) graphische Schemata zu entwickeln, welche die Ebenen Sexus, Genus und Sexualität gleichermaßen berücksichtigen (vgl. z. B. Beiträge 4 und 6: Tietz 2001b, 2001a, sowie Lang 1997b und Tietz 1996c, siehe Kapitel 5.3), die mittlerweile von Haller (2005: 104/105) weiterentwickelt und auf weitere Kulturen übertragen worden sind.

gegebenenfalls auch Kinder großgezogen werden können. MannFrauen finden sich eher in Kulturen, die matrifokal geprägt sind. Sie können sich mit der Übernahme femininer Aufgaben und Status im Prestigebereich von Frauen profilieren.[553] Eine Partner_innenschaft zwischen einem Mann und einem/einer MannFrau geht manchmal mit einer deutlichen Aufteilung sexueller Positionen einher, bei der ausschließlich der Mann den/die MannFrau penetriert.[554] In gewisser Weise sind mit diesem Muster auch einige Praxen aus der Vorgeschichte der Homosexualitäten in Europa vergleichbar, bei denen die Unterscheidung von Maskulinität und Femininität auf Stereotypen bezüglich des sexuellen Handelns begrenzt waren.[555]

Entsprechend finden sich FrauMänner eher in Kulturen, die patrifokal geprägt sind. Einige kombinieren Aufgaben und Status von Frauen und Männern, andere machen sich den Prestigebereich von Männern zu eigen, wobei sie teilweise auf deren Widerstand stoßen. In einigen Kulturen sind Partner_innenschaften von FrauMännern mit Frauen möglich, in anderen wird sexuelle Enthaltsamkeit erwartet.[556] Nach der ethnologischen Diskussion über

553. Vgl. überblicksartig Schröter (2002: 107-168), Herdt (1997: 88-102, 135-150), Jacobs / Cromwell (1992) oder Bleibtreu-Ehrenberg (1984) sowie den Sammelband von Herdt (1994a). Standardbeispiel sind die früheren MannFrauen im indigenen Nordamerika: Sie sind am besten erforscht und daher auch am stärksten umstritten (Roscoe 2000 [1998], Jacobs / Thomas / Lang 1997a, Trexler 1995, Lang 1990, Williams 1986b, siehe Kapitel 5.2).

Hierzu zählen auch ähnlich strukturierte feminine Geschlechterstatus für männlich sexuierte Personen in Polynesien – wie die *mâhû* auf Tahiti oder die *fa'afafine* (Samoanisch, übersetzt etwa 'in der Art der Frauen') auf Samoa (siehe die Zusammenfassung bei: Balzer 2006: 96-99). Auch in Teilen Südostasiens finden sich am Rande der inzwischen durch euro-koloniale Muster und Prostitution geprägten schwulen Subkultur noch etliche männlich sexuierte Personen, die ähnlich wie Frauen leben oder eine kulturspezifische Form der Transvestition bzw. des *Transgenders* performieren, wie beispielsweise die *kathoey* in Thailand (siehe die Zusammenfassung bei: Balzer 2006: 99-102) oder die *bantut* auf Jolo in den Philippinen (Johnson 1997).

In der Ethnologie wurde anhand der Frage, ob die *xanith* im Oman als MannFrauen ein drittes Genus darstellen, eine wichtige Debatte geführt (Feldforschung von Unni Wikan in den 1970er Jahren, siehe Schröter 2002: 110-114). Zu Mittel- und Südamerika gibt es etliche gut untersuchte Fallbeispiele (siehe Tuider 2007) wie die *travesti* in Brasilien oder die *muxé* in Juchitán, Mexiko (siehe auch Bennholdt-Thomsen 1997).

Dieses Muster fand sich auch in der 'Vorgeschichte' der Homosexualität in Europa: Insbesondere sind die Untersuchungen Trumbachs (1994, 1989) zu den *Molly Houses* in London seit dem frühen 18. Jahrhundert bekannt geworden. Ein modernes Beispiel in Europa sind die *femminielli* in Neapel (Atlas 2010).

554. Vor diesem Hintergrund wird Folgendes verständlich: In vielen Kontexten Lateinamerikas wird bei sexuellen Kontakten und Beziehungen zwischen männlich sexuierten Personen heute noch häufig deutlich zwischen einem eher feminin auftretenden *pasivo* (spanisch) bzw. *passivo* (portugiesisch), also einem *Insertee*, und einem maskulin auftretenden *activo* (spanisch) bzw. *ativo* (portugiesisch), also einem *Insertor*, unterschieden: Während der 'Aktive' als Mann gilt, wird der 'Passive' teilweise als 'unmännlich' oder gar als 'Nicht-Mann' abgewertet (siehe detailliert: Murray 1995).

555. Beispielsweise hielt sich eine klare Trennung sexueller Positionen in *Insertor* und *Insertee* in der europäischen Moderne recht lange, wie die Unterscheidung von *Bardache* und *Bougre* in Frankreich bis Mitte des 19. Jahrhunderts zeigt (vgl. vgl. Michael A. Lutes in Haggerty 2000: 114, Vincent Quinn in Haggerty 2000: 148, Hergemöller 1998: 15-36).

556. Die FrauMänner in indigenen Kulturen Nordamerikas sind wiederum das wichtigste Beispiel (vgl. Roscoe 2000 [1998]: 67-98, Lang 1990: 310-363, Blackwood 1984, siehe Kapitel 5.2). Wenig bekannt sind hingegen beispielsweise die *mustergil* bei den *Ma'dan* im Süd-Irak (Westphal-Hellbusch 1991 [1956]).

die ethnographische Quellenlage zu verschiedenen Formen solcher FrauMänner ist in einzelnen kulturellen Kontexten jedoch genauer zu unterscheiden zwischen:

- Dem rechtlichen Status als 'Mann' (insbesondere Besitz- oder Erbrecht);
- Dem familiären sozialen Status (als 'Vater' bzw. Familienoberhaupt), der sich in Anredeformen und im familiären Entscheidungsrecht oder gar im Recht, die Familie politisch zu vertreten, zeigen kann;
- Körperstatus, der sich auch in *Dress*, Körperpräsentation, Mimik, Gestik und Auftreten zeigen kann;
- Dem soziosexuellen Status.

Im Vergleich zeigt sich Folgendes: 'Maskuline Töchter' bzw. 'weibliche Ehemänner' in einigen Teilen Afrikas haben den rechtlichen Status und den familiären sozialen Status von 'Männern'. 'Schwurjungfrauen' auf dem Balkan haben zusätzlich den Körperstatus. *Females Passing as Men* haben gegebenenfalls alle vier Status – jedoch nur auf illegitime Weise, solange ihnen das *Passen* gelingt. Heutige transsexuelle Männer können in einigen Staaten alle vier Status auf legitime Weise haben.

Diese Beispiele machen eine gewisse Kulturrelativität des Geschlechts deutlich. Jedoch ist in der Kulturgeschichte von Homosexualität, *Cross-Dressing*, *Transgender* und Intersexualität

Weitere empirische Untersuchungen zu FrauMännern beziehen sich auf die 'Schwurjungfrauen' (z. B. *tobelija* oder *virgjineshtë* genannt) in Albanien, Mazedonien, Montenegro und dem Kosovo (Michalski 2003, Schröter 2002: 128-134), die ihre Bezeichnung von dem Schwur haben, keine sexuellen Beziehungen oder Partner_innenschaften mit Männern (mehr) einzugehen. Als 'fiktiver Mann' ersetzen sie einen fehlenden Haushaltsvorstand – eine 'Bürde', die ihnen oft die Familie auferlegt, manchmal entscheiden sie sich auch selbst dafür, beispielsweise um einer ungewollten Ehe zu entgehen. Manche 'Schwurjungfrauen' sind bereits in der Kindheit eher 'jungenhaft' aufgetreten, einige sind sogar als Junge erzogen worden, um sie auf spätere familiäre Führungsposition vorzubereiten. Ihre Maskulinität sollen sie in handwerklichem Können, der Erledigung schwerer Arbeiten, dominantem Auftreten, der Bereitschaft, die familiäre 'Ehre' mit Waffengewalt zu verteidigen, Trinkfestigkeit und starkem Rauchen sowie demonstrativer (non-)verbaler Abwertung von Frauen beweisen. Obwohl ihnen offiziell verboten gewesen ist, mit Frauen sexuelle Beziehungen oder Partner_innenschaften einzugehen, haben sie dies möglicherweise doch – in einer 'Blutsschwesternschaft' mehrerer Schwurjungfrauen – getan.

Auch in der westeuropäischen Geschichte gibt es etliche Belege für Frauen, die – aus unterschiedlichen Motiven (um ihre ökonomische Existenz zu sichern, um Anerkennung – beispielsweise in einem verbotenen Beruf – zu finden, um ihrem geliebten Ehemann in den Krieg oder in die Kolonien zu folgen oder um aus einer unerträglichen heterosexuellen Ehe zu fliehen) – als Männer gelebt haben (Dekker / van de Pol 1990 [1989]). Diese werden in der historiographischen Literatur fälschlich als *Passing Women* bezeichnet, müssten aber eigentlich *Females Passing as Men* (oder schlicht *Passing Men*) heißen (vgl. hierzu Cromwell 1997: 126). Ihre 'weibliche Maskulinität' ist sogar in Grafiken, Flugschriften, Pamphleten, Balladen und Theaterstücken beschrieben worden, wobei der Statusgewinn durch die Aneignung der Privilegien von Männern deutlich und ihre (vermeintliche) Jungfräulichkeit sogar positiv bewertet wird (siehe Dekker / van de Pol 1990 [1989]). Einige dieser *Females Passing as Men* haben zunächst unentdeckt andere Frauen geheiratet (wofür sie teilweise später drastisch bestraft worden sind) und werden daher von manchen Autor_innen in die 'Geschichte' oder 'Vorgeschichte' von Lesben eingeordnet (Gowing 2007 [2006], Vicinus 1993 [1989]), von anderen in die 'Vorgeschichte' von *Transgender* (Califia 1997, Feinberg 1996). Bei ihnen wird vielleicht die Nähe zu Trans*männern im Sinne der 1990er Jahre sogar noch deutlicher als bei MannFrauen (vgl. Califia 1997: 149-155).

ebenso wie in der ethnologischen Geschlechterforschung umstritten, wie diese Beispiele konzeptuell bewertet werden sollen: Handelt es sich schlicht um mehr oder weniger tolerierte Ambivalenzen zwischen den Dimensionen Sexus, Genus und Sexualität (Schröter 2002, Lang 1990) oder ist es zulässig, von Folgendem auszugehen: „[T] here are as many sexes and genders as cultures declare und define“ (Jacobs / Cromwell 1992: 62)? Um diese Frage beantworten zu können, müssen die spezifischen Konzepte im jeweiligen kulturellen und historischen Kontext herausgearbeitet werden. Ein wichtiger Aspekt ist die Frage nach der kulturspezifischen Erklärung für Geschlechtervarianz. Dabei ist sowohl der Aspekt der religiösen, spirituellen bzw. mythologischen Legitimierung oder Delegitimierung zu beachten als auch mögliche Aspekte eines Soseins, eines entsprechenden Charakters oder eines behaupteten ‘Angeborenseins’ (wobei dieses ‘spirituell’, ‘karmisch’ oder ‘biologisch’ fundiert sein kann).

Die Bewertungen von Homo- und Bisexualitäten sowie Trans*- und Intergeschlechtlichkeiten unterscheiden sich je nach kulturellem Kontext. Das ‘Nonnormative‘, das ‘Dazwischen‘ bzw. das ‘Dritte’ ist in vielen kulturellen und historischen Kontexten als ‘monströs‘ verworfen worden, wie einige Beispiele zeigen können:

- Intersexuelle Kinder sind in einigen Kulturen gleich nach der Geburt getötet worden (wie bei den Pokot in Westafrika, Robert Edgerton [1964], Jacobs / Cromwell 1992: 49/50 zufolge) oder werden heute in Staaten mit entsprechender Medizintechnologie an anatomischen Geschlechtsmerkmalen operiert (vgl. die Kritik von de Silva 2008);
- Die Femininität männlich sexuierter Personen und die Maskulinität weiblich sexuierter Personen sind oft verachtet worden;[557]
- Polygamie und/oder ‘Sodomie’ sind in etlichen kulturellen Kontexten bestraft worden;
- Aus euro-kolonialer Perspektive sind Phänomene des ‘Dazwischen‘ – unabhängig davon, wie sie in der kolonisierten Kultur bewertet worden sind – zumeist als Zeichen von ‘Wildheit’, ‘Götzendienst’ und/oder ‘Kannibalismus’ (vgl. Hekma 2000) und damit als vermeintlicher Beweis dafür, dass die Kolonisierten gar keine Menschen seien, verworfen, verurteilt und bestraft worden.

Es gibt jedoch einige wenige Beispiele aus der Kulturgeschichte und dem Kulturvergleich, in denen Intersexualität kulturell anerkannt war. Beispielsweise konnten Menschen, die sichtbare äußere männliche und weibliche Geschlechtsorgane hatten (in medizinischer Terminologie des 19. Jahrhunderts ‘echte Hermaphroditen’), als ‘Wunder’ und damit als ‘göttliches

557. Diese Verachtung zeigt sich in der Schwierigkeit, die Trans*frauen noch immer auf dem Arbeitsmarkt haben. Bis in die 1990er Jahre haben viele Trans*frauen – zumindest in der Zeit der geschlechtlichen Transition – in der Prostitution gearbeitet, weil dies lange Zeit die einzige Möglichkeit für sie gewesen ist, Geld zu verdienen (für diesen Hinweis danke ich Dr. Andrea Meinecke).

Zeichen’ oder als Träger_innen besonderer ‘spiritueller’ Fähigkeit angesehen werden (Groneberg 2008, Jacobs / Cromwell 1992).

Eine Form der Intersexualität, bei der sich die äußeren Geschlechtsorgane in der Pubertät von ‘weiblich’ zu ‘männlich’ verändern, die in heutiger medizinischer Terminologie als ‘5-α-Reduktase-2-Defizienz’ pathologisiert wird, kommt bei einzelnen ethnischen Gruppen häufiger vor als bei fast allen anderen: In der Dominikanischen Republik wird solch ein Mensch als *guevote* bzw. *guevedoce* bzw. *guevedoche* (spanischer Slang, übersetzt etwa ‘Eier mit Zwölf’, was sich auf die Hoden bezieht) bezeichnet (siehe dazu Herdt 1994b: 66/67). Bei den *Sambia* im östlichen Hochland Papua-Neuguineas werden sie als *kwolu-aatmwol* (übersetzt etwa: ‘Weibliches, das sich in Männliches verwandelt’) bezeichnet (ebd. 67/68). Diese Bezeichnungen verweisen bereits darauf, dass es in diesen Kulturen spezifische Umgangsweisen für diese Transition gibt.

In etlichen Kontexten gibt es keine eindeutige Bewertung des ‘Dazwischen’, sondern vielmehr ambivalente Einstellungen. Der spezielle Status von Intersexen, MannFrauen, FrauMännern oder Bisexuellen ist oft gleichzeitig als ‘liminale’[558] Position zu verstehen (vgl. für das indigene Nordamerika: Babcock / Cox 1994, Lang 1990: insb. 364-375). Aufgrund der Nonkonformität werden ihnen oft zugleich besondere positive wie negative Merkmale zugeschrieben, sodass eine gleichzeitige Abwertung und Aufwertung stattfindet.[559]

Ein deutlicher Zusammenhang zwischen Trans*- und Intergeschlechtlichkeit besteht bei den *hijras* in Indien.[560] Zu den *hijras* gehörten zu allererst Intersexe (die oft bereits kurz nach der

558. Der Begriff ‘liminal’ stammt aus der ethnologischen Forschung zu Übergangs- bzw. Initiationsriten (im Sinne Arnold van Genneps [1909] und Victor Turners [1967]). Die liminale Phase bezeichnet einen nicht-fixierten Schwellenzustand nach der Loslösung aus vorherigen, vertrauten, eher festen kulturellen Bezügen und vor der möglichen (Wieder-)Eingliederung – in veränderter Form – in wiederum eher feste – gegebenenfalls jedoch ebenfalls veränderte oder gar neue – kulturelle Bezüge. Das Liminale ist durch Ambivalenzen, Desorientierung, eine gewisse oder weitgehende Auflösung bisheriger ‘Identität’ oder gar Entpersönlichung geprägt. Als Phase oder Position ist das Liminale durch ein merkwürdiges ‘Dazwischen’ (*Betwixt and Between*) und das Potential zur Transformation gekennzeichnet (vgl. Haller 2005: 239, 248/249, Maren Schoenfelder in Wörterbuch der Völkerkunde 1999 [1965/1988]: 389).

559. Dies gilt beispielsweise für Tunten und *Drag Queens* in europäischen und euro-kolonialen Kulturen, die aufgrund ihrer Marginalität in der heteronormativen Hegemonialkultur auch in der schwulen Subkultur nur bedingt partizipieren können, sondern eher als Ikonen für die ‘Tragik der Homosexualität’ auf der Bühne stehen können (vgl. Kapitel 4.5). Vermutlich haben sie auch deswegen – genauso wie *Drag Kings*, Trans* und Intersexe – einen speziellen Platz in der *Queer Theory* bekommen (siehe Kapitel 5.5).

560. Der Begriff *hijra* stammt aus dem *Urdu*, wird aber in der ethnographischen Literatur für ganz Indien verwendet und in der englischsprachigen Presse Indiens aufgegriffen, auch wenn es viele Begriffe für diesen Geschlechterstatus in den zahlreichen indischen Regionalsprachen gibt. Die *hijra*-Gemeinschaften gelten als eigene Unterkaste und sind in komplexen Familienstrukturen organisiert, die aus sieben verschiedenen – über weite Teile Indiens verbreiteten – ‘Häusern’ und jeweils mehreren Generationen von Müttern/Lehrern (*gurus*) und Töchtern/Schülern (*chelas*) bestehen (Fels 2002, Nanda 1993 [1990]). ‘Eunuchen’ sind bereits in den Veden erwähnt worden (Carlton 2007 [2006]: 323). Es gibt hinduistische und muslimische *hijras*; ihre komplexe Organisationsstruktur basiert jedoch auf muslimischen Einflüssen (Fels 2002). In der Mogulzeit waren etliche

Geburt von einer *hijra*-Gemeinschaft adoptiert werden) und dann erst kastrierte, vormals männlich sexuierte Personen.[561] Beide zusammen werden auch als (geborene bzw. durch Operation hergestellte) dritte Sexus verstanden (Wartmann 2006, Fels 2002, Nanda 1993 [1990]).[562] Letztere können gewissermaßen aufgrund der operativen Veränderung der Geschlechtsmerkmale auch mit modernen Transsexuellen in euro-amerikanischen Kulturen verglichen werden – insbesondere weil in den 2000er Jahren einige *hijras* 'weibliche' Sexualhormone einnehmen und/oder ergänzend zur oder anstelle der Kastration transsexuelle Genitaloperationen durchführen lassen oder anstreben (Fels 2002).

Ähnlich gilt für die *nádleeh* bei den *Diné* (*Navajo*), dass vermutlich bestimmte anatomisch sichtbare Formen der Intersexualität den Kern des Konzeptes gebildet haben, das dann auf den sozialen Geschlechtswechsel ausgeweitet worden ist (vgl. Jacobs / Cromwell 1992, Lang 1990: 74-82, siehe die Tabelle in Beitrag 5: Tietz 2008a).

Bei der ethnographischen Beschreibung und ethnologischen Untersuchung der Geschlechtervarianz ist die Gefahr der Ver-Fremdung genauso zu beachten wie die der Aneignung: Beispielsweise ähnelt sich die geschlechtliche Performanz von *muxé*, *hijras*, Tunten und *Drag Queens* insofern, als dass sie Elemente des normativ Frauen zugeordneten *Dress* dazu nutzen, um eine spezifische, zumeist aggressive und sexuell fordernde 'männliche Femininität' zu performieren (siehe dazu Kapitel 4.5), die sich von normativer 'weiblicher Femininität' in ihren Kulturen unterscheidet (siehe hierzu Beschreibungen bei Aldrich 2007 [2006], Zimmerman 2000, Haggerty 2000, Herdt 1997).[563] Ein anderes Beispiel: Der Streit darüber, ob die FrauMänner im indigenen Nordamerika 'tatsächlich' Lesben, Feministinnen

hijras als Haremswächter tätig, einige waren Sexual- oder Beziehungspartner/innen von Moguln (Carlton 2007 [2006]: 329/330).

561. Bei der Kastration werden der Penis, der Hodensack und die Hoden amputiert. Diese physische Impotenz gilt jedoch als 'spirituelle Potenz' (Bakshi 2007, Balzer 2006).

562. Bereits im Sanskrit der vedischen Zeit gab es den Begriff *tritiya prakriti* (übersetzt etwa: 'dritte Natur'), der für verschiedene kulturelle Themen verwendet werden konnte. Bezogen auf die Achse Geschlecht / Sexualität wurden damit nonheteronormative Personen wie Intersexe, 'Eunuchen'/'Kastraten' und homosexuell handelnde Menschen bezeichnet (Fels 2002 zufolge). Der Geschlechterstatus von *hijras* ist am ehesten als 'Weder-Mann-Noch-Frau' zu interpretieren (Nanda 1993 [1990]). Einige heutige *hijras* bezeichnen sich selbst affirmativ auf Englisch als *Third Sex* (zumindest in einem englischsprachigen Interview im Dokumentarfilm von Wartmann 2006). Im Jahr 2010 sind *hijras* von den Obersten Gerichtshöfen Indiens und Pakistans offiziell als 'drittes Geschlecht' (*Other* bzw. *Eunuch*) anerkannt worden (Syed 2010).

563. Im Kontext des lesbisch-feministischen Separatismus der 1970er und frühen 1980er Jahre (z. B. bei Mary Daly, Janice Raymond oder Marilyn Frye) ist die nonnormative Geschlechterperformanz von Trans*frauen und *Drag Queens*, die diese selbst als Femininität oder Androgynität erleben, als untypische Form der Maskulinität beschrieben und als Ausdruck von Sexismus kritisiert worden (vgl. Villa in Hieber / Villa 2007: 103/104). Diese Einschätzung wird teilweise von Schröter (2002) aufgegriffen und von Schacht / Underwood (2004a) fortgeführt. Aufgrund der bereits erfolgten Kritiken Judith Butlers (1997 [1993], 1991 [1990]) wird diese Einschätzung als Fehleinschätzung bewertet, da dieser eine Verwechslung der Ebenen Sexus und Genus zugrunde liegt (vgl. Kapitel 4.5).

oder Transsexuelle waren, macht gar keinen Sinn, weil dieser Streit die immensen Veränderungen von Geschlechter- und Sexualkonzepten unberücksichtigt lässt (siehe hierzu Beitrag 5: Tietz 2008a).

Bei der Überschneidung von Homosexualität und *Transgender* bzw. beim Typus der 'Homosexualität' mit Differenz im sozialen Geschlecht sind jedoch auch wichtige Unterschiede zwischen verschiedenen kulturellen und historischen Kontexten zu beachten, wie ein Vergleich zwischen MannFrauen, Tunten / *Drag Queens* und Trans*frauen zeigen kann. Diese Unterschiede betreffen insbesondere den Grad der Institutionalisierung der Geschlechtsüberschreitung, des Geschlechtswechsels bzw. des geschlechtlichen 'Dazwischenseins', die Legitimität bzw. Illegitimität dieses Handelns und die soziale Anerkennung bzw. Verwerfung. Wichtige Unterschiede gibt es auch bei sexuellen Praxen und Identifikationen: Zwar werden häufig Zusammenhänge zwischen 'männlicher Femininität' und *Insertee*-Positionen hergestellt, die nur jedoch bedingt haltbar sind.[564]

Eine wichtige Frage in der Kulturgeschichte der Homo- und Bisexualitäten sowie der Trans*- und Intergeschlechtlichkeiten lautet, welche sozialen Faktoren zu deren Toleranz, Legitimität oder Akzeptanz bzw. welche zu deren Verwerfung, Illegitimität oder Diskriminierung führen. Für europäische Kulturen, die schon lange patriarchal geprägt gewesen sind, haben insbesondere lesbisch-feministische Aktivistinnen, Forscherinnen und Theoretikerinnen seit längerem in unterschiedlichen politischen Diskussionen, Disziplinen und Theorien Zusammenhänge zwischen Patriarchat, Sexismus und Homofeindlichkeit herausgearbeitet, mittlerweile sehen sie auch Zusammenhänge zur Kolonisation.[565] Daher werden politische Hoffnungen auf Feminismus und Gynozentrismus gesetzt, die zugleich Lebensräume für

564. Für MannFrauen im indigenen Nordamerika wird ein Festgelegtsein auf die *Insertee*-Position behauptet (vor allem von Williams 1986b) – diese Einschätzung mag allerdings eher dem Begriff „Berdache" und dem damit verbundenen Kolonialklischee geschuldet sein; schließlich enthalten die ethnographischen Quellen kaum detaillierte Informationen über sexuelle Handlungen (vgl. Lang 1990, siehe Kapitel 5.3). Manche Trans*frauen, die Hormone nehmen oder Brustimplantate haben, aber keine Genitaloperation haben vornehmen lassen, werden als besondere Körperform begehrt und insbesondere in der Sexarbeit und in der Pornographie als sogenannte *Shemales* vermarktet; auch hier ist keine deutliche Festlegung auf die *Insertee*-Position festzustellen. Ähnliche Ambivalenzen gelten auch für einige vergleichbare kulturspezifische Konzepte, beispielsweise für die *kathoey* in Thailand (Balzer 2006: 99-102) oder die *bantut* auf den Philippinen (vgl. Johnson 1997). Auch bei Tunten folgt aus einer offensiven Akzeptanz der *Insertee*-Position (als Kritik hegemonialer Maskulinität, vgl. Tuntenstreit 1975, Dannecker / Reiche 1974) nicht unbedingt eine Festlegung darauf —, sondern zumeist ein Wechsel zwischen *Insertor*- und *Insertee*-Positionen (vgl. Kapitel 4.5). Dies ist auch einer der Unterschiede zwischen MannFrauen im indigenen Nordamerika und männlich sexuierten *Two-Spirits* (siehe Robertson 1997).

565. Im „Berdache"/*Two-Spirit*-Material arbeiten dies bereits Gary Kinsman (1987) und Paula Gunn Allen (1986 [1981]) heraus und betont dies wieder Driskill (2008, 2004); vgl. dazu auch etliche persönliche Stellungnahmen in Jacobs / Thomas / Lang (1997a).

LSBT*I/Qs eröffnen sollen. Diese Hoffnungen lassen sich auch anhand verschiedener Materialien in den untersuchten Feldern herausarbeiten:

- In einer offiziellen Stellungsnahme der Organisation *2-Spirited People of the 1st Nations* (TPFN) in Toronto vor der *Royal Commission on Aboriginal Peoples* (einer Art Enquête-Kommission über die Lage der indigenen Bevölkerung Kanadas) schreibt deren damalige Geschäftsführerin Susan Beaver [*Mohawk*] (1998 [1992]:

> We are part of a tradition that saw woman-centered religions suppressed by patriarchal Christianity. […] Lesbians and gay men find themselves in cities built on racism and fed on the oppression of everyone who is not heterosexual, white and male. […] As a 2-spirited woman of the First Nations, you become aware of 'triple oppression': You are lesbian, female and Native in a society dominated by a world that does not honour women or indigenous peoples and by a world that says your sexuality is non-existent, a phase, a threat or a sin against god. The Church has made sex dirty and women evil. We are expected to marry a man or suffer the consequences of our wilfulness. As lesbians, we understand our sexuality in a social, politician, historical and cultural context. (ebd. 13/14)

- Einige Vertreterinnen der (lesbisch-)feministischen neo-psychoanalytischen Kulturkritik wie Hélène Cixous, Luce Irigaray (1980 [1974]), Julia Kristeva oder Monique Wittig verknüpfen ihre Kritik am Patriarchat und am Phallogozentrismus mit gewissen Hoffnungen auf die Rückkehr zum zugleich mütterlichen und polymorph-perversen Unbeschreibbaren (siehe Runte 1989 [1988], vgl. Beitrag 2: Tietz 2004b);
- Die Schriftstellerin, Literaturwissenschaftlerin, Kulturkritikerin, Professorin für *Native American Studies* und Aktivistin Paula Gunn Allen [*Laguna*/*Lakota*/Schottisch/Libanesisch] (1997, 1986 [1981]) und der schwule Musiker, Komponist, Schauspieler, Regisseur und Dramatiker Tomson Highway [*Cree*] (1989, 1988) plädieren für eine nordamerikanisch-indigenen spirituellen Gynozentrismus als Mittel zur Überwindung von Rassismus, Sexismus und Homofeindlichkeit.[566]

Aus einer kulturenvergleichenden Perspektive ist jedoch zu fragen, ob dies eine realistische Einschätzung oder eine utopische Hoffnung ist. Schließlich sind etliche Formen von Homosexualität, *Transgender* und Intergeschlechtlichkeit trotz des Patriarchats entstanden, haben sich LSBT*I/Qe *Communities* und Identitäten trotz des inzwischen abgeschwächten Patriarchats entwickelt und leisten diese selbst einen Beitrag zur Aufweichung des Patriarchats und zur Verschiebung von Heteronormativität.

Ein weiterer Aspekt, der dabei bisher wenig beachtet wird, ist, dass Gynozentrismus bzw. Matrifokalität zwar gegebenenfalls 'Homosexualität' vom Typus des Differenz im sozialen Geschlecht bei männlich sexuierten Personen fördern kann (also sexuelles Handeln eines

566. Dem Dramatiker Tomson Highway wird gelegentlich vorgeworfen, dass seine Theaterstücke aus dem *Rez Cycle* (z. B. *The Rez Sisters*, 1988, oder *Dry Lips Oughta Move to Kapuskasing*, 1989) sexistisch seien. Er versteht seine Stücke jedoch als Beitrag dazu, die (bis zu körperlicher Gewalt reichenden) Konflikte um die versuchte Rückkehr von Kolonialismus, Patriarchat, Heteronormativität und Homofeindlichkeit zu einem 'ursprünglichen' Gynozentrismus aufzuzeigen (vgl. Kapitel 5.4).

Mannes mit einem/einer MannFrau), aber dass dieser Typus bei weiblich sexuierten Personen (also sexuelles Handeln einer/s FrauMannes mit einer Frau) auch sehr gut zu patriarchalen Strukturen passen kann. Dies gilt nicht nur für FrauMänner in einigen Kulturarealen und Kulturen im indigenen Nordamerika, sondern auch für die *tobelija* bzw. *virgjineshtë* in verschiedenen Regionen des Balkans oder für die sogenannten 'weiblichen Ehemänner' in Teilen Westafrikas.[567] Dieser Zusammenhang kann die Kritik mancher Feministinnen, dass *Drag Kings* und Trans*männer Verrat am 'Frausein' und am Feminismus übten, verständlich machen, auch wenn dies nicht der Intention etlicher *Drag Kings* und Trans*männer entspricht (siehe dazu Schirmer 2007, Franzen 2002 sowie im Kontext der *Two-Spirit*-Forschung: Valerio 2006, vgl. Kapitel 4.5).

Ein weiterer wichtiger Zusammenhang zwischen Homosexualität und *Cross-Dressing* ist die visuelle Markierung des 'Schwulen' über die 'Tunte' und ihren 'Fummel', der sich lange Zeit insbesondere im Hollywood-Kino gefunden hat (siehe Porter / Prince 2006, Schock / Kay 2003, Russo 1981, vgl. Kapitel 4.5). Solch einen Zusammenhang zwischen Repräsentationen von *Cross-Dressing* und Homosexualität macht beispielsweise eine Tunte in einer Sequenz des Dokumentarfilms *Ghettonauts* (Buhr 1993) – in diesem Fall affirmativ – deutlich, in der er/sie sich als 'Prinzen aus 1001 Nacht' phantasiert:

> Wenn ich also mit roten Pluderhosen und hochgeknöpfter Bluse durch die Gegend renne und noch 'ner Brosche unter dem Bauchnabel und hoffe, dass ich dann aussehe wie ein Prinz aus 1001 Nacht, [...] dann bin ich halt 'ne Tunte [...] dann bin ich wenigstens schwul und dann habe ich halt die Möglichkeit, irgendwie das zu ersetzen, was ich nicht habe meistens: Den Mann an meiner Hand. Also ich kann als ein Mann zwei Mann ersetzen, die zusammen durch die Straße gehen, wenn ich geschminkt bin. (Holger Rogozinski in Buhr 1993).

Diese Selbstinterpretation weist einerseits auf die vestimentäre Materialisierung und Visualisierung von Homosexualität mittels *Cross-Dressing* hin, die das sexualpsychiatrische Denken über Homosexualität seit Ende des 19. Jahrhunderts durchzieht (vgl. Kapitel 4.5, 5.2). Andererseits entpuppt sich die beschriebene Vestimentierung als klassische orientalisierende Phantasie (vgl. dazu Hall 1997c).[568] Solch eine Komplexität muss bei einer *queeren* ethnologischen Analyse des *Cross-Dressings* mitbedacht werden. Gerade vor diesem sexualpsychiatrischen und filmhistorischen Hintergrund ist jedoch verwunderlich, welche

567. Doch gibt es auch deutlich patriarchal geprägte Kulturen, in denen MannFrauen zwar institutionalisiert, aber wenig geachtet gewesen sind (etliche islamisch geprägte Kulturen) oder matrifokal geprägte Kulturen, in denen FrauMänner institutionalisiert gewesen sind (einige Kulturen im indigenen Nordamerika).

568. Das homoerotische Begehren des 'Europäers' nach dem 'Orientalen' ist ein klassisches koloniales Stereotyp (siehe Patané 2007 [2006]: 288-300, Schmitt / Martino 1985).

Bedeutung die wechselseitige Vermischung, Verwechslung und Verweisung von Homosexualität, *Cross-Dressing* und 'Inversion' in einigen frühen *queer*-theoretischen Überlegungen gehabt hat (insbesondere bei Hark 1998c, 1993, Butler 2003 [1991], 1991 [1990], vgl. Kapitel 4.5).

Für diese Arbeit über Homosexualität, *Cross-Dressing* und *Transgender* sind Selbstkonzepte wie 'Tunte', *Drag Queen*, *Drag King*, 'Kesser Vater' oder *Butch* besonders wichtig, die nicht auf die Komponenten 'Homosexualität', *Cross-Dressing* oder *Transgender* reduzierbar sind. Während beispielsweise 'Tunte' in den 1970er und frühen 1980er Jahren in (West-)Deutschland Teil des Konzeptes 'schwul' gewesen ist,[569] ordnen sich manche 'Tunten' und *Drag Queens* heute eher der *Transgender-Community* zu (siehe hierzu Balzer 2007, 2004); für einen Großteil der 'Tunten', *Drag Queens* und 'Diven' trifft dies jedoch nicht zu, wie gerade die Interviews in der lesenswerten Bild-Text-Reportage *Die Diva ist ein Mann: Das große Tuntenbuch* (Hamm 2007) deutlich machen. Heutige *Drag Kings* treten nicht nur bei entsprechenden Shows auf, sondern leben in lesbischen, trans* und *queeren* Subkulturen; ihre Selbstkonzepte reichen von 'Lesbe' über *Drag King* zu 'Trans*mann' (siehe hierzu Thilmann / Witte / Rewald 2007).

Etliche (insbesondere sexualpsychiatrische und psychoanalytische) Erklärungsversuche für *Cross-Dressing*, sozialen Geschlechtswechsel, Transsexualität und *Transgender* suchen Zusammenhänge zwischen diesen Praxen und Familienkonstellationen in der frühen Kindheit (Butler 2009 [2004]: 123-165, 2009 [2001/2002]: 97-122, Fiedler 2004: 78-99, 140-153). Hierfür gibt es jedoch trotz Forschung zur umstrittenen Diagnose 'Geschlechtsidentitätsstörung in der frühen Kindheit' keine ausreichenden empirischen Belege (Fiedler 2004: insb. 140-149, siehe hierzu Kapitel 6.1). Vielmehr finden sich in den geschlechtlichen Performanzen von Tunten, *Drag Queens*, *femminielli*, *maricons*, *muxé*, *hijras* und anderen zunächst männlich sexuierten Personen, die Femininitäten performieren, eher selten Repräsentationen von Femininitäten, die denen ihrer Mütter, Tanten oder Schwestern entsprechen, oder stereotype kulturelle Repräsentationen von Mütterlichkeit, sondern vielmehr Repräsentationen einer *Flamboyance,* einer glamourösen bzw. extravaganten und/oder aggressiven Femininität, für die es andere Vorbilder gibt (z. B.

569. Dies zeigt sich darin, dass nach Auffassung etlicher damaliger Aktivisten zu einem 'gelungenen' Coming-out auch das Tragen von 'Fummel' gehört hat.

mächtige Göttinnen oder Hollywood-Diven).[570] Auch in den geschlechtlichen Performanzen von Kessen Vätern, *Butches*, *Drag Kings*, *tobelijas* bzw. *virgjineshtë* oder *marimachas* finden sich nur teilweise Repräsentationen von Maskulinitäten, die denen ihrer Väter, Onkel oder Brüder entsprechen. Eine Ähnlichkeit findet sich allenfalls in der Nutzung des Herrenanzugs, der als zugleich materielles Kleidungsensemble und alltagsmythische Repräsentation von Maskulinität von besonderer Bedeutung ist.[571]

Insbesondere ab den 1970er Jahren entstehen neue Sexualitäten und Geschlechter, was beispielsweise mit der bereits zuvor beginnenden Formierung dezidiert schwuler, lesbischer, bisexueller, BDSM- oder trans* Subkulturen zusammenhängt, in denen Menschen neue Praxen und neue Selbstkonzepte entwickeln (vgl. hierzu beispielsweise Sigusch 2005, Califia 2000 [1994], Bornstein 1997). In der subkulturellen Öffentlichkeit (Partys, Photos, Video, Kunst) können neue (sexualisierte) Geschlechter ausprobiert werden (vgl. auch Bauer 2007), die heute gerade über *Social Media* im Internet verbreitet werden. Die Selbstdefinitionen, die mittels *Cross-Dressing* und transsexueller Technologien performiert werden, sind insbesondere seit den 1990er Jahren enorm ausdifferenziert worden. Als Beispiele für die Vielfalt heutiger trans* Identifikationen in Nordamerika listet Jason Cromwell [1999] folgende auf: *Transsexual*, *Transgender*, *Transman*, *Cross-Dresser*, *Drag King*, *Drag Queen*, *Androgyne*, *New Man*, *New Woman*, *Dyke*, *Butch*, *Boy*, *Boy Chick*, *Boy Dyke*, *Tryke*, *Queer*, *Gender-Bender*, *Gender-Blender*, *Gender Fuck*, *Gender Outlaw*, *Gender Queer*, *Transqueer* (Schröter 2002: 200 zufolge).[572]

570. Für etliche MannFrauen und FrauMänner in Nordamerika sind nicht nur eine Mischung von vergeschlechtlichten Arbeitsaufgaben, sondern auch von *Dress* und Auftreten belegt. *Hijras*, die sich als Anhänger/innen der Göttin BAHUCHARA MATA verstehen, markieren ihre Femininität zwar durch 'traditionellen' femininen *Dress* (insbesondere Sari oder Salwar Kamiz), treten aber laut und fordernd (auch im Bereich der Sexualität) auf – eine Handlungsweise, die Frauen aufgrund der Geschlechternormen nicht gestattet ist (Nanda 1993 [1990]). *Muxé* orientieren sich an Femininitäts-Entwürfen aus Hollywood-Filmen oder Telenovelas (siehe Photos bei Bennholdt-Thomsen 1997). Auch viele der Tunten und *Drag Queens*, die im (Bild-)Band *Die Diva ist ein Mann* (Hamm 2007) portraitiert werden, beziehen sich auf Stars. Nur wenige machen deutlich, dass für die Ensemblierung ihres 'Fummels' Erbstücke von (Groß-)Müttern, Tanten oder Schwestern wichtig sind (SENTA SEPPELFRICKE in Die bösen Tanten 1997). In dieser *Flamboyance*, dem provokativen bzw. sogar konfrontativen Auftreten (*In-Your-Face*) oder der fordernden Femininität gibt es Ähnlichkeiten zwischen manchen traditionellen Dritten Sexus, MannFrauen, Trans*frauen, *Drag Queens* und Tunten (Bakshi 2007, vgl. Kapitel 4.5).

571. Hierbei sind jedoch Paradoxien zu beachten. Beispielsweise tragen einige 'Schwurjungfrauen' in Albanien auch in solchen Alltagssituationen Hose, Hemd und Sakko, in denen männlich sexuierte Männer nur Hose und kurzes Hemd tragen (wie einige Einstellungen im Dokumentarfilm von Michalski 2003 zeigen).

572. Auch wenn Schröter (2002) diese Identifikationen zitiert, stellt sie deren Relevanz in Frage, weil sie die Notwendigkeit betont, Geschlechtsidentitäten in Familien, am Arbeitsplatz, im Freund_innenkreis und der Nachbarschaft auszuhandeln (ebd. 229); dabei übersieht sie jedoch die heutige Bedeutung subkultureller und virtueller Kontexte (siehe Kapitel 6.2).

Dressing und insbesondere *Cross-Dressing* sind in vielen Fällen die besonderen Stilmerkmale neuer Identifikation und zugleich das Verbindungsglied zwischen Homosexualität und *Transgender*. Dies weist auf die besondere Bedeutung von *Cross-Dressing* in den Kontexten hin, in denen sich Homosexualität und *Transgender* überschneiden. Allerdings ist das Gros diesbezüglicher ethnologischer und kulturhistorischer Forschung nicht differenziert genug. Viele Analysen von *Cross-Dressing* setzen nämlich Zweigeschlechtlichkeit voraus und bestätigen diese hinterher. Judith Butler (2003 [1991], 1991 [1990]) eröffnet mit ihrem Konzept der Performativität aller Geschlechter einen Weg daraus, ohne diesen selbst konsequent zu gehen, weil sie fälschlich verneint, es würden dadurch neue Geschlechter geschaffen werden (1997 [1993]: 326). Deshalb gibt es in Kapitel 4.5 einen weitgefächerten Überblick zu bisheriger Forschung über *Cross-Dressing* und einige Anregungen für weitere zeitgemäße *queere* ethnologische Forschungen zu diesem Thema.

Das typologische Modell und die 'moderne Homosexualität'

Durch diese Übersicht wird deutlich, dass sich das moderne Konzept des oder der 'Homosexuellen' erst allmählich aus anderen Vorstellungen entwickelt hat: Ein/e *Molly* oder ein/e 'Urning' Ulrichs'scher (1994 [1864-1879]) Auffassung, der/die sich mit dem Konzept der 'weiblichen Seele im männlichen Körper' identifiziert hat, hat – zumindest im Sinne einer männlichen Femininität – vielleicht einem/einer MannFrau näher gestanden als einem Schwulen seit Mitte der 1970er Jahre, der sozial, emotional und sexuell in die schwule Subkultur einer europäischen/euro-kolonialen Metropole integriert ist und sich an einem Ideal schwuler Maskulinität orientiert.[573] Die mittlerweile wichtige Betonung einer Gleichheit zwischen Schwulen bzw. zwischen Lesben, die sich gerade im Ideal einer gleichberechtigten Beziehung zwischen zwei schwulen Männern oder lesbischen Frauen zeigt (auch wenn dies nicht unbedingt der Realität ihrer gelebten Paarbeziehung entspricht),[574] unterscheidet sich deutlich von Konzepten in anderen Kulturen und Zeiträumen, die Differenz betont haben.

573. Insofern stehen auch viele männlich sexuierte *Two-Spirits* typologisch betrachtet in der geschlechtlichen Performanz und im sexuellen Handeln nicht den früheren MannFrauen nahe, sondern eher anderen heutigen Schwulen.

574. Dies können einige Beispiele zeigen: Das Ideal der Gleichheit wurde bereits im 19. Jahrhundert im lyrischen Werk Walt Whitmans entwickelt (vgl. zu Whitman: Jay Grossman in Haggerty 2000: 949-951) und prägt heute die visuelle Repräsentation der 'Homo-Ehe' (insbesondere das Männerpaar im Hochzeitsanzug). Ebenso ist dieses Ideal bedeutsam für den lesbisch-feministischen Separatismus der 1980er Jahre (vgl. Rich 1986 [1980]). Die Differenz im sozialen Geschlecht prägt hingegen bis heute die Erotik und Sexualität von *Butch*/*Femme*-Paaren. Sexualität über Grenzen der Klasse oder der sozialen Schicht hinweg ist ein typisches Merkmal homosexueller Subkulturen seit Ende des 19. Jahrhunderts gewesen. Zudem ist eine mehrfache

Kulturen- und epochenvergleichende Studien können aufzeigen, dass Strukturen wie das Beharren auf einer 'eindeutigen' schwulen bzw. lesbischen Identität ein kurzfristiges modernes Phänomen (insbesondere der 1980er Jahre) sind, und ermöglichen, ältere Modelle als Alternativen zu sehen. Insofern sind auch Tunten und 'Kesse Väter' (so altmodisch sie heute wirken mögen), *Drag Queens* und *Drag Kings* (so avantgardistisch diese scheinen mögen) oder *Transgenders* (so postmodern diese Identitäten anmuten mögen) im Grunde nur ein weiterer Ausdruck von Möglichkeiten, die in anderen Kulturen seit Jahrhunderten genutzt werden. Dies bestätigt – ganz im Sinne des konstruktivistischen Paradigmas – wieder einmal, dass auch heutige sexuelle Praxen, Konzepte und Identitäten durchaus veränderbar sind.[575] Dies korrespondiert mit der *queer*-theoretischen Forderung danach, durch Vervielfältigung von Selbstkonzepten mehr Lebensmöglichkeiten für Geschlechter- und Sexualitätenpraxen, die bisher aufgrund von Heteronormativität als illegitim gelten, zu schaffen (vgl. Butler 2009 [2004]: 9-33, 1997 [1993]: 21-24).

Das typologische Modell sollte in der Forschung zu aktuellen Veränderungen 'gleichgeschlechtlicher' sexueller Lebensstile und Selbstkonzepte in einer sich globalisierenden Welt stärker berücksichtigt werden. Wie bereits erwähnt, ermöglicht dies nämlich, deutlicher zu unterscheiden zwischen einerseits den 'Homosexualitäten' in Kulturen außerhalb Europas und Nordamerikas bzw. historischen Phasen vor der europäischen Moderne (mit ihrer Betonung von Differenz) und andererseits der 'modernen Homosexualität' (mit ihrer zunehmenden Betonung von Gleichheit), die sich erst in der europäischen Moderne entwickelt und von dort allmählich globalisiert: 'Moderne Homosexualität' meint daher zum einen Sexualität zwischen Personen, die einen auf die gleiche Art und Weise vergeschlechtlichten Körper und das gleiche soziale Geschlecht haben, zum anderen eine spezifische Konzeption des 'Homosexuellen' als eine besondere soziale Personenkategorie (Foucault 1983 [1976], McIntosh 1981 [1968])[576] und zum dritten das Konzept einer

Aneignung der vestimentären Repertoires heterosexueller Männer der Unterschicht im schwulen subkulturellen Repertoire zu beachten (vgl. Cole 2000).

575. Selbst Michel Foucault, der in seinen frühen Büchern vor allem die Determination heutiger Vorstellungen von Subjekt, Person und Identität durch Diskurse herausarbeitet (1983 [1976], 1974 [1971]), äußert in Interviews durch Schwulen-Aktivisten die Hoffnung, dass durch einen Fokus auf den Körper, seine Lüste und seine Handlungen – wie beispielsweise im Rahmen des BDSM in der Leder-Subkultur – neue Begehrensweisen ermöglicht würden (z. B. Foucault im Interview von Gallagher / Wilson 1987 [1984], vgl. Halperin 1995, siehe auch Foucault 1983 [1976]: 187). Hieraus ergibt sich Foucaults späterer Fokus auf Selbsttechnologien (1999 [1984]), den er anhand philosophischer Diskurse über Ethik in der griechischen (1989b [1984]) und der römischen Antike (1989a [1984]) herausarbeitet (siehe hierzu Kapitel 4.4).

576. Hierbei ist jedoch zu beachten, dass zum einen die vorherigen Typen der Differenz nicht verschwunden, sondern erst allmählich durch den neuen Typus der Gleichheit ergänzt worden sind und dass zum anderen im späten 19. Jahrhundert mit der Formulierung einer 'homosexuellen Persönlichkeit' zunächst eine Verlagerung

'homosexuellen Orientierung', wobei diese drei Aspekte sich widersprüchlich überlagern (vgl. Halperin 2003 [2000]).

Die Erforschung der Entstehung der 'modernen Homosexualität' als spezifischer Entwicklung europäischer Kulturen der Neuzeit hat zu einer umfangreichen wissenschaftlichen Debatte geführt, die aus mehreren Gründen für diese Arbeit besonders relevant ist:

- Erstens ist sie für das Selbstverständnis der Kulturgeschichte der Homosexualitäten besonders wichtig (siehe insbesondere Puff 1998, Greenberg 1988);
- Zweitens ist die historische Neuheit eines spezifischen homosexuellen Selbstkonzeptes sowohl für meine wissenschaftshistorische Kritik der Pathologisierung der Homosexualität in der Geschichte der Psychiatrie (siehe Beitrag 2: Tietz 2004b) als auch für die Frage der tiefgreifenden Veränderung von Geschlechter- und Sexualkonzepten in indigenen Kulturen Nordamerikas aufgrund der europäischen Kolonisation (siehe insbesondere Beitrag 4: Tietz 2004c) besonders relevant;
- Drittens bin ich bei Diskussionen über meine ethnographische Fallstudie zu den „Berdachen" / *Two-Spirits* im *Kolleg Kulturwissenschaftliche Geschlechterstudien* mehrfach gefragt worden, weshalb ich mich nicht affirmativ auf die von Michel Foucault (1983 [1976]) formulierte 'diskursive Konstituierung' der 'homosexuellen Persönlichkeit' durch die Sexualpsychiatrie im späten 19. Jahrhundert beziehe, wie es andere Doktorand_innen am Kolleg getan haben, was ich in solchen Diskussionen meinerseits an deren Arbeiten (siehe z. B. Atlas 2010, Schaffer 2008: insb. 56-58 und 74: Anm. 11, vgl. Mörsch 2007: 33) als historisch verkürzend kritisiert habe.

Daher erfolgt an dieser Stelle ein detaillierter Einschub über die Entstehung der 'modernen Homosexualität', der zugleich Foucaults Essay *Der Wille zum Wissen* aus heutiger kulturhistorischer und kulturenvergleichender Perspektive reflektiert. Den Einschub verstehe ich zugleich als Beispiel für die bereits erwähnte Schwierigkeit transdisziplinären Arbeitens in der kulturwissenschaftlichen Sexualitätenforschung. Aufgrund der komplexen Zielsetzung unterscheidet sich der Schreibstil des Einschubs von dem anderer Kapitel dieser Arbeit.[577]

der Differenz im sozialen Geschlecht von *Dress*, Körperpräsentation, Mimik, Gestik und Auftreten in die 'Psyche' im Vordergrund gestand hat.

577. Die kritische Re-Lektüre eines einzelnen Textes verlangt deutlich mehr direkte Zitate anstelle der ansonsten in dieser Zusammenführung und Begründung gewählten Paraphrasen.

4.4 Einschub: Die Entstehung der 'modernen Homosexualität' – oder: Foucaults *Der Wille zum Wissen* aus aktueller kulturhistorischer Perspektive neu gelesen

Im Folgenden möchte ich die Entstehung der 'modernen Homosexualität' anhand des derzeitigen Standes der Forschung zur Kulturgeschichte der Homosexualitäten darstellen und dabei die Bedeutung einiger Thesen aus dem einflussreichen Essay *Der Wille zum Wissen* des französischen Philosophen Michel Foucault (1983 [1976]), die wichtige Anregungen für meine Arbeit geliefert haben, kritisch reflektieren.[578] Mit dem Begriff 'moderne Homosexualität' meine ich zum einen – im kulturhistorischen Überblick – eine spezifische Konzeption des 'Homosexuellen' als eine besondere soziale Personenkategorie (Foucault 1983 [1976], McIntosh 1981 [1968]), zum anderen – im typologischen Modell – Sexualität zwischen Personen, die einen auf die gleiche Art und Weise vergeschlechtlichten Körper und das gleiche soziale Geschlecht haben (Greenberg 1988). Mit diesem Begriff beziehe ich mich zugleich auf die Analysen der Soziologen Kenneth Plummer (*The Making of the Modern Homosexual* [1981], vgl. Plummer 2000) und David F. Greenberg (*The Construction of Homosexuality*, 1988). Dieser Begriff ermöglicht, deutlicher zu unterscheiden zwischen einerseits den 'Homosexualitäten' in Kulturen außerhalb Europas und Nordamerikas bzw. historischen Phasen vor der europäischen Moderne und andererseits der 'modernen Homosexualität', die sich spezifisch erst in der europäischen Moderne entwickelt hat.

Ich halte eine nochmalige Reflexion von Foucaults durchaus lesenswertem und einflussreichem metahistorischen Essay *Der Wille zum Wissen* vor dem Hintergrund der aktuellen Forschung zur Kulturgeschichte der Homosexualitäten für sinnvoll, da er standardmäßig in aktuellen Einführungen zur *Queer Theory* zitiert (z. B. Degele 2008: 84-87, Wilchins 2006 [2004]: 63-86, Kraß 2003b: 14) und gelegentlich sogar als gültiger Stand der Forschung zur Geschichte der Homosexualitäten angesehen wird (zumindest wird neuere Forschung manchmal nicht einmal in der Literaturliste angeführt).[579] Foucaults eher philosophisch orientierter Essay wird außerhalb der Geschichtsforschung für eine noch heute gültige historische Analyse gehalten – was Historiker der Sexualitäten wie beispielsweise Puff (1998) als unkritische Haltung in Frage stellen[580] – und als Ursprungstext des konstruktivistischen Ansatzes in der Geschichte der Homosexualitäten angesehen. Der Beginn der (sozial-)konstruktivistischen Forschung liegt jedoch schon bei Mary McIntoshs (1981 [1968]) Analyse der 'homosexuellen Rolle'. Deren grundlegender Text ist Jeffrey Weeks' (1990 [1977]) Analyse der britischen Homosexuellenbewegung, die er ohne Kenntnis von Foucault verfasst (vgl. hierzu auch Weeks 2000) und bei der er auf der Basis von Quellenstudien zu einigen ähnlichen Aussagen bezüglich Homosexualität gelangt wie

578. Ich beziehe mich hierbei insbesondere auf diesen Essay (Foucault 1983 [1976]) selbst, auf im Umfeld entstandene Essays, Interviews und Gespräche (Lévy 1978 [1977], Foucault 1978a [1977], 1978b [1976]), auf weitere Gespräche und Interviews mit Foucault zu homosexueller Geschichte und Politik (Gallagher / Wilson 1987 [1984], Joecker / Ouerd / Sanzio 1984 [1982], Ceccatty / Danet / Le Bitoux 1984 [1981]) sowie am Rande auf die Bände 2 und 3 der 'Geschichte der Sexualität' (Foucault 1989a [1984], 1989b [1984]) und auf Foucaults Einleitung zu den Memoiren eines bei der Geburt als 'weiblich' sexuierten Intersexes (1998 [1980 / 1980]). Andere Werke Foucaults kenne ich nur sekundär über die Einführungen von Sarasin (2005), Kleiner (2001a), Taureck (2001 [1997]) und Fink-Eitel (1989).

579. Die als Standardwerk rezipierte Einführung in die *Queer Theory* Jagoses (2001 [1996]) orientiert sich bezüglich der Geschichte der Homosexualitäten argumentativ deutlich an Foucault. Sie greift aber auch die im Folgenden ausführlicher dargestellte Kritik an Foucaults historischer Datierung der Entstehung der 'modernen Homosexualität' auf und zieht dazu einzelne Sexualhistoriker_innen heran (ebd. 24-29). Diese Kritik unterbleibt leider in etlichen anderen *queer*-theoretischen Überlegungen und gerade Einführungen.

580. Ähnlich kritisiert Hergemöller (1993): „Foucault selbst hat […] grobe Vorstellungen über den historischen Entwicklungsprozess der europäischen Sexualität entwickelt, die, weil sie meist als indikativische Tatsachenbehauptungen formuliert wurden, von einigen Rezipient(inn)en ungeprüft übernommen und ihrerseits mit 'Wahrheit' verwechselt wurden." (ebd. 33).

Foucault aufgrund seiner vorwiegend theoretischen Überlegungen.[581] Gerade die US-amerikanischen LesBiSchwulen Studien der 1980er Jahre wie etliche Texte der *Queer Theory* der 1990er haben leider etliche Auslassungen und einige eher als 'überzogen' einzuschätzende Deutungen Foucaults tradiert, ohne die neuere Kulturgeschichte der Homosexualitäten zu berücksichtigen, was beispielsweise Plummer (2000) oder Weeks (2000) bei aller Würdigung Foucaults kritisieren.

Aktivist_innen und Forscher_innen, die teilweise seit den späten 1960er Jahren über Sexualität im Allgemeinen und Homosexualität im Besonderen arbeiten, sind daher zu Recht darüber frustriert, dass ihre detaillierten Ergebnisse in den *Queer Studies* entweder nicht zur Kenntnis genommen oder allenfalls verkürzt in Post-Foucault'schen Verallgemeinerungen als neue Erkenntnisse angepriesen werden (Weeks 2000: 53). Dies liegt nach Gayle Rubin [1994] an einer ungebührlichen Privilegierung einzelner Texte Foucaults (Weeks 2000: 53 zufolge), was meiner Einschätzung nach insbesondere auf den Essay *Der Wille zum Wissen* (Foucault 1983 [1976]) zutrifft, der daher im Mittelpunkt meiner Darstellung liegt.

Für die Geschichte der Sexualitäten ist die Auseinandersetzung mit diesem Essay Foucaults besonders relevant (siehe zu kritischen Neuwürdigungen bereits: Halperin 2003 [2000], Weeks 2000: 106-122 und Puff 1998). Er beeinflusst die historische Erforschung der 'Homosexualitäten' seit Ende der 1980er Jahre maßgeblich (Puff 1998) und wirkt sich mittlerweile auch auf die Erforschung von *Cross-Dressing* und *Transgender* aus (vgl. Weiß 2009). Dies ist erstaunlich, schließlich ist der Essay lediglich Foucaults vorab veröffentlichte Einleitung zu einer geplanten, jedoch nie in der geplanten Weise geschriebenen 'Geschichte der Sexualität'. Bei aller Bedeutung, die dieser Text außerhalb der Geschichtsforschung findet, darf dessen essayistischer Charakter nicht vergessen werden,[582] schließlich kündigt er die Darlegung der Quellen in anderen Bänden an, die jedoch nie geschrieben bzw. nie veröffentlicht worden sind.[583] Ziel des Essays ist eine Infragestellung scheinbarer Selbstverständlichkeiten des Sexualitätskonzeptes der 'sexuellen Revolution' und keine historische Untersuchung.[584] Auch wenn der Essay *Der Wille zum Wissen* wichtige Impulse

581. Damit sind Foucaults Essay und Weeks' empirische Studie gleichermaßen als Pionierarbeiten zur neueren Kulturgeschichte der Homosexualitäten zu betrachten. Während Weeks in der Sozialgeschichte der sexuellen Emanzipationsbewegungen, in den LesBiSchwulen Studien und in der Diskussion um den Sozialkonstruktivismus rezipiert wird, wird Foucault darüber hinaus in vielen weiteren Debatten kontrovers diskutiert, weshalb sein Text im Mittelpunkt dieser Darstellung steht.

582. Foucault betont selbst, dass er die Einführung *Der Wille zum Wissen* bewusst als programmatischen Essay angelegt hat, der „voller Löcher [ist], in denen man sich einnisten kann" (1978a [1977]: 118). Dieser essayistische Charakter gilt noch stärker für den kleinen Aufsatz „Das Abendland und die Wahrheit des Sexes" (1978b [1976]), der einige Hauptaussagen aus *Der Wille zum Wissen* noch einmal pointiert und bereits vorab im deutschsprachigen Raum bekannt macht, und ebenso für die Interviews und Gespräche anlässlich der Veröffentlichung von *Der Wille zum Wissen* (z. B. Foucault im Gespräch mit Lévy 1978 [1977]).

583. Foucault hat für den ersten Band seiner geplanten Reihe zunächst ein hunderte Seiten langes Manuskript über die Geschichte der Sexualität (mit Themen wie Masturbation, Inzest, Hysterie, 'Perversion' und „Rassen"-Hygiene) verfasst, das er jedoch verworfen und durch den einführenden Essay ersetzt hat ([James] Miller 1995 [1993]: 370). Die etliche Jahre später schließlich als Band 2 und 3 der 'Geschichte der Sexualität' veröffentlichten Bände zur griechischen bzw. römischen Antike (1989b [1984], 1989a [1984]) widmen sich anderen thematischen Schwerpunkten, nämlich beispielsweise der Ethik der *paiderastia* (im Kontext der antiken Ethik der Lebensführung) und geben der kulturgeschichtliche Forschung zur Homosexualität kaum noch entscheidende Impulse (siehe hierzu Taureck 2001 [1997]: 126-130, Fink-Eitel 1989: 97-112). Seine Analyse antiker Konzepte des Begehrens als Selbsttechnologien, d. h. als Möglichkeiten, das eigene Leben zu gestalten und zu verstehen (Foucault 1999 [1984], 1989a [1984], 1989b [1984]), wird erst in *queerer* Forschung aufgegriffen (siehe z. B. Woltersdorff 2005, Halperin 1995). Band 4 der 'Geschichte der Sexualität' zur 'christlichen Sexualmoral' in der Spätantike bleibt nach meinem Wissensstand weiterhin unveröffentlicht (Fink-Eitel 1989: 97).

584. Schließlich ist nach Einschätzung des Sexualhistorikers Puff „besonders der Foucault von *Sexualität und Wahrheit*, […] beileibe kein Historiker" (1998: 132). Dies gibt Foucault selbst in der Einleitung von *Der*

für die Geschlechter- und Sexualitätengeschichte gibt (Puff 1998), kann diese fast 35 Jahre nach seiner Veröffentlichung zwar einige Thesen bestätigen und andere ergänzen, muss weitere jedoch deutlich verändern oder gar zurückweisen, weswegen der ungebrochene Bezug auf einige von Foucaults Thesen in etlichen *queeren* Überlegungen nur verwundern kann, wie auch McGarry / Haggerty (2007: 6) in ihrer Einleitung zu ihrem brückenschlagenden Sammelband zu LSBT*I/Qen Studien bemerken. Dies macht diese kritische Neulektüre notwendig.

Einordnung in die Sexualitätengeschichte

Bei meiner Darstellung des genannten Essays Foucaults und meiner Reflexion der Entstehung der 'modernen Homosexualität' beziehe ich mich insbesondere auf David F. Greenbergs (1988) detailreiche, konstruktivistisch orientierte, nahezu universalhistorische Studie zum Thema, die auf der Basis vielfältiger ethnographischer wie historiographischer Quellen und zahlreicher ethnologischer wie historischer Analysen entstanden ist. Leider wird diese Studie weder in der hegemonialen Geschichtswissenschaft, in der sie aufgrund der zum Zeitpunkt der Veröffentlichung noch kaum hinterfragten Homofeindlichkeit komplett ignoriert worden ist, noch in *queerer* Theorienbildung rezipiert, was zur Tradierung einiger eklatanter Fehleinschätzungen beiträgt. Für die vergleichende Kulturgeschichte der (Homo-)Sexualitäten setzt Greenbergs Studie jedoch Maßstäbe – auch wenn 20 Jahre nach der Veröffentlichung aufgrund weiterer empirischer Studien eine Überarbeitung sinnvoll wäre (vgl. Halperin 2003 [2000]). Inzwischen gibt es nämlich recht viel Forschung zur Geschichte der 'modernen Homosexualität' und deren Vorläufern (siehe den jüngsten von Aldrich 2007 [2006] herausgegebenen Überblick,[585] die zweibändige Enzyklopädie von Zimmerman 2000 und Haggerty 2000 sowie beispielsweise die Einführungen von Halperin 2003 [2000] oder Hergemöller 1999), deren Einschätzungen ich angemessen zu berücksichtigen versuche. Mit meiner Darstellung und Reflexion versuche ich daher, einige Begriffe und Thesen Foucaults und insbesondere darauf aufbauende *queere* Überlegungen anhand des Standes dieser Forschung zu überprüfen und für meine kulturhistorischen und ethnographischen Analysen nutzbar zu machen. Meine Darstellung und Reflexion von Foucaults Essay *Der Wille zum Wissen* (1983 [1976]) bezieht sich vor allem auf seine 'Kritik der Repressionshypothese', seine – bereits erwähnte – These der Überlagerung des Allianzdispositivs durch das Sexualitätsdispositiv, seine Frage nach Kontinuität und Diskontinuität in Sexualkonzepten, die historische Verschiebung von 'homosexuellen' Handlungs- zu Personenkonzepten und die Wirkmächtigkeit der Psychopathologisierung homosexuell handelnder Menschen.

Als Foucault *Der Wille zum Wissen* veröffentlicht, liegen bereits detaillierte Untersuchungen zur Geschichte der Homosexualitäten vor. Die Forschung zum Thema beginnt recht früh: Zunächst setzt eine Phase 'universalhistorischer' Kompilationen historiographischen und ethnographischen Materials ein, die von Laienhistorikern vorgelegt werden. Hierzu zählen beispielsweise zu Beginn des 20. Jahrhunderts Ferdinand Karsch-Haack (1911) und Edward Carpenter (1975 [1914]), in den 1950er Jahren Harry Hay (siehe Hay / Roscoe 1996 [1948-

Gebrauch der Lüste (1989b [1984]) zu, in der er seine Untersuchungen zum Verhältnis zwischen Sexualität und Wahrheit nicht als Arbeiten eines Historikers, sondern als philosophische Übungen kennzeichnet (ebd. 16).

585. Aldrichs populär aufgemachter und mit vielen Abbildungen versehener Überblick besteht aus historischen Abrissen zu den wichtigsten Epochen der 'europäischen' Geschichte sowie zur Geschichte einiger weiterer Regionen der Welt, die jeweils von in Sexualgeschichte ausgewiesenen Fachhistoriker_innen geschrieben worden sind. Ich beziehe mich in diesem Einschub insbesondere auf den Mittelalterhistoriker Bernd-Ulrich Hergemöller (2007 [2006]) und die Frühneuzeithistoriker_innen Helmut Puff (2007 [2006]) und Linda Gowing (2007 [2006]).

1995]) und noch in den 1970er Jahren Arthur Evans 1978 [1973-1976]).[586] Auch wenn diese Autor_innen durchaus unterschiedliche Geschlechter- und Sexualnormen beschreiben, gehen sie zumeist explizit oder implizit von einem nativistischen und essentialistischen Verständnis aus (Puff 1998: 130):[587] Viele Autor_innen des Kulturvergleichs und der Kulturgeschichtsschreibung setzen bis weit in die 1970er Jahre hinein ein angeborenes, früherworbenes oder spirituelles[588] homosexuelles Sosein – also eine Gleichheit des Körpers, des Begehrens und des sexuellen Handelns – voraus, das durch unterschiedliche kulturelle und soziale Vorschriften nur unterschiedlich überformt werde. Selbst der Historiker John Boswell entwickelt noch in den 1980er Jahren eine dezidiert nativistische und essentialistische Auffassung, in der er von einer epochenübergreifenden Qualität von *Gayness* ausgeht (siehe eine Zusammenfassung: Boswell im Gespräch mit Mass 1990, siehe als Zusammenfassung und Weiterführung vielfältiger Kritiken: Dinshaw 2003 [1999]). Boswells bewusstes Ziel ist es, nachzuweisen, dass es im europäischen Mittelalter von den Kirchen anerkannte Männerpaare gab; dieses Ziel verfolgt er, um den seit den 1980er Jahren gängigen Versuch konservativer Kleriker, Politiker und Richter, die rechtliche Anerkennung der 'Homo-Ehe' durch den Verweis auf 'jahrtausendealte christliche Werte' zu begründen, zu vereiteln (Boswell im Gespräch mit Mass 1990, vgl. Hergemöller 1999: 40-43). Nach dem heutigen Stand der Kulturgeschichte der Homosexualität interpretiert Boswell jedoch etliche Quellen fälschlich als Belege für eine Toleranz gegenüber 'Schwulen' im europäischen Mittelalter (Dinshaw 2003 [1999], Hergemöller 1999: 40-43).[589]

Ab den 1960er Jahren entstehen zugleich bereits erste sozialhistorische Arbeiten mit einer konstruktivistischen Perspektive, die nativistische bzw. essentialistische Ansätze kritisieren oder gar zurückweisen. Hierbei ist Mary McIntoshs (1981 [1968]) Analyse der 'homosexuellen Rolle' (*homosexual Role*) grundlegend. Sie arbeitet mit Hilfe dieses Konzepts bereits implizit heraus, dass eine spezielle soziale Personenkategorie für sexuell miteinander handelnde männlich sexuierte Personen historisch entstanden ist, datiert diese Entstehung auf das 17. Jahrhundert und lokalisiert sie in der 'sodomitischen Subkultur' Londons.[590]

Die sozialkonstruktivistische Kritik an nativistischen Annahmen richtet sich gegen den seit Ende des 19. Jahrhunderts entwickelten Fokus auf eine vermutete 'Wesenhaftigkeit' des 'Homosexuellen', der die historische Bedingtheit der strikten konzeptuellen Trennung zwischen 'Homosexuellen' und 'Heterosexuellen' verdecke. Diese Kritik betont die wissenschaftliche Unterscheidung zwischen 'homosexueller Handlung' und 'homosexueller Person'. Jedoch ist diese Unterscheidung und damit zugleich eine explizite oder implizite Kritik an der Vorstellung des 'Angeborenseins' des homosexuellen Begehrens keine Entwicklung der 1960er Jahre. Die Annahme, dass sexuelle Orientierung angeboren sei, ist

586. Diese Kompilationen fußen selbst teilweise auf einigen seit der Inquisition angelegten 'Sodomie'-Chroniken (siehe Roscoe 2000 (1998]: 178-187). Sie sind zugleich Beispiele für eine Sittengeschichte, die um 1900 – als wissenschaftliches Feld zwischen Medizin, Volkskunde, Ethnologie und Geschichtswissenschaft – im Kontext der damals neuen Kulturgeschichte einen Aufschwung nimmt (Puff 1998: 129/130).

587. Auch Jonathan Katz' Kompilation *Gay American History* (1978 [1976]) wird gelegentlich vorgeworfen, ein essentialisierendes Homosexualitäts-Konzept zu propagieren, was ich nur bedingt nachvollziehen kann.

588. Die spirituelle Version wird insbesondere von Carpenter, Hay und Evans vertreten. Sie ist für die *Gay Spirit*-Bewegung bis heute wichtig und hat die *Two-Spirit*-Bewegung zunächst deutlich beeinflusst.

589. Innerhalb der Geschichtswissenschaft wird der Essentialismus/Konstruktivismus-Streit (siehe vor allem Altman / Vance / Vicinus / Weeks 1989) insbesondere durch die Bezugnahme auf die konträren Positionen Foucaults und Boswells beflügelt (vgl. Hergemöller 1998: 40-53, insbesondere 47), die sich selbst jedoch nicht direkt daran beteiligen.

590. Trotz des offiziellen Kirchen- und Strafrechts gegen die 'Sodomie' lassen sich einige Belege für Subkulturen in den entstehenden europäischen Metropolen seit der Frühen Neuzeit finden, in denen 'Sodomie', Prostitution und andere Formen nonnormativer Sexualität möglich waren. Die unterschiedlich strenge Anwendung dieses Kirchen- und Strafrechts wirkte sich historisch je nach politischer Situation des Öfteren wechselnd auf die öffentliche Sichtbarkeit dieser Subkulturen aus (siehe Greenberg 1988: 301-396).

nämlich bereits in der Sexualpsychiatrie ab dem späten 19. Jahrhundert umstritten – also seit der Zeit, in der sie besonders deutlich ausformuliert wird. In diesem Kontext wird lange darüber debattiert, ob Homosexualität – bei allen oder einigen homosexuell handelnden Männern – eine 'Perversität' (ein moralisch verwerfliches Laster, das sich aus Vergnügen an normwidrigem Verhalten verfestigt habe) oder eine 'Perversion' (eine Pathologie oder Psychopathologie aufgrund einer postulierten anlagebedingten 'Degeneration des Gehirns') sei.[591]

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts lehnt Sigmund Freud, der Begründer der Psychoanalyse, die seinerzeit bereits gängige Annahme ab, dass Menschen, die homosexuell handeln, eine besondere Gruppe von Menschen und per se psychisch gestört seien, spekuliert aber zugleich – im deutlichen Widerspruch dazu – über verschiedene mögliche biologische und psychische Ätiologien (siehe insbesondere 1949 [1905/1925]).[592] Mitte des 20. Jahrhunderts interessiert sich Alfred Kinsey, der Begründer der Sexologie, aufgrund seiner disziplinären Herkunft aus der Zoologie wie aufgrund des vorherrschenden Behaviorismus zunächst ausschließlich für sexuelles Handeln (Masters / Johnson / Kolodny 1992 [1982]: 386/387, Haeberle 1985 [1978]: 235-241 zufolge). Er lehnt Fragen nach möglichen biologischen oder psychischen Motivationen zunächst ab, was er auch als Kritik an den seinerzeit vorherrschenden sexualpsychiatrischen und psychoanalytischen Spekulationen versteht. Erst später nimmt er Dimensionen wie Beziehungsmuster oder Selbstidentifikation wieder in seine Darstellungen auf (ebd.). In all diesen Ansätzen ist bereits direkt oder indirekt eine Kritik nativistischer und/oder essentialistischer Überlegungen enthalten.

Seit den 1960er Jahren werden in der Sozialgeschichte, der Soziologie und der Ethnologie weitere Ansätze entwickelt, die sich gegen nativistische Überlegungen richten und passend zu allgemeinen politischen und wissenschaftlichen Debatten dieser Zeit ausschließlich auf soziale, kulturelle und/oder historische Faktoren setzen. Diese argumentieren in den 1960er Jahren mit der *Labeling*-Theorie, in den 1960er und 1970er Jahre mit dem Sozialkonstruktivismus sowie in den 1970er und 1980er Jahren mit Foucault'scher Diskursanalyse (vgl. Hergemöller 1998: 32-40, 46-49). Gemeinsam ist diesen Ansätzen, dass sie sich gegen die Auffassung wenden, nach der beispielsweise 'homosexuelles Begehren' als gegebenes Merkmal per se die 'Homosexuellen' als besondere Gruppe von Menschen bestimme – eine Auffassung, die sie als 'essentialistisch' bezeichnen. Sie betonen stattdessen, dass die Bildung der subalternen sozialen Gruppe der 'Homosexuellen' eine Folge der Homofeindlichkeit der Hegemonialgesellschaft sei.

Auch wenn Foucaults Essay *Der Wille zum Wissen* insgesamt Anregungen für das Selbstverständnis einer eigenständigen Sexualitätengeschichte – und insbesondere wichtige Impulse für die Debatte um die 'sexuelle Revolution' – liefert, bieten seine kurzen darin verstreuten Bemerkungen zu 'Sodomie' und 'Homosexualität' für die damalige Kulturgeschichte der Homosexualitäten inhaltlich nur bedingt etwas Neues. Einige seiner Einschätzungen passen relativ gut zum damaligen Stand der sozialkonstruktivistisch orientierten Forschung, die er vor allem in seine eigene Begrifflichkeit umformuliert. Andere wichtige Aspekte der damaligen Forschung vernachlässigt er leider.

591. Halperin (2003 [2000]) betont, dass mit dieser Unterscheidung konzeptionell auch eine Unterscheidung des psychosozialen Geschlechts und der sexuellen Position verbunden gewesen sei: Beispielsweise hat Krafft-Ebing [1886/1912] die 'Perversität' sexuellen Handelns von der 'Perversion' des 'Geschlechtstriebs' unterschieden (Halperin 2003 [2000]: 186 zufolge). Hieraus schließt Halperin, dass die Perversität den *Insertor* gekennzeichnet habe, der als 'normaler' Mann sexuell auch mit Frauen handele, die Perversion hingegen den *Insertee*, den geschlechtlich und sexuell 'konträren', 'inversen' und damit 'anormalen' 'Nicht-Mann' (ebd. 185-188).

592. Eine adäquate Einschätzung der Bedeutung Freuds für ein Verständnis der Homosexualität fällt schwer – mal wird er eher als konservativer Befürworter normativer Sexualität, mal eher als revolutionärer Denker, der eine Flexibilität und Formbarkeit der Sexualität postuliert (vgl. z. B. Dannecker 2008), eingeschätzt (siehe jedoch Winiarski 1994, Greenberg 1988: 421-430, vgl. Beitrag 2: Tietz 2004b).

Die historisch entstandene besondere Personenkategorie des 'Homosexuellen' bezeichnet Foucault beispielsweise nicht wie McIntosh als 'Rolle' (1981 [1968]), sondern als 'Spezies' (Foucault 1983 [1976]: 58). Selbst die These, dass die Medikalisierung 'gleichgeschlechtlicher' sexueller Handlungen von besonderer Bedeutung für die Entstehung homosexueller Selbstkonzepte im späten 19. Jahrhundert gewesen sei, wird Mitte der 1970er Jahre unabhängig voneinander von Foucault in seinem Abriss europäischer Sexualkonzepte (1983 [1976]) und von Weeks in seiner detailreichen Analyse der Geschichte der britischen Homosexuellenbewegung (1990 [1977]) entwickelt (Puff 1998: 129, Anm. 3 zufolge). Foucaults Leistung liegt also nicht in einer Darlegung neuer historischer Details, vielmehr ist es seine Dekonstruktion des in den 1960er und 1970er Jahren üblichen Verständnisses von 'Sexualität', die eine Neubewertung der bisherigen Forschung zur Kulturgeschichte der Homosexualitäten ermöglicht, wie Weeks bereits in den 1970er Jahren betont (vgl. Weeks 2000, siehe auch Halperin 2003 [2000]).[593]

Foucaults Ansatz

Deshalb ist es wichtig, zunächst den allgemeinen Ansatz von Foucaults Kritiken darzulegen. Der Philosoph entwirft in seinen Büchern eine Geschichte der Denksysteme und wendet die vom ihm entwickelte Diskursanalyse auch auf die Untersuchung der Sexualgeschichte an (1989a [1984], 1989b [1984], 1983 [1976]).[594] Er thematisiert insbesondere die diskursiven Veränderungen im Umbruch zur europäischen Moderne, zu denen auch die Geschlechter- und Sexualnormen gehören (Weeks 2000: 113). Er interessiert sich nicht nur am Beispiel der Sexualität, sondern auch am Beispiel des 'Wahnsinns' oder der Bestrafung für unterschiedliche Weisen, wie Menschen sich in verschiedenen Epochen aufgrund sich ändernder gesellschaftlicher Bedingungen zu sich selbst ins Verhältnis setzen, wobei er insbesondere Diskontinuitäten und Brüche betont (siehe Taureck 2001 [1997], [Stuart] Hall 1997b: 41-61, Fink-Eitel 1989).
Foucault versucht allgemein, die Entstehung von bis dato weitgehend unhinterfragten Normen der europäischen Moderne wie 'Vernunft', 'Geschlecht' oder 'Sexualität' zu erklären, und legt dafür speziell einen Fokus auf die 'Anormalen' – beispielsweise 'Wahnsinnige', 'Hermaphroditen' oder 'Perverse' (vgl. Hall 1997b: 45-47). Er kritisiert diese Normen als

593. Für zukünftige *queer*-theoretische Überlegungen ist es daher erforderlich, deutlicher zwischen Foucaults anregendem Ansatz und den von ihm vorgelegten historischen Details zu unterscheiden. Für Letztere ist es erforderlich, den derzeitigen Stand der Forschung zur Geschichte der Homosexualitäten zu rezipieren.

594. Teile von Foucaults Werk sind unter anderem dadurch motiviert, dass er als öffentlicher Intellektueller im Frankreich der 1960er und 1970er Jahre ein homosexueller, von BDSM faszinierter Außenseiter ist, der zwar lange nicht öffentlich als 'schwul' (und später als 'HIV-positiv') auftreten will, jedoch eine neuartige politische Kritik des gesellschaftlichen Umgangs mit Homosexualität vorlegt, die er nicht umsonst auf verschiedene Werke zu größeren Fragen verteilt und in Interviews und Gesprächen mit französischen und US-amerikanischen Schwulenzeitschriften (z. B. Gallagher / Wilson 1987 [1984], Joecker / Ouerd / Sanzio 1984 [1982], Ceccatty / Danet / Le Bitoux 1984 [1981]) thematisiert (vgl. Taureck 2001 [1997]: 123-130).

James Miller (1995 [1993]) versucht eine Interpretation einiger Werke Foucaults aus der Perspektive seiner individualisierten Biographie, bei der es ihm jedoch nicht gelingt, die Schwierigkeit, dass zu Beginn von Foucaults Karriere ein schwules politisches und intellektuelles Umfeld noch nicht existiert, adäquat zu thematisieren. Halperin (1995) hingegen versucht – nach einer beispiellosen Phase schwuler Politik und Wissenschaft – eine Aneignung von Foucaults Lebensgeschichte für eine *queere* Politik, die er nicht umsonst als 'Heiligsprechung' ankündigt. Es ist wichtig, Foucault, der oft als Autor hinter seinen Werken zurücktreten möchte, auch als spezifischen Intellektuellen zu begreifen, der in einer bestimmten historisch-sozialen Situation und damit auch dort verortet ist, wo er eben „in der Sexualität [betroffen ist]" (Kleiner 2001c: 23). Eine adäquate wissenschaftliche Untersuchung der Wechselwirkung zwischen Foucaults schwieriger Situierung, seiner Analyse der Normierung, Kriminalisierung und Psychopathologisierung der Homosexualität in verschiedenen Büchern, Essays und Interviews sowie seiner Bedeutung für heutige schwule und *queere* Politiken steht noch aus und kann auch hier nicht geleistet werden.

'Naturalisierung' kultureller Konstrukte, deren 'Genealogie'[595] er offenzulegen versucht. Dafür betont er – statt der in der Geschichtswissenschaft damals üblichen längeren historischen Linien – vor allem Diskontinuitäten und Brüche,[596] wobei er insbesondere den Umbruch Ende des 18. Jahrhunderts in Zusammenhang mit der Französischen Revolution hervorhebt (Sarasin 2005: 158). Vor diesem Hintergrund unterscheidet er in seiner Genealogie der Kategorie 'Sexualität' deutlich das traditionelle Allianzdispositiv vom modernen Sexualitätsdispositiv als sehr unterschiedliche diskursive Machtordnungen des sozialen Lebens, die sich seit der europäischen Moderne überlagert haben (Foucault 1983 [1976]: 128-138). Foucaults Ziel hierbei ist es, deutlich zu machen, wie sehr sich das moderne Selbsterleben von Menschen als sexuelle 'Personen' von anderen Formen der Lust, der Erotik oder der Intimität und Legitimität von Beziehungen in früheren Epochen unterscheidet – schließlich fungiert Sexualität erst seit kurzem als Medium persönlicher Individuation (vgl. Halperin 2003 [2000]: 217)

Zur Repressionshypothese

In *queeren* Diskussionen, an denen ich teilgenommen habe, ist gelegentlich zu hören gewesen, Foucault leiste in *Der Wille zum Wissen* eine Zurückweisung der 'Repressionshypothese'.[597] Dies wird von manchen Vertreter_innen *queerer* Ansätze manchmal insofern missverstanden, als ob Foucault behaupte, dass es keine Sexualunterdrückung gegeben habe oder dass diese erst mit der Entwicklung der modernen Wissenschaften und Institutionen entstanden sei (vgl. Hergemöller 1999: 32/33). Aus solch einer – aus meiner Sicht: überzogenen – Kritik an der Repressionshypothese, bei der zudem allgemeine Einstellungen zu sexuellen Praxen und spezielle Einstellungen zu nonkonformen sexuellen Praxen verwechselt werden, wird manchmal gar fälschlich gefolgert, dass es vor der Diskursivierung der 'modernen Homosexualität' gar keine nennenswerte Verfolgung 'gleichgeschlechtlicher' sexueller Handlungen gegeben habe, sondern dass die Kategorie 'Homosexualität' der wichtigste Faktor antihomosexueller Diskriminierung sei, was die Bedeutung des 'Sodomie'-Diskurses und der 'Sodomiter'-Verfolgung vernachlässigt. Dies wird in einigen *queer*-theoretischen Überlegungen sogar so weit geführt, dass die Identifikation mit dem – fälschlich als bloß verwerfend verstandenen – Konzept des 'Homosexuellen' und die Strategie des Coming-outs die eigentlichen Probleme seien[598] und eine Strategie des Verschweigens daher besser sei (vgl. hierzu z. B. Schaffer 2008, Halberstam 2005b: 18-23).[599] Diese Behauptungen sind vor dem Stand der historischen

595. Foucault meint mit dem Begriff 'Genealogie' in etwa die 'Herkunft, Entstehung und Veränderung diskontinuierlicher Diskurspraxen aus sich ändernden Konstellationen der Macht' (Kleiner 2001b: 9 und Weeks 2000: 111 zufolge).

596. Zur Illustration dieser Brüche nutzt er manchmal – im Sinne einer 'dichten Beschreibung' – exemplarische historische Beispiele, die er in einer Art Vorher/Nachher-Schema gegenüberstellt.

597. Zuletzt hat dies beispielsweise Josch Hoenes (2011) anlässlich eines Vortrags über Trans*maskulinität an der *Carl von Ossietzky Universität* Oldenburg behauptet.

598. Foucault selbst deutet in einem Interview mit der französischen Schwulenzeitschrift *Gai Pied* an, dass statt eines Coming-outs im Sinne der US-amerikanischen *Gay Liberation*, das er als vorgefertigtes Programm, als Reduktion auf die Frage nach dem Geheimnis der eigenen Begehrens und als Identifikation mit der angeblichen homosexuellen Persönlichkeit abwertete, wichtiger sei, auszuprobieren, wie über sexuelle Praxen neue Freund_innenschaften, Liebesbeziehungen und Lebensweisen entwickelt werden können (Foucault im Interview von Ceccatty / Danet / Le Bitoux 1984 [1981]). Diese Bemerkung ist allerdings vor dem Hintergrund zu relativieren, dass sich Foucault als avancierter Intellektueller dem Druck schwuler Aktivisten zu einem *Going-public* (einem Coming-out in der Öffentlichkeit) gegenübersieht (Miller 1995 [1993]: 373-381).

599. Dies betont beispielsweise Wendy Brown [1998] (Schaffer 2008: 56-58 zufolge), die eine Idee näher ausführt, die schon bei Sedgwick (1993 [1990]) angelegt ist. Diese Argumentationsweise geht auf Foucaults (1998 [1980 / 1980]) Einschätzung zurück, dass Intersexe vor der Entwicklung der biologischen bzw.

Forschung kritisch zu überprüfen, da dabei etliche wichtige historische Zusammenhänge ignoriert, verkürzt oder verwechselt werden.

Foucault setzt sich in *Der Wille zum Wissen* tatsächlich kritisch mit der Hypothese der Sexualunterdrückung auseinander (1983 [1976]; 25-66), benennt die Adressat_innen seiner Kritik jedoch nicht explizit, sondern erwähnt nur beiläufig neuere 'Reich-Anhänger' (Foucault im Gespräch mit Lévy 1978 [1977]: 180). Foucault-Forscher_innen gehen davon aus, dass sich Foucaults Kritik gegen die gesellschaftliche Utopie der 'sexuellen Revolution' und damit gegen die spätmarxistisch und neo-psychoanalytisch geprägten emanzipatorischen Diskurse der frühen 1970er Jahren richtet (z. B. Fink-Eitel 1989: 81/82).[600] Der Freudo-Marxismus wird seit den 1930er Jahren von Wilhelm Reich vertreten, und seit den 1950er Jahren unter anderem von Herbert Marcuse fortgeführt (Wagenknecht 2007 [2003]: 21/22 zufolge). Diese Autor_innen verbinden Marx' Analyse der Klassenherrschaft und des Klassenkampfes mit Freuds Analyse der sexuellen Entwicklung und der Sexualunterdrückung (Fink-Eitel 1989: 81/82 zufolge). Reich entwickelt die Utopie einer 'sexuellen Revolution', bevor diese zur gesellschaftlichen Utopie der 1960er / 1970er Jahre wird (vgl. Sprenger 2005: 12/13). Marcuse ist einer der wichtigsten Autor_innen, der international in den späten 1960er und 1970er Jahren im Kontext der 'Studentenbewegung' und der 'sexuellen Revolution' in Nordamerika und (West-)Europa rezipiert und geradezu verehrt wird.

Foucaults implizite Kritik an Marcuse wird daran deutlich, dass Foucault dessen These zitiert, dass ab dem 17. Jahrhundert der Aufstieg des Bürgertums und des Kapitalismus zur Unterdrückung der Sexualität geführt habe (1983 [1976]: 14/15).[601] Foucault kritisiert zugleich implizit darauf aufbauende (Kultur-)Geschichtsschreibungen der Sexualunterdrückung, die in den 1970er Jahren üblich werden (siehe z. B. die noch deutlich davon geprägten Arbeiten Ussels 1977 [1970][602] und – sogar noch kurz später – Bleibtreu-Ehrenbergs 1978). Wichtig zu beachten ist, dass Foucault in seiner Kritik der

medizinischen Geschlechter- und Sexualtheorien des 19. Jahrhunderts eine 'Freiheit des Dazwischen' bzw. einen „glückliche[n] Limbus einer Nicht-Identität" (ebd. 14) gehabt hätten, die er in der Einleitung zu den bereits von Ärzten des 19. Jahrhunderts editierten Memoiren des_der Herculine, genannt Alexina / Abel Barbin, eines sogenannten 'männlichen Pseudohermaphroditen', äußert. Foucault folgert dies daraus, dass manche 'Hermaphroditen' bis ins 18. Jahrhundert die einmalige Möglichkeit hatten, beim Erreichen des Erwachsenenalters das juristische Geschlecht zu wechseln (ebd. 8). Seine Einschätzung wird von Butler (1991 [1990]: 142-159) als Romantisierung kritisiert (siehe dazu auch die Kritik von Janssen 2009). Schließlich erwähnt Foucault selbst, dass 'Hermaphroditen', die mehrfach das juristische Geschlecht wechseln wollten, eine Anklage wegen 'Sodomie' und damit die Todesstrafe drohte (1998 [1980 / 1980]: 8). Insgesamt wurden in medizinischen, juristischen und belletristischen Diskursen – bereits in der Frühen Neuzeit – deutliche Zusammenhänge zwischen dem 'Hermaphroditismus' und der 'Sodomie' hergestellt (Gowing 2007 [2006]).

Für die Annahme, dass Verschweigen besser sei, spricht lediglich, dass einige intensive Verfolgungswellen erst, nachdem bereits 'sodomitische' Subkulturen bzw. 'homosexuelle' Selbstorganisationen, die sich unterschiedlich erfolgreich gegen seit langem tradierte Abwertungen und Strafverfolgung zu wehren versuchten, entstanden waren, begannen und dafür teilweise sogar neue spezielle Verfolgungsinstitutionen geschaffen wurden (siehe Greenberg 1988).

600. Hier zeigt sich beispielsweise das von Kleiner (2001c) benannte Interesse Foucaults an zu seiner Zeit aktuellen Themen und Auseinandersetzungen, die seine historische Analysen motivieren (siehe auch Fink-Eitel 1989: 87).

601. Der Freudo-Marxismus prägt übrigens auch die (west-)deutsche schwule Befreiungsbewegung (siehe z. B. Dannecker / Reiche 1974, Praunheim 1970, vgl. Tietz / Marbach 2004g) und die (neo-)emanzipatorische Sexualpädagogik. Trotz Foucaults Kritik am freudo-marxistischen Sexualitäts-Konzept werden einerseits mittlerweile wieder in manchen Facetten *queerer* Theorien Psychoanalyse und Marxismus zusammengeführt und sogar mit Foucault'scher Diskursanalyse verbunden (siehe Wagenknecht 2007 [2003]) und wird andererseits an einer *queeren* neo-emanzipatorischen Sexualpädagogik gearbeitet (Timmermanns / Tuider 2008).

602. Die Position Ussels (1977 [1970]) ist allerdings weit differenzierter als die Polemiken Foucaults (1983 [1976]) vermuten lassen. Beispielsweise unterscheidet er deutlich verschiedene Phasen und Formen des Wandels sexueller Verhältnisse und macht dabei durchaus sich ändernde Formen gesellschaftlicher Kontrolle des sexuellen Handelns deutlich.

Repressionshypothese zugleich Selbstkritik übt, da er in einigen seiner vorherigen Werke durchaus von einer 'glücklichen Welt der Lust' ausgeht [z. B. *Wahnsinn und Gesellschaft* 1961], die von der 'Diskurspolizei' bedroht sei (Fink-Eitel 1989: 84/85 zufolge), – wobei er explizit die Verbote benennt, welche die Sexualität betreffen (1974 [1971]: 7/8), und sich noch in manchen Passagen in *Dispositive der Macht* (1978 [1976/1977]) affirmativ auf Reich bezieht (Fink-Eitel 1989: 135, Anm. 10 zufolge).

Die Repressionshypothese zeigt sich nach Foucault in der damals gängigen Rede über „die bürgerliche, verlogene, schamhafte Gesellschaft" (1978b [1976]: 98). Diese bestehe aus der „dreifachen Verfügung von Untersagung, Nicht-Existenz und Schweigen" (1983 [1976]: 13). Foucault merkt dazu kritisch an: „Das Eigentümliche der Repression […] soll darin bestehen, daß sie zugleich als Verbannungsurteil und als Befehl zum Schweigen funktioniert, als Behauptung der Nicht-Existenz und – konsequenterweise – als Feststellung, daß es bei alledem überhaupt nichts zu reden, zu sehen und zu wissen gibt." (ebd. 12). Dieser Repressionshypothese hält Foucault jedoch entgegen, dass unsere Gesellschaft vielmehr „den Sex mit fast unerschöpflicher Geschwätzigkeit zum Sprechen [bringt]. Wir leben in einer Gesellschaft des sprechenden Sexes." (1978b [1976]: 99).

Foucault kritisiert eine implizite Grundannahme der 'sexuellen Revolution' (1983 [1976]: 15/16) wie folgt: „Wenn der Sex unterdrückt wird, […] so hat schon die einfache Tatsache, vom Sex und seiner Unterdrückung zu sprechen, etwas von einer entschlossenen Überschreitung." (ebd. 15). Er polemisiert gegen deren Versprechen, die er beispielsweise wie folgt zuspitzt: „[D]ie Revolution und das Glück oder die Revolution und ein anderer, ein jüngerer, ein schönerer Körper oder auch die Revolution und die Lust" oder „Aufklärung, Befreiung und vervielfältigte Wollüste" oder „der erhoffte Garten der Lüste" (alles 16). Foucault fragt sich daher: „[W]ie [konnte] es kommen […], daß die lyrische Begeisterung und die Religiosität, die lange Zeit das revolutionäre Projekt begleiteten, sich in den industriellen, abendländischen Gesellschaften weitgehend auf den Sex übertragen haben" (17)? Seine Fragen bezüglich dieser Repressionshypothese präzisiert er wie folgt (19-21):

- Die historische Frage: Hat es Repression gegeben bzw. „ist die Repression des Sexes tatsächlich historisch evident"?
- Die historisch-theoretische Frage: Hat sich Macht über Verbot, Zensur und Verneinung entfaltet?
- Die historisch-politische Frage: Gibt es „einen historischen Bruch zwischen dem Zeitalter der Repression und der Analyse der Repression"? (alle 20).

Foucault weist die Repressionshypothese jedoch nicht zurück, sondern modifiziert sie lediglich (Micheler 2005: 26). Es ist explizit nicht sein Ziel, zu zeigen, dass die Repressionshypothese falsch sei, schließlich schreibt er im Vorwort zur deutschen Ausgabe von *Der Wille zum Wissen* selbst: „Ich habe aber keineswegs behauptet, dass es keine Repression der Sexualität gegeben habe." (Foucault 1983: 8) und bejaht sogar durchaus, dass es neben der neuartigen und sich verändernden Diskursivierung des 'Sexes' auch sexuelle Repression und sexuelles Elend gegeben hat und gibt (Foucault im Gespräch mit Lévy 1978 [1977]: 179). Sein Ziel ist vielmehr, zu zeigen, dass die Repression sich nur bedingt als Analyseraster eigne, sondern selbst im Kontext größerer diskursiver Strategien zu analysieren sei (Foucault 1983 [1976]: 21). Foucault modifiziert also die Repressionshypothese dadurch, dass er „die Untersagungen, die Verhinderungen, die Verwerfungen und die Verbergungen in eine komplexere und globalere Strategie einordnet, die nicht auf die Verdrängung als Haupt- und Grundziel gerichtet ist" (1983: 8).[603] Foucault sieht die Repression lediglich als einen Teil

603. Diese Klarstellung ist leider in einigen *queeren* Diskussionen, an denen ich teilgenommen habe, weitgehend ignoriert worden.

des Sexualitätsdispositivs: „Verbote, Verweigerung, Zensuren, Verneinungen [sind] nur Stücke, die eine lokale und taktische Rolle in einer Diskursstrategie zu spielen haben“ (1983 [1976]: 22). Daher interessieren ihn die diskursive Produktion (einschließlich Schweigen), die Produktion von Macht (einschließlich Verboten) und die Wissensproduktion (einschließlich Irrtümern und Verkennungen) besonders (ebd. 22/23).[604] Wichtig findet er, die Verklärung des ‘Sexes’ zum Geheimnis, an dem sich polymorphe Diskurse entzünden, als Merkmal der modernen Gesellschaft zu entlarven: „Die modernen Gesellschaften zeichnen sich nicht dadurch aus, daß sie den Sex ins Dunkel verbannen, sondern daß sie unablässig vom ihm sprechen und ihn als *das* Geheimnis geltend machen.“ (49).

Foucault kommt zum Schluss von *Der Wille zum Wissen* auf die Frage politischer Strategien zurück und postuliert, dass der Widerstand gegen das Sexualitätsdispositiv nicht durch das Reden über den ‘Sex’, sondern durch „die Körper und die Lüste“ geleistet werden solle (187). Er modifiziert daher die gängige freudo-marxistische Erklärung sowohl für die ‘sexuelle Repression’ als auch für die ‘sexuelle Revolution’, stellt aber die Veränderungen der sexuellen Praxen und Beziehungen durch die ‘sexuelle Revolution’ selbst gar nicht in Frage, sondern betont: „It's quite true that there was a real liberation process in the early 1970s.“ (Foucault im Interview von Gallagher / Wilson 1987 [1984]: 29). Vielmehr prognostiziert er, dass die neuen Lüste zu einem späteren Zeitpunkt ausgebeutet und als neues Mittel der sozialen Kontrollen angeeignet werden können (ebd. 32).[605]

Aufgrund der Kritiken Foucaults und der darauf aufbauenden historischen Forschung gilt derzeit, dass es keine historisch durchgängige oder durch die Entstehung der bürgerlichen Gesellschaft forcierte allgemeine Repression der Sexualität gab, wie die freudo-marxistische Begründung für die ‘sexuelle Revolution’ nahelegt, sondern dass es verschiedene Phasen in der ‘europäischen’ Geschichte von mehr oder weniger ausgeprägter normativer Unterdrückung sexueller Handlungen und zugleich eine sich in der europäischen Moderne entwickelnde neuartige Diskursivierung von Sexualität gab. Dies heißt aber gerade nicht, dass es darüber hinaus keine spezielle Repression sexueller Praxen gab, die nicht dem Zwecke der Reproduktion in einer legitimen Ehe dienten.[606] Vielmehr waren insbesondere sexuelle Handlungen zwischen männlich sexuierten Personen im ‘christlichen’ Europa durchweg verboten und seit der römischen Spätantike offiziell mit der Todesstrafe belegt; das Verbot wurde jedoch regional und zeitspezifisch höchst unterschiedlich stark durchgesetzt (Puff 2007 [2006]: 80-86). Dies begrenzte – zusammen mit einem hohen sozialen Druck, eine Ehe zu schließen und Kinder zu zeugen – die Lebensmöglichkeiten nonkonform sexuell handelnder Personen maßgeblich (Greenberg 1988: 301-454): Die relative (Un-)Möglichkeit solcher Praxen variierte jedoch je nach Zeiten extensiver und intensiver Verfolgung und nach unterschiedlichen Bedingungen für Adel, Klerus, mittlere und untere Schichten/Stände. Mittlerweile gibt es viele historische Belege aus höchst unterschiedlichen zeitlichen und regionalen Kontexten (siehe die Zusammenfassung von Greenberg 1988: insb. 349) für Folgendes:

604. Die Auffassung des Begriffes ‘Macht’ und insbesondere der produktive Aspekt der ‘Macht’ bei Foucault haben kontroverse Diskussionen ausgelöst. Einige Soziolog_innen und Historiker_innen der Homosexualitäten kritisieren, dass Foucault den Machtbegriff positiv gewendet habe und geradezu romantisierend verwende. Weeks findet Foucaults Versuch, seinen Machtbegriff durch die Modifikation der Repressionshypothese zu illustrieren, nicht überzeugend, weil er Unterschiede zwischen verschiedenen kurzfristigen Machtstrategien und langfristigen Machtstrukturen zu wenig berücksichtige (Weeks 2000: 116-120).

605. Diese Befürchtung hat sich längst bewahrheitet. Beispielsweise analysieren und kritisieren Sigusch (2005, 1998), Currid (2001) oder Pollack (1984 [1982]) die Vermarktung schwuler bzw. neosexueller Sexualität und *queerer* Überschreitungen der Geschlechtergrenzen in der Spätmoderne.

606. Daher ist der in dieser Untersuchung vertretene Fokus auf die Entstehung wie die globale Verbreitung und weitgehende Durchsetzung von Heteronormativität und Homo-, Trans*- und Intersexfeindlichkeit sowie auf die Bedeutung von LSBT*I/Qer Selbstorganisation zu deren Bekämpfung durchaus mit der Foucault'schen Analyse der Überlagerung des Allianzdispositivs durch das Sexualitätsdispositiv vereinbar.

- mehr oder weniger heimliche Treffpunkte für ‘sodomitische’ Handlungen oder Kontakte;
- explizite Thematisierung ‘sodomitischer’ Handlungen in Belletristik und Pornographie;
- männlich sexuierte Personen, die vorwiegend oder ausschließlich mit anderen männlich sexuierten Personen sexuell handelten,[607] und ebenso weiblich sexuierte Personen, die sexuelle Handlungen und/oder intime Beziehungen mit anderen weiblich sexuierten Personen präferierten;
- gelegentliche Verteidigung dieser Präferenz bei Gerichtsprozessen mit Bezug auf ein ‘Sosein’ bzw. auf eine entsprechende ‘Natur’, auf die Moralität dieses Handelns oder gar auf eine bis in die griechisch-römische Antike zurückprojizierte Ahn_innenreihe (im Sinne Michelers / Michelsens 2001).

Zur Überlagerung des Allianzdispositivs durch das Sexualitätsdispositiv

Foucault interessiert bei seiner Kritik der modernen Konzeption von ‘Sexualität’ insbesondere deren zunehmende Diskursivierung.[608] Seine Absicht ist es, eine „Genealogie dieser ‘Wissenschaft vom Sex’“ zu schreiben, deren Ausgangspunkt, die Anreizungen, Brennpunkte, Techniken und Verfahren sein sollen (1978b [1976]: 101).[609] Nach Foucaults Analyse sind mittels des neuen Konzeptes ‘Sexualität’ viele unterschiedliche Aspekte des ‘körperlichen’, ‘erotischen’ oder ‘intimen’ Handelns und Erlebens in einer neuartigen Quantität von neu entstandenen Disziplinen und Institutionen diskutiert, reglementiert und produziert bzw. – noch stärker formuliert – hervorgebracht worden: Der Begriff ‘Sex’ habe ermöglicht, „anatomische Elemente, biologische Funktionen, Verhaltensweisen, Empfindungen und Lüste in einer künstlichen Einheit zusammenzufassen und diese fiktive Einheit als ursächliches

607. Beispielsweise ist spätestens für die Frühe Neuzeit belegt, dass einige männlich sexuierte Personen eine lebenslange Präferenz für andere männlich sexuierte Personen hatten, während andere zwar als Jungen oder Jugendliche ‘Kameraden’ oder ‘Liebesobjekte’ von Männern waren, als Erwachsene jedoch eine Frau heirateten (Puff 2007 [2006]: 86/87).

608. Der Begriff ‘Sexualität’ selbst stammt aus der Botanik des frühen 19. Jahrhundert. Unter dieser naturwissenschaftlichen Kategorie wurden zunächst Phänomene wie Fortpflanzung, Liebe, Lust und Leidenschaft versammelt, die zuvor sehr unterschiedlich klassifiziert wurden. Mit dem Begriff wurden im Laufe des 19. Jahrhunderts zunehmend Aspekte von Handlungen, Begehren, Selbstbildern, sozialen Bezügen und kulturellen Repräsentationen zusammengeführt (vgl. Foucault 1983 [1976]): Insbesondere die Disziplin der Sexualpsychiatrie formulierte aus unterschiedlichen pädagogischen, medizinischen, hygienischen und eugenischen Institutionen und Strategien, die jeweils eigene konkrete politische, ökonomische, soziale und ideologische Bedingungen hatten, die neue Einheit ‘Sexualität’ (vgl. hierzu auch Greenberg 1988: insb. 400-433, Pacharzina / Albrecht-Désirat 1979).

Weeks (2000) verwendet den Begriff ‘Sexualität’ trotzdem weiterhin als Bezeichnung für alles, was in einer Kultur als ‘sexuell’ verstanden wird, um die kulturelle Konstruktion der Kategorie ‘Sexualität’ zu betonen, was auch für diese Arbeit relevant ist.

609. Foucaults Interesse gilt nicht nur einer Historisierung der Sexualität, sondern darüber hinaus einer weitergehenden gesellschaftlichen Kritik: „[D]ie Geschichte der ‘Wissenschaft vom Sex’ [soll] gleichzeitig den Entwurf einer Analytik der Macht liefern“ (1978b [1976]: 103). Er möchte die „‘polymorphe[n] Techniken der Macht’“ (1983 [1976]: 22) verstehen. In Fortführung seiner Modifikation der Repressionshypothese geht er davon aus, dass sich „die Diskurse über den Sex […] nicht außerhalb der Macht oder ihr zum Trotz vermehrt [haben], sondern genau dort, wo sie sich entfaltete und als ein Mittel zu ihrer Entfaltung; überall wurden Sprechanreize eingerichtet, Abhör- und Aufzeichnungsanlagen, Verfahren zum Beobachten, Verhören und Aussprechen“ (1983 [1976]: 46).

Prinzip, als allgegenwärtigen Sinn und allerorts zu entschlüsselndes Geheimnis funktionieren zu lassen“ (1983 [1976]: 184).[610]

Zugleich habe ‘Sexualität’ eine besondere Bedeutung zur Erklärung der ‘Menschen’, ihres Handelns (samt der ‘Devianz’), ihrer Psyche (samt ihren ‘Störungen) und damit ihrer ‘Identität’ erhalten. ‘Sexualität’ ist nach Foucaults Auffassung nicht ‘natürlich’, sondern immer sozial bzw. kulturell, d. h. in seinen Worten ‘diskursiv konstituiert’: „Die Sexualität ist keine zugrundeliegende Realität, die nur schwer zu erfassen ist, sondern ein großes Oberflächennetz, auf dem sich die Stimulierung der Körper, die Intensivierung der Lüste, die Anreizung zum Diskurs, die Formierung der Erkenntnisse, die Verstärkung der Kontrollen und der Widerstände in einigen großen Wissens- und Machtstrategien miteinander verketten“ (ebd. 128). Foucault behauptet damit, dass Diskurse theologischer, philosophischer und wissenschaftlicher Eliten dadurch wirkmächtig seien, dass sie beispielsweise politische Praxen, Strafrecht und Strafverfolgung, psychiatrische Diagnosen und Behandlungen sowie sexuelle Auffassungen, Praxen und Selbstkonzepte beeinflussten oder gar hervorbrachten. Foucault unterscheidet in seiner ‘Genealogie’ der Kategorie ‘Sexualität’ deutlich das traditionelle Allianzdispositiv vom modernen Sexualitätsdispositiv[611] als sehr unterschiedliche diskursive Machtordnungen des sozialen Lebens, die sich seit der europäischen Moderne überlagern (128-138).

Das Allianzdispositiv ist eine traditionelle Macht- und Diskursformation, die auf der besonderen Bedeutung verwandtschaftlicher Organisation für gesellschaftliche Strukturen basiert, genauer ein „System des Heiratens, der Festlegung und Entwicklung der Verwandtschaften, der Übermittlung der Namen und der Güter“ (128).[612] Im Allianzdispositiv sind also Verwandtschaft, Heirat und Reproduktion die wichtigsten gesellschaftlichen Muster, mittels derer Sexualbeziehungen aufgrund ihrer Einordnung in größere Verwandtschaftssysteme bewertet werden.[613] Dieses Dispositiv verliert in europäischen Kulturen seit dem 18. Jahrhundert allmählich an Bedeutung (128-134); seit Mitte des 20. Jahrhunderts schwinden Familie und Heirat als übergreifende Ordnungsinstanzen noch weiter.

610. Die Verwissenschaftlichung der sexuellen Beichte sei „durch eine klinische Kodifizierung des ‘Sprechen-Machens’ […] durch das Postulat einer allgemeinen und diffusen Latenz […] durch das Prinzip einer der Sexualität innewohnenden Latenz […] durch die Methode der Interpretation [und] durch die Medizinisierung der Wirkungen des Geständnisses“ (Foucault 1983 [1976]: 84-87) erreicht worden.

611. Foucault bestimmt den Begriff ‘Dispositiv’ (1983 [1976]) als „ein entschieden heterogenes Ensemble, das Diskurse, Institutionen, architekturale Einrichtungen, reglementierende Entscheidungen, Gesetze, administrative Maßnahmen, wissenschaftliche Aussagen, philosophische, moralische oder philanthropische Lehrsätze […] umfaßt“ (1978a [1977]: 119/120). Mit diesem Begriff meint Foucault eine Form der Macht, die als vielschichtiges Ensemble diskursiver und nicht-diskursiver Elemente (ebd. 121) ein strategisches Netz aus Strukturen, Wissen und Praxen bildet (vgl. kritisch dazu: Jäger 2001). Wichtig bei Foucaults Begriff ‘Dispositiv’ ist, dass er die Wirkungen von Diskursen und Institutionen (einschließlich Architektur, technischen Prozessen oder Verhaltensmustern) zusammendenkt (1978a [1977]: 124/125). Eine Dispositivanalyse geht daher weit über die in Nachfolge von Foucault üblich gewordene Diskursanalyse (siehe 1974 [1971]) hinaus.

612. Mit dem Begriff ‘Allianzdispositiv’ charakterisiert Foucault insbesondere die Gesellschaft im *Ancien Régime* (Sarasin 2005: 164 zufolge): Zugleich bezieht er sich implizit auf die Verwandtschaftsethnologie, die gerade im Strukturalismus eines Claude Lévi-Strauss' von überragender Bedeutung für die Erklärung der Kulturen nicht-staatlicher Gesellschaften ist. Gerade deswegen eignet sich der Begriff für die hier vorgelegten ethnohistorischen Untersuchungen (vgl. Rubin 1993 [1984/1992]). Als Regelsystem ist das Allianzdispositiv laut Foucault (1983 [1976]: 128/129) durch folgende Eigenschaften charakterisiert: Es definiert das Erlaubte und Verbotene, es reproduziert das ‘Spiel der Beziehungen’ und hält ihr Gesetz aufrecht, es funktioniert über den festgelegten Status der Beziehungen der Partner_innen, es ist durch die Weitergabe von Reichtümern an die Ökonomie angebunden und es setzt sich als ‘Todesmacht’ mit der Entziehung von Gütern, Diensten und/oder Leben durch.

613. Daher ist für den historischen und kulturellen Vergleich zunächst einmal grundsätzlich von einer Normativität spezifischer Geschlechter- und Sexualitätenkonzepte – durch deren Einbindung in das Verwandtschafts- und Heiratssystem, die Arbeitsorganisation sowie politische, religiöse und rechtliche Strukturen – auszugehen.

Das Sexualitätsdispositiv ist hingegen eine moderne Macht- und Diskursformation, die auf der Normalisierung basiert, genauer ein System von ‘Sex’ und ‘Sexualität’.[614] Dabei meint ‘Sex’ „das spekulativste, das idealste, das innerlichste Element“ (185), durch das jeder Mensch „Zugang zu seiner Selbsterkennung [...] zur Totalität seines Körpers [...] zu seiner Identität“ (185) haben soll,[615] und ‘Sexualität’ das Geflecht von Wissen und Wissenschaften über ‘Sex’.

Im Sexualitätsdispositiv ist also die mannigfaltige Diskursivierung sexuellen Begehrens und sexueller Handlungen durch verschiedene Humanwissenschaften (wie Medizin, Pädagogik, Demographie oder Psychiatrie) und Institutionen (wie Polizei, Justiz, Schule oder Klinik) sowie das dadurch erzeugte Wissen über begehrende Körper zentral. Foucault schreibt: „[S]eit mehreren Jahrhunderten [haben sich] all die Institutionen vermehrt […], die dazu bestimmt sind, die Wahrheit des Sexes zu erpressen, und die damit selbst eine spezifische Lust produzieren“ (1978b [1976]: 98). Es basiere auf einer „Pflicht zum Geständnis“ (ebd. 98),[616] die Foucault daher als „eine überaus dichte Verbindung der Lust, des wahren Diskurses über die Lust und der Lust daran, diese Wahrheit auszusprechen“ (96), beschreibt.[617] Er geht von

614. Mit dem Begriff ‘Sexualitätsdispositiv’ charakterisiert Foucault insbesondere die bürgerliche, kapitalistische oder industrielle Gesellschaft seit dem 18. Jahrhundert (1983 [1976]: 88). Dieses Dispositiv ist laut Foucault (ebd. 128/129) ein Regelsystem, das durch folgende Eigenschaften charakterisiert wird: Es funktioniert über vielgestaltige und sich verändernde Machttechniken, es führt zu einer permanenten Ausweitung seiner Kontrollbereiche und -formen, es setzt sich in den Empfindungen der Körper und der Qualität der Lüste fest, es ist durch die produzierenden und konsumierenden Körper an die Ökonomie angebunden und es setzt sich als ‘Lebensmacht’ über Technik, Normalisierung und Kontrolle durch.

615. Es ist wichtig, zu beachten, dass in der deutschsprachigen Ausgabe *le sexe* fälschlich mit ‘Sex’ übersetzt wird (siehe die Anmerkung der Übersetzer 1983: 14, Anm.). Die deutschen Übersetzer merken an, dass sie mit ‘Sex’ sowohl das Reelle und Seriöse als auch das Betont-Lustvolle meinen (ebd.). Im Französischen meint *le sexe* aber eher ‘Geschlecht’ (im Sinne von ‘Sexus’) oder auch ‘Geschlechtsorgan’. Hier gibt es vermutlich einen gewissen Rezeptionsfehler im Deutschen, der noch näher zu untersuchen ist. In Foucaults Einleitung zu den Memoiren des_der Herculine, genannt Alexina / Abel Barbin wird *le sexe* passender mit ‘Geschlecht’ übersetzt (Foucault 1998 [1980 / 1980]). Dadurch liest sich die gerade wiedergegebene, häufig zitierte Formulierung aus *Der Wille zum Wissen* in „Das wahre Geschlecht“ zunächst recht ähnlich, aber sinnvoller, wie folgt: „[D]aß es das Geschlecht selbst [sei], das die geheimsten Bestandteile des Individuums verbirgt: die Struktur seiner Phantasmen, die Wurzeln seines Ichs, die Formen seiner Beziehung zur Wirklichkeit. Am Grunde des Geschlechts – die Wahrheit.“ (1998 [1980 / 1980]: 11). Daher kann eine gewisse feministische Kritik an Foucault, dass er ‘Geschlecht’ zu wenig thematisiert habe, teilweise relativiert werden. Im Grunde leistet Foucault sogar ansatzweise eine implizite Vorwegnahme der Kritik Butlers (1991 [1990]) am Sexus, die sie unter Bezugnahme auf ihn deutlich weiter ausarbeitet.

616. Foucault leitet dies insbesondere aus der christlichen ‘Beichte’ sowie deren Verschiebung in die Autobiographie und die juristischen, pädagogischen, medizinischen bzw. psychiatrischen Disziplinen ab (ebd. 28-37, 75-90). Dabei betont er die gegebenen diskursiven Anreize. Zudem thematisiert er daran implizit die zunehmende Psychisierung des europäischen Sexualverständnisses, thematisiert jedoch zu wenig, dass bestimmten ‘Beichten’ zunächst von kirchlichen und weltlichen Verfolgungsinstanzen erzwungen wurden. Dies ist allerdings für die Geschichte der nonkonformen Sexualitäten entscheidend und hat mittlerweile Anlass zu methodischen Überlegungen gegeben, wie die hegemoniale Verfolgungsperspektive und die subalterne Verfolgtenperspektive genauer untersucht werden können (vgl. z. B. Hergemöller 2007 [2006]: insb. 70, Puff 2007 [2006]: insb. 84, Micheler 2005).

617. Um die Unterschiedlichkeit von Vorstellungen über sexuelles Handeln und Begehren in verschiedenen kulturellen und historischen Kontexten deutlich zu machen, nutzt Foucault die Gegenüberstellung von *ars erotica* und *scientia sexualis*. Bei der „*ars erotica* [der ‘Kunst der Erotik’] […] wird …] die Wahrheit aus der Lust selbst gezogen“ (1978b [1976]: 100); der Meister hat die Aufgabe der Initiation, Ziel ist die Vermehrung der Lüste. Bei der *scientia sexualis* (1983 [1976]: 67-93), der ‘Wissenschaft vom Sex’, ist „das Analysierte […] das Verlangen“ (1978b [1976]: 100) bzw. das Begehren (1983 [1976]): „Der Meister […] hat …] die Aufgabe […] zu befragen, zuzuhören, zu entziffern“ (1978b [1976]: 100), „[Ziel ist] eine Veränderung des Subjekts (das hierdurch Verzeihung oder Versöhnung, Heilung der Befreiung findet)“ (ebd. 100). Nach Foucault sollte das sexualpolitische Ziel der Schwulenbewegung sein, sich vom pseudowissenschaftlichen Wissen der Sexualpsychiatrie und Psychoanalyse weg und zu einer Kunst des Lebens hin zu bewegen (Foucault im Interview von Gallagher / Wilson 1987 [1984]: insb. 28).

einem „Regime von Macht – Wissen – Lust“ (1983 [1976]: 21) aus, ihn interessiert „diese große Wissenskonfiguration, die das Abendland mit Hilfe von religiösen, medizinischen und sozialen Techniken um den Sex errichtet hat“ (1978b [1976]: 102).

Foucault beschreibt folgende historische Entwicklung: Die ‘Diskursivierung des Sexes’ habe Ende des 16. Jahrhunderts begonnen (1983 [1976]: 23).[618] Im 17. Jahrhundert habe das Sexualitätsdispositiv noch am Rande des Diskurses zur ‘Familie’ gestanden. Aber erst „um das 18. Jahrhundert herum entsteht ein politischer, ökonomischer und technischer Anreiz, vom Sex zu sprechen […] in Form von Analyse, Buchführung, Klassifizierung und Spezifizierung, in Form quantitativer oder kausaler Untersuchungen“ (ebd. 35). Dieser Anreiz sei im 18. Jahrhundert insbesondere von der Medizin und im 19. Jahrhundert von der Sexualpsychiatrie und der Psychologie aufgegriffen worden (1978b [1976]: 97). Beide haben die sogenannten ‘Geisteskrankheiten’ und bald die Gesamtheit der sogenannten ‘sexuellen Perversionen’ thematisiert. Das Sexualitätsdispositiv habe sich erst dadurch weiterverbreitet, dass ab Ende des 18. Jahrhunderts der weibliche Körper hysterisiert, der kindliche ‘Sex’ pädagogisiert und die Fortpflanzung sozialisiert sowie ab Mitte des 19. Jahrhunderts die ‘perverse’ Lust psychiatrisiert worden sei (1983 [1976]: 125-127).[619] Auch die weltliche Strafjustiz, die bereits jahrhundertelang das sogenannte ‘widernatürliche Verbrechen’ verfolgt hatte, habe sich erst allmählich aller Verstöße, Vergehen und ‘Perversionen’ angenommen (ebd. 43/44).

Foucault betont, dass die Überlagerung des Allianzdispositivs durch das Sexualitätsdispositiv ein langsamer, andauernder, noch unabgeschlossener Prozess ist. Wichtig ist zudem eine Verschiebung innerhalb des Sexualitätsdispositivs – vom Verbot, genießen zu dürfen, zum im Laufe des 20. Jahrhunderts entstandenen Gebot, genießen zu sollen (Foucault 1983 [1976]: 137/138, vgl. dazu auch Hegener 1992). Diese Überlegung ist vielfach aufgegriffen worden: Insgesamt ist nämlich innerhalb des Sexualitätsdispositivs eine gewisse Verschiebung von einer Repression sexueller Praxen zu einer Forderung nach ‘Lustgewinn’ zu beobachten, die sich insbesondere im 20. Jahrhundert in vielfältigen sexualisierten kulturellen Repräsentationen wie Erotik und Pornographie in Literatur, Malerei, Photographie, Film, Fernsehen, Werbung und Internet findet (siehe dazu näher Sigusch 2005, Hegener 1992). Dies hängt mit einer zunehmenden Vereinnahmung der Sexualität durch die kapitalistische Konsumgesellschaft – insbesondere in der Spätmoderne – zusammen (vgl. Sigusch 2005, 1998, Currid 2001, Pollack 1984 [1982]). Gerade dadurch wird deutlich, dass die Hoffnung, dass die ‘sexuelle Revolution’ zur grundlegenden Veränderung der Gesellschaft führen werde, sich nicht erfüllt hat (vgl. Sigusch 1998), wie Foucault in seinem Essay vorhersagt. Auffällig ist außerdem, dass das Konzept ‘Sexualität’ seit seiner Durchsetzung in verschiedenen Zeitabschnitten und in verschiedenen Kontexten recht unterschiedlich konnotiert worden ist: Beispielsweise kontrastiert der kritische Sexualwissenschaftler Volkmar Sigusch (2005, 1998) seine ‘positive Mystifizierung’ in der ‘sexuellen Revolution’ der 1960er Jahre (als Medium der Befreiung, als Rausch und als Ekstase) mit seiner ‘negativen Mystifizierung’ in der ‘neosexuellen Revolution’ seit den 1980er Jahren (als Ungleichheit der Geschlechter, als sexualisierte Gewalt und als Infektionsweg).

618. Spätmittelalter- und Frühneuzeithistoriker_innen betonen hingegen inzwischen, dass die ‘Sexualisierung’ der Diskurse zumindest im deutschsprachigen Raum bereits um 1500 – insbesondere bezüglich der Visualisierung des Körpers der ‘Frau’ und der ‘Sodomiter’-Verfolgung – einen ersten Höhepunkt erreicht hat und zum Ende des 15. Jahrhunderts im Zuge von Reformation und Gegenreformation noch weiter angestiegen ist (Puff 1998:159-161).

619. Feministische und postkoloniale Theoretiker_innen ergänzen diese von Foucault als „vier große strategische Komplexe“ (1983 [1976]: 125) benannten Entwicklungen durch Aspekte, die in *Der Willen zum Wissen* nur an anderen Stellen angerissen werden: Zum einen ist die Diskursivierung der ‘Frau’ als vom ‘Mann’ grundsätzlich verschiedenes Geschlechtswesen zugleich eine Biologisierung und eine Pathologisierung gewesen, zum anderen ist die Unterscheidung zwischen verschiedenen „Rassen“ insbesondere an Körpern und Sexualitäten festgemacht worden (Sarasin 2005: 163, vgl. Hall 1997c, Butler 1991 [1990]).

Foucault versucht die ‘moderne Sexualität’ als Effekt von Bezeichnungs-, Regulierungs- und Normalisierungsverfahren zu begreifen (vgl. Hark 1993: 104). Bereits in seinen früheren Werken arbeitet er die diskursive Konstituierung heutiger Vorstellungen von ‘Subjekt’, ‘Person’ und ‘Identität’ heraus: So sei mit der Modernisierung europäischer Kulturen durch das Sexualitätsdispositiv der ‘Körper’ – als neue abgeschlossene Einheit – in den Mittelpunkt der neu entstandenen Vorstellung vom ‘Subjekt’ gerückt.[620] Foucault geht davon aus, dass in diesem historischen Prozess zum einen die Vorstellung von ‘Geschlecht’ als Sexus und zum anderen die Kategorisierung von ‘reproduktiven’ und ‘wollüstigen’ Handlungen als ‘sexuelle’ und insbesondere als ‘homosexuelle’ vs. ‘heterosexuelle’ Handlungen überhaupt erst begonnen habe.[621] Hiermit setzt er die in der Psychoanalyse und dem Sozialkonstruktivismus angelegte Kritik am Essentialismus bezüglich Sexualität fort. Zugleich führt er die ‘Archäologie’ bzw. ‘Genealogie’ der Psychoanalyse als Disziplin fort, die er bereits in den frühen 1960er Jahren in seinem Werk *Wahnsinn und Gesellschaft* [1972] begonnen hat (vgl. Weeks 2000: 107).[622]

Mit seiner Kritik des ‘Sex-Begehrens’ ist vermutlich die ‘Libido’ als eines der Zentralkonzepte der Freud'schen Psychoanalyse gemeint.[623] Darauf baut auch Foucaults Kritik an der freudo-marxistischen Begründung der ‘sexuellen Revolution’ auf. Er geht davon aus, dass eine ‘Befreiung’ des sexuellen Begehrens nicht zu einer grundsätzlichen gesellschaftlichen Veränderung führen werde. Stattdessen deutet er an, dass der Körper und die Lüste selbst Widerstandspotential hätten: „Man muß sich von der Instanz des Sexes frei machen, will man die Mechanismen der Sexualität taktisch umkehren, um die Körper, die Lüste, die Wissen in ihrer Vielfältigkeit und Widerstandfähigkeit gegen die Zugriffe der Macht auszuspielen. Gegen das Sexualitätsdispositiv kann der Stützpunkt des Gegenangriffs nicht das Sex-Begehren sein, sondern die Körper und die Lüste.“ (1983 [1976]: 187). In Interviews äußert er die Hoffnung deutlicher, dass durch solch einen Fokus auf den Körper, seine Lüste und seine Handlungen – wie z. B. im Rahmen des BDSM in der ‘Lederszene’ (vgl. Thompson 1997 [1991]) – neue Genüsse und neue Begehrensweisen ermöglicht würden:[624] „[W]e can produce pleasure with very odd things, very strange parts of our bodies,

620. Foucault analysiert die veränderte Bedeutung des Körpers in anderen Werken beispielsweise anhand der Institutionen Psychiatrie und Gefängnis, wobei er insbesondere neuartige Formen der Kontrolle über den Körper betont – während er bei der Analyse des Sexualitätsdispositivs die Anheizung neuer Lüste in den Mittelpunkt stellt (vgl. hierzu Sarasin 2005, Fink-Eitel 1989).

621. Was Foucault bezüglich ‘Sexualität’ kritisiert, wird von der historischen Frauen- und Geschlechterforschung auf ‘Geschlecht’ übertragen. Was er bezüglich ‘Körper’ kritisiert, wird von der Körpergeschichte ausgebaut.

622. Vor diesem Hintergrund wundert mich, weshalb in *queeren* Theorien zu Geschlechtern und Sexualitäten psychoanalytische Konzepte Freud'scher, Lacan'scher und feministischer Prägung solch große Bedeutung haben und wie diese scheinbar mühelos mit einer Diskursanalyse Foucault'scher Prägung verbunden werden, ohne dass dabei Foucaults fundamentale Kritik an der Psychoanalyse reflektiert wird.

623. Foucault wirft der Freud'schen wie der Lacan'schen Psychoanalyse vor, Sexualität wieder an das Allianzdispositiv zu knüpfen, statt die Veränderung aufgrund der Überlagerung des Allianzdispositivs durch das Sexualitätsdispositiv zu verstehen (1983 [1976]: 179).

624. Foucaults Einschätzung enthält damit einen Aspekt von ‘Sexualität’, der prä-diskursiv ist und sich an körperlichen und lustvollen Erfahrungen orientiert, was meines Erachtens auch für ein Verständnis sexueller Selbstkonzepte besonders relevant ist. Hierbei führt er Überlegungen Nietzsches zur ‘dyonischen Welt der Lust’ und Batailles zum ‘Mysterium des heiligen Eros’ fort, die er bereits in *Wahnsinn und Gesellschaft* [1972] und „Vorrede zur Überschreitung“ [1963] angestellt hat (Fink-Eitel 1989: 90-94 zufolge). Foucault verneint, dass die Analyse des Sexualitätsdispositivs die ‘Anatomie’, das ‘Biologische’ oder das ‘Funktionelle’ ausschalte, vielmehr geht es ihm darum, zu zeigen, wie sich Macht direkt an „Körper, Funktionen, physiologische Prozesse, Empfindungen, Lüste“ schalte (1983 [1976]: 180/181). Nach Einschätzung Hinrich Fink-Eitels sind daher bei Foucault ‘die Körper und die Lüste’ das „Prä-Diskursive, Prä-Subjektive und Prä-Individuelle“, was durch das Sexualitätsdispositiv „diskursiviert, subjektiviert, individualisiert“ wird (Fink-Eitel 1989: 93).

in very unusual situations, and so on“ (Foucault im Interview von Gallagher / Wilson 1987 [1984]: 31, vgl. Halperin 1995).[625]

Zur Gegenüberstellung der ‘sodomitischen Handlung’ und der ‘homosexuellen Persönlichkeit’

Foucault schreibt nur in wenigen Passagen dezidiert über Veränderungen in der institutionellen Bewertung sexuellen Handelns zwischen männlich sexuierten Personen. Insbesondere kritisiert er die Neuentwicklung des Konzeptes der ‘homosexuellen Persönlichkeit’ als ‘Spezifizierung’ des ‘Homosexuellen’ durch die Sexualpsychiatrie (1983 [1976]: 58), die auch all die anderen ‘Perversen’ erst benannt habe (ebd. 59).[626] Er erwähnt einen ‘diskursiven Bruch’ zwischen einer ‘sodomitischen Handlung’ im Mittelalter und einer ‘homosexuellen Persönlichkeit’ im späten 19. Jahrhundert (58) und beschreibt eine ‘diskursive Konstituierung des Homosexuellen’:

> Die Sodomie – so wie die alten zivilen oder kanonischen Rechte sie kannten – war ein Typ von verbotener Handlung, deren Urheber nur als ihr Rechtssubjekt[627] in Betracht kam. Der Homosexuelle des 19. Jahrhunderts ist zu einer Persönlichkeit geworden, die über eine Vergangenheit und eine Kindheit verfügt, einen Charakter, eine Lebensform, und die schließlich eine Morphologie mit indiskreter Anatomie und möglicherweise rätselhafter Physiologie besitzt. Nichts von alledem, was er ist, entrinnt seiner Sexualität. [...] Sie ist ihm konsubstantiell, weniger als Gewohnheitssünde denn als Sondernatur. [...] Als eine der Gestalten der Sexualität ist die Homosexualität aufgetaucht, als sie von einer Praktik der Sodomie zu einer Art von innerer Androgynie, einem Hermaphroditismus der Seele herabgedrückt worden ist. Der Sodomit war ein Gestrauchelter, der Homosexuelle ist eine Spezies. (58).[628]

Gerade diese Stelle, die den Unterschied zwischen ‘Sodomie’ als ‘sündhaftem Laster’, dem jeder Mensch verfallen könne, und ‘Homosexualität’ als ‘Krankheit’ einer als ‘abweichend’ definierten Person betont (Micheler 2008), wird in den 1980er Jahren und frühen 1990er Jahren von etlichen Forscher_innen in fast voller Länge unkommentiert zitiert (siehe z. B. Jagose 2001 [1996]: 22-24, Dannecker 1994: 44), was noch heute in etlichen *queer*-theoretischen Einführungen wiederholt und damit als Stand der Forschung betrachtet wird (z.

Foucault formuliert den Widerstand gegen das Sexualitätsdispositiv in *Der Wille zum Wissen* zwar als zukünftige Möglichkeit, doch hat er seine Einschätzung der Relevanz der vielfältigen Körper und Lüste tatsächlich aus der sexuellen Praxis bezogen, die seit Ende der 1960er Jahre längst im Kontext der ‘sexuellen Revolution’, der *Gay Liberation* und des BDSM umgesetzt worden ist (Foucault im Interview von Gallagher / Wilson 1987 [1984]), deren US-amerikanische metropolitane Version er zwischen dem Abfassen der ersten Manuskriptes und der Fertigstellung des Essays persönlich erlebt hat (vgl. Halperin 1995, Miller 1995 [1993]).

625. Diese Erotisierung des Körpers – beispielsweise im BDSM – ist aus Foucaults Sicht zugleich mit einer Desexualisierung des Vergnügens verbunden (Foucault im Interview von Gallagher / Wilson 1987 [1984]: 30).

626. Dabei ist zu berücksichtigen, dass die von Foucault beschriebene „Jagd auf die peripheren Sexualitäten“ (1983 [1976]: 58) noch heute – in veränderter Form – weitergeht. Dies zeigt sich einerseits in der Bewertung von BDSM durch die Sexualpsychiatrie und andererseits in politischen und medialen Repräsentationen des ‘Triebtäters’ als diskursiver Figur zur Begründung von Internetzensur, Überwachung des öffentlichen Raums und moderner Kommunikationsmedien sowie ‘nachträglicher Sicherungsverwahrung’.

627. Foucault unterscheidet allgemein zwischen ‘Rechtssubjekten’ im Feudalsystem seit dem Mittelalter und ‘Individuen’ als „lebendigen, arbeitenden, wirtschaftenden Wesen“ im Verwaltungssystem der Moderne (vgl. 1998 [1984]: insb. 208).

628. Foucault meint damit, dass der Homosexuelle eine neue spezifische Sozialform, Existenzweise bzw. Personenkategorie geworden ist. Solch ein Prozess ist typisch für die soziale Differenzierung in modernen Gesellschaften, bei der Individualisierung und Typisierung Hand in Hand gehen.

B. Degele 2008: 85/86, Kraß 2003b: 14). Daher lohnt es sich, diese Einschätzung näher zu betrachten und kritisch zu überprüfen.

Die Diskontinuitäten und Brüche sowie die Überlagerung des Allianzdispositivs durch das Sexualitätsdispositiv beschreibt Foucault daran, welche Beziehungen und Handlungen jeweils in institutionellen Diskursen interessieren. Für das Allianzdispositiv habe Folgendes gegolten: Bis zum Ende des 18. Jahrhunderts haben kanonisches Recht, christliche Pastoraltheologie und Zivilrecht zwischen Erlaubtem und Verbotenem unterschieden: „Der eheliche Sex war von Regeln und Empfehlungen umlagert und befand sich unter erhöhter Überwachung […] Der ‘Rest’ nahm sich dagegen viel verschwommener aus“ (1983 [1976]: 51). Es habe „keine klare Unterscheidung zwischen Verstößen gegen die Regeln der Ehe und Abweichungen von der Genitalität“ gegeben (ebd. 52): „Die Gesetze der Ehe zu brechen oder andersartige Lüste zu suchen galt schlechterdings als verdammungswürdig.“ (52). „‘Naturwidrigkeit’ [wurde zwar] mit besonderer Abscheu bezeichnet […] aber sie wurde nur als eine, wenngleich extreme Form der ‘Gesetzwidrigkeit’ wahrgenommen.“ (52).

Für das Sexualitätsdispositiv hingegen gelte Folgendes: „Das Ehepaar mit seiner ordentlichen Sexualität [beginnt] wie eine Norm zu funktionieren […]. Umgekehrt wird nun die Sexualität der Kinder, der Irren und Kriminellen verhört, die Lust derer, die nicht das andere Geschlecht lieben, die Träumereien und Zwangsvorstellungen, die kleinen Manien und die großen Leidenschaften. All diese ehedem kaum wahrgenommenen Gestalten müssen nun vortreten, um das Wort zu ergreifen und zu gestehen, wer sie sind.“ (53). Die Wirkung des Sexualitätsdispositivs im 19. und 20. Jahrhundert bestehe nach Foucault in „einer Verstreuung der Sexualitäten, einer Verstärkung ihrer verschiedenartigen Formen, einer vielfältigen Einpflanzung von ‘Perversionen’“ (51).

Foucaults zugespitzte Gegenüberstellung der ‘sodomitischen Handlung’ und der ‘homosexuellen Persönlichkeit’ wird in *queerer* Theorienbildung zunächst lange unhinterfragt übernommen,[629] ohne die Diskussion darüber in der Kulturgeschichte der Sexualitäten zur Kenntnis zu nehmen (siehe jedoch McGarry / Haggerty 2007: 6). Foucaults Zuspitzung gilt in etlichen *queer*-theoretischen Überlegungen noch heute als belastbare historische Analyse, auf der weitere Überlegungen zur Kritik schwuler und lesbischer Identitäten und Emanzipation aufbauen (insbesondere Halperin 1995, Hegener 1993). Heutige Historiker_innen der Homosexualitäten betrachten diese Gegenüberstellung hingegen lediglich als Beispiel für Foucaults Kritik am Sexualverständnis der europäischen Moderne, aber gerade nicht als historische Tatsache, sondern im Gegenteil als überprüfenswerte philosophische These. Diese beflügelt das bereits begonnene historische Forschungsprogramm (vgl. Puff 1998), beeinflusst es in den 1980er Jahren maßgeblich (vgl. Weeks 2000: 106-122, Plummer 2000: 51/52) und hilft, es allmählich innerhalb der Geschichtswissenschaft zu legitimieren. Foucault kontrastiert mit der Gegenüberstellung der ‘sodomitischen Handlung’ und der ‘homosexuellen Persönlichkeit’ lediglich den Anfangs- und den Endpunkt einer Entwicklung; den Prozess, wie diese Entwicklung verlaufen ist, deutet er nur an und leitet ihn aus diskursiven Überlagerungen ab.[630] Foucaults Einschätzung ist allerdings unter Sozial- und

629. Sogar Foucault selbst differenziert später zwischen verschiedenen Formen institutionalisierter Verfolgung: die selten angewendete Todesstrafe im Mittelalter, eine massive polizeiliche Überwachung und Inhaftierung ab Mitte des 17. Jahrhunderts und die medizinisch-psychiatrischen Gutachten und Therapien – insbesondere ab Mitte des 19. Jahrhunderts (Foucault im Gespräch mit Joecker / Ouerd / Sanzio 1984 [1982]: 107/108).

630. Dabei wird übersehen, dass – zumindest in der deutschen Übersetzung – Foucault bereits in seiner Begrifflichkeit inkonsistent ist (vgl. Dannecker 1994: 45): Foucault schreibt durchaus vom ‘Sodomiten’, geht also doch zumindest implizit von einem Personenbegriff aus: „Der Sodomit war ein Gestrauchelter, der Homosexuelle ist eine Spezies“ (1983 [1976]: 58). Genau an dieser Stelle korrigiert übrigens die heutige Kulturgeschichte der Homosexualitäten Foucaults Einschätzung (Hergemöller 1999: 36/37): ‘Der Sodomit’ war ab dem Spätmittelalter sehr wohl als verwerfendes Fremdkonzept für männlich sexuierte Personen, die miteinander sexuell handelten, bekannt und durch Konnotationen der ‘Ketzerei’ bestimmt – auch wenn dies nur

Kulturhistoriker_innen (z. B. Hergemöller 1999: 32-37, Puff 1998) umstritten. Gerade Historiker_innen der (Homo-)Sexualitäten sehen vor allem methodische Probleme in dieser relativ große Zeiträume überspannenden Gegenüberstellung (vgl. Puff 1998). Das Ergebnis dieses Forschungsprogramm ist äußerst detailreich, belegt einige Thesen Foucaults, weist andere jedoch aufgrund der Quellenlage zurück, erarbeitet viele weitere Thesen und wirft neue Fragen auf (siehe Aldrich 2007 [2006], Weeks 2000: 106-122, Puff 1998). Ich halte die weitgehende Nichtberücksichtigung dieser historischen Forschung in *queerer* Theorienbildung daher für durchaus problematisch. Beispielsweise ist die anhaltende Betonung einer besonderen Wirkmächtigkeit des Konzeptes der 'homosexuellen Persönlichkeit' in Teilen der *Queer Theory* (z. B. Halperin 2003 [2000], 1995) kritisch zu hinterfragen, insbesondere weil manche Sexualhistoriker_innen diese mittlerweile als einen 'diskursiven Reduktionismus' zurückweisen (vgl. auch de Cecco / Elia 1993: 12-15),[631] der weitaus wichtigere Faktoren vernachlässigt. Das wesentliche Problem sind seit Jahrhunderten tradierte feindliche Einstellungen gegen nonnormative sexuelle Handlungen (insbesondere gegen die 'Sodomie') und das Ausmaß, in dem Menschen deswegen verachtet, bedroht, verfolgt, kriminalisiert, verletzt oder getötet worden sind, und nicht die Fragen, welchen historisch spezifischen Begriff es für 'gleichgeschlechtliche' sexuelle Handlungen gegeben hat, und ob es für Menschen, die so gehandelt haben, ein historisch spezifisches Fremd- oder Selbstkonzept gegeben hat oder nicht.

Foucault unterschätzt zudem das Ausmaß der Verfolgung der 'Sodomiter', was daran liegen kann, dass er seine Überlegungen weitgehend auf die Situation in Frankreich vom 17. bis zum 19. Jahrhundert beschränkt. Mehrfach bezieht er sich beispielsweise auf den 'Libertin' (z. B. Foucault im Gespräch mit Lévy 1978 [1977]: 183/184) und damit die Situation des französischen Adels im *Ancien Régime*, die eher eine Ausnahme in der 'europäischen' Geschichte darstellte. Außerdem ist seine Einschätzung vermutlich von der Abschaffung der Strafbarkeit sexueller Handlungen zwischen männlich sexuierten Personen im Kontext einer allgemeinen Strafrechtsreform infolge der Französischen Revolution beeinflusst. Beides lässt sich jedoch nicht auf die Situation in England, den Niederlanden oder im deutschsprachigen Raum zur gleichen Zeit oder in vielen Ländern zur Zeit des Spätmittelalter bzw. der Frühen Neuzeit übertragen. Beispielsweise gab es vom frühen 18. bis Mitte des 19. Jahrhundert eine besondere starke Verfolgung der 'Sodomiter' sowohl in England (Trumbach 1989) als auch in den Niederlanden (Theo van der Meer [1997], Hutter 2000 zufolge). Foucault betont, dass die Verurteilung wegen 'Sodomie' zwar äußerst streng sein konnte, aber nur selten vorkam (Foucault im Gespräch mit Joecker / Ouerd / Sanzio 1984 [1982]: 107, siehe auch Puff 2007 [2006]). Dabei vernachlässigt er jedoch, welche Folgen eine einzige öffentliche Verurteilung und Verbrennung eines 'Sodomiters' oder erst recht eine gezielte Razzia auf die recht fragilen Netzwerke, Freund_innenkreise oder Subkulturen und damit auf die Lebensmöglichkeiten und Selbstkonzepte der anderen 'Sodomiter' haben konnten (vgl. Hergemöller 2007 [2006], Hutter 2000).[632] Nur vor diesem verzerrten Hintergrund wird verständlich, wieso Foucault

selten als Selbstkonzept übernommen wurde (Hergemöller 2007 [2006]: 61-63, 1998: 15-36, Puff 2007 [2006]: 86-89, 1998: 146-149).

631. Weeks wirft Foucault sogar einen besonders kruden Determinismus vor, da er zu einer latenten funktionalistischen und deterministischen Erklärung neige, nämlich zu einem mechanistischen Determinismus (mit Bezug auf die Entwicklung des Kapitalismus) 'durch die Hintertür' (2000: 115/116). Dieser Vorwurf wird Foucaults Position jedoch kaum gerecht; Foucault interessiert sich nämlich eher für allgemeine diskursive Faktoren als für die konkreten wirtschaftlichen, sozialen oder juristischen Faktoren, die im Fokus des Interesses von Sozialhistoriker_innen oder Soziolog_innen wie Weeks oder Greenberg stehen.

632. Selbst vermeintlich 'laxe' Kirchenbußen konnten drastische Konsequenzen haben – beispielsweise den jahrelangen Ausschluss aus der Gemeinschaft (Hergemöller 2007 [2006]: 57). Zudem wurde die Bestrafung der sodomitischen Handlung „vom 13. Jahrhundert bis zur Frühen Neuzeit systematisch erhöht, intensiviert und diversifiziert" (ebd. 73). Auch wenn das Volk beispielsweise bei 'öffentlicher Schande' je nach verurteilter Person unterschiedlich reagierte (Greenberg 1988: insb. 339/340), diente das Programm weltlicher Straften

postuliert, dass das sexuelle Handeln zwischen männlich sexuierten Personen ohne Bedeutung für die Beteiligten gewesen wäre (Foucault im Interview von Gallagher / Wilson 1987 [1984]: 33).[633] Gleichzeitig überschätzt er dadurch die Bedeutung der Psychopathologisierung der 'homosexuellen Persönlichkeit' – was auch daran liegen mag, dass sein übergreifendes Thema die Kritik der Psychoanalyse als Disziplin ist – und ordnet sie nicht, wie es für weite Teile Europas sinnvoller ist, in den Kontext der sich ändernden Debatte über die strafrechtliche Verfolgung ein.

Zu Kontinuitäten und Diskontinuitäten

In Nachfolge von und in Auseinandersetzung mit Foucault hinterfragen sozialkonstruktivistische und diskursanalytische Ansätze in der Sozial- und Kulturgeschichte der Homosexualitäten die explizite oder implizite Gleichsetzung der 'Homosexualität' und des 'Homosexuellen' in der vorherigen, eher nativistisch orientierten Universalgeschichte weiter. In einer schwachen Fassung wird die Annahme, dass es auch schon vor der Moderne in Europa oder in anderen Teilen der Welt 'Homosexuelle' als eine gesonderte Personenkategorie gegeben habe, als 'essentialistisch' kritisiert; in einer starken Fassung wird hingegen – wie bald darauf in der *Queer Theory* – sogar die bloße Annahme, dass es biologische Faktoren für die Entstehung von Homosexualität gebe, als 'essentialistisch' kritisiert. Dabei werden ethnographische und historiographische Fallbeispiele häufig als Belege gegen nativistische bzw. essentialistische Ansätze vorgebracht. Dies kann eine Frage des Historikers David Halperin zeigen:

> Hat der 'Päderast', ein erwachsener, verheirateter Mann im klassischen Griechenland, der es immer wieder genießt, einen männlichen Jugendlichen sexuell zu penetrieren, *ein und dieselbe Sexualität* wie der „Berdache", ein indigener amerikanischer (indianischer) erwachsener Mann, der seit seiner Kindheit viele Aspekte einer Frau angenommen hat und der regelmäßig von einem erwachsenen Mann penetriert wird, mit dem er in einer anerkannten öffentlichen Zeremonie verheiratet wurde?[634] Hat letzterer *dieselbe Sexualität* wie ein Stammesangehöriger und Krieger aus Neuguinea, der im Alter von acht bis fünfzehn Jahren täglich den Samen von älteren Jugendlichen geschluckt hat und der, nachdem auch er die Jüngeren oral inseminiert hat, eine erwachsene Frau

(Entkleidung, Schandhaube, Kastration und öffentliche Hinrichtung) der Zerstörung der körperlichen und personalen Würde des Verurteilten (Hergemöller 2007 [2006]: 74).

Foucaults Fehleinschätzung der 'Sodomiter'-Verfolgung ist daher auf eine mögliche Romantisierung hin zu überprüfen. Weeks (2000: 112-118) kritisiert allgemeiner einen Hang zur Romantisierung bei Foucault – beispielsweise bei seiner Einschätzung des 'Wahnsinns' und bei seinem unscharfen, positiv gewendeten Machtbegriff. Andere Romantisierungsvorwürfe betreffen seine Einschätzung von Intersexualität vor der Moderne (siehe Butler 1991 [1990]: 142-159, Janssen 2009).

633. Stattdessen ist es wichtig, zu beachten, dass bereits im Mittelalter folgende Personenkategorien unterschieden wurden: 'Naturgemäße Menschen' vs. 'naturwidrige Menschen' (Hergemöller 2007 [2006]: 61-63). Spätestens ab der Frühen Neuzeit gab es den 'Sodomiten' als Personenkategorie, der jedoch zunächst nur wenigen bekannt und zudem ein verworfener 'Anderer' war, sodass sich diese Personenkategorie kaum zur Selbstbeschreibung eignete (Puff 2007 [2006]: 89). Auch Linda Gowing stellt klar, dass obwohl Begriffe wie 'Lesbierin', 'Sapphistin' oder 'Tribade' zunächst eher Positionen sexueller Praxis bezeichneten und keine Identitäten waren, sexuelle Handlungen zwischen weiblich sexuierten Personen dennoch bereits in der Frühen Neuzeit sehr wohl deren Selbstkonzepte beeinflussten (2007 [2006]: 126).

634. Das sexuelle Handeln der MannFrauen wird hier vereinfacht dargestellt, wobei vermutlich die Darstellung von Williams (1986b) übernommen worden ist, der sich von der Geschichte des Begriffs „Berdache" hat verleiten lassen, eine klare Verteilung von *Insertor-* und *Insertee*-Positionen anzunehmen, was allerdings angesichts der wenigen konkreten Aussagen zum sexuellen Handeln in den kolonialen ethnographischen Quellen als spekulativ zu bezeichnen ist (siehe Kapitel 5.3).

heiraten und Kinder haben wird? Hat eine von diesen drei Personen *dieselbe Sexualität* wie der moderne Homosexuelle? (Halperin [1990], Jagose 2001 [1996]: 20 zufolge).

Diese Fragen nutzt Halperin, um die Verwendung der Konzepte 'Sexualität' und 'Homosexualität' im historischen und kulturellen Vergleich zu kritisieren (vgl. auch Halperin 2003 [2000]). Seine sozialkonstruktivistische und zugleich kulturrelativistische Perspektive betont Unterschiede in kulturellen Mustern der Organisation von Sexualitäten:[635] Halperin läuft jedoch Gefahr, die Unterschiedlichkeit übermäßig zu betonen und dadurch mögliche Gemeinsamkeiten in den sexuellen Handlungen zu vernachlässigen (siehe zu dieser Gefahr auch Hergemöller 1998: 45/46). Dabei geht es Halperin insbesondere um Dimensionen wie soziale und sexuelle Beziehungen, *Insertor*- vs. *Insertee*-Positionen sowie um sexuelle Normen.
Es ist noch näher zu klären, ob solch ein Verweis auf diese Unterschiede im bereits erwähnten Streit zwischen starken konstruktivistischen und eher essentialistischen Ansätzen als Argument gegen mögliche biologische Grundlagen der Schlüsselmuster sexueller Orientierung überhaupt brauchbar ist oder es sich dabei um eine Überdehnung der Aussagefähigkeit ethnographischer und historiographischer Quellen handelt, wie ich stark vermute. Diese Einschätzung teilen manche Ethnolog_innen, die stattdessen für eine integrative Sichtweise plädieren:

> [B]odily processes need to be seen as interacting with social processes: […] individuals may be endowed with a varying range of sexual possibilities that, mediated by cultural patterns, may produce particular fantasies, desires, behaviors, and identities (Saskia E. Wieringa in Wieringa / Blackwood 1999: 16, vgl. auch Wieringa 1989).

Gerade deshalb neige ich – wie bereits erwähnt – nur zu einem moderat konstruktivistischen Ansatz. Ich halte es für unabdingbar, die Geschichte kultureller Normen und Praxen von Geschlechtern und Sexualitäten im Wandel sich verändernder Diskurse und Institutionen, die bestimmte Praxen legitimieren und andere delegitimieren, genauer auf Kontinuitäten und Diskontinuitäten zu untersuchen. Etliche *queer*-theoretische Überlegungen, die sich auf die Foucault'sche These der 'diskursiven Konstituierung' des Homosexuellen durch die Sexualpsychiatrie beziehen, fokussieren aufgrund Foucaults Interesses für Diskontinuitäten und Brüche auf sich – in verschiedenen Epochen drastisch wandelnde – Konzepte über sexuelle Handlungen und Personen, die sexuell handeln. Dabei übersehen sie jedoch weitgehend eine weitreichende Kontinuität der Verwerfung 'sodomitischer'/homosexueller Praxen. Gerade für die Herausbildung des Konzeptes 'Homosexualität' sind allerdings auch Diskurslinien wichtig, die innerhalb der 'europäischen' Geistesgeschichte spätestens seit der griechischen Antike in philosophischen und literarischen Diskursen sowie der Bildproduktion tradiert worden sind (Hergemöller 1998: 29-32, Greenberg 1988, vgl. hierzu auch Fernandez 2002 [2001]: 44-69). Eine wenig beachtete Diskurslinie ist, dass erwachsene männlich sexuierte Personen, die 'freiwillig' die *Insertee*-Position übernehmen, seit der griechischen Antike als effeminiert verachtet und mehrfach als gesonderte – und zwar verworfene – Art von Personen betrachtet worden sind (Hupperts 2007 [2006], Greenberg 1988). Damit zu vergleichen ist eine weitere Diskurslinie, die spätestens in der Frühen Neuzeit beginnt: In etlichen medizinischen, juristischen und belletristischen Texten wurde – wie bereits erwähnt – ein enger Zusammenhang zwischen 'Hermaphroditen', sozialem Geschlechtswechsel und

635. In der Konsequenz müsste jede sexuelle Handlung aus dem Gesamtkontext des sozialen, kulturellen und historischen Eingebundenseins einer Person bewertet werden. Für biographische Analysen mag dies möglicherweise sinnvoll sein, für historische und kulturelle Vergleiche jedoch nicht.

sexuellen Handlungen zwischen weiblich sexuierten Personen hergestellt, der sich durchaus auch in einigen Praxen nachzeichnen lässt (Gowing 2007 [2006]).[636]
Eine andere wenig beachtete Diskurslinie ist, dass einzelne männlich sexuierte Personen, die wegen 'Sodomie' angeklagt worden waren, sich seit dem Spätmittelalter gegen die unterstellte 'Widernatürlichkeit' bzw. 'Unnatürlichkeit' ihres Handelns wehrten, indem sie betonten, dass ihr sexuelles Handeln ihrer 'Natur' entspreche (Greenberg 1988)[637] – eine Argumentation, die ab der Aufklärung, in welcher der Begriff 'Natur' zunehmend an Bedeutung gewann, wichtiger wurde. Diese Diskurslinie wurde nämlich zudem ab dem 18. Jahrhundert zunehmend von der Medizin aufgegriffen, die eine besondere körperliche Beschaffenheit oder eine individuelle 'Natur' als Ursache für 'sodomitisches Handeln' postulierte (Puff 2007 [2006]: 86, Greenberg 1988: 397-433). Ein deutlicher 'historischer Bruch' zwischen Handlungs- und Personenkonzepten, wie Foucault ihn beschreibt, lässt sich also nach dem Stand der kulturhistorischen Forschung nicht mehr halten. Roscoe betont daher Kontinuität-im-Wandel (*Continuity-within-Change*, Roscoe 1988: 15) und weitet damit Foucaults Überlegung zur sehr langwierigen Überlagerung des früheren Allianzdispositivs durch das Sexualitätsdispositiv (1983 [1976]: 128-138) aus.[638] Auch Halperin (2003 [2000]) betont die Notwendigkeit, Kontinuitäten und Diskontinuitäten gleichermaßen zu untersuchen.[639]
Eine fundamentale konzeptuelle Unterscheidung zwischen 'Heterosexuellen' und 'Homosexuellen' entstand zwar erst allmählich – gerade weil die heute gängigen Begriffe erst im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts entwickelt wurden; doch ist die Unterscheidung zwischen Personen, die legitim und illegitim sexuell handeln, durch einen langen Prozess der Normierung von Sexualitäten vorbereitet worden (Puff 1998, Greenberg 1988), bei dem die Legitimität des Geschlechts sexueller Partner_innen zunehmend an Bedeutung gewann. Für

636. Weiblich sexuierte Personen wurden wegen 'Sodomie' besonders bei 'weiblicher Maskulinität' (sozialer Geschlechtswechsel, vestimentäre Performanz als Mann und insbesondere Ehe mit einer Frau) oder penetrativen sexuellen Handlungen (mit postulierter 'vergrößerter Klitoris' oder einem Dildo) angeklagt (Gowing 2007 [2006]: 130-132). Hierbei ist zu beachten, dass Dildos in der Frühen Neuzeit durchaus gängig waren und zudem des Öfteren in erotischen und pornographischen Texten erwähnt wurden (ebd. 132).

637. Manche betonten bereits im 14. Jahrhundert im Gegensatz zur kirchlichen Sexualdoktrin, dass sie niemals ein 'natürliches' Verlangen nach einer Frau verspürt hätten (Hergemöller 2007 [2006]: 75 zufolge). Daher sollte diese Argumentation aus einer adäquaten *queeren* Perspektive zunächst historisch als dissidente Strategie gewürdigt werden, bevor die Frage nach ihrem heutigen politischen Nutzen beantwortet werden kann (vgl. dazu Sigusch 2000).

Die Diskurslinie der 'Angeborenheit' des sexuellen Begehrens und Handelns zwischen männlich sexuierten Personen begann als kleine Nebenlinie übrigens schon in der aristotelischen Philosophie und wurde im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit gelegentlich fortgeführt (Greenberg 1988: 404 und öfter), bevor sie im 18. Jahrhundert verstärkt von Medizinern – insbesondere seit dem Gerichtsmediziner Johann Ludwig Casper [1852] (Greenberg 1988: 406 zufolge) – aufgegriffen und im 19. Jahrhundert zur Hauptlinie wurde, die vor allem von Sexualpsychiatern ausgearbeitet wurde (Greenberg 1988: 404-411). Daher ist Foucaults klare Unterscheidung zwischen 'sodomitischer Handlung' und 'homosexueller Persönlichkeit' so nicht haltbar; vielmehr ist sie wie folgt zu differenzieren: „It is true that the dominant discourse on sexuality in the Middle Ages and Renaissance was voluntaristic, and that sodomy, the principal category of prohibited acts, could be heterosexual or homosexual. But distinctions among sodomitical acts were sometimes made on the basis of the sex of the partner. A few Renaissance authors wrote of sexual orientation as a relatively stable trait and discussed it within a framework of causal determinism." (ebd. 407).

638. Diese Kontinuität-im-Wandel sollte auch die Repression, strafrechtliche Verfolgung, Psychiatrisierung und Medikalisierung der (Homo-)Sexualität (siehe zusammenfassend Beitrag 2: Tietz 2004b, der Arbeiten von Pacharzina / Albrecht-Désirat 1979, Greenberg 1988 und Foucault 1983 [1976] fortführt), die Medikalisierung und Psychiatrisierung der Transgeschlechtlichkeit (siehe Weiß 2009) sowie die Verleugnung der Intersexualität durch Medikalisierung (siehe de Silva 2008, Groneberg / Zehnder 2008, Heldmann 1998) berücksichtigen.

639. Halperins Ziel ist, „eine modifizierte konstruktivistische Herangehensweise an die Geschichte der Sexualität zu rehabilitieren, indem sie die Existenz transhistorischer Kontinuitäten bereitwillig anerkennt" (2003 [2000]: 175).

ein Verständnis der Geschichte der (Homo-)Sexualitäten muss das jahrhundertelange Verbot des 'sodomitischen Handelns' (vor allem zwischen männlich sexuierten Personen, zeitweise aber auch zwischen weiblich sexuierten Personen) und die teilweise intensive Verfolgung der so Handelnden wieder angemessen berücksichtigt werden (siehe Hergemöller 1999, Greenberg 1988: insb. 1-21, Bleibtreu-Ehrenberg 1978, Ussel 1977 [1970]).[640] Durch Zusammenführung dieser Perspektiven sind sowohl über lange Zeiträume tradierte Diskurslinien (wie Sündhaftigkeit, Strafbarkeit, Angeborensein, Effeminierung, Monstrosität) als auch gewisse diskursive Brüche (Fokus auf Handlungen vs. Fokus auf Personen) herausgearbeitet worden. Dabei ist – und gerade hierfür sind Foucaults (1983 [1976]) Überlegungen hilfreich – der Wandel der Verfolgungsinstanzen und der Verfolgungsintensität angemessen zu beachten (siehe die Zusammenfassung bei Weiß 2003, vgl. Greenberg 1988).
Trotz einer weitgehenden Kontinuität homo-, trans*- und intersexfeindlicher Ausgrenzung, Diskriminierung und Gewalt hat es zugleich deutliche Diskontinuitäten in Geschlechter- und Sexualkonzepten gegeben, die durch das Entstehen neuer Institutionen und neuer wissenschaftlicher Diskurse (wie Foucault 1983 [1976] betont) sowie neuer Selbstkonzepte und neuem politischem Aktivismus bedingt worden sind (vgl. z. B. Sigusch 2000, Roscoe 1988, Greenberg 1988, D'Emilio 1993 [1983], Weeks 1990 [1977]). Solche Kontinuitäten und Diskontinuitäten schließen sich jedoch keinesfalls gegenseitig aus, sondern hängen teilweise eng zusammen, wie ein Beispiel zeigen kann: Da in 'Sodomie'-Prozessen ab dem 18. Jahrhundert Gutachten von Ärzten und ab dem 19. Jahrhundert Gutachten von Psychiatern herangezogen wurden, ermöglichte die Kriminalisierung die medizinische und dann die psychiatrische Pathologisierung der 'Homosexualität' (Goldberg 1992, Greenberg 1988: 400-433, Pacharzina / Albrecht-Désirat 1979). Statt von einer Ablösung verschiedener Institutionen und Diskurse ist also eher von einer Verzahnung derselben auszugehen, was die Komplexität der Analyse erhöht.

Verfolgung, sodomitische Subkultur, homosexuelle Existenzweise und Selbstkonzepte

Kulturhistorisch lässt sich festhalten, dass Homofeindlichkeit in jüdisch und christlich (sowie auf andere Weise auch islamisch) geprägten Kulturen – im Unterschied zu etlichen anderen Kulturen – eine lange Vorgeschichte hat. Die Strafbarkeit sexueller Handlungen zwischen männlich sexuierten Personen entwickelt sich aus von griechischer Philosophie beeinflussten jüdisch-christlichen Vorstellungen der 'Sünde' der 'Sodomie' (Boswell im Gespräch mit Mass 1990). Sexuelle Handlungen zwischen männlich sexuierten Personen (und teilweise auch zwischen weiblich sexuierten Personen) waren im christlichen Europa jahrhundertelang – neben anderen nonnormativen sexuellen Handlungen – als 'Sodomie' bzw. 'widernatürliche Unzucht'[641] konzeptualisiert, als 'Sünde' gebrandmarkt und als 'Verbrechen' bestraft worden – und zwar seit der Spätantike phasenweise mit dem Tode (siehe den Überblick bei Weiß 2003).[642] Greenberg (1988: 274-279) verdeutlicht, dass das 'Sodomie'-Konzept im späten

640. Die Inquisition wurde zwar seitens der katholischen Kirche durchgeführt, jedoch seit dem 13. Jahrhundert auch durch weltliche Instanzen unterstützt. In einzelnen italienische Stadtstaaten, nämlich Venedig und Florenz, gab es sogar eigene Kommissionen zur Verfolgung der 'Sodomie' (Hergemöller 2007 [2006]: 66-70, 1998: 141-158), die proaktiv nach 'Sodomitern' suchten und diese systematisch verfolgten: Es gab Belohnungen für Denunzianten, die Möglichkeit anonymer Anzeigen, die Verpflichtung zur Meldung eines bloßen Verdachts, eine Art Kronzeugenregelung, den Einsatz der Folter zur Erpressung weiterer Verdächtiger, Leib- und Ehrenstrafen sowie die öffentliche Zuschaustellung der Verurteilten und die Zerstörung ihrer Körper (2007 [2006]: 69-75).

641. Die häufig verwendete Bezeichnung *vitium contra naturam* (übersetzt etwa: 'Übel wider die Natur', Hergemöller 1998: 18-20) wurde später in Strafgesetzen zur 'widernatürlichen Unzucht' eingedeutscht.

642. Daher stammen die meisten kulturhistorischen und ethnographischen Quellen über Homosexualität – und ebenso etliche der Quellen über *Cross-Dressing* und *Transgender* (vgl. Califia 1997) – von hegemonialen Verfolgungsinstanzen, was für die Erforschung nonkonformer sexueller und nonheteronormativer

Mittelalter zwar durchaus mit unterschiedlichen Bedeutungen verwendet wurde, aber keine „verworrene Kategorie" war, wie Foucault (1983 [1976]: 123) meint. Stattdessen wurde der 'Sodomie'-Vorwurf in öffentlichen Diskursen (wie Pamphlete oder Gerichtsverhandlungen zeigen) zwar zumeist eher undifferenziert zur Verwerfung jeglicher nonnormativer Sexualität – also aller sexueller Handlungen, die nicht dem Zwecke der Reproduktion in einer legitimen Ehe zwischen einem christlichen Mann und einer christlichen Frau dienten[643] – benutzt, in theologischen Spezialdiskursen jedoch ausdifferenziert.[644] Ab dem Spätmittelalter wurde 'Sodomie' im Kirchenrecht und in Volkssprachen primär zur Bezeichnung sexueller Handlungen zwischen männlich sexuierten Personen verwendet.[645] Zudem richtete sich die kirchliche wie weltliche Verfolgung der 'Sodomie' vorwiegend gegen Personen, die so handelten (Hergemöller 2007 [2006], 1998, Puff 2007 [2006], 1998, Goldberg 1992).[646] Hierbei ist jedoch zu berücksichtigen, dass diese Verfolgung – bis auf einige intensive regionale Verfolgungswellen (siehe Hergemöller 2007 [2006], 1998) – eher extensiv war und die Todesstrafe nicht regelmäßig angewendet wurde, sodass solch eine Verfolgung erst allmählich zu einem Instrument der gesellschaftlichen Kontrolle wurde (Puff 2007 [2006], Greenberg 1988, Foucault im Gespräch mit Joecker / Ouerd / Sanzio 1984 [1982]: 107).
'Sodomie' galt insgesamt als die 'unaussprechliche Sünde'; sie bezog sich jedoch besonders auf sexuelle Handlungen zwischen männlich sexuierten Personen[647] wie zwischen weiblich

geschlechtlicher Praxen und Konzepte eine besondere methodische Herausforderung darstellt (vgl. Hergemöller 2007 [2006], Puff 2007 [2006], Gowing 2007 [2006]).

643. Erlaubt war ihnen vor allem der Penis-in-Vagina-Verkehr in der später sogenannten 'Missionarsstellung' (vgl. Micheler 2008).

644. Die Terminologie der 'Unzuchtssünden' wurde ab dem späten 11. Jahrhundert ausdifferenziert, insbesondere jedoch im 13. Jahrhundert durch Thomas von Aquin. Danach galten als aufsteigend verwerflich: Verkehr mit Prostituierten, Ehebruch, Inzest und 'Widernatur'. Bei Letzterer galt wiederum als aufsteigend verwerflich: Selbstbefriedigung, Zoophilie, Anal- und Oralverkehr und 'Sodomie' im Sinne sexueller Handlungen zwischen männlich sexuierten Personen, die damit innerhalb der 'Unzucht' als 'Maximalsünde' galt (Hergemöller 2007 [2006]: 61-63).

645. 'Sodomie' als Konzept bleibt weiterhin wichtig: Der Begriff *sodomize* bedeutet im Englischen noch heute vor allem 'anal penetrieren'; Gesetze, die sexuelle Handlungen zwischen männlich sexuierten Personen (und gelegentlich zwischen weiblich sexuierten Personen) und/oder den Penis-in-Anus-Verkehr (bei jeglichen Personen) verbieten, heißen im angelsächsischen Raum *Sodomy Laws*. Ähnliches gilt zumindest für den spanischen Sprachraum. Dieser auf sexuelles Handeln zwischen männlich sexuierten Personen oder Penis-in-Anus-Verkehr verengte Begriff der 'Sodomie' wurde im Kontext der europäischen Kolonisation auf viele außereuropäische Kulturen (vgl. Hekma 2000, Greenberg 1988: 342-346), unter anderem die indigenen Kulturen Nordamerika, projiziert. Der 'Sodomie'-Vorwurf diente insbesondere als Versuch, die Kolonisation und die christliche Missionierung der außer-europäischen Welt zu legitimieren (vgl. Goldberg 1992, Williams 1986b: 131-151).

646. Sekundär wurde 'Sodomie' für sexuelle Handlungen mit Tieren verwendet und damit zur Verfolgung von Personen, die so handelten, eingesetzt. Im Deutschen hat 'Sodomie' daher mittlerweile die Bedeutung 'Zoophilie'.

647. Diese Unaussprechlichkeit, insbesondere das Nicht-Benennen des sexuellen Begehrens und Handelns zwischen männlich sexuierten Personen, ist übrigens lange bestehen geblieben. Im angelsächsischen Raum ist im frühen 20. Jahrhundert die Bezeichnung *The Love that Dares not Speak its Name* (bekannt geworden aus den Prozessen um Oscar Wilde und Lord Alfred Douglas) geradezu ein Euphemismus dafür gewesen (Tamagne 2007 [2006]). Die Befürchtung, dass das Aussprechen dieses Begehrens und Handelns dazu führen werde, dass ganz viele Menschen dieses für sich entdeckten, sodass sich dadurch diese 'Sünde' oder gar das 'Böse' per se quasi wie eine Epidemie ausbreiten werde, gab es jedoch bereits im Mittelalter (Greenberg 1988). Sie ist noch im späten 20. Jahrhundert von westeuropäischen Regierungen zum Verbot jeglicher affirmativer Information über Homosexualität in der Öffentlichkeit (z. B. *Clause 28* des *Local Government Acts* von 1988 im Vereinigten Königreich) verwendet worden und wird so noch heute in manchen osteuropäischen sowie in etlichen afrikanischen und den meisten islamisch geprägten Ländern eingesetzt. Auch die Regelung *Don't Ask Don't Tell* des US-amerikanischen Militärgesetzes (das Verbot für Militärangehörige, in irgendeiner Form über ihre homosexuelle Orientierung zu 'sprechen', das eingeführt wurde, als Schwule und Lesben 1993 erstmals offiziell zu den Streitkräften zugelassen wurden) wurde implizit so begründet (siehe hierzu die Kritik Butlers 1998

sexuierten Personen. In der angelsächsischen Forschung wird jedoch lange das Schweigen über sexuelle Handlungen, Liebe und Beziehungen zwischen weiblich sexuierten Personen betont und ein Geschichtsbild erzeugt, dass die Nichtverfolgung und Nichtexistenz weiblicher und insbesondere lesbischer Sexualität betont (siehe z. B. Traub 2003 [1994]). Nach dieser Darstellung hat das Verschweigen oder Verleugnen sexueller Handlungen zwischen Frauen in der europäischen und euro-kolonialen Geschichte gleichzeitig einen gewissen Schutz ermöglicht.[648] Jedoch ist diese „angebliche Unmöglichkeit oder Unsichtbarkeit lesbischer Sexualität" (Gowing 2007 [2006]: 141) lediglich eine Konstruktion dieser Historiker_innen, denn für lesbisches Verlangen gab es durchaus „eine verbale und körperliche Sprache" (ebd.). Spätestens mit dem Inkrafttreten der *Constitutio Criminalis Carolina* im Jahr 1532 wurden zumindest im deutschen Sprachraum auch weiblich sexuierte Personen wegen 'Sodomie' verurteilt – vor allem dann, wenn sie mittels *Dress*, Körperpräsentation, Mimik, Gestik und Auftreten oder gar der Verwendung eines Dildos Maskulinität performierten (vgl. Puff 1998: 135-139, 150-152, Vicinus 1993 [1989], Dekker / van de Pol 1990 [1989]). Bis zum Ende des 18. Jahrhunderts gab es die Annahme, dass 'Lesbianismus' eine 'unmögliche Liebe' oder eine 'stumme Sünde' sei, was durch eine weitere Annahme des 19. Jahrhunderts – Frauen seien von 'Natur' aus asexuell – bestärkt und entschieden verändert wurde (Gowing 2007 [2006]: 143).

Kulturhistorisch lässt sich weiterhin festhalten, dass die Vorstellung, dass männlich sexuierte Personen, die mit anderen männlich sexuierten Personen sexuell handeln, eine gesonderte Art von Mensch seien, nur zum Teil eine Neuerfindung des 19. Jahrhunderts war, denn diese Vorstellung war bereits seit der griechischen Antike gelegentlich thematisiert worden, hatte aber zunächst nur wenig Einfluss gehabt (Greenberg 1988). Erste Spekulationen über den pathologischen Charakters männlicher Erwachsener, welche die *Insertee*-Position übernahmen, hatte es bereits in der griechischen Antike und im Mittelalter gegeben (Hergemöller 1998: 36). Zudem ist zu beachten, dass für die Entwicklung 'homosexueller' Selbstkonzepte neben solchen Spekulationen in institutionellen Diskursen auch 'sodomitische Subkulturen' wichtig waren (Hergemöller 2007 [2006], 1998, Trumbach 1994, 1989, Greenberg 1988: 301-346), die bei Foucault vollständig unberücksichtigt bleiben.[649]

Schon Mary McIntosh (1981 [1968]) arbeitet – wie erwähnt – heraus, dass es bereits ab dem späten 17. Jahrhundert in England einen subkulturellen Kontext für eine spezifische 'sodomitische'/'homosexuelle' Personenkategorie gab, die sie als 'homosexuelle Rolle' bezeichnet. Foucault bezeichnet dies bald später als die Annahme einer 'homosexuellen' 'Spezies', die mit einer besonderen 'homosexuellen' Persönlichkeit ausgestattet sei (1983 [1976]: 58). Die Frage nach der Entstehung einer homosexuellen Personenkategorie wird in nachfolgenden sozialhistorischen Forschungen zur Frage nach der Entstehung einer

[1997]); diese Regelung hatte jedoch zu mehr Entlassungen als zuvor geführt (vgl. Hekma 2007 [2006]: 351-353), ihre Aufhebung wurde Ende 2010 beschlossen.

648. Hiermit wird lange ein deutlicher Unterschied in den 'Vorgeschichten' von 'Schwulen' und 'Lesben' betont (vgl. z. B. Traub 2003 [1994], Vicinus 1993 [1989]), der von schwulen Geschichtsschreibern und Aktivisten lange übersehen worden ist.

649. Manche schwule Autoren und Aktivisten sehen in der jahrhundertelangen Existenz 'sodomitischer' Subkulturen vor der Psychopathologisierung der 'Konträrsexualität' sogar einen entscheidenden Einwand gegen den Sozialkonstruktivismus und die 'diskursive Konstituierung des Homosexuellen' im Sinne Foucaults (z. B. Warren Johansson in Dynes 1990: 1259/1260). Bei aller notwendigen Kritik an einem starken Konstruktivismus ist für einen moderaten Konstruktivismus jedoch auch wichtig, Unterschiede in Fremd- und Selbstkonzepten männlich sexuierter Personen zu beachten, die sexuelle Handlungen mit anderen männlich sexuierten Personen präferiert haben.

spezifischen 'homosexuellen Existenzweise' verschoben (Bech 1993),[650] deren Datierung in verschiedenen lokalen Kontexten noch umstritten ist. Hierzu drei Beispiele:

- Bernd-Ulrich Hergemöller datiert die Entstehung 'sodomitischer' Subkulturen in einzelnen großen europäischen Städten auf den Übergang vom Spätmittelalter zur Frühmoderne (1998). Diese These ist allerdings umstritten (siehe Puff 1998),[651] sodass Hergemöller sie mittlerweile dahingehend relativiert, dass er eher eine Sozialtopographie der 'Sodomie' angibt (2007 [2006]): 70-73). Aus den Gerichtsakten dieser Übergangszeit lassen sich folgende Treffpunkte der 'Sodomiter' rekonstruieren: Gasthäuser, Toiletten, Kirchen, Läden, Badestuben, Sportstätten und Privathäuser (ebd. 70/71, Puff 2007 [2006]: 87);
- Randolph Trumbach (1994, 1989) arbeitet die Bedeutung 'sodomitischer' Subkulturen, insbesondere der *Molly Houses* in London seit dem späten 17. Jahrhundert, heraus.[652] Während in Europa zuvor die Typen 'Homosexualität' mit Differenz in Alter bzw. Generation oder Differenz in sozialer Gruppenzugehörigkeit wichtig gewesen waren, wurde mit den *Mollys* der Typus 'Homosexualität' mit Differenz im sozialen Geschlecht wichtig.[653] Trumbach erkennt in den *Mollys* die – aus seiner Sicht – entscheidenden Charakteristika des 'Homosexuellen' des späten 19. Jahrhunderts in Deutschland: ausschließliche sexuelle Präferenz für männlich sexuierte Personen, subkulturelle Treffpunkte für Kontaktaufnahme und sexuelle Handlungen, gruppenspezifisches Sprach- und Handlungsrepertoire, feminine *Dress*-Performanz, spezifisches Selbstkonzept;
- John D'Emilio (1993 [1983]) datiert die Entstehung homosexueller Subkulturen in den USA erst auf die Wende zum 20. Jahrhundert und erklärt dies mit der dort erst damals erfolgten Durchsetzung der Kapitalismus (ebd. 470/471).

Es ist wichtig, bei der weiteren Klärung der Frage nach der Entstehung einer spezifischen 'homosexuellen Existenzweise' genauer zwischen Treffpunkten, Netzwerken, Infrastruktur, Subkultur, *Community* und politischer Bewegung zu unterscheiden (vgl. Stephen Donaldson in Dynes 1990: 1259/1260).

650. Bech bezieht sich damit vermutlich auf Überlegungen Foucaults, der die Möglichkeit einer spezifischen homosexuellen Lebensweise als Frage der Existenz bezeichnet (Foucault im Gespräch mit Ceccatty / Danet / Le Bitoux 1984 [1981]).

651. Hergemöller kann herausarbeiten, wie christliche Konzepte, Mytheme und Klischees (wie *sodomia* oder 'Ketzer') mit antik griechisch-römischen Begriffen, Mythemen und (Bild-)Klischees (wie *paiderastia* oder GANYMED) überlagert wurden und wie diese als verwerfende Fremdkonzepte und vereinzelt als Selbstkonzepte 'sodomitisch' handelnder Männer fungierten (Hergemöller 1998: 15-36). Hierbei sind jedoch ambivalente, sich mehrstufig überlagernde Bedeutungen männlicher Aktdarstellungen zu beachten (Puff 2007 [2006]: 93-101, vgl. Fernandez 2002 [2001]: insb. 44-69, 112-155). Gerade das Einbeziehen von Bildklischees (wie z. B. des GANYMEDS) kann wieder einmal zeigen, dass die auch in dieser Arbeit verwendete Verbindung von textueller und visueller Diskursanalyse zu eher haltbaren Ergebnissen führen kann als eine nur auf Texten basierende Analyse. Dabei ist allerdings zu beachten, dass bei Bildern – genauso wie bei Texten – die Gefahr der Rückprojektion moderner Konzepte auf vor-moderne Konzepte besteht (vgl. Schade / Wenk 2005: 166).

652. Der Begriff *Molly* entwickelte sich aus einem aus der römischen Antike übernommenen Begriff für die 'Femininität' 'homosexuell' handelnder Männer, die ihnen insbesondere aufgrund ihrer verpönten *Insertee*-Position zugeschrieben worden war.

653. Ähnliches gilt für einige urbane Zentren in den Niederlanden (Theo van der Meer [1994], Schröter 2002: 72/73). Diese lokalen 'sodomitischen' Subkulturen waren also stark von Praxen der Transvestition bzw. des sozialen Geschlechtswechsels geprägt. Sie sind kulturhistorisch wichtige Beispiele für die Verknüpfung und den gegenseitigen Verweis von Homosexualität, *Cross-Dressing* und *Transgender*, wie sie Murray (1994: 61) thematisiert.

Die historischen Veränderungen der Konzeption sexueller Handlungen zwischen männlich sexuierten bzw. zwischen weiblich sexuierten Personen haben mit vielfältigen ökonomischen, sozialen und politischen Veränderungen zusammengehangen, die nur in erster Annäherung als 'diskursive Brüche' im Foucault'schen Sinne beschrieben werden können, wie etliche Historiker_innen kritisieren (beispielsweise Vicinus 1993 [1989] für weiblich sexuierte Personen, Greenberg 1988 für männlich sexuierte Personen). Bei der Entstehung der 'modernen Homosexualität' ist von einem komplexen diskontinuierlichen Prozess auszugehen, der zu unterschiedlichen Zeiten an verschiedenen 'europäischen' Zentren (unter anderem Venedig, Florenz, London, Paris) durch unterschiedliche Machtkämpfe bewirkt wurde (vgl. Puff 1998: 133-157, Greenberg 1988). Dort konnten sich zeitweise spezifische Treffpunkte bzw. Freund_innenkreise (gerade weiblich sexuierter Personen) oder gar Subkulturen entwickeln (vgl. Puff 2007 [2006], Gowing 2007 [2006]). Aufgrund von Heteronormativität und Homofeindlichkeit blieben solche lokalen Entwicklungen historisch meist ohne große Spuren, sodass zu späteren Zeiten an anderen Orten ähnliche Entwicklungen vermutlich ohne Wissen über vorherige Entwicklungen passierten, deren verschiedene Stränge sich erst allmählich überlagerten oder gar erst in der historischen Zusammenschau erkennbar werden. Die allmähliche Entstehung einer spezifischen 'homosexuellen Existenzweise' und die allmähliche Auffaltung eines spezifischen 'homosexuellen subkulturellen Repertoires' begannen zwar anfänglich bereits in der Frühen Neuzeit, setzten sich jedoch erst im Laufe der Moderne durch. Sie hingen nämlich vorwiegend mit Modernisierungsprozessen wie der Urbanisierung,[654] der Entwicklung des Merkantilismus und des Kapitalismus, der Auflösung der Großfamilie, des 'ganzen Hauses' und der Ständegesellschaft, der zunehmenden Ausdifferenzierung polarer Geschlechtscharaktere und der Durchsetzung der Zweigeschlechtlichkeit, der beginnenden relativen ökonomischen Autonomie der Individuen, der Entstehung moderner Wissenschaften, der Verbreitung staatlicher Organisation und Bürokratie sowie der Entwicklung moderner Medien[655] zusammen und vollzogen sich über Jahrhunderte (Halperin 2003 [2000], Greenberg 1988: insb. 301-396, D'Emilio 1993 [1983], Weeks 1990 [1977], McIntosh 1981 [1968]).

Kulturhistorisch betrachtet ist es wichtig, zu betonen, dass es schon vor der Entstehung der zunächst etliche Jahrhunderte illegitimen 'homosexuellen Existenzweise' durchaus männlich sexuierte Personen gegeben hat, die vorwiegend oder ausschließlich mit anderen männlich sexuierten Personen sexuell gehandelt haben. Manche haben sogar eine bewusste 'gleichgeschlechtliche' erotische Präferenz gehabt (Halperin 2003 [2000]: 192): Eine Präferenz für sexuelle Handlungen zwischen männlich sexuierten Personen hat lange ohne Verweis auf eine überdauernde, möglicherweise 'angeborene' sexuelle Orientierung diskursiviert werden können (ebd. 189). Sie ist teilweise als Ausdruck einer 'spezifischen Ästhetik' oder 'erotischen Kennerschaft' und damit als 'bewusste Wahl' diskursiviert worden (Halperin 2003 [2000]: 190), teilweise jedoch auch auf astrologische, göttliche oder natürliche Einflüsse zurückgeführt worden (Greenberg 1988). Der Beleg der historischen Entstehung

654. Die zunehmende Urbanisierung seit der Frühen Neuzeit war wohl der wesentliche Faktor für die Entstehung 'sodomitischer' Subkulturen (Bech 1993, Greenberg 1988: 301-346). Der notwendige Fokus auf urbane Zentren, um die Entwicklung 'sodomitischer Subkulturen', einer spezifischen 'homosexuellen Existenzweise' und eines spezifischen schwulen subkulturellen Repertoires zu verstehen, darf aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass es nonnormative sexuelle Praxen auch außerhalb der Zentren gegeben hat und gibt (wie heute in *queerer* Theorie mit dem Konzept 'Metronormativität' kritisiert wird, vgl. Halberstam 2005: insb. 36/37 und passim, Tongson 2005).

655. Für die Verbreitung subalterner Selbstkonzepte sind geeignete Medien notwendig, wie einige historisch spätere Beispiele noch deutlicher zeigen können: Ulrichs korrespondierte mit einem Netzwerk von Interessierten (Sigusch 2000), die erste große Organisation von Homosexuellen in der Weimarer Republik basierte auf Zeitschriften mit hohen Auflagen (Micheler 2005), die weitreichende Relevanz der *Stonewall Riots* 1969 fußte auf einer erfolgreichen Mobilisierung mittels subkultureller Medien und Aktionsgruppen (Duberman 1994 [1993]).

einer 'homosexuellen Existenzweise' eignet sich daher – genauso wie der Beleg der historischen Entstehung der 'homosexuellen Persönlichkeit' – nur bedingt als Kritik an der Vorstellung einer kulturen- und epochenübergreifenden Präferenz männlich sexuierter Personen für sexuelle Handlungen mit anderen männlich sexuierten Personen bzw. weiblich sexuierter Personen für sexuelle Handlungen mit anderen weiblich sexuierten Personen.

In der Foucault'sches Lesart des Entwurfes der 'homosexuellen Persönlichkeit' des späten 19. Jahrhunderts (1983 [1976]: insb. 58) zeigt sich also ein gewisser 'diskursiver Determinismus' (vgl. Weeks 2000: 115) dem zufolge verwerfende sexualpsychiatrische Fremdkonzepte der 'Inversion' zur Subjektivierung sexuell miteinander handelnder männlich sexuierter Personen geführt hätten.[656] Es ist jedoch verkürzt, anzunehmen, dass Individuen ausschließlich aufgrund von in normativen Diskursen vorgegebenen Konzepten ihre persönlichen Selbstkonzepte entwickeln,[657] stattdessen ist – eigentlich ganz im Sinne anderer Überlegungen Foucaults – von vielstimmigen, widersprüchlichen Diskursen und Gegendiskursen auszugehen, deren Reichweiten jeweils beschränkt sind (vgl. Rubin 1993 [1984/1992], Haraway 1995c [1988]). Es gab nämlich – wie bereits erwähnt – durchaus schon spätestens seit der Frühen Neuzeit verwerfende Fremdkonzepte und teilweise auch anfängliche Selbstkonzepte für sexuelle Handlungen zwischen männlich sexuierten Personen (und teilweise auch für sexuelle Handlungen zwischen weiblich sexuierten Personen) und teilweise auch für Personen, die so handelten.

Foucault vernachlässigt aufgrund seines dispositivanalytischen Ansatzes etliche Aspekte, die in der Sozialgeschichte von besonderer Bedeutung sind, und beachtet die unterschiedlichen Perspektiven der verschiedenen Akteur_innen zu wenig.[658] Insbesondere genügt sein Fokus auf institutionelle Diskurse für eine Sozialgeschichte oder den Kulturenvergleich der Sexualitäten nicht. Dieser Fokus berücksichtigt das Wechselspiel zwischen Akteur_innen, Praxen und (pseudo-)wissenschaftlicher Diskursivierung zu wenig, wie besonders Historiker_innen der Homosexualitäten kritisieren.[659]

Foucault postuliert Mitte der 1970er Jahre im Essay *Der Wille zum Wissen* vor allem Effekte diskursiver Figuren – wie den Effekt der 'homosexuellen Persönlichkeit' – auf die Subjektivierung von Menschen (1983 [1976]).[660] Doch schon Ende der 1970er Jahre

656. Hierfür führt Foucault einen wegweisenden Artikel des Psychiaters Carl Westphal [1870] an (Foucault 1983 [1976: 58, Anm. 1), ohne Folgendes zu berücksichtigen: Erstens baut Westphal auf seit Mitte der 1860er Jahre veröffentlichten Selbstkonzepten und Thesen Karl-Heinrich Ulrichs' auf – beispielsweise stammt die Beschreibung 'körperlich-geistiger Hermaphroditismus' von Letzterem (vgl. Hutter 2000). Zweitens psychiatrisiert Westphal das Phänomen der 'geschlechtlichen Inversion', das einerseits umfassender ist und andererseits 'gleichgeschlechtliche' sexuelle Handlungen umfassen kann, aber nicht muss (Halperin 2003 [2000]: 211, Anm. 53, vgl. Sedgwick 1993 [1990]).

657. Dannecker kritisiert dies als 'undurchschauten Behaviorismus' der Diskursanalyse und insgesamt des Sozialkonstruktivismus (1994: 51), welcher der Komplexität der Entwicklung von Selbstkonzepten nicht gerecht wird.

658. Beispielsweise kritisiert Pierre Bourdieu allgemein, Foucault berücksichtige nicht, dass die von ihm untersuchten kulturellen Ordnungen von Akteur_innen und Institutionen bestimmt werden, die sie aktiv werden lassen (Taureck 2001 [1997]: 136 zufolge). Meines Erachtens trifft diese Kritik für Foucaults Essay *Der Wille zum Wissen* zwar bezüglich Akteur_innen zu, jedoch nicht bezüglich Institutionen, die in der Dispositivanalyse ausreichend berücksichtigt werden.

659. Foucaults Überlegungen erklären die Beziehung zwischen der Normierung von Individuen durch Diskurse und der individuellen Organisation des sexuellen Begehrens nicht. Dadurch bleibt unklar, warum sich viele Menschen in den sie umgebenden Normen wiederfinden, manche andere aber nicht – was ein Hauptproblem der Geschichte nonnormativer Sexualitäten darstellt (Weeks 2000: 120, Wieringa / Blackwood 1999: 7).

660. Foucault versteht unter der 'Subjektivierung' (dem 'Zum-Subjekt-Werden') zugleich das Unterworfenwerden und das Sich-Unterwerfen, also die doppelte Konstituierung als von Macht 'Unterworfene' und als handelnde, sich in den sie umgebenden Diskursen selbst erkennende Subjekte (vgl. z. B. 1983 [1976]: insb. 78). Er stellt sich also die doppelte Frage danach, wie Menschen zu Subjekten gemacht werden und wie sie sich selbst zu Subjekten machen.

entwickelt er in seinem Vortrag *Was ist Kritik?* (1992 [1978/1990]) das Konzept eines kritischen Prozesses der 'Entunterwerfung', bei dem er davon ausgeht, dass Individuen Einflussmöglichkeiten auf die sie umgebenden kulturellen Normen und Konzepte haben, die zwar schon vor ihnen existieren, aber von ihnen verändert werden können (vgl. Butler 2009 [2001/2002]: 98, 1997 [1993]: 24).[661] Während Foucault in *Der Wille zum Wissen* noch davon ausgeht, dass Widerstand nur innerhalb des vorgegebenen Dispositivs möglich sei (1983 [1976]), korrigiert er dies kurz später: „Die sogenannten Bewegungen zu 'sexuellen Befreiung' müssen […] als affirmative Bewegungen […] verstanden werden, [… die] von dem Dispositiv der Sexualität, in dem wir stecken, ausgehen und es bis zum Letzten funktionieren lassen; gleichzeitig aber setzen sie sich davon ab, lösen sich von ihm und gehen über es hinaus" (Foucault im Gespräch mit Lévy 1978 [1977]: 183). Erst in seinem Spätwerk zur Sexualität in der griechischen (1989b [1984]) und römischen Antike (1989a [1984]) nähert er sich einer Akteur_innenperspektive wieder an, in dem er sich in etwa dem 'Selbstkonzept' – bzw. etwas sperrig formuliert oder übersetzt: dem „Verhältnis seiner selber zu sich" (1989b [1984]: 13) – widmet. Eine Geschichte der Homosexualitäten, welche die Akteur_innenperspektive angemessen berücksichtigt, muss dieses Wechselspiel zwischen hegemonialen Unterwerfungsbestrebungen und subalternen Emanzipationsbemühungen in seiner Komplexität berücksichtigen.[662] Nur dadurch kann deutlich werden, welche Strategien in welchen zeitlichen und regionalen Kontexten inwieweit zum *Empowerment* von Menschen, die wegen nonheteronormativer geschlechtlicher oder nonnormativer sexueller Praxen benachteiligt, ausgegrenzt oder verfolgt worden sind, beigetragen bzw. nicht beigetragen haben.[663]

Foucault betont, dass sich im späten 19. Jahrhundert die Vorstellung des 'Homosexuellen' als einer gesonderten Art von Mensch durchsetzte (1983 [1976]: 58). Besonders deutlich entwickelte sich die Vorstellung, dass der 'Homosexuelle' über eine besondere Körperlichkeit und eine besondere Psyche verfüge (ebd.). Dies war nach dem Stand der kulturhistorischen Forschung tatsächlich ein historisch weitgehend neues Konzept (Weeks 2000: 53-74, 106-122, Puff 1998, Dannecker 1994, Pacharzina / Albrecht-Désirat 1979). Im Sinne Foucaults gehen einige Kulturhistoriker inzwischen davon aus, dass ein bereits im 18. Jahrhundert in sozialen Praxen nachweisbares trichotomes Geschlechtermodell, nämlich Mann vs. Frau vs. 'effeminierter Sodomit' (Trumbach 1994, 1989), einen gewissen diskursiven Rahmen bildete, in dem Mitte des 19. Jahrhunderts Gerichtsmediziner, Vorläufer der Emanzipationsbewegung und Sexualpsychiater ihre Theorien über 'Urningtum', 'Homosexualität', 'Konträrsexualität' und geschlechtlich-sexuelle 'Inversion' entwickelten (vgl. Hutter 2000).

Im Gegensatz zur Darstellung Foucaults (1983 [1976]) und erst recht zur *queeren* Rezeption Foucaults, die von der psychiatrischen oder sexualwissenschaftlichen 'Konstituierung' der

661. Dies hängt sowohl mit der Entwicklung einer kritischen Haltung oder einer „Kunst, nicht dermaßen regiert zu werden" (Foucault 1992 [1978/1990]: 12) als auch zu einer 'Sorge um sich' (Foucault 1989a [1984]) zusammen (vgl. hierzu auch Kleiner 2001b).

662. Solch eine Akteur_innenperspektive berücksichtigen beispielsweise Micheler (2005) in der Geschichte der deutschen Homosexuellen-Bewegung im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts, Roscoe (2000 [1998], 1991) und Williams (1986b) in der „Berdache"-Forschung, D'Emilio (1993 [1983]) und Katz 1978 [1976]) in der homosexuellen Geschichte der USA und allgemein Greenberg (1988) in der Kulturgeschichte der Homosexualitäten. Bezüglich *Transgender* findet sich solch eine Perspektive teilweise bei Califia (1997) und Feinberg (1996) und wird diese vehement von Jacob C. Hale (2009 [1997]) eingefordert. Auch die Entstehung der Konzeptes 'Transsexualität' wird heute als Co-Kreation von Ärzten und Menschen, die das Geschlecht wechseln wollen, verstanden (siehe ausführlich: Weiß 2009, Klöppel 2008). Aus dieser Perspektive ergibt sich die besondere Bedeutung lebensgeschichtlicher Materialien als Quellen für die Kulturgeschichte der Homosexualitäten, des *Cross-Dressings* und des Geschlechtswechsels. Dies wird besonders in Beitrag 7 (Tietz 2003a) aufgegriffen.

663. Solche komplexen Zusammenhänge zwischen Selbstermächtigung und Selbstunterwerfung (vgl. auch Villa 2008) müssen weiter untersucht werden.

Homosexualität ausgehen (sinnbildlich mit den 'Doktoren der Devianz' gefasst und als hegemoniale Subjektivierungsstrategie begriffen),[664] betonen einige heutige Historiker_innen jedoch, dass 'Homosexualität' eine Selbstsetzung (und damit ein subalterner Entsubjektivierungsversuch) sexuell mit Männern handelnder Männer im Kampf gegen die Strafbarkeit der 'widernatürlichen Unzucht' war (vgl. Puff 1998, Greenberg 1988: insb. 404-421), die erst kurze Zeit später in psychiatrischen Diskursen pathologisiert wurde:[665] In Auseinandersetzung mit Foucault arbeitet der Historiker Klaus Müller [1991] unter besonderer Berücksichtigung des Pioniers 'homosexueller' Emanzipation, des Juristen Karl-Heinrich Ulrichs (1994 [1864-1879]), den wechselseitigen Einfluss von Autobiographien und medizinischen Pathographien für die Verbreitung des Konzeptes 'Homosexualität' im 19. Jahrhundert heraus (Sigusch 2000, Hergemöller 1999: 34 und Puff 1998: 149/150 zufolge):[666] Im späten 19. Jahrhundert beschreibt sich Ulrichs in seiner Schrift *Gladius furens* (1994 [1868]) selbst als 'Urning', der über eine 'weibliche Seele im männlichen Körper' (*anima muliebris virili corpore inclusa*) verfüge (so ein Untertitel der zweiteiligen Schrift *Memnon* [1868]); mit dieser Selbstsetzung entwickelt er das erste Selbstkonzept mit nachhaltiger Wirkung (vgl. Sigusch 2000).[667]

664. Ein Beispiel für solch eine verkürzte *queere* Geschichtsdarstellung bietet Carmen Mörsch in einem Beitrag über Strategien zur Ver*Queer*ung der Kunstvermittlung: „Die Bildung der Kategorien 'Schwul' und 'Lesbisch' ist historisch im medizinisch – pathologischen [Schreibung sic] Diskurs zu verorten. […] diese Identitätskonstruktion [bewirkt] zahlreiche Ausschlüsse und vor allem eine Identifizierbarkeit für den homophoben Diskurs" (2007: 33).

665. Mittlerweile wird betont, dass solch eine Interaktion zwischen 'betroffenen' Akteur_innen und wissenschaftlichen Diskursen auch bei der Entwicklung des Konzeptes 'Transsexualität' entscheidend war (siehe Weiß 2009). Deshalb habe ich in den vorgelegten Fallstudien die Bedeutung LSBT*I/Qer Selbstorganisation in verschiedenen historischen Phasen und kulturellen Kontexten besonders herausgearbeitet.

666. Bereits zuvor thematisieren einzelne Autoren Aspekte des dann von Ulrichs weitgehend eigenständig in Auseinandersetzung mit damals gängigen Überlegungen ausgearbeiteten Konzeptes: Der Schweizer Putzmacher und Schriftsteller Heinrich Hössli, der selbst andere Männer sexuell begehrt hat, äußert in seinem zweibändigen Werk *Eros* [1838, 1836] bereits die Annahme, dass männlich sexuierte Personen, die mit anderen männlich sexuierten Personen sexuell handeln, 'anders als die Anderen' seien und eine eigene Personenkategorie ('Menschenklasse') bildeten. Der Gerichtsmediziner Johann Ludwig Casper [1852] benennt bereits die Annahmen einer 'geistigen Zwitterbildung' und einer 'eigenen Persönlichkeit' männlich sexuierter Personen, die andere männlich sexuierte Personen begehren (Micheler 2008 und Hutter 2000 zufolge).

667. Die Bedeutung Ulrichs' wird längere Zeit in den *Gender Studies* und *Queer Studies* unterschätzt. Im angloamerikanischen Raum ist er nur ansatzweise durch eine Darstellung Hubert Kennedys aus dem Jahr 1988 bekannt (vgl. Halperin 2003 [2000]: 208, Anm. 47). Bei der Kritik des Nativismus werden lediglich seine naturphilosophischen Überlegungen als Vorläufer früher naturwissenschaftlicher Konzepte kritisiert, ohne dass andere Aspekte ausreichende Beachtung finden. Obwohl dies durchaus kritisch zu betrachten ist, war sein Entwurf der 'weibliche Seele im männlichen Körper' als Topos prägend für etliche Konzepte von Homosexualität, *Cross-Dressing* und *Transgender* (siehe Weiß 2009). Mit Ulrichs begann eine nicht-diskriminierende Forschung zu nonheteronormativen Geschlechtern und nonnormativen Sexualitäten aus einer sich dazu bekennenden *Insider*-Perspektive und zudem ein erster politischer Aktivismus, die beide vorwiegend Diskriminierungsfolgen betonen. Dieser Einsatz, der die erste wissenschaftliche Theorie der Sexualität hervorbrachte (Klaus Müller [1991], dem Vorwort Hubert Kennedys in Ulrichs 1994 [1864-1879]: Band 1: 9 zufolge) ist als bedeutend anzuerkennen – auch wenn die spröden, sich wiederholenden, aus naturphilosophischen und juristischen Überlegungen bestehenden Texte heute verschroben wirken mögen. Außerdem formulierte Ulrichs in späteren Texten (wie z. B. in der Schrift *Araxes* aus dem Jahr 1870), dass die 'Urninge' eine Minderheit bildeten, was in der *Gay Liberation* seit den 1960er Jahren reformuliert worden ist und den quasi-ethnischen Ansatz (siehe hierzu Altman 1983 [1982], Murray 1998 [1979]) entscheidend geprägt hat. Ulrichs thematisierte außerdem, dass der 'Urning' eine Person oder ein Bürger sei, der bürgerliche Rechte habe bzw. haben solle, was sowohl seit den 1990er Jahren im Menschenrechtsdiskurs bezüglich sexueller Orientierung (siehe Dudek / Harnisch / Hanenkamp / Körner / de la Motte-Sherman 2007, Dinkelberg / Gundermann / Hanenkamp / Koltzenburg 1999) als auch in den 2000er Jahren in *queeren* Überlegungen zu *sexual Citizenship* reformuliert wird (siehe quaestio 2000a). Für *queere* Überlegungen werden Ulrichs' Arbeiten jedoch sträflich vernachlässigt (vgl. allenfalls eine Bemerkung bei Wagenknecht 2007 [2003]: 20). Seine Rehabilitation in schwulen Kontexten erfolgt erst durch Siguschs Schrift *Karl Heinrich Ulrichs: Der erste*

Dieses Konzept der ‘homosexuellen Persönlichkeit’ betonte zunächst eine psychische Differenz zwischen männlich sexuierten Personen, die männlich sexuierte Personen begehren, und solchen, die weiblich sexuierte Personen begehren, während zuvor in anderen Kontexten eher eine soziale Differenz (z. B. im *Dress* oder Auftreten) festgemacht wurde. Die ‘Inversion’ ist ein jahrtausendelang tradiertes Stereotyp eines sonderbaren Charaktertyps, der nur selten für ein Selbstkonzept genutzt worden ist (Halperin 2003 [2000]: 203); sie ist lange eine Personenkategorie des ‘Volksglaubens’ gewesen, bevor sie „in eine neue wissenschaftliche Klassifikation sexueller und geschlechtlicher Devianz“ (ebd. 207) umgebaut worden ist:

> Abgesehen von den neumodischen Namen [wie Homosexualität, Konträrsexualität oder Inversion] teilte die Veranlagung, die die Gelehrten so emsig als pervertierte Orientierung konstruierten, viele Züge mit dem devianten Charakter, der seit undenklichen Zeiten der stigmatisierten Figur des antiken *kinaidos*, *cinaedus* oder *mollis*, des späteren *catamite*, *pathic*, *minion* oder *molly* zugeschrieben wurde. (Halperin 2003 [2000]: 207).

Die im Konzept der ‘homosexuellen Persönlichkeit’ angelegte Psychisierung ist typisch für die zunehmende Bedeutung der ‘Psyche’ als Erklärungsgrundlage im 19. Jahrhundert. Zugleich greift dieses Konzept die bereits erwähnte Vorstellung verschiedener ‘Geschlechtscharaktere’ auf, die seit Ende des 18. Jahrhundert prägend gewesen ist (Claudia Honneger [1991], Karin Hausen [1976], Micheler 2008 und Schröter 2002: 82-90 zufolge). Auf der Basis der ‘Sonderanthropologie’ des ‘Weibes’ (Honneger [1991], Micheler 2008 zufolge) entwirft das Konzept eine ‘Sonderanthropologie’ des ‘Homosexuellen’ (vgl. Micheler 2008).

Im Laufe seiner Schriften differenzierte Ulrichs seine Geschlechter- und Sexualitätenschemata immer weiter aus, bis er zunächst zu Tausenden von Geschlechtern und schließlich zu einer neuen Kontinuums-Vorstellung gelangte (Ulrichs 1994 [1864-1879]) – aus der Annahme eines ‘natürlichen’ ‘dritten Geschlechts’ folgerte er also später ‘natürliche’ multiple Geschlechter. Ulrichs korrespondierte sowohl mit weiteren ‘Urningen’ als auch mit Strafrechtlern und Sexualpsychiatern (insbesondere mit Richard von Krafft-Ebing, der ein frühes Klassifikationsschema Ulrichs' übernahm, jedoch pathologisierte), um sie von einer Abschaffung der Strafbarkeit der sogenannten ‘widernatürlichen Unzucht’ zu überzeugen. Ulrichs ordnete seine Selbstsetzung in damals gängige naturphilosophische Spekulationen ein, wobei er aus dem postulierten ‘Angeborensein’ des eigenen Begehrens dessen Natürlichkeit und die Notwendigkeit dessen sozialer und politischer Akzeptanz zu begründen versuchte.[668] Auch weitere männlich sexuierte Personen, die sexuelle Handlungen mit anderen männlich sexuierten Personen begehrten, kommunizierten – aus unterschiedlichen Gründen – mit Psychiatern. Ihre positive Selbstidentifikation (als ‘Urninge’ etc.) wurde jedoch bald durch die Psychiatrisierung zum negativen Konzept der ‘Inversion’ verschoben, die das ‘Homosexualitäts’-Konzept bis weit ins 20. Jahrhundert geprägt hat und teilweise bis heute

Schwule der Weltgeschichte (2000 [englische Fassung erst 2008]). Es wird vielleicht Zeit für einen Essay „Die *queere* Politik Ulrichs“, in dem die Bedeutung seines Entwurfs für die Vervielfältigung geschlechtlicher und sexueller Identifikationen noch deutlicher herauszuarbeiten ist.

668. Im gesamten 19. Jahrhundert wurden jedoch mit postulierten ‘angeborenen’ Unterschieden vor allem unterschiedliche politische Rechte (insbesondere verschiedener Geschlechter und „Rassen“) zu begründen versucht. Bezüglich nonnormativer sexueller Praxen versuchten zunächst Gerichtsmediziner, später Sexualpsychiater – unabhängig davon, ob sie ‘angeborene’ oder ‘erworbene’ Ursachen postulierten – unter Bezugnahme auf das Schlüsselkonzept der ‘Degeneration’ vor allem Therapiemöglichkeiten mit dem Ziel normativer Sexualität zu begründen.

prägt (vgl. Greenberg 1988, siehe Beitrag 2: Tietz 2004b).[669] Das Konzept des ‘Homosexuellen’ ist also als Ergebnis einer komplexen wechselseitigen Beeinflussung der Selbstkonzepte einiger weniger männlich sexuierter Personen aus dem Bürgertum und der Fremdkonzepte einiger Sexualmediziner bzw. -psychiater aufzufassen.[670] Die Sexualwissenschaft hat bereits lange ausgeübte Praxen (z. B. *Cross-Dressing*) und beginnende Selbstkonzepte (insbesondere ‘Urning’) aufgegriffen und zum Konzept der ‘Konträrsexualität’ bzw. ‘sexuellen Inversion’ verschoben,[671] was von männlich sexuierten Personen, die sexuell mit anderen männlich sexuierten Personen handeln, teilweise kurze Zeit später wieder aufgegriffen und positiv gewendet worden ist (z. B. Müller [1991], Sigusch 2000 zufolge, vgl. zusammenfassend: Weiß 2009, Micheler 2008).[672]

Die neuen Selbstkonzepte sexuell miteinander handelnder männlich sexuierter Personen entstanden also zwar in aktiver Auseinandersetzung mit den damals gängigen Diskursen über Geschlecht und Sexualität; diese ‘Urninge’ oder ‘Homosexuelle’ waren jedoch keine bloßen ‘Figuren’ institutioneller Diskurse, sondern selbst als Akteure an diesen Diskursen beteiligt – hingegen blieben weiblich sexuierte Personen, die andere weiblich sexuierte Personen begehrten, einige Jahrzehnte zunächst Objekt der Diskurse, bevor sie sich ebenfalls als Akteurinnen beteiligten (vgl. z. B. Peters 1998, Schader 1998). Dabei gab es durchaus regionale und zeitliche Unterschiede darin, wie sehr die ‘Homosexuellen’ auf welche Normen, Diskurse und Institutionen reagierten und wie sehr sie aufgrund eigener Erfahrungen mit ‘homoerotischem’ Begehren oder ‘homosexuellen’ Praxen in ‘sodomitischen’

669. Ein Ziel von Foucaults Essay *Der Wille zum Wissen* ist es daher, zu kritisieren, dass sich die Psychiatrie als neue Disziplin und Profession insbesondere mittels der Thematisierung nonnormativer Sexualitäten zu profilieren vermochte.

670. Viele weitere sexualwissenschaftliche Kategorien werden zwar beschrieben, wie Foucault anhand folgender Liste genüsslich karikiert: „[A]lle jene kleinen Perversen, die die Psychiater des 19. Jahrhunderts wie Insekten aufreihen und auf seltsame Namen taufen: es gibt die Exhibitionisten von Lasègue, die Fetischisten von Binet, die Zoophilen und Zooerasten von Krafft-Ebing, die Auto-Monosexualisten von Rohleder; es wird die Mixoskophilen, die Gynekomasten, die Presbyophilen, die sexoästhetisch Invertierten und die dyspareunistischen Frauen geben“ (1983 [1976]: 59). Diese Kategorien sind jedoch lange nicht so deutlich ausgearbeitet wie die Kategorie der ‘Konträrsexuellen’, ‘Homosexuellen’ bzw. ‘Invertierten’, werden zunächst kaum öffentlichkeitswirksam kommuniziert und werden – auch wenn es wiederum einige Vorläufer gibt – erst im Laufe des 20. Jahrhunderts zu Aspekten sexueller Individuation, die nur teilweise zu eigenen Sexualformen gestaltet werden, auf denen beispielsweise Fetisch-, BDSM- oder *queere* Identitäten aufbauen (vgl. Sigusch 2005, 1998, Heitmüller 1994).

671. ‘Konträrsexualität’ bezeichnet bereits vom Begriff her das Gegenteil ‘normaler Sexualität’ und bezieht sich deutlich auf die heteronormative Vorstellung polar unterschiedlicher und sich gegenseitig (magnetisch) anziehender Geschlechter (Micheler 2008).

Abweichend von Foucault sowie den meisten anderen Kulturhistoriker_innen der Homosexualitäten sieht Halperin (2003 [2000]) in den ‘Urningen’, ‘Konträrsexuellen’ bzw. ‘Invertierten’ noch nicht das Konzept der ‘modernen Homosexualität’, sondern ein Vorläufer-Modell, das noch deutlich vom Konzept der ‘Effemination‘, jedoch noch nicht vom Konzept der ‘sexuellen Orientierung’ geprägt sei. Dies ist nur bedingt überzeugend, da der Begriff ‘homosexuell’ genau im diskursiven Kontext des Kampfes gegen die Strafbarkeit der ‘widernatürlichen Unzucht’ mittels der Vorstellung der ‘weiblichen Seele im männlichen Körper’ geprägt worden ist. Es macht jedoch deutlich, dass die Verbreitung des Konzeptes der ‘Homosexualität-als-sexueller Orientierung’ gerade von einer Auseinandersetzung um eine versuchte Abgrenzung von ‘Homosexualität-als-Inversion’ bestimmt wird.

Zudem bestimmt das Verständnis von Homosexualität als ‘Konträrsexualität’ und deren Verknüpfung mit ‘geschlechtlicher Inversion’ (bezogen auf Psyche, *Dress*, Auftreten, Mimik oder Gestik) stereotype Fremdkonzepte (und manche Selbstkonzepte) ‘femininer’ Schwuler und ‘maskuliner’ Lesben bis heute (Wiesendanger 2001, Herek 1993 [1990]).

672. Ulrichs' Konzepte werden im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts insbesondere von Magnus Hirschfeld aufgegriffen, der diese aber – wie bereits erwähnt – sehr viel stärker naturwissenschaftlich zu fundieren versucht und sogar selbst pathologisiert (Micheler 2005, Mildenberger 2002: 67-108, Herzer 2001 [1992]).

Subkulturen oder Freund_innenkreisen agierten (siehe dazu vergleichend Entwicklungen um 1900 in den USA: D'Emilio 1993 [1983]).
Neben die Interaktion mit Verfolgungsinstitutionen (wie Kirche, Staat oder Psychiatrie) trat zunehmend die Interaktion und Kommunikation sexuell miteinander handelnder Männer bzw. Frauen untereinander. Das 'Sich-Bekennen' blieb zwar weiterhin wichtig, verlagerte sich aber zunehmend weg von Bekenntnissen gegenüber Priestern, Polizisten, Richtern oder Psychiatern hin zu Bekenntnissen gegenüber Freund_innen und Familienangehörigen. Einige der historisch neuen 'Homosexuellen' begannen, ihr um ihre sexuelle Präferenz zentriertes Leben selbst zu gestalten und nach eigenen Maßstäben zu thematisieren.[673] Dabei haben sie die Psychisierung der Differenz zwischen hetero- und homosexuellen Menschen übernommen, jedoch ist es ein wichtiges Anliegen homosexuellen Aktivismus gewesen, die 'homosexuelle Persönlichkeit' wieder zu entpathologisieren (vgl. dazu Beitrag 2: Tietz 2004b). Nach Vorläufern in den 1920er Jahren – vor allem in der Weimarer Republik durch die erste bürgerliche Homosexuellen-Bewegung (Micheler 2005) – sind insbesondere erst seit den 1960er Jahren und der Schwulen- und Lesben-Bewegungen positive subalterne Identitäten als 'Schwule' und auch als 'Lesben' entstanden.
Das Ergebnis der historischen Forschung ist also, dass Foucaults These der fundamentalen historischen Unterscheidung zwischen der 'sodomitischen Handlung' des Mittelalters und der 'homosexuellen Persönlichkeit' des 19. Jahrhunderts und damit die 'diskursive Konstituierung des Homosexuellen' durch die 'Doktoren der Devianz' nur noch bedingt haltbar ist. Der von Foucault angedeutete Überlagerungsprozess war recht komplex: Etliche heutige Forschungen über die Geschichte der Homosexualitäten gehen von einem höchst diffizilen Wechselverhältnis zwischen subalternen kulturellen Praxen und nur teilweise erfolgreichen hegemonialen Disziplinierungsversuchen aus, die sich unter anderem auch in den von Foucault besonders betonten sexualmedizinischen Diskursen zeigten, die sich auch auf die Handlungen und Selbstkonzepte auswirkten (vgl. Puff 1998, Greenberg 1988: 397-433, D'Emilio 1993 [1983]). Diese Neueinschätzung ist für meine vorgelegten empirischen Fallstudien und theoretischen Kritiken maßgeblich.[674]
So betrachtet war die sexualpsychiatrische Aneignung des von Ulrichs entwickelten Selbstkonzeptes der 'homosexuellen Persönlichkeit' nur ein weiteres – wenn auch besonders einflussreiches – Fremdkonzept, das von der Psychiatrie als weiterer Verfolgungsinstanz (nach Kirche und Strafjustiz) genutzt wurde, mit dem sich sexuell einander begehrende und/oder miteinander handelnde männlich sexuierte Personen auseinandersetzen mussten. Es ist wichtig, zu beachten, dass diese Personen nur einzelne Aspekte der von Vorkämpfern der homosexuellen Emanzipation (wie Karl-Heinrich Ulrichs oder Magnus Hirschfeld) oder Sexualpsychiatern (wie Richard von Krafft-Ebing)[675] propagierten theoretischen Konzepte in ihr Selbstkonzept übernahmen (Klaus Müller [1991], Sigusch 2000, Hergemöller 1999: 34 und Puff 1998: 149/150 zufolge).

673. Die Kommunikation mit den Sexualpsychiatern, die in der Diskussion um die 'homosexuelle Persönlichkeit' im Mittelpunkt gestanden hat, ist nur ein Aspekt der Bildung von Selbstkonzepten und der Gestaltung des eigenen Lebens. Foucault selbst thematisiert in späteren Gesprächen beispielsweise die Literatur Wildes oder Gides (Foucault im Gespräch mit Lévy 1978 [1977]: 183/184) oder den Einsatz Hirschfelds für die Einforderung von Rechten (Foucault im Gespräch mit Joecker / Ouerd / Sanzio 1984 [1982]: 108/109).

674. Statt die Annahme, dass das Konzept der 'homosexuellen Persönlichkeit' im späten 19. Jahrhundert durch die Sexualpsychiatrie erfunden worden sei, weiterhin zu wiederholen, sollte die vorgestellte komplexe sexualhistorische Analyse zukünftig auch in *queeren* Überlegungen deutlicher zur Kenntnis genommen werden.

675. Krafft-Ebing war der wohl bekannteste Vertreter des 'Degenerations'-Ansatzes in der deutschsprachigen Sexualpsychiatrie. Sein Standardwerk *Psychopathia sexualis* [1886/1912], das insbesondere die 'Perversionen' und 'Perversitäten' anhand vieler 'Fallgeschichten' thematisierte, hatte eine weite Leser_innenschaft (vgl. Weiß 2003: 35/36). Insgesamt hatten die sexualpsychiatrischen und -reformerischen Texte einen wichtigen Einfluss auf Selbstkonzepte etlicher Bildungsbürger_innen, einen besonders großen jedoch auf einige, die der Heteronormativität nicht entsprachen (Greenberg 1988: 414-418).

Die Komplexität des Wechselspiels zwischen hegemonialen Unterwerfungsbestrebungen und subalternen Emanzipationsbemühungen kann beispielsweise auch eine detaillierte Analyse der Debatten um Selbstkonzepte in den 1920er Jahren zeigen (Micheler 2005, Schader 1998):[676] Homosexuelle Männer und Frauen griffen Begriffe wie 'Homosexueller', 'sexuelle Zwischenstufe' oder 'Drittes Geschlecht' und damit die Vorstellung, eine eigene Personenkategorie zu sein, auf. Zugleich wiesen viele homosexuelle Männer die Annahme, dass sie ein feminines Auftreten (samt Bevorzugung eines femininen *Dress*) oder eine psychische Femininität hätten, zurück, während etliche homosexuelle Frauen die Annahme, dass sie ein maskulines Auftreten (samt Bevorzugung eines maskulinen *Dress*) oder eine psychische Maskulinität hätten, positiv aufnahmen und in neue geschlechtliche Praxen umarbeiteten (Micheler 2005, Schader 1998).[677]

Das historisch Neue der 'Homosexualität' ist also insgesamt gesehen die Konstruktion einer abweichenden 'sexuellen Orientierung' als 'Charaktereigenschaft' (Micheler 2008): Obwohl es vorher Konzepte für gleichgeschlechtliche sexuelle Handlungen oder Personen, die so handeln, gegeben hat, ist 'Homosexualität' eine moderne Konstruktion, weil es bis zur Wende zum 20. Jahrhundert keine übergeordnete Diskurskategorie gegeben hat, die eine vergleichbare Bandbreite 'gleichgeschlechtlicher' sexueller und geschlechtlich nonkonformer Handlungen, Begehrensweisen, Identitäten, Existenzweisen, Subkulturen sowie subkultureller Repertoires zusammengefasst hat (Halperin 2003 [2000]: 174/175). Zugleich ist zu beachten, dass diese moderne Diskurskategorie innerhalb der letzten drei bis vier Jahrhunderte (Trumbach 1994, 1989, McIntosh 1981 [1968]) vor dem Hintergrund eines bereits jahrtausendelangen diskontinuierlichen Prozesses der Akkumulation, Ablagerung und spannungsgeladenen Überlagerung entstanden ist. Hierbei sind frühere Konzepte für 'gleichgeschlechtliche' sexuelle Handlungen und für geschlechtliche Nonkonformität (nämlich 'Effemination'/'Inversion', 'Sodomie' und 'intime Freundschaft') in einer neuen Einheit zusammengeführt worden (Halperin 2003 [2000]: 174/175): „'Homosexualität' ist *zugleich* psychologische Verfassung, erotisches Begehren und sexuelle Praxis" (ebd. 213). Sie kombiniert drei vormals unverbundene Konzepte:

- Die psychiatrische Vorstellung einer 'pervertierten' bzw. 'pathologischen' Orientierung;

676. Aus heutiger Sicht mag es erstaunen, dass in der öffentlichen Auseinandersetzung um 'Homosexualität' in Deutschland in den 1920er Jahren das Sexualkonzept Hirschfelds solch eine große Bedeutung hatte. Dies lag daran, dass er als Sexualwissenschaftler und -aufklärer, Leiter des *Institut für Sexualwissenschaft*, Gerichtsgutachter und politischer Propagandist (er organisierte Kampagnen zur Abschaffung der Strafbarkeit männlicher Homosexualität) eine besondere mediale und auch populärkulturelle Öffentlichkeit bekam (Micheler 2005, 2004, Mildenberger 2002: 67-108, Praunheim 1999, Herzer 2001 [1992]).

Psychoanalytische Sexual- und Selbstkonzepte beeinflussten hingegen zunächst eher einzelne Intellektuelle. Auch wenn einige Menschen mit homo- und bisexuellem Begehren und Handeln Patient_innen waren – was ihre individuellen Selbstkonzepte stark beeinflusste – hatten psychoanalytische Konzepte zunächst nur geringe Auswirkungen auf kollektive homosexuelle Selbstkonzepte (Greenberg 1988: 421-430). Die breite Rezeption zumeist popularisierter und vulgarisierter psychoanalytischer und neo-psychoanalytischer Konzepte zur 'Homosexualität' setzte erst später ein.

677. In der Geschlechterhierarchie bedeutete die (Selbst-)Zuschreibung psychischer und/oder die Performanz sozialer Femininität für homosexuelle Männer einen sozialen Abstieg, während die (Selbst-)Zuschreibung psychischer und/oder die Performanz sozialer Maskulinität für homosexuelle Frauen einen sozialen Aufstieg bedeutete (vgl. Micheler 2005: 117-201).

Die *Garçonne* (französisch, etymologisch: 'Junge' mit weiblichem Suffix) der 1920er Jahre war mit ihrer Performanz weiblicher Androgynität jedoch nicht nur ein Ideal lesbischer Frauen (und Titel einer kurzzeitigen lesbischen Zeitschrift in der Weimarer Republik, vgl. Micheler 2005, Schader 1998), sondern auch ein Ideal 'gleichgeschlechtlich' wie 'beidgeschlechtlich' wie 'verschiedengeschlechtlich' sexuell begehrender bzw. handelnder Künstlerinnen und intellektueller Frauen (vgl. Gaugele 2005: 310/311).

- Die psychoanalytische Vorstellung einer 'gleichgeschlechtlichen' sexuellen Objektwahl;
- Die soziologische Vorstellung eines sexuell abweichenden Handelns (212/213).

Im Unterschied zum Konzept des 'Homosexuellen' im späten 19. Jahrhundert ist durch den zunehmenden Fokus auf das 'gleichgeschlechtliche' sexuelle Begehren und Handeln im Konzept der 'Homosexualität' im Laufe des 20. Jahrhunderts der Aspekt der geschlechtlichen Nonkonformität allmählich stärker in den Hintergrund getreten und haben sich Konzepte wie 'Homosexualität', *Cross-Dressing* und *Transgender* stärker voneinander differenziert.

Die Veränderungen in der Konzeption 'gleichgeschlechtlichen' sexuellen Handelns und der Personen, die so handeln, hängen mit Veränderungen in der gesellschaftlichen Kontrolle dieses Handelns zusammen (vgl. Hutter 2000). Statt von einer durchgehenden oder vom Mittelalter bis zum Nationalsozialismus ansteigenden Verfolgung 'sodomitisch'/'homosexuell' handelnder Menschen (wie manchen schwulen Geschichtsschreiber) gehen Historiker_innen der Homosexualitäten mittlerweile von wellenförmigen Phasen unterschiedlicher Verfolgungsintensität durch unterschiedliche Verfolgungsinstanzen aus (Puff 1998, D'Emilio (1993 [1983]), Foucault 1983 [1976]). Einige Verfolgungswellen, die sich insbesondere gegen männlich sexuierte Personen richteten, haben in der Geschichte der Homosexualitäten eine besondere Bedeutung, wie drei Beispiele zeigen können:

- Die Verfolgung von 'Sodomitern' durch die kirchliche Inquisition und weltliche Institutionen wurde regional höchst unterschiedlich umgesetzt: So gab es in Venedig und Florenz im 15. Jahrhundert sogar eigene Kommissionen zur Bekämpfung der 'Sodomie' (Puff 2007 [2006], 1998: 142-148);
- Im 19. Jahrhundert kam es zum Streit den Institutionen Justiz und Medizin darüber, ob homosexuell handelnde Männer bestraft oder therapiert werden sollten;
- Als spezielle Institutionen Mitte des 20. Jahrhunderts sind die *Reichszentrale zur Bekämpfung der Homosexualität und Abtreibung* in den 1930er und 1940er Jahren im nationalsozialistischen Deutschland (Sternweiler 1997) oder das *House Committee on Un-American Activities* in den 1940er und 1950er Jahren in den USA (Rizzo 2007 [2006]: 200-206, D'Emilio 1993 [1983]) zu nennen.[678]

Für manche dieser historischen Beispiele gilt, dass neue verwerfende Konzepte und die verstärkte Verfolgung eher als Reaktion auf zunehmende Organisationsweisen sexuell einander begehrender und/oder miteinander handelnder männlich sexuierter Personen und deren gewisse öffentliche Präsenz, die manchmal sogar Anlass zu anfänglichen Selbstkonzepten bieten konnte, einzuschätzen sind, was D'Emilio (1993 [1983]) „an ideological response to a new way of organizing one's personal life" (ebd. 471) nennt. Für andere dieser Beispiele ist zu beachten, dass sich hier komplexe religiöse und politische Faktoren auch auf die normative Bewertung sexuellen Handelns auswirkten.

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass komplexe ökonomische, soziale, politische, juristische und wissenschaftliche Veränderungen in unterschiedlichen historischen

678. Auch die besondere Dichte der Verfolgung in der Zeit nach dem II. Weltkrieg, beispielsweise in der Adenauer-Zeit in Westdeutschland (siehe hierzu zusammenfassend Tietz / Bochow / Sanders 2004f), ist bisher in *queeren* Theorien kaum berücksichtigt worden, jedoch im Dezember 2009 auf der Tagung „Ohnmacht und Aufbegehren: Homosexuelle Männer in der frühen Bundesrepublik" an der *Akademie Waldschlösschen* (www.waldschloesschen.org) wieder einmal zum Thema geworden.

Phasen nacheinander die Entwicklung einer 'sodomitischen Subkultur', einer 'homosexuellen Existenzweise', einer 'homosexuellen Persönlichkeit' und einer 'homosexuellen Identität' ermöglicht haben. Neben dieser historischen Entstehung der 'modernen Homosexualität' ist auch deren Weiterentwicklung zu berücksichtigen, die ebenfalls Kontinuitäten und Diskontinuitäten aufweist. Dabei sind – ebenfalls im Sinne Foucaults – etliche Umbrüche in Sexualpraxen, Beziehungsweisen, Subkulturen, politischen Organisationsformen sowie Selbst- und Fremdkonzepten zu beachten, die sich allmählich überlagert haben. Als wichtige Stationen sind dabei zum Beispiel zu benennen:

- Sexuelle Subkulturen mit eigenen Infrastrukturen (seit den 1900er Jahren);
- Mitgliederstarke homosexuelle Organisationen (seit den 1920er Jahren);[679]
- Leder/Fetisch/BDSM-Subkultur (seit den 1960er Jahren);[680]
- *Gay Liberation* und schwule Subkultur (seit Ende der 1960er Jahre);
- Lesbisch-feministischer Separatismus (seit Anfang der 1970er Jahre);
- Schwul-lesbische Bürger_innenrechtsbewegung (seit Mitte der 1970er Jahre);
- Neosexuelle Revolution (seit den 1980er Jahren);[681]
- HIV/Aids-Selbstorganisation (seit Mitte der 1980er Jahre);
- *Queerer* Aktivismus und *Lifestyle* (seit Ende der 1980er Jahre).

All dies sind Schritte zur Emanzipation oder 'Entunterwerfung' gewesen, also dazu, etwas zu werden, was innerhalb der jeweiligen Normen nicht vorgesehen ist. Foucault schreibt in diesem Zusammenhang: „[S]chwul sein bedeutet […] eine bestimmte Art und Weise, vorgefertigte Lebensweisen abzulehnen, was heißt […] auch seine Existenz zu verändern […] Schwul sein heißt im Werden sein." (Foucault im Gespräch mit Joecker / Ouerd / Sanzio 1984 [1982]: 109/110). Genau darum ist es beispielsweise in der Praxis der 'sexuellen Revolution', der *Gay Liberation*, des lesbischen Feminismus und des *queeren* Aktivismus gegangen, nämlich um die Gestaltung des eigenen Lebens, die Kultivierung neuer sexueller Praxen, das Entwickeln neuer Beziehungs-, Lebens-, Gemeinschafts- und Wohnformen sowie ein neuartiges Erleben und Gestalten des eigenen Körpers (siehe dazu ausführlicher: Tietz 2007e, Dennert / Leidinger / Rauchut 2007, Rizzo 2007 [2006], Hekma 2007 [2006], Sigusch 2005, Tietz / Marbach 2004g, Gekeler 2002, Herzer 1997b, Theis 1997, Greenberg 1988: 455-481).[682]

679. Hierbei handelt es sich insbesondere um die sogenannten 'Freundschaftsverbände' in der Weimarer Republik, die um (des Öfteren verbotene) Zeitschriften, Ortsgruppen und selbst betriebene Lokale organisiert waren (Micheler 2005, 2004).

680. Vgl. dazu Nenno / Bucher / Aretz (2008), Woltersdorff (2007), Steele (1996 [1996]), Thompson (1997 [1991]).

681. Allgemein unterscheidet Sigusch (2005) folgende 'sexuelle Revolutionen':

- Die erste zu Beginn des 20. Jahrhunderts, die Freuds Sexualtheorie motivierte und mit der Lebens- und Sexualreformbewegung zusammenhing;
- Die zweite, tatsächlich 'sexuelle Revolution' genannte in den 1960er und 1970er Jahren, die teilweise antiautoritär, teilweise sozialliberal und teilweise kommerziell orientiert war;
- Die dritte, von ihm 'neosexuelle Revolution' genannte seit den 1980er Jahren, die allmählich verläuft und insbesondere mit einer tiefgreifenden Kommerzialisierung und der gesellschaftlichen Etablierung neuer eigenständiger Geschlechter- und Sexualformen verbunden ist.

682. Schon Foucault postuliert, dass sich eine Bewegung abzeichne, „andere Formen von Lüsten, Beziehungen, Zusammenleben, Bindungen, Lieben, Intensitäten […] zu fabrizieren" (Foucault im Gespräch mit Lévy 1978 [1977]: 185).

Ich betrachte vor diesem Hintergrund ‘Schwule’, ‘Lesben’, Bisexuelle’, *Cross-Dresser*, Transsexuelle, *Transgender*, Intersexuelle und *Queers* als moderne Sozialformen, Existenzweisen, Personenkategorien und Identitäten, die zwar historisch entstanden und daher veränderlich sind, aber dennoch im Sozialen zurzeit real existieren (siehe zu dieser grundsätzlichen sozialkonstruktivistischen Einschätzung: Vance 1989). Diese Existenzweisen sind jedoch aufgrund der sich wandelnden Heteronormativität bzw. Homo-, Bi-, Trans*- und Intersexfeindlichkeit bisher erst teilweise in verschiedenen kulturellen Kontexten mehr oder weniger ‘lebbar’ geworden (vgl. Butler 1997 [1993]: 23/24 und de Lauretis [1991], Jagose 2001 [1996]: 160/161 zufolge).

Die Bedeutung der Überlagerung des Sexualitätsdispositivs durch das Allianzdispositiv für kulturenvergleichende und ethnographische Analysen

Foucaults Gegenüberstellung der ‘sodomitischen Handlung’ und der ‘homosexuellen Persönlichkeit’ ist auch im Kontext der Gegenüberstellung des Allianzdispositivs und des Sexualitätsdispositivs zu sehen. Aus meiner kulturhistorischen und kulturenvergleichenden Perspektive ist die Skizzierung des Überlagerungsprozesses des Allianzdispositivs durch das Sexualitätsdispositiv die wichtigste Anregung aus Michel Foucaults Essay *Der Wille zum Wissen* (vgl. dazu die ähnliche Einschätzung von Rubin 1993 [1984/1992]). Dies wird bisher in *queerer* Theorienbildung und *queeren* sozial- oder kulturwissenschaftlichen Untersuchungen allerdings zu wenig berücksichtigt. Die Wissenschaftlerin, die diesen Prozess aufgegriffen und weitergedacht hat, Gayle Rubin [1993 [1984/1992]), deren sozialkonstruktivistisch und repräsentationskritisch geprägte feministische und LesBiSchwule Schriften mittlerweile als *queer avant la lettre* vereinnahmt werden (siehe z. B. Kraß 2003a), ist nicht von ungefähr Ethnologin.
Foucaults Ansatz ist hilfreich, um grundlegend zu verstehen, dass der Fokus auf Geschlecht und Sexualität als Aspekte des Selbstkonzeptes und damit das Selbsterleben von Menschen als sexuelle Personen eine moderne Entwicklung ist. Dadurch wird deutlich, wie sehr sich das moderne, inzwischen durch die euro-koloniale Hegemonie weitgehend globalisierte ‘Sex-Begehren’ aufgrund des Einflusses des Sexualitätsdispositivs von anderen Formen der Lust, der Erotik oder der Intimität und Legitimität von Beziehungen in höchst unterschiedlichen vor-modernen Kulturen, die von Allianzdispositiven geprägt waren, unterscheidet. Trotz aller Veränderungen von Geschlechter- und Sexualkonzepten ist jedoch zudem eine weitgehende Kontinuität von heteronormativer (und damit zumeist antihomosexueller) Verwerfung (im europäischen Raum über viele Jahrhunderte) festzuhalten. Dies gilt unabhängig davon, ob die jeweiligen Allianzdispositive gewisse Formen sozialen Geschlechtswechsels oder gewisse Typen ‘gleichgeschlechtlicher’ sexueller Handlungen integrierten.
Wichtig ist es, zu betonen, dass bereits Foucault beschreibt, dass die Überlagerung des Allianzdispositivs durch das Sexualitätsdispositiv ein langsamer, andauernder, noch unabgeschlossener komplexer Prozess ist (1983 [1976]). Allerdings ist zu beachten, dass dieser Überlagerungsprozess, auf den ich mich mehrfach in dieser politisch-theoretisch-methodischen Begründung sowie in etlichen Beiträgen affirmativ beziehe, nur als prägnantes Kürzel für einen umfassenden Modernisierungsprozess zu verstehen ist, bei dem auch die weiter oben genannten vielfältigen historischen Faktoren zu berücksichtigen sind, die Foucault noch nicht benennt.
In dieser Erweiterung ist die Überlagerung des Allianzdispositivs durch das Sexualitätsdispositiv zunächst für meine ethnographische Fallstudie zu den „Berdachen“ und *Two-Spirits* eine der wichtigsten theoretischen Grundlagen gewesen, um die Veränderungen der Geschlechter- und Sexualkonzepte in früheren und heutigen indigenen Kulturen Nordamerikas erfassen zu können. Im Vergleich der Ergebnisse meiner verschiedenen Fallstudien wird beispielsweise deutlich, dass multiple Geschlechtersysteme in vor-modernen

Kulturen, beispielsweise in indigenen Kulturen Nordamerikas, ebenfalls in Allianzdispositive eingebunden gewesen sind und dass es einen großen Unterschied zwischen sozialem Geschlechtswechsel bis in die frühe Moderne und der Transsexualität des 20. Jahrhundertes gibt, die nur im Kontext des Sexualitätsdispositivs und des dadurch bedingten verstärkten Fokus auf den Körper denkbar ist (siehe dazu Kapitel 5.4 und 6.2).
Insgesamt ist daher – wie bereits erwähnt – für die Herausbildung der Konzepte ‘Homosexualität’, *Cross-Dressing* und *Transgender* in europäischen bzw. euro-amerikanischen Kulturen sowie deren zunehmende Globalisierung festzuhalten, dass jeweils ein komplexes Ineinandergreifen sich ändernder ökonomischer und rechtlicher Bedingungen, tradierter und neu normierter Ausgrenzungsmechanismen, subkultureller sozialer Praxen, künstlerischer Produktion, (auto-)biographischen Schreibens, politischer Bewegung, wissenschaftlicher Diskurse und massenmedialer Verbreitung wichtig gewesen ist.
In meinen empirischen Fallstudien und wissenschaftshistorischen Kritiken habe ich jeweils diskursive Kontinuitäten und Diskontinuitäten gleichermaßen betont: Dafür habe ich sowohl die Bedeutung von (sich wandelnder) Heteronormativität, Homofeindlichkeit und Trans*feindlichkeit in Konzeptionen nonnormativer Geschlechter und Sexualitäten in ausgewählten Kulturen und Epochen als auch den Wandel der Verfolgungsinstanzen und -intensitäten und der dabei verwendeten Konzepte betont: In einer Fallstudie habe ich die sich wandelnde Bedeutung des ‘Perversions’-Vorwurfs für die Konzeptualisierung von ‘Homosexualität’ in der Sexualpsychiatrie und Psychotherapie (Beitrag 2: Tietz 2004b) herausgearbeitet. In einer anderen Fallstudie habe ich einerseits jahrhundertelang tradierte verwerfende Bilder von Geschlechtern und Sexualitäten in außer-europäischen Kulturen in der kolonialen Ethnographie analysiert, andererseits die Überlagerung früherer Konzepte in indigenen Kulturen Nordamerikas durch heteronormative euro-koloniale Konzepte zu Geschlechtervarianz untersucht (Beiträge 5, 7 und 4: Tietz 2008a, 2003a, 2001b). In diesem Kontext konnte ich für nordamerikanisch-indigene Kulturen eine Überlagerung der früheren indigenen Allianzdispositive durch das euro-koloniale Sexualitätsdispositiv skizzieren (Tietz 1998b). Daraufhin habe ich die These aufgestellt, dass sich seit den 1980er und 1990er Jahren das schwule bzw. LSBT*I/Qe subkulturelle Repertoire und damit schwule, lesbische und bisexuelle sowie trans* Lebensweisen, Selbstkonzepte und Politiken ansatzweise globalisieren (Tietz 2001g, 1997b, siehe auch Beitrag 4: 2001b), wofür es mittlerweile zu etlichen Regionen weitere Hinweise aus empirischen Studien gibt (vgl. überblicksartig: Boellstorff 2007, Wehbi 2004a, Altman 2001, Hawley 2001a, Adam / Duyvendak / Krouwel 1999a, siehe hierzu weitere Überlegungen in Kapitel 6.2).

4.5 *Cross-Dressing* aus *queerer* ethnologischer Perspektive – am Beispiel der Tunte[683]

Bei etlichen der untersuchten Materialien in den verschiedenen Fallstudien fällt die Bedeutung auf, die Kleidungspraxen für die Herstellung normativer und nonnormativer geschlechtlicher und sexueller Performanzen haben. Die transdisziplinäre Arbeitsweise des *Kollegs Kulturwissenschaftliche Geschlechterstudien* hat mich daher dazu ermutigt, Aspekte materieller und visueller Kultur, insbesondere zu Fragen des Körper/Kleid-Verhältnisses, in meinen ethnographischen und kulturhistorischen Ansatz zu integrieren. Im Folgenden entwerfe ich eine *queere* ethnologische Perspektive auf *Cross-Dressing* und expliziere diesen anhand vestimentärer Performanzen beispielsweise von Damenimitatoren / Travestie-Künstlern[684] und *Drag Kings*[685] sowie insbesondere von Tunten / *Drag Queens*.[686] Dabei liegt

683. Dieses Unterkapitel stellt zugleich meinen Versuch dar, als Tunte zu theoretisieren, und greift damit ein Projekt auf, das ich zuletzt unter meinem Tunten- und Performer/in-Namen Prinzessin LydIa verfolgt habe (siehe dazu folgende essayistisch-belletristische Veröffentlichungen, die noch verfügbar sind: 2007c [1998], http://web.archive.org/web/20010425050036/schwule.asta.uni-hamburg.de/lydia.html). Dieser Versuch ist nur vor dem Hintergrund meiner bereits dargelegten partiellen *Insider*-Situierung möglich und versteht sich als Kritik gängiger hegemonial-maskuliner, schwuler, (lesbisch-)feministischer wie *queerer* Darstellungen und Interpretationen des *Cross-Dressings*, insbesondere von Tunten, die daher einen Schwerpunkt bilden.

Dieser Versuch ist gleichermaßen eine Hommage an Karl-Heinrich Ulrichs (1994 [1864-1879), der als erster versucht hat, als Urning / 'Tunte' zu theoretisieren (soweit ihm dies vor dem Hintergrund eines strikt heteronormativen essentialistischen Geschlechter- und Sexualverständnisses seiner Zeit möglich war, vgl. Sigusch 2000), wie an Judith Butler. Butlers Werk habe ich zunächst aus der kritischen Perspektive deutscher Feministinnen (insbesondere: Kritik der Kategorie Geschlecht 1993) rezipiert und dadurch missverstanden, was sich auch an etlichen Stellen in den kumulierten Beiträgen wiederfindet. Erst viel später – nach der Veröffentlichung dieser Beiträge – habe ich Butler dadurch, dass ich ihren Sammelband *Die Macht der Geschlechternormen* (2009 [1997-2004]) zu lesen angefangen habe, für mich als sexualpolitische Aktivistin neu entdeckt (vgl. insbesondere 2009 [2002/2003]: 35-69]). Hierbei ist sehr hilfreich gewesen, dass ich mich während der anfänglichen Lektüre im Sommer 2009 beim Treffen der *Eurofaeries* unter lauter geschlechts-, sexual- und kleidungsnonkonformen Schwulen, Tunten, *Faeries* (vgl. Pickett 2000) und *Queers* befunden habe und beispielsweise mit einem Stewardessen-Kostüm, einem Hut und Ohrclips – in türkis – sowie einer Spitzenbluse, abgelaufenen Pumps und einer Perlenkette – in rohweiß – bekleidet gewesen bin. Erst dadurch ist es mir gelungen, etliche Einschätzungen, die ich zum Frühwerk von Butler (1997 [1993], 1991 [1990]) in meinen hier vorgelegten Beiträgen vorgestellt habe, zu revidieren. Mein neues – bereits in manchen Passagen dieser politisch-theoretisch-methodischen Begründung meiner Arbeit dargelegtes Verständnis Butlers als sexualpolitischer Aktivistin, das recht weit vom gängigen Bild Butlers als postfeministischer Theoretikerin (vgl. Bublitz 2010 [2002], Villa 2003) abweicht, kreist mittlerweile um einige Passagen aus folgenden ihrer Veröffentlichungen: „Queere Bündnisse und Antikriegspolitik" (2011), „Transgender and the Spirit of Revolt" (2006), „Jemandem gerecht werden" (2009 [2001/2002]: 97-122), „Auf kritische Weise *queer*" (1997 [1993]: 305-332) und „Imitation und Aufsässigkeit der Geschlechtsidentität" (2003 [1991]). Lediglich Redecker (2011) gelingt es, die Bedeutung von Butlers Heteronormativitätskritik als zentrales Beispiel ihres radikaldemokratischen politischen Anliegens und ihrer dekonstruktiven Schreibstrategie deutlich zu machen.

684. 'Damenimitatoren' sind männlich sexuierte Personen, die öffentlich Femininität und Frausein performieren, auch wenn ihr Publikum explizit weiß, dass sie männlich sexuiert und keine Frau sind (Schacht / Underwood 2004b: 4). Sie werden im deutschen Sprachraum meist als Travestie-Künstler bezeichnet, eine neutrale Beschreibung, die ich aufgreife, weil sie den Aspekt des Künstlerischen oder Popkulturellen betont, der weiter unten aufgegriffen wird. Im angloamerikanischen Raum werden sie hingegen oft noch als *Female Impersonators* bezeichnet (Schacht / Underwood 2004a, Newton 1979 [1972]), was weder ihrer Selbstdefinition noch *queeren* Geschlechterbegriffen entspricht. Meist personifizieren bzw. verkörpern sie mittels *Dress* Ikonen wie Hollywood-Schauspielerinnen oder Sängerinnen. Entgegen der heteronormativen Gleichsetzung von *Cross-Dressing* und Homosexualität handeln die meisten Travestie-Künstler sexuell mit Frauen, nur wenige mit Männern oder mehreren Geschlechtern.

der Schwerpunkt auf Praxen und Konzepte in Deutschland in den letzten beiden Jahrzehnten, der nur gelegentlich durch kulturelle und historische Vergleiche erweitert wird, die jedoch dringend erneut vorgenommen werden sollten. Obwohl ich im Folgenden durch Reihungen wie *Cross-Dresser*, Travestie-Künstler, Tunten, *Drag Queens* und Show-Transen[687] bzw. *Butches*, *Drag Kings* und Trans*männer sprachlich Unterschiede betone, gibt es gelegentlich fließende Übergänge; zudem hat sich die Verwendung von Selbst- und Fremddefinitionen in den letzten Jahrzehnten durchaus verschoben.[688] Angeregt durch die Debatte um 'weibliche Maskulinität' (*female Masculinity*) (Halberstam [1998], Franzen 2002 zufolge) schlage ich als deskriptive Oberbegriffe für die genannten Performenden *Females Performing Masculinity* und *Males Performing Femininity* vor, die sich nicht adäquat ins Deutsche übersetzen lassen.

Dieser Fokus auf Tunten in Deutschland hat eine biographische Motivation und zieht sich wie ein verborgener Mitlauffaden durch meine hier zusammengeführte Forschung, ohne dass ich mir dessen vor Umarbeitung dieses Kapitels, die erst kurz vor der Abgabe der Arbeit erfolgt ist, selbst bewusst gewesen bin. Bereits parallel zur ersten Einarbeitung in einige in dieser Arbeit zusammengeführte politisch-theoretisch-methodische Diskussionen habe ich nämlich Mitte der 1990er Jahre – angestoßen durch meine Feldforschung über die *Two-Spirits*, durch ein Umfeld von Hamburger und Berliner *Trash*-Tunten[689] und durch die von mir betriebene

685. Auch wenn *Drag Kings* in Übersetzungen gelegentlich als 'Herrenimitatoren' bezeichnet werden, was eher auf Performanzen weiblich sexuierter Personen mit Frack und Zylinder in den 1920er Jahren zurückverweist, sind *Drag Kings* vorwiegend ein neues Phänomen seit den 1990er Jahren; die performierten Maskulinitäten unterscheiden sich deutlich voneinander.

686. Viele Tunten und *Drag Queens* haben im Gegensatz zu Travestie-Stars, die zumeist viele wechselnde Frauenfiguren performieren, eine eigene, relative stabile *Drag*-Persona. Die allermeisten handeln zudem sexuell mit Männern. Auch wenn sie bzw. ihre Vorläufer/innen teilweise seit Jahrhunderten ein Phänomen in den entstehenden 'sodomitischen' / homosexuellen / schwulen Subkulturen sind (vgl. Trumbach 1994, 1989, Garber 1993 [1992], Greenberg 1988 und bereits Hirschfeld 1991 [1904]), werden sie – im Gegensatz zu Travestie-Künstlern – erst seit einigen Jahrzehnten in der Hegemonialkultur wahrgenommen (vgl. Schacht / Underwood 2004a).

687. Mit 'Show-Transe' ('Transe' ist eine umgangssprachliche Selbstbezeichnung, die sich ein Schimpfwort angeeignet hat) sind in diesem Unterkapitel lediglich diejenigen Trans*frauen gemeint, die gelegentlich oder häufig aus privaten, politischen und/oder beruflichen Gründen auch als Performende tätig sind, was ein Großteil der Trans*frauen nicht tut, der das Schimpfwort 'Transe' außerdem als beleidigend zurückweist. Um diesen unterschiedlichen Umgang mit dem Schimpfwort 'Transe' deutlich zu machen, verwende ich bewusst 'Show-Transe' – ähnlich betitelt Hamm ein Kapitel mit „Die Glamour-Transe" (2007: 154-175). Vor der Einigung auf den Oberbegriff 'Trans*' habe ich in manchen Vorträgen und Veröffentlichungen fälschlich den angeeigneten Selbstbegriff 'Transe' als Oberbegriff verwendet.

688. Beispielsweise werden die Travestie-Künstler, die der Photograph Anno Wilms Mitte bis Ende der 1970er Jahre portraitiert, im Titel des Photobandes und im Begleittext von Werner Düggelin als 'Transvestiten' bezeichnet (Wilms / Düggelin 1978). Einige Photos, die einen (teilweise) entblößten Oberkörper zeigen, weisen jedoch darauf hin, dass einige von ihnen Östrogene und Antiandrogene nutzen. Heute würden sie sich eher als *Cross-Dresser*, Tunten, *Drag Queens*, Show-Transen und/oder Trans*frauen bezeichnen.

689. *Trash*- bzw. 'Trümmer'-Tunten haben seit der autonomen Schwulenbewegung der 1970er Jahre den Begriff 'Tunte' als politischen Selbstbegriff und den 'Fummel' als politische Provokation genutzt (vgl. Tuntenstreit 1975, Praunheim 1970): Oft haben sie altmodische, abgenutzte, teilweise sogar – unter dem stilistischen Einfluss von Punks – abgerissene Frauenkleidung (mit dem Charme Berliner Hinterhöfe in 'Arbeitervierteln', inklusive

Gründung der *AG LesBiSchwule Studien* an der Universität Hamburg – mein Tunten-Coming-out[690] gehabt. Ich bin damit in den – weiter unten noch ausführlich dargestellten – feministischen Streit darüber geraten, ob Tunten sexistisch seien, weil sie durch *Dress* und Auftreten Frauen verächtlich karikierten,[691] oder ob sie das Emblem der bevorstehenden *queeren* Revolution seien (siehe Die Bösen Tanten 1997, Butler 1991 [1990]). Hierüber habe

Kittel, Schürze und Lockenwickler) von Flohmärkten, Tanten und Großmüttern – meist unter Verzicht auf aufwändige Rasuren des Gesichtes oder der Körperbehaarung – in alltäglichen Situationen wie in improvisierten Shows 'aufgetragen' (vgl. Photographien, die im Sammelband von Hamm 2007: 80-123 reproduziert sind, siehe zudem Hillebrand / Johansson 1978). Mit dem Rest dieser Tunten-Subkultur, die sich damals noch in (ehemals) besetzen Häusern getroffen hat (andere der früheren 'Trümmer'- oder 'Polit'-Tunten sind inzwischen bürgerliche Schwule oder professionelle Performer/innen geworden bzw. sind in der Frühphase des Auftretens von HIV an den Folgen von Aids verstorben), habe ich in den 1990er Jahren viel Kontakt gehabt (mittlerweile nur noch gelegentlich); inzwischen ist sie Teil der linken schwulen, trans* und *queeren* Subkultur (siehe Ostertag 2004, Balzer 2004) – jedoch fast nur noch in Berlin, da sie sich in anderen deutschen Großstädten kaum noch subkulturelle Räume schaffen können.

690. Das Tunten-Coming-out ist das innere Eingeständnis einer gewissen eigenen Tuntigkeit oder Androgynität, und der Beginn des gelegentlichen eigenen Auftretens als Tunte in der subkulturellen Öffentlichkeit (vgl. Taylor / Rupp 2004, Hopkins 2004).

Für meine Zeit als Prinzessin LydIa bin ich insbesondere dankbar:

- Dr. Andrea Meinecke, Burkhard Friedrich, Peri Arndt, Robin Bauer, Indre Andrea Siede und etlichen weiteren Gästen des Salons „Prinzessin LydIa gibt sich die Ehre" für viele Gespräche, unter anderem über Tunten und Trans*, LSBT*IQe Politiken, Gedichte und Kochrezepte;
- Den Tuntenimitatorinnen Didine van der Platenvlotbrug und Blessless Mahoney für ihre wunderbaren Vorlesungen, die eine *Insider*-Perspektive auf Tunten in die *Queer Studies* einfließen lassen, und meinen Tuntennamen;
- Mizzy (†) für das Geburtstagsgeschenk ihrer Live-Version von „I Am What I Am" im Jahr 2001, das die Fortdauer des *Kurlaubs im Waldschlösschen* ermöglichte, sowie gemeinsame Proben bei 200 km/h auf der Autobahn;
- Corinna Gekeler für Kontakte zu den Ausläufern der Amsterdamer Gegenkultur Mitte der 1990er Jahre und ihre Sammlung von Bildbänden (prä-)*queerer* DokumentarPhotographie;
- Meinen politischen Mitstreiter_innen im *Schwulenreferat* des AStAs der Universität Hamburg und der *Schwulen Baustelle* für die Organisation von bzw. die gemeinsame Teilnahme an Protestveranstaltungen (wie der Helmut-Schmidt-Gedächtnis-Klappe oder einigen Tuntenrennen);
- Melitta Poppe für die Organisation, Betreuung und Moderation von etwa einem Dutzend (*No*) *Talent*-Shows beim *Kurlaub im Waldschlösschen*;
- Der damaligen Noviziatsmeisterin Gabriela Perpetua Promisca, S.P.I., für die Ausbildung zur Perpetuellen Schwester und die rohweiße Perlenkette;
- Schwester Clarissa Oktavia Princeps Femina Noctis, S.P.I., und Schwester Babra Lucia, S.P.I., für Hilfe beim Schminken des *Whiteface* einer Perpetuellen Schwester;
- Dem regelmäßigen Treffen der Schwulen- und *Queer*-Referate in der *Akademie Waldschlösschen* für die 'abgefahrensten' Shows mit den besten selbstgeschriebenen Live-Nummern;
- Vielen anderen (teilweise mittlerweile an den Folgen von HIV/Aids oder durch Selbstmord aufgrund von Trans*feindlichkeit verstorbenen) Tunten, Perpetuellen Schwestern, *Drag Queens*, Trans*frauen und *Queers*;
- All den Menschen, die ich erstmals in ihrem Leben geschminkt, denen ich einen eigenen 'Fummel' zusammengestellt und/oder einen Tuntennamen gegeben habe.

691. Dies ist ein Topos seit der Lesbenbewegung der 1970er Jahre, der in der USA beispielsweise von Mary Daly, Janice Raymond oder Marilyn Frye vertreten und von bell hooks aufgegriffen worden ist (siehe dazu kritisch: Villa in Hieber / Villa 2007: 103/104, Butler 1997 [1993]: 176-180, 1991 [1990]: 201-203 und die Persiflage der Bösen Tanten 1997).

ich anlässlich etlicher Auftritte in schwulen, Tunten- und *queeren* Räumen und auf *Pride*-Paraden mit Schwulen, Lesben und Feministinnen diskutiert.[692]

Travestie-Shows und Tunten-Performanzen sind für ein Verständnis heutiger Praxen des *Cross-Dressings* auch deshalb von besonderer Bedeutung, weil sie eine besondere Form der öffentlichen Sichtbarkeit feminin codierter Materialfetische und textiler Fetischobjekte leisten (Gaugele 2005: 312/313). Zugleich ist die Einbindung von *Males Performing Femininity* in die Zirkulation der Bilder von Femininität in unterschiedlicher Medien (auch digitaler Form) zu beachten. Auch wenn *Drag Kings* seit den späten 1990er Jahren eine besondere Bedeutung in *queeren* Theorien haben (z. B. Schirmer 2007, Franzen 2002, Hark 1998c), sind sie in der Hegemonialkultur und in der kulturellen Produktion (siehe jedoch Baur 2001, Treut 2001) noch von untergeordneter Bedeutung und werden politisch nicht so kontrovers diskutiert. Diese komplexen Zusammenhänge versuche ich im Folgenden angemessen zu berücksichtigen.

Transvestition, *Cross-Dressing* und *queere* Ethnologie

Eine adäquate kulturhistorische und ethnographische Untersuchung von *Cross-Dressing* setzt zunächst eine Differenzierung und Problematisierung des Kleidungsbegriffs voraus. 'Kleidung' (im erweiterten Sinn der britischen *Dress Studies*)[693] meint – wie bereits erwähnt – die Ensembles[694] aus direkten Körperveränderungen (*Body Modifications*) und Zusätzen (*Supplements*) zum Körper, die Träger_innen und Wahrnehmer_innen zur Kommunikation über unterschiedliche soziale Situierungen und persönliche Interessen dienen (siehe Eicher / Roach-Higgins 1992: 12-16). Kleidung (*Dress*) und Kleidungspraxis (*Dressing*) werden von mir zugleich als kulturelles Repertoire verstanden. Als komplexes System kann dieses

692. Tunten, Fummel und Travestie-Shows, die – auch wenn sie höchst umstritten gewesen sind (Theis 1997) – durchaus das schwule subkulturelle Repertoire der 1970er Jahre geprägt haben, sind für viele jüngere Schwule in Westeuropa und Nordamerika spätestens seit den 1990er Jahren als persönliche Stilmerkmale kaum noch attraktiv (siehe zum Wandel: Cole 2000). Aus schwulenpolitischer Sicht ist der (post-)feministische Vorschlag einer 'Politik der Travestie' in den 1990er Jahren daher zu spät gekommen, nämlich 20 Jahre nachdem er bereits ausprobiert worden ist – wie mir viele Gespräche mit 'Veteran/innen' der deutschen Schwulenbewegung der 1970er Jahre an der *Akademie Waldschlösschen* gezeigt haben (vgl. dazu auch den 'Tuntenstreit' Anfang der 1970er Jahre, siehe Tuntenstreit 1975).

693. Die *Dress Studies* können als ethnologische bzw. kulturanthropologische Forschung über das Körper/Kleid-Verhältnis verstanden werden (siehe Hansen 2004, Böth 2001 [1988], vgl. zur Kulturanthropologie des Textilen: Mentges 2005a).

694. Ich nutze hier 'Ensemble' als Übersetzung von *Assemblage* (Eicher / Roach-Higgins 1992: 15) und beziehe mich zugleich auf eine empirische Untersuchung Karen Ellwangers (1991) über die Fähigkeit zur 'Ensemblierung', die sich beispielsweise in Westdeutschland seit den 1970er Jahren – ausgehend von der neuen Mittelschicht – verbreitet hat. Damit verbunden ist, dass heutige Kleidungspraxen wie auch die Mode längst eine Co-Produktion zwischen Designer_innen und Träger_innen sind (Vinken 1999: 99).

Repertoire beispielsweise mit Theorien aus der Materiellen Kultur, der Visuellen Kultur und der Semiotik untersucht werden (siehe ausführlicher: Mentges 2005b). Kleidung hat zum einen für die Träger_innen eine materielle Dimension, die der Einkleidung ihrer Körper dient, wodurch das komplexe Körper/Kleid-Verhältnis in den Mittelpunkt der Analyse tritt, was eine Verbindung von *Dress Studies* und Körpersoziologie nahe legt.[695] Kleidungspraxis als Körpertechnik formt den Körper, seine Haltungs- und Bewegungsmöglichkeiten und beeinflusst damit die Wahrnehmungsmöglichkeiten, das Erleben, die Gefühle und die Gedanken ihrer Träger_innen (Gaugele 2005: 307). Zum anderen hat Kleidung für die Wahrnehmer_innen vorwiegend eine visuelle Dimension (die sie für die Träger_innen nur indirekt hat), zudem für beide – jedoch im unterschiedlichen Maße – akustische, olfaktorische und haptische Dimensionen (Eicher / Roach-Higgins 1992: 15-18).

Kleidung ist eine besondere Form der Materialisierung bzw. Objektivation gesellschaftlichen Handelns. Auch wenn Kleidung der Kommunikation über die soziale Situierung dienen kann,[696] sind die verschiedenen *Dress*-Elemente nicht per se verschiedenen Geschlechtern, sexuellen Orientierungen, Ethnien, sozialen Schichten usw. zugehörig, sondern werden diesen aufgrund normativer Erwartungen (die bis hin zu speziellen Gesetzen reichen können) zugeordnet, und zwar nur für unterschiedlich lange Zeiträume (vgl. Vinken 1999, Eicher / Sumberg 1995, Garber 1993 [1992]; siehe auch Penz 2010). Schließlich ist Mode als System geradezu durch den ständigen Wechsel von Materialien, Stoffen, Mustern, Accessoires, Ensembles und Stilen gekennzeichnet, wobei diese aus mannigfaltigen Kontexten aufgegriffen werden und jeweils ihre Bedeutung verändern können (Hansen 2004: 371-373, Polhemus 1996, Eicher / Sumberg 1995). Dabei werden vielfältige Elemente so miteinander verknüpft, dass deren detaillierte historische Herleitung äußerst komplex wäre (Polhemus 1996: 15), was daher in der alltäglichen Wahrnehmung unterbleibt.

Die individuellen Kleidungspraxen von Menschen können daher als ‘vestimentäre Performanzen’ verstanden werden, die von sich wandelnden kulturellen Normen geprägt sind. Als solche sollten sie in den *Gender* und *Queer Studies* deutlicher als wichtiger Teil von

695. Dieser Ansatz wird beispielsweise in einigen Seminaren am Masterstudiengang „Kulturanalysen: Repräsentation, Performativität, Gender“ der *Carl von Ossietzky* Universität verfolgt (vgl. www.materiellekultur.uni-oldenburg.de/13343.html).

696. Kleidung ist eine hervorragendes Beispiel dafür, wie Objekte der Materiellen Kultur zur sozialen Distinguierung verwendet werden können. Der Prozess dieser Distinguierung ist seit langem untersucht worden, unter anderem von Torstein Veblen, Georg Simmel oder Pierre Bourdieu (vgl. allgemein: Hahn 2005: insb. 61, vgl. speziell zu Bourdieus Analyse der klassen- und geschlechtsspezifischen Distinktion: Penz 2010, Krais / Gebauer 2002: 34-60).

Geschlechterperformanzen berücksichtigt werden.[697] Menschen in der heutigen, weitgehend globalisierten Welt nutzen die mannigfaltig zur Verfügung stehenden stilistischen Möglichkeiten der Körper/Kleid-Technologien dazu, bereits bestehende Abgrenzungen zu reproduzieren, oder sogar besonders zu betonen sowie immer wieder neue Abgrenzungen zu erzeugen.

Eine derzeit zentrale Abgrenzung, die über *Dress* erzeugt wird, ist das Geschlecht: Kleidung ist in europäischen Kulturen (vor allem seit dem Aufstieg des Bürgertums) ein wichtiges – zeitweise vielleicht sogar das wichtigste – Medium der Geschlechterkonstitution.[698] Schließlich ist Kleidung seitdem ein besonders Medium nicht nur der Geschlechterkonstruktion, sondern auch der Geschlechterdekonstruktion, weil sie gerade aufgrund ihrer extremen Gestalt- und Wandelbarkeit das Potential zur Überschreitung von Geschlechtergrenzen bietet (Gaugele 2005: 307). Wie bereits erwähnt, kann es aufgrund dessen, dass in vielen kulturellen und historischen Kontexten das Genus auch oder gerade über Kleidung kommuniziert wird, deutliche Zusammenhänge zwischen *Cross-Dressing* und *Transgender*, zwischen *Cross-Dressing* und Homosexualität oder auch zwischen *Cross-Dressing*, *Transgender* und Homosexualität geben; diese Phänomene müssen aber nicht zusammenfallen. Das Genus kann durch entsprechende Kleidungspraxen bestätigt, unterlaufen oder gewechselt werden; zudem kann Kleidung als Medium zur Konstruktion multipler Geschlechter genutzt werden. Spannend bleibt die Frage, wie, weshalb und wozu der Abgrenzungsprozess bei alltäglichen Geschlechterperformanzen in den meisten Fällen immer noch dazu genutzt wird, um Unterschiede zwischen ‘Männern’ und ‘Frauen’ zu betonen (siehe auch Villa 2008, Degele 2007), und nur in seltenen Fällen dazu, um im Sinne der *Queer Politics* eine Vervielfältigung oder gar Auflösung von Geschlechtern voranzutreiben.[699] Diese alltäglichen Performanzen sollten künftig vor dem Hintergrund

697. In einigen der vorgelegten Beiträge habe ich statt der hier vorgestellten Begriffe ‘vestimentäre Performanz’ und ‘Geschlechterperformanz’ noch die Bezeichnungen ‘vestimentäre Inszenierung’ und ‘Geschlechter-Inszenierung’ verwendet, die nach Auffassung von Prof. Dr. Karen Ellwanger fälschlich eine spielerische Wahlmöglichkeit nahe legen, die jedoch weder im sprechakttheoretischen Ansatz Butlers (1997 [1993]: 13-17) noch im ethnologischen Ansatz gemeint ist.

698. Mentges (2005b: 27/28) betont noch immer, dass in europäischen Kulturen bereits seit dem Spätmittelalter Geschlechter deutlich über Kleidung markiert worden seien. Ich danke Prof. Dr. Karen Ellwanger und Prof. Dr. Silke Wenk dafür, dass sie mich seit Ende der 1990er Jahren darauf aufmerksam gemacht haben, wie sehr sich die Geschlechterverhältnisse im Kontext der Französischen Revolution verändert haben (vgl. dazu auch Becker-Schmidt in Becker-Schmidt / Knapp 2000: 15-22). Dadurch ist auch die Markierung von Geschlechtern über *Dress* besonders wichtig – wichtiger noch als die Markierung sozialer Schichten – geworden, wie Prof. Dr. Karen Ellwanger in mehreren Lehrveranstaltungen betont hat (vgl. auch Vinken 1999).

699. Genutzt werden diese Möglichkeiten derzeit am ehesten in Performanzen von *Gendernauts*, *Gender-Benders*, *Gender Outlaws* (Geschlechter-Anarchist_innen) und *Gender-Fuckers* (Menschen, die Geschlecht unter dem Motto *Fuck Your Gender!* leben) sowie manchen *Drag Kings* und *Drag Queens* in *queeren* Räumen

meiner – am Beispiel von Tunten dargelegten – *queeren* ethnologischen Perspektive auf *Cross-Dressing* weiter untersucht werden.

Transvestition als Verwendung von Kleidung, die normativ einem 'anderen' Geschlecht zugeordnet wird,[700] setzt nämlich voraus, dass geschlechtliche Differenz überhaupt über Kleidung markiert wird. Solch eine Markierung ist allerdings in vielen Kulturen und Zeiten recht unterschiedlich ausgeprägt und kulturspezifisch sehr unterschiedlich bewertet worden. Wichtige Fragen für die Bewertung von Kleidungspraxen, die aus hegemonialer euro-kolonialer Sicht als *Cross-Dressing* wirken, sind daher meines Erachtens:

- Wie deutlich werden im konkreten kulturellen und historischen Kontext jeweils Geschlechter differenziert? Wie eindeutig werden Menschen Geschlechtern zugeordnet?
- Inwieweit ist die geschlechtliche Differenzierung mit einer sozialen Hierarchisierung verbunden?
- Wie eindeutig wird die geschlechtliche Differenzierung über *Dress* markiert?[701] Welche *Dress*-Elemente sind maskulin, feminin bzw. geschlechtlich neutral codiert?
- Wie werden maskulin, feminin bzw. geschlechtlich neutral codierte *Dress*-Elemente kombiniert?
- Transvestieren Menschen einmalig, zeitweilig, regelmäßig oder dauerhaft? Tun sie dies kontextgebunden oder -ungebunden?[702]
- Wer veranlasst die Transvestition (die Träger_innen selbst oder andere Personen)?
- Wer weiß vom *Cross-Dressing* (nur die Träger_innen selbst, wenige vertraute Personen oder alle Personen in einem Kollektiv)?
- Transvestieren Menschen heimlich, im privaten Rahmen, mit Wissen anderer, für ein besonderes Publikum oder öffentlich?[703]

und/oder künstlerischen Produktionen (vgl. Dahl / Volcano 2008, Thilmann / Witte / Rewald 2007, Schirmer 2007, Hamm 2007, Treut 2001, Volcano 2000, Markland 2000, Volcano / Halberstam 1999, Bornstein 1997, Califia 1997, 2000 [1983]: 181-190). In den meisten alltäglichen Kontexten können diese Möglichkeiten aufgrund heteronormativer Diskriminierung und Gewalt jedoch nur unter großen Risiken eingesetzt werden.

700. Diese schlichte normenkritische Kennzeichnung des *Cross-Dressings* macht deutlich, dass die gängige sexualpsychiatrische, psychoanalytische, sexualwissenschaftliche und klinisch-psychologische (Psycho-)Pathologisierung von Personen, die transvestieren, per se als normopathisch zu kritisieren ist.

701. In Europa ist die Markierung von Geschlechtern über *Dress* – wie bereits erwähnt – insbesondere seit der Französischen Revolution betont worden. Als Folge dessen ist das *Cross-Dressing* auffälliger geworden (Gaugele 2005, Vinken 1999) und zugleich stärker bestraft worden. Teilweise wurden sogar spezielle Verbote und Gesetze gegen Transvestition eingeführt, die sich manchmal auf männlich wie auf weiblich sexuierte Personen bezogen (vgl. Garber 1993 [1992]: 35-62). Solche Gesetze wurden im Zuge der Kolonisation auf andere Kulturen ausgedehnt, auch auf solche, die vorher gewisse Formen der Transvestition, des Geschlechtswechsels und/oder der Geschlechtervarianz akzeptiert haben (siehe Kapitel 6.2).

702. Bekanntes ethno- und historiographisches Beispiel ist die 'rituelle Transvestition' im Kontext von Religion bzw. Spiritualität, die in manchen Kulturen positiv, in anderen ambivalent bewertet wird (vgl. Bleibtreu-Ehrenberg 1984).

- Wozu nutzen Menschen Kleidung, die normativ einem 'anderen' Geschlecht zugeordnet wird?[704]
- Welche möglichen Botschaften werden dadurch kommuniziert? Welche werden encodiert, welche decodiert? Wie erklären Menschen sich oder anderen ihre Gründe für das *Cross-Dressing*?[705]
- Nutzen Menschen das *Cross-Dressing* zur Markierung eines geschlechtliches Dazwischenseins, zur Übernahme des 'Gegengeschlechts' und/oder zur einer Herstellung eines eigenen Geschlechts?
- Welche spezifischen Selbstkonzepte haben die Menschen, die transvestieren? Welche Fremddefinitionen gibt es? Inwieweit stimmen diese überein?
- Inwiefern hängen geschlechtliche Definitionen, Kleidungspraxen, Beziehungsformen und Sexualpraxen zusammen bzw. nicht zusammen?
- Welche Folgen hat es für Menschen, wenn sie transvestieren?

In Gesellschaften mit deutlicher geschlechtlicher Hierarchisierung kann das Nutzen der Kleidung des hegemonialen Geschlechts mit einem sozialen Aufstieg verbunden sein oder der Versuch, dies zu tun, bestraft werden,[706] das Nutzen der Kleidung des subalternen Geschlechts mit einem sozialen Abstieg[707] verbunden sein oder als Mittel der Bestrafung eingesetzt werden.[708]

703. Insbesondere kann es dann deutliche Konflikte um Menschen geben, die mittels *Cross-Dressing* als ein anderes Geschlecht *passen*, wenn dieses *Passen* entlarvt wird (siehe z. B. Dekker / van de Pol 1990 [1989]). *Passen* meint hierbei 'durchgehen' – zunächst im Sinne von 'als Mitglied eines anderen Geschlechts performieren'. Dies kann jedoch zu 'als Mitglied eines anderen Geschlechts, einer anderen sexuellen Orientierung, einer anderen Klasse/Schicht oder einer anderen „Rasse"/Ethnizität performieren' verallgemeinert werden.

704. Hierbei ist besonders wichtig, ob Menschen das *Cross-Dressing* dazu nutzen, eine erneute Eindeutigkeit (im 'anderen' Geschlecht) herzustellen, einen besonderen Status zu markieren (z. B. 'drittes Geschlecht') oder eine Ambivalenz zu betonen (z. B. *Gender-Bending*).

705. Gängige Erklärungen sind äußerer Zwang, innere Notwendigkeit oder persönliche Wahl.

706. Dies kann beispielsweise weiblich sexuierte Personen in patriarchal strukturierten Gesellschaften betreffen, deren Aneignung des sozialen Status der Männer mit Hilfe von Männerkleidung ihnen solange Zugang zu sozialen Räumen, beruflichen Aufgaben, wirtschaftlicher Unabhängigkeit und/oder Beziehungen zu Frauen ermöglicht, bis das *Passen* entdeckt wird, wie Dekker / van de Pol (1990 [1989]) für Nordwesteuropa von Mitte des 16. bis Mitte des 19. Jahrhunderts herausarbeiten. Insofern kann *Drag Kinging* als Aneignung einiger maskuliner Privilegien und damit als eine praktische Form (post-)feministischer oder *queerer* Patriarchatskritik verstanden werden (vgl. Thilmann / Witte / Rewald 2007, Schirmer 2007). In matrifokalen oder geschlechteregalitären Kulturen hingegen können sich männlich sexuierte Personen den Prestige-Bereich von Frauen erschließen – ohne dafür (hart) bestraft zu werden.

707. Dies gilt in gewisser Weise auch für Tunten und *Drag Queens*. Erstaunlicherweise wird der Verzicht auf maskuline Privilegien und die höhere Gefährdung durch Beleidigungen und (sexualisierte) Gewalt jedoch in gängigen feministischen Analysen nicht gewürdigt.

708. Die Bestrafung durch Transvestition geht zumeist mit einem zeitweiligen oder andauernden Entzug geschlechtlicher Zugehörigkeit oder geschlechtlicher Privilegien einher. Diese Bestrafung wird in verschiedenen kulturellen und historischen Kontexten, beispielsweise in der Kindererziehung, beim *Hazing* oder bei Gefangenen eingesetzt. Heute findet sich dies zudem – in inszenierter Form – beispielsweise gelegentlich beim 'Junggesellenabschied'.

Es gibt Berichte dazu, dass in verschiedenen indigenen Kulturen Nordamerikas männliche Kriegsgefangene dazu gezwungen wurden, als Demütigung öffentlich Frauenkleider anzuziehen. Hierin möchte Trexler (1995) den

In Europa ist Transvestition zunehmend (insbesondere ab dem späten 18. Jahrhundert) kriminalisiert (vgl. Garber 1993 [1992]) und ab dem späten 19. Jahrhundert (psycho-)pathologisiert (vgl. Weiß 2009: insb. 162-168) worden. Von Europa aus sind diese Verwerfungspraxen kolonial verbreitet und weitgehend durchgesetzt worden. Strafgesetze gegen das Tragen von Kleidung des 'anderen' Geschlechts sind für meine Untersuchung in verschiedenen Kontexten von besonderer Bedeutung:

- In der sexuellen Kolonisation indigener Kulturen Nordamerikas wurde der besondere Status von MannFrauen und FrauMännern durch das Verbot ihrer vestimentären Markierung mittels aus Europa eingeführter Kleidergesetze, die das Tragen der Kleidung des zugewiesenen Sexus verlangten, (und durch das Verbot etlicher religiöser Zeremonien, an denen sie beteiligt waren) untergraben;[709]
- Bei den *Stonewall Riots* setzten sich insbesondere *Drag Queens*, die schon zuvor bei Razzien aufgrund dieser immer noch geltenden Kleidergesetze stets im Visier der Polizei waren, gegen die Verhaftung zur Wehr – auch indem sie ihre Abführung als Show-Auftritt inszenierten (vgl. Duberman 1994 [1993]).

Transvestition wird in der bisherigen Forschung meist ausschließlich auf geschlechtliches *Cross-Dressing* bezogen; *Cross-Dressing* kann sich jedoch auf vielfältige Achsen sozialer Ungleichheit beziehen. Da *Dress* auch zur Markierung anderer sozialer Situierungen verwendet wird, wäre es sinnvoll, Transvestition weiter zu fassen, beispielsweise *Cross-Dressing* bezüglich sexueller Orientierung,[710] schichtbezogenes *Cross-Dressing* oder ethnisches *Cross-Dressing* (*ethnic Drag*).[711] Beispiele für solch ein ethnisches *Cross-Dressing* in den von mir untersuchten Materialien sind:

- Auf *Pride Paraden* wird *ethnic Drag* sowohl von Gruppen wie *Amnesty International* (AI) als auch von schwulen Clubs für Öffentlichkeitsarbeit bzw. Werbung eingesetzt – die Zielsetzung reicht also von der Forderung nach Sichtbarkeit für migrantische Gruppen bis hin zur Aneignung im Sinne eines sexualisierten Exotismus;
- Bezogen auf indigene Kulturen findet ethnische Transvestition, die bis zum Folklorismus reichen kann, eher spielerisch bei sogenannten „Indianer"-Freund_innen oder -Hobbyist_innen in Deutschland statt. Durchaus ernsthaft wird diese von *Wannabees*[712] in Nordamerika eingesetzt;
- Hiervon zu unterscheiden ist ein kritischer oder performativ-spielerischer Umgang mit Klischees, der sich beispielsweise auf einer Photographie findet, auf der Randy Burns – Mitgründer und Mitleiter der Organisation *Gay American Indians* – vor einem Plakat mit *Marlboro*-Werbung abgebildet ist (Williams 1986b: 276, Abbildung 10), die mit dem Euphemismus *Let's Play Cowboys and Indians* (einer Metapher für schwule Sexualität) spielt.

Des Weiteren ist zu beachten, dass *Cross-Dressing* des Öfteren auf mehreren Differenzachsen zugleich wirken kann (vgl. Garber (1993 [1992]).[713] Hierbei beeinflusst häufig eine Achse eine andere implizit, manchmal sogar explizit. Beispiele für mehrfaches *Cross-Dressing* sind:

- In einer Szene des Theaterstücks *Dry Lips Oughta Move to Kapuskasing* des *Two-Spirit*-Dramatikers Tomson Highway [*Cree*] (1989: 116/117) tritt NANABUSH (eine geschlechtliche und sexuell ambivalente Trickster-Figur)[714] als GOTT mit weißem Rauschebart und *High Heels* auf (siehe Beitrag 8: Tietz 2005a);[715]
- Renate Lorenz (2009) analysiert anhand der Tagebücher und Photographien eines illegitimen Paares im viktorianischen London – der Hausangestellten Hannah Cullwick und des Anwalts Arthur Munby – Strategien des *Cross-Dressings* und der Fetischisierung, welche die Differenzachsen Klasse und Geschlecht thematisieren;
- Der Dokumentarfilm *Paris is Burning* (Livingstone 1990) hat deutlich gemacht, wie 'Schwarze' und *Latino/a* schwule Männer bzw. Trans*frauen aus der Unterschicht in den 1980er Jahren in New York mittels *Vogueing* (einer spezifischen Form der *Dress*-Performanz auf speziellen Bällen) die Differenzachsen „Rasse"/Ethnizität, Klasse/Schicht, Geschlecht und sexuelle Orientierung thematisieren (siehe dazu die

Kern der MannFrauen sehen, was sich anhand der ethnographischen Berichte und des Forschungsstandes allerdings nicht aufrechterhalten lässt (siehe Roscoe 2000 [1998]: 189-197).

709. Es gibt etliche ethnographische Berichte, in denen erwähnt wird, dass Missionare und „Indianer"-Agenten MannFrauen dazu zwangen bzw. zu zwingen versuchten, Männerkleidung zu tragen (siehe Lang 1990: 129-134, Williams 1986b: 177-183).

710. *Cross-Dressing* bezüglich sexueller Orientierung kann sich beispielsweise auf die Aneignung subalterner heterosexuell-maskuliner Stile durch Schwule (Cole 2000), die Metrosexualität (vgl. Richard 2005, 2001) oder die Umarbeitung heterosexuell-femininer Stile durch *Femmes* (Dahl / Volcano 2008, Kuhnen 1997) beziehen (siehe dazu Kapitel 5.5).

711. Vgl. Garber (1993 [1992]: 427-494) für eine Analyse ethnischen *Cross-Dressings* als kultureller und erotischer Aneignung.

712. Als *Wannabees* werden im nordamerikanisch-indigenen Englisch Menschen bezeichnet, die vorgeben, indigener Herkunft zu sein, um an indigenen Ritualen teilhaben zu können, von Kompensationsleistungen an die indigene Bevölkerung zu profitieren und/oder als Expert_innen für indigene Kulturen Karriere zu machen. Letzteres könnte beispielsweise eine Analyse des Auftretens Terry Tafoyas, des wissenschaftlichen Sprachrohrs des *Two-Spirit*-Netzwerkes in den 1990er Jahren, als 'Schamane' (mit allen Paraphernalia) deutlich machen (siehe Kapitel 5.4).

713. Garber (1993 [1992]: 35-62) macht deutlich, dass das Unterlaufen von Kleiderordnungen, die sich in der europäischen Geschichte häufig explizit auf die soziale Schicht (den 'Stand') bezogen, zumeist zugleich implizit ein Unterlaufen von Geschlechternormen bedeutete und des Öfteren zugleich illegitime nonnormative sexuelle Praxen ermöglichte.

714. 'Trickster' ist ein Begriff der vergleichenden Mythenforschung, der sich von den *Tricks* (übersetzt etwa 'Streich' oder 'sexuelle Nummer') ableitet, mit denen er_sie_es sich, die anderen Wesen und die unvollkommen erschaffene Welt verändert. Insofern ist Trickster etwas multiples Formwandelndes (*Shapeshifter*), das nicht-identisch ist (vgl. Beiträge 5 und 8: Tietz 2008a, 2005a, siehe Kapitel 5.4).

Während Trickster-Figuren in nordamerikanisch-indigenen Vorstellungen und Praxen in der europäischen/euro-amerikanischen Ethnologie zunächst wenig Beachtung gefunden haben oder von ihnen verkörperte Aspekte des Chaotischen, Sexuellen und Skatologischen tiefenpsychologisch als Zeichen von 'Unreife' gedeutet worden sind (vor allem Radin / Kerényi / Jung 1954), werden sie in der Postmoderne als Ausdruck der Transgression, Nicht-Linearität und Ambivalenz gefeiert (Haraway 1995d, Babcock / Cox 1994). Die besondere Bedeutung ungeschlechtlicher, doppelgeschlechtlicher, geschlechtswandelnder und geschlechtlich ambivalenter Figuren in den Mythologien und insbesondere Kosmologien etlicher Kulturen betonen kulturenvergleichend Conner / Hatfield Sparks / Sparks (1997).

715. In einer japanischen *takarazuka*-Musical-Revue tritt eine Darstellerin ebenfalls als GOTT mit weißem Rauschebart auf (Meyer 2009).

recht konträren Analysen von bell hooks [1991], Butler 1997 [1993]: 171-197 und Vinken 1993).

Kritik sexualpsychiatrischer und feministischer Einschätzungen des *Cross-Dressings*

In heteronormativen Kontexten wird *Cross-Dressing* hegemonial verworfen, was eine spezifische Form der Trans*feindlichkeit ist. Diese Feindlichkeit gegenüber Menschen, die transvestieren, kann sich gegen Travestie-Künstler, Tunten, *Drag Queens* und Trans*frauen ebenso richten wie gegen *Butches*, *Drag Kings* und Trans*männer – und zwar nicht nur in hegemonialen, sondern auch in etlichen subalternen Kontexten. Mittlerweile wird in einigen *queeren* Analysen die Trans*feindlichkeit gegenüber *Butches*, *Drag Kings* und Trans*männer sowohl in der heteronormativen Kultur als auch in feministischen, lesbischen und/oder *queeren* Subkulturen herausgearbeitet (Halberstam 2005a, vgl. auch Franzen 2002).[716] Trans*feindlichkeit gegenüber Tunten und Trans*frauen wird hingegen in *queeren* Analysen selten thematisiert, was besonders erstaunlich ist, weil gerade *Female Impersonators*, *Drag Queens* und Trans*frauen in der ausführlichen *queeren* Debatte um Butlers Vorschlag einer 'Politik der Travestie' bevorzugte rhetorische Figuren gewesen sind. Dies macht einen Exkurs zur Tuntenfeindlichkeit erforderlich:

> Unter 'Tuntenfeindlichkeit' verstehe ich im Folgenden spezifische Vorurteile, Diskriminierung und Gewalt gegen Tunten. Diese wird jedoch nur selten explizit thematisiert, nämlich vorwiegend in Gesprächen unter Tunten. Sie hat kaum einen Stellenwert in schwuler Politik und Forschung und wird auch in *queerer* Forschung bisher noch kaum aufgegriffen.
> Aus der Sicht hegemonialer Maskulinität sind alle Schwulen 'Tunten' – schließlich gilt gerade in der Sprache männlicher Jugendlicher 'schwul' als Synonym für 'unmännlich' und 'uncool'. Eine entsprechende heteronormative, sexistische und schwulenfeindliche Unterstellung von Nonmaskulinität und damit Subalternität bzw. Minderwertigkeit lässt sich jedoch nicht nur aus schwulenfeindlichen Beleidigungen, sondern auch aus der Frage, wer in einem schwulen Paar die 'Frau' sein, oder aus gezielter (sexualisierter) Gewalt gegen Schwule schließen. Solche schwulen- und tuntenfeindlichen Einstellungen heterosexueller Männer können bei realen Begegnungen mit Tunten verstärkt werden; schließlich sind Tunten – wie auch *Cross-Dresser* und Trans*frauen – bevorzugte Zielscheibe ausgrenzenden oder hasserfüllten Sprechens bzw. heteronormativer Gewalt.[717] Solche Einstellungen können aber auch verändert werden; einige heterosexuelle Männer können *Drag Queens* und andere *Males Performing Femininity* zumeist dann teilweise bewundern, wenn diese – mit sicherem Abstand auf einer Bühne – heteronormative hegemonial-maskuline Ideale von Femininität performieren.[718]
> Der Versuch, den schwulenfeindlichen Vorwurf, dass alle Schwulen Tunten seien, zu entkräften, führt dazu, dass er in der homonormativen Sicht, der zufolge Schwule keine Tunten sein sollen und wollen, geradezu ins Gegenteil verkehrt wird. Dies ist jedoch eine Form der internalisierten Schwulen- und Tuntenfeindlichkeit, wie schon Martin Dannecker in seinem *Off*-Kommentar in Praunheims Film *Nicht der Homosexuelle ist pervers, sondern die Situation, in der er lebt* (1970) betont:
>
> > [Der größte] Feind [des Schwulen] ist die auffällige Tunte. Tunten sind weibische Homosexuelle, die versuchen, das Gehabe der hysterischen Frau nachzuahmen. Sie schminken sich und sind der Schrecken des Spießers und des angepassten Schwulen, der durch sie verraten werden könnte. Tunten sind nicht so verlogen wie der spießige Schwule. […] Tunten übertreiben ihre schwulen Eigenschaften und machen sich über sie lustig. Sie stellen damit die Normen unserer Gesellschaft in Frage und zeigen, was es bedeutet, schwul zu sein. (Praunheim 2007: 39 zufolge).[719]
>
> Viele männlich sexuierte Personen, die gleichgeschlechtlich begehren und/oder handeln, werfen Tunten und *Drag Queens* vor, dass sie das homofeindliche Stereotyp, dass alle Schwulen 'effeminiert' seien, aufrechterhalten oder gar verstärken. Sie nutzen untereinander den Vorwurf, dass der andere eine 'Tunte' oder eine 'Schwuchtel' sei,[720] vermutlich viel häufiger als dass sich einzelne von ihnen selbst so bezeichnen.[721] Hierdurch wird verständlich, dass sich mittlerweile einige Tunten, *Drag Queens* und Show-Transen eher mit anderen Trans*frauen identifizieren möchten (vgl. Balzer 2007, 2004).

716. Allerdings ist eine Form der Trans*feindlichkeit gegenüber *Drag Kings* und Trans*männern in schwulen Kontexten auffällig: Inwieweit gelten schwule Trans*männer dort als Sexualsubjekt und/oder Sexualobjekt, d. h. inwieweit werden sie von schwulen 'Bio-Männern' für welche Sexualpraxen begehrt bzw. nicht begehrt oder für welche Beziehungsformen akzeptiert bzw. nicht akzeptiert? Diese Fragen hängen mit dem Fokus auf physische Männlichkeit sowie der Bedeutung der Penisgröße, einem spezifischen 'Phallozentrismus' in der schwulen Subkultur, zusammen. Sie werden bereits in aktuellen künstlerischen Produktionen von einigen Trans*männern, beispielsweise von Del LaGrace Volcano (2000) oder Loren Cameron, aufgegriffen (vgl. dazu Hoenes o. J., 2011, 2007), müssen aber politisch und theoretisch noch näher thematisiert werden.

717. Dieser Zusammenhang zeigt sich auch in der erzwungenen Feminisierung anderer Männer mittels *Cross-Dressing* sowie in der Inszenierung erzwungener Feminisierung.

718. Die Einschätzungen heterosexueller Männer variieren je nach Zusammensetzung des Publikums, wie Haller (2001b: 14-18) anhand zweier *Drag*-Shows in Sevilla deutlich macht. Wenn sie als Außenseiter eine Show in einer schwulen Bar besuchen, können sie sich nach Einschätzung von Schacht (2004) sogar regelrecht vor *Drag Queens* fürchten (vgl. dazu auch Prinzessin LydIa 2007c [1998]). Dabei ist jedoch zu beachten, dass sich dieses Unbehagen eher allgemein auf die Außenseiter-Position und/oder die Unsicherheit aufgrund eines unbekannten Kontextes beziehen kann als besonders auf die Reaktion auf *Drag Queens*.

719. Dannecker betont also, dass die scheinbare Bezugnahme auf Klischees über 'Frauen' tatsächlich eine Übersteigerung von Elementen des schwulen subkulturellen Repertoires ist. Hierbei ist jedoch Folgendes zu beachten: Danneckers Filmkommentar ist insgesamt von marxistisch-psychoanalytischen Begriffen, Einschätzungen und Wertungen der 'sexuellen Revolution' durchzogen. Verwerfende Abwertungen treffen nicht nur den 'Homosexuellen' oder den 'Schwulen', sondern auch die 'Frau' – die 'Tunte' hingegen wird teilweise als positives Gegenmodell dargestellt.

720. 'Tunten' sind daher in 'bürgerlichen' homopolitischen Bewegungen oft ausgegrenzt worden: Dies gilt für die 'Tanten' in der Weimarer Republik (Micheler 2004) ebenso wie *Drag Queens* in gängigen schwul-lesbischer Repräsentationspolitiken in den 1990er Jahren in Nordamerika. Besonders deutlich macht dies der Buchtitel *After the Ball* (Kirk / Madsen 1989), der auf Transvestitenbälle und CSD-Paraden anspielt. Ein zentrales Anliegen von Kirk und Madsen ist, dass Tunten von der Straße verschwinden und Schwule ihre promisken sexuellen Praxen beenden sollten, weil beides dem Ansehen der schwulen Bürgerrechtspolitik schadete.

721. Einen großen Unterschied dazu hat die Schwulenemanzipation der 1970er Jahre geboten: Ein Teil der Schwulen hat sich als 'Feministen' und als 'Tunten' verstanden, wobei hier 'Tunte' im Sinne sexueller und geschlechtlicher Nonkonformität (Akzeptanz der Promiskuität, der *Insertee*-Position und des 'Fummels' sowie Kritik hegemonialer Maskulinität) gemeint gewesen ist (siehe Tuntenstreit 1975, Dannecker / Reiche 1974, Praunheim 1970, vgl. Theis 1997).

Heteronormative hegemonial-maskuline Schwulen- und Tuntenfeindlichkeit, deren Internalisierung durch Schwule und ihr schwieriger Versuch, durch normative Anpassung kein Opfer schwulen- und tuntenfeindlicher Beleidigung, Ausgrenzung und Gewalt zu werden, bilden zusammen eine wichtige Motivation für den Fokus auf Männlichkeit und Maskulinität im schwulen subkulturellen Repertoire. Dieser Fokus lässt sich zwar schon spätestens seit der Wende zum 20. Jahrhundert ausmachen, ist aber seit einigen Jahrzehnten deutlich verstärkt worden (siehe Kapitel 5.5). Solch ein Fokus auf schwule Maskulinität zeigt sich im Körperbild (insbesondere in der AktPhotographie), im *Body-Dressing* oder auch im Auftreten von Schwulen. Selbst einige Vertreter der schwulenakzeptierenden Beratung (siehe Kapitel 5.2) raten ihren Klienten zur Bewältigung von Diskriminierungserfahrungen, Coming-out-Problemen, Selbstwertproblemen oder bei der Partnersuche zur eindeutigen Performanz schwuler Maskulinität, da sie schwule Tuntigkeit, Androgynität oder gar Femininität fälschlich lediglich als Ausdruck internalisierter Homofeindlichkeit begreifen.[722]

Auffällig ist zudem, wie einseitig die Diskursivierung von *Female Impersonators*, *Drag Queens* und Trans*frauen in gängigen – insbesondere US-amerikanischen – (lesbisch-)feministischen politischen wie theoretischen Debatten ist (siehe beispielsweise Mary Daly, Janice Raymond, Marilyn Frye oder bell hooks, Villa in Hieber / Villa 2007: 103/104 und Butler 1997 [1993]: 176-180, 1991 [1990]: 201-203 zufolge, oder auch Carole-Anne Tyler 1991). Weil männlich sexuierte Personen *Dress*-Elemente nutzen, die normativ aus dem Repertoire von Männern ausgeschlossen sind, wird diesen per se vorgeworfen, sexistisch, frauenfeindlich und antifeministisch zu sein:[723] „Schwule Tuntenkultur galt besonders in lesbisch-feministischen Zusammenhängen als misogyne Imitation heterosexueller Weiblichkeit und deshalb als sexistisch und reaktionär." (Hark 1998c: 121). Dieser Sexismus-Vorwurf hat teilweise merkwürdige Folgen gehabt. Beispielsweise wurde die Trans*frau Sylvia Rivera, die persönlich an den *Stonewall Riots* beteiligt war (Duberman 1994 [1993]: 190-203) und eine politische Gruppe für Trans*frauen (*Street Transvestites Action Revolutionaries*)[724] gründete, mit denen sie zeitweise auch zusammen wohnte (ebd. 251-255), 1973 von gar nicht an der Krawallen beteiligten Feministinnen wegen ihres *Drags*, der per se als 'frauenfeindlich' galt, an einer Rede anlässlich des New Yorker *Gay and Lesbian Prides* gehindert (282).[725]
So verständlich und notwendig eine feministische Kritik jeglicher sexistischer Sprechweisen und Handlungen ist, wird in den gerade genannten politischen und theoretischen Diskursen nicht überprüft, inwieweit welche *Males Performing Femininity* in welchen Kontexten tatsächlich sexistisch oder gar misogyn handeln oder sprechen, sondern wird die Performanz von Femininität durch männlich sexuierte Personen per se als frauenfeindlich kritisiert. Schwulen, *Cross-Dressern*, Tunten, Trans*frauen und männlich sexuierten *Queers* (bei den letzten beiden Gruppen unabhängig von ihrer sexuellen Präferenz und Praxis) wird dabei von etlichen Frauen,

722. In der Abgrenzung von der 'Tunte' im schwulen subkulturellen Repertoire zeigt sich der Versuch, den 'richtigen' Schwulen zu definieren. Dies entspricht der Abgrenzung von *Butches* und *Femmes* beim Versuch im lesbisch-feministischen Separatismus, die 'authentische' Lesbe zu definieren (vgl. dazu Hark 1998b).

723. Sie werden zudem teilweise mit Weißen verglichen, die in Shows 'Schwarze' performieren (*Blackface*), denen per se Rassismus vorgeworfen wird.

724. Wie bereits erwähnt, umfasste der Begriff 'Transvestit' in den 1960er und 1970er Jahren auch weitere Formen der Transgeschlechtlichkeit, die heute eher als Transsexualität oder *Transgender* (im engeren Sinn) bezeichnet werden.

725. In den frühen 1990er Jahren ist sie jedoch als *Stonewall*-'Veteranin' geehrt worden (Duberman 1994 [1993]: 170).

Lesben, Feministinnen und weiblich sexuierten *Queers* Folgendes unterstellt: Erstens seien sie per se 'Männer' – was jedoch ihrer geschlechtlichen Selbstdefinition nicht entsprechen muss. Zweitens profitierten sie von hegemonialer Maskulinität, reflektierten dies jedoch nicht und seien daher frauenfeindlich (vgl. die Darstellung und Kritik Patsys 2010). Drittens stellten Travestie-Künstler und *Drag Queens* nur sexistische Männer-Fantasien hyperfemininer Frauen aus.[726] Diese Unterstellungen werden einerseits biologistisch begründet, durch den Hinweis auf den Penis, der als 'Phallus' missverstanden wird (wie Tyler 1991 es tut) – und zwar unabhängig davon, ob er mittlerweile operativ zu einer Neoklitoris verändert worden ist. Andererseits gibt es eine sozialisationstheoretische Begründung, bei der auf die Privilegien der Sozialisation als 'Mann' hingewiesen wird, jedoch die spezifischen Bedingungen, welche die Enkulturation in eine heteronormative, homo-, bi-, trans*- und tuntenfeindliche Hegemonialkultur für spätere Schwule, Tunten, *Cross-Dresser*, Trans*frauen und *Queers* bedeuten, übersehen und ihre spezifischen Erfahrungen mit Vorurteilen, Diskriminierung und Gewalt ausgeblendet werden (vgl. Patsy 2010).[727] Hiermit reproduzieren diese Unterstellungen und Begründungen essentialistische Vorannahmen über Männlichkeit / Maskulinität (unabhängig davon, ob essentialistische Annahmen über Weiblichkeit / Femininität an anderer Stelle ihrer Argumentation kritisiert werden), fallen hinter die Erkenntnisse bereits der Sexus/Genus-Analysen seit den 1970er Jahren zurück und greifen deren Radikalisierung durch Butlers Betonung der potentiellen radikalen Unabhängigkeit von Sexus und Genus noch nicht auf.[728]
Diese gängige Fehleinschätzung in den genannten feministischen Diskursen lässt vor allem eine intersektionelle Perspektive vermissen, gerade weil sie Tuntenfeindlichkeit ausblendet, was auf ein heteronormatives Verständnis von *Males Performing Femininity* hinweist. Tunten werden auf ihre biologische Männlichkeit reduziert, aus der auf eine hegemoniale Maskulinität (samt patriarchalen und frauenfeindlichen Intentionen) geschlossen wird, ihre spezifische Form von Androgynität, Femininität oder *Transgender* wird hingegen nicht anerkannt. Diese Fehleinschätzung findet sich nicht nur bei den bereits benannten (lesbischen) Feministinnen, sondern besonders auch in einer Darstellung Carole-Anne Tylers (1991): Diese versteht ihren Beitrag, der bereits Butlers Performativitäts-Ansatz zitiert, als feministische neo-psychoanalytische kulturwissenschaftliche Analyse, kommt aber lediglich zu folgendem Ergebnis: Die *Drag Queen* sei – wegen ihres Penis – eine 'phallische Frau', deren 'Fummel' fetischistisch aufgeladen sei.[729] Trotz eines gewissen Fokus auf *Males Performing*

726. Dieses Argument ist besonders merkwürdig, da es implizit unterstellt, dass weiblich sexuierte Stars, die in ihren Performanzen solchen Männer-Fantasien entsprechen, selbst frauenfeindlich seien oder zumindest Frauenfeindlichkeit extrem internalisiert hätten, ohne dies zu hinterfragen (siehe dazu kritisch die differenzierte Sichtweise von Villa 2008). Zudem wird es den unterschiedlichen Performanz-Strategien, *Drag*-Personae und persönlichen Stilen der verschiedenen *Males Performing Femininity* nicht gerecht und verdeckt deren vielfältigen Intentionen sowie die vielfältigen Interpretationsmöglichkeiten unterschiedlicher Zuschauender, wodurch bewusste und unbewusste Brüche nicht erkannt werden können.

727. Diese Einschätzungen und Begründungen finden sich in Debatten über Grenzen lesbisch-schwuler Zusammenarbeit (vgl. dazu auch: Etgeton / Hark 1997), in Diskussionen darüber, ob Tunten oder Trans*frauen Zutritt zu Frauen-, feministischen oder *queeren* Räumen haben sollen, und in (lesbisch-)feministischen (neo-)psychoanalytischen kulturtheoretischen Darstellungen zu *Drag Queens* (z. B. Tyler 1991) und Transsexualität (z. B. Runte 1992).

728. Interessanterweise richten manche (lesbische) Feministinnen einen ähnlichen Misogynie-Vorwurf an *Butches*, *Drag Kings* und Trans*männer (siehe hierzu die Kritiken von Halberstam 2005a, Franzen 2002, Volcano / Halberstam 1999 und die Schilderungen von Valerio 2006).

729. Tyler leitet ihre Fehleinschätzung aus Lacan'scher und feministischer neo-psychoanalytischer Kulturtheorie her. Sie wiederholt damit jedoch lediglich die heteronormativen, durchaus noch von orthodoxer Psychoanalyse durchzogenen Einschätzungen in den gängigen psychiatrischen Diagnoserastern (F 64.1 sowie F 65.1 des ICD-10 bzw. 302.3 des DSM IV-TR). Sie überträgt die Motivationen, die orthodoxe Psychoanalytiker und

Femininity in der *queer*-theoretischen Debatte über die Performativität des Geschlechts, wird die reale Lebenssituation von Tunten, *Drag Queens* und Trans*frauen weiterhin in Teilen der *Queer Politics* zu wenig berücksichtigt (Eve Kosofsky Sedgwick [2003], Haase 2005: 11/12 zufolge, vgl. Namaste 1996) und ist die Tunten- und Trans*feindlichkeit in (lesbisch- bzw. *queer*-)feministischen Diskursen noch nicht überwunden.

Die Tunte ist also eine vielseitig verworfene Figur des Geschlechtlichen und Sexuellen: Je nach sexueller, politischer oder theoretischer Perspektive gilt er/sie als 'zu feminin' oder 'zu maskulin' oder zu geschlechtlich uneindeutig und gleichzeitig als zu sehr von Sexualität durchdrungen ('deviant', freiwillige Übernahme der *Insertor*-Position beim Analverkehr, promisk, 'unersättlich') oder zu wenig sexuell attraktiv ('im Fummel kriegst Du keinen ab!'), da er/sie nicht der hegemonialen maskulinen Norm entspricht. Judith Butlers Analyse von Maskeraden, *Drag*-Performanzen und *Butch*/*Femme*-Ästhetiken (1991 [1990]) macht hingegen deutlich, dass entgegen der heteronormativen Logik Femininität nicht zu weiblich sexuierten Personen gehört und Maskulinität nicht zu männlich sexuierten Personen (2003 [1991]): Es dürfe nicht unkritisch vorausgesetzt werden, dass Genus eine rechtmäßige Eigenschaft des Sexus sei, also dass 'maskulin' zu 'männlich' und 'feminin' zu 'weiblich' gehöre, oder dass es ein 'richtiges' Genus gebe, das zudem nur für einen Sexus 'richtig' sei (ebd. 155/156).

Vielmehr müsse es ein durch entsprechenden Aktivismus noch einzuforderndes Recht werden, dass alle Menschen selbst über ihre geschlechtliche Performanz und Identifikation entscheiden können (vgl. 2011, 2009 [2004]: insb. 18-21, 2006). Butlers Vorschlag einer 'Politik der Travestie' enthält also zugleich eine Kritik der Tunten- und Trans*- sowie der *Butch*/*Femme*-Feindlichkeit des 'weißen' bürgerlichen (lesbischen) Feminismus. Dieser Zusammenhang ist gerade in der deutschsprachigen Debatte um ihren Ansatz (siehe insbesondere Kritik der Kategorie Geschlecht 1993, vgl. Bublitz 2010 [2002]) weitgehend ignoriert oder trivialisiert worden (siehe jedoch Redecker 2011: insb. 57-66, 141-154, Hark 1998c, 1993).

Males Performing Femininity und *Females Performing Masculinity* werden in psychiatrischen Überlegungen andere Motivationen als in feministischen Überlegungen unterstellt (vgl. Fiedler 2004: insb. 203-210). *Cross-Dressing* wird vor allem bei männlich sexuierten Personen problematisiert, bei weiblich sexuierten Personen hingegen weitgehend akzeptiert. Noch immer werden die klassischen sexualpsychiatrischen, psychoanalytischen und sexualwissenschaftlichen Unterscheidungen der Motivationen betont, wie beispielsweise die bereits erwähnte Frage danach zeigen kann, ob ihre Transvestition sexuell motiviert sei. Daher wird weiterhin zwischen 'Transvestismus' (als vermeintlicher 'Störung' der Geschlechtsidentität, F 64.1 des ICD-10 bzw. 302.85 des DSM IV-TR) und 'fetischistischem Transvestismus' (als vermeintlicher 'Störung' der sexuellen Präferenz, F 65.1 des ICD-10 bzw. 302.3 des DSM IV-TR) unterschieden. (Heterosexuellen) Männern, die travestieren, wird eine fetischistische Aufladung der 'Frauenkleidung' unterstellt, Frauen, die sich Elemente der 'Männergarderobe' aneignen, hingegen nicht. Die Performanz von Femininität durch Schwule wird problematisiert, die Metrosexualität[730] hingegen nicht. *Cross-Dressing* wird im Kontext der vermeintlichen 'Geschlechtsidentitätsstörungen' mal in die Nähe von Transsexualität und *Transgender* gerückt, mal deutlich davon unterschieden.

Vor dem Hintergrund der neueren *Dress Studies* muss die Art und Weise, wie *Cross-Dressing* in der Sexualpsychiatrie diskursiviert wird, als normativ und unreflektiert – wenn nicht gar als unwissenschaftlich – zurückgewiesen werden;[731] auch wenn etliche 'Fallgeschichten' für kulturhistorische Analysen relevant bleiben.[732] Statt Menschen, die (partiell) transvestieren, pauschal sexuelle Motive oder Geschlechtsidentitätsstörungen zu unterstellen, sollte eher die Frage danach gestellt werden, wie Menschen für sich Wege gefunden haben, die eingeschränkten heteronormativen sexuellen und geschlechtlichen Möglichkeiten auch mittels *Cross-Dressing*, *Body-Dressing*, transsexuellen Technologien oder Fetischen auszuweiten.

Bei der sexualpsychiatrischen Klassifikation werden etliche – teilweise bereits erwähnte – Übergänge übersehen:

Sexualwissenschaftler in den Diagnosen 'Transvestismus' und 'fetischistischer Transvestismus' unterstellt haben, beispielsweise 'Aufladung von Frauenkleidung' oder 'Abwehr von Kastrationsangst' (vgl. auch Fiedler 2004: 203-210), auf ihre Interpretation der künstlerischen Darbietungen von *Drag Queens*. Sie versäumt jedoch, in einem ethnographischen Sinne die Erfahrungswelten und Sichtweisen von *Drag Queens* – vor allem deren Diskriminierungserfahrungen – einzubeziehen. Dies ist für mich ein weiterer Beleg für die Gefährlichkeit eines normativen (neo-)psychoanalytischen Denkens, das leider auch in manchen Facetten *queerer* Theorieproduktion noch nicht ausreichend reflektiert wird (siehe dazu Kapitel 5.2).

730. 'Metrosexualität' bezeichnet das Aufgreifen einzelner als 'schwul' oder 'feminin' markierter *Dress*-Elemente durch heterosexuelle Männer seit Mitte der 1990er Jahre (vgl. Kraß 2008, Scheele 2007, Richard 2005, 2001, siehe Kapitel 5.5).

731. Dies gilt vermutlich insgesamt für das sexualpsychiatrische Verständnis der Kleidungspraxis und des Verhältnisses von Körper und Kleidung (im engeren Sinne): Die hier dargelegten Überlegungen zum komplexen Körper/Kleid-Verhältnis gelten verallgemeinert auch für sexuelle Fetische (siehe schon Sigusch 1986), die sich überwiegend auf einzelne Körperteile oder Kleidungsstücke (im engeren Sinne) beziehen. Auch hier könnten *Dress Studies* zu einem nicht-pathologisierenden Verständnis beitragen. Die besondere Bedeutung der sexuellen Aufladung ausgewählter Aspekte des Körper/Kleid-Verhältnisses im Fetisch wurde bisher noch kaum dazu genutzt, die allgemeine Frage nach der Bedeutung des Körper/Kleid-Verhältnisses für das geschlechtliche und sexuelle Körper-Erleben und Selbstverständnis zu stellen – ohne diese von vornherein zu (psycho-)pathologisieren. Dies ist jedoch wichtig, da der Fetisch dem 'Sex-Appeal des Anorganischen' unterliegt und damit zugleich der eigentliche 'Lebensnerv der Mode' ist, wie Vinken (1999: 119) Walter Benjamin (ohne nähere Angaben) paraphrasiert.

Mittlerweile gibt es – wie bereits erwähnt – politische Debatten zur Abschaffung der psychiatrischen Störungskategorien 'Transvestismus', 'Fetischismus' bzw. 'fetischistischer Transvestismus' sowie 'Sadomasochismus'. Diese werden von Interessensgruppen aus sexuellen Subkulturen (wie *Cross-Dressern*, Fetischist_innen, BDSMer_innen und *Queers*) angestoßen, die in den Störungskategorien vor allem ausgrenzende hegemoniale geschlechtliche und sexuelle Normen erkennen, und von einigen progressiven Klinischen Psycholog_innen und Sexualwissenschaftler_innen unterstützt, die aufgrund empirischer Untersuchungen die früher behaupteten generellen psychologischen Störungen nicht feststellen können (vgl. Fiedler 2004). Eine nicht-pathologisierende kulturwissenschaftliche Analyse des *Cross-Dressings* und des Fetischismus könnte, da Fetischismus lange als Modell-'Perversion' bzw. Leitfaden zur Analyse aller anderen nonnormativen Sexualitäten gegolten hat (vgl. Sigusch 1986), zu deren Entpathologisierung entscheidend beitragen (vgl. Kapitel 5.2).

732. Dies gilt bereits für einige Darstellungen Magnus Hirschfelds (vgl. allgemein: Weiß 2009: 119-126, 162-180, 2008, Micheler 2005, Praunheim 1999, Herzer 2001 [1992]), der sich gerade in populärwissenschaftlichen Büchern, beispielweise *Berlins Drittes Geschlecht* (1991 [1904]), geradezu als Ethnograph betätigt hat und dabei *Insider*-Wissen veröffentlicht hat, ohne sich als *Insider* kenntlich zu machen.

- Einige *Drag*-Performer/innen und Sex-Arbeiter/innen nehmen weiblich sexuierte Hormone;
- Einige BDSMer_innen probieren innerhalb von Rollenspielen neue geschlechtliche Positionen aus;
- Einige Tunten und *Drag Kings* tragen Teile ihrer Bühnenoutfits im Alltag;
- Einige *Drag*-Performer_innen identifizieren sich als Trans*;
- Einige *Drag*-Performer_innen entscheiden sich für die Nutzung transsexueller Technologien (wie Hormontherapien oder Operationen an körperlichen 'Geschlechtsmerkmalen').

Die Selbstdefinitionen, die mittels *Dressing* und *Cross-Dressing* performiert werden, sind seit den 1970er Jahren und insbesondere seit den 1990er Jahren enorm ausdifferenziert worden: Es gibt neben schwulen Tunten mittlerweile vereinzelt lesbische Tunten (wie Fräulein Kaiserin von Tuntland)[733] oder auch heterosexuelle Tunten. Die klare Unterscheidung *Butch* vs. *Femme* ist teilweise aufgelöst worden;[734] längst gibt es beispielsweise auch *Femme Tops*, *Butch Bottoms* oder *Cross-Dressing Femmes* (siehe Dahl / Volcano 2008, Kuhnen 1997). Zunehmend wird auch wichtig, dass manche Menschen ihre Performanzen situationsspezifisch sehr stark variieren, um daraus einen Spielraum für wechselnde Identifikationen zu gewinnen (vgl. Becker 2007, Bauer 2007, 2005). Dies können beispielsweise auch *Drag Kings* zeigen, die zwischenzeitlich als *Drag Queens* auftreten, was als *Double Drag* bezeichnet wird (Göbel 2007). Während Transgeschlechtlichkeit – unreflektiert heteronormativ – in der Sexualpsychiatrie wie in (feministischer) (neo-)psychoanalytischer Kulturtheorie lange als unbewusste Abwehr von Homosexualität fehlgedeutet worden ist (z. B. von Runte 1992), gibt es neben heterosexuellen Trans*männern längst auch schwule Trans*männer und neben heterosexuellen längst auch lesbische Trans*frauen. Schwule Trans*männer und lesbische Trans*frauen können jedoch größere Schwierigkeiten haben, an die von ihnen gewünschten Hormongaben oder Genitaloperationen zu gelangen, da sie – heteronormativ eingestellten Gutachtern und Gutachterinnen zufolge – ohne diese Maßnahmen 'richtig' begehren und mit diesen Maßnahmen jedoch 'falsch' begehren würden.

Im Gegensatz zu den sexualpsychiatrischen Überlegungen ist für Tunten, *Drag Queens* und Show-Transen nach meiner Kenntnis sexuelles Begehren selten der Beweggrund für ihre

733. Diese treffe ich nach ihrem Vortrag in der Vortragsreihe *Jenseits der Geschlechtergrenzen* Mitte der 1990er Jahre regelmäßig auf *Pride*-Paraden.

734. Ich danke Johanna Schaffer für ihr Insistieren darauf genauso wie für manche schwierige, jedoch produktive Auseinandersetzung über adäquate *queere* politische Strategien.

Auftritte.[735] Vielmehr kenne ich genug Tunten, die nach ihrem Auftritt auf einer Party in der Garderobe den 'Fummel' ausziehen, um dann als 'Kerl' auf derselben Party einen Flirt oder ein sexuelles Abenteuer zu suchen. Passend dazu ist die Aussage 'Im Fummel kriegst du keinen ab!' geradezu ein geflügeltes Wort unter Tunten.[736] Dies liegt daran, dass Tunten oft entsexualisiert werden: Sie sind meist kein Begehrensobjekt von Schwulen und selten eines von Männern, die Frauen begehren,[737] sondern werden weitgehend aus der 'Begehrensökonomie' ausgeschlossen (Balzer 2007, Tietz 2003c: 73-79; Prinzessin LydIa 2007c [1998]). Dies erklärt auch die bereits erwähnte Entsexualisierung von Tunten in der schwulen Subkultur.[738] Beispielsweise sind die *Schwestern der perpetuellen Indulgenz* bei vielen Veranstaltungen der sexuellen Subkultur – gerade der Leder- und BDSM-Subkultur – zwar präsent, dienen dort aber meist nur als (Bühnen-)Staffage und *Safer Sex*-Gouvernanten (siehe Photos auf www.dieschwestern.de) und sind selbst meist keine Begehrensobjekte.[739] Insbesondere wollen viele Schwule nicht *Insertee* einer Tunte sein, doch wollen manche Tunten durchaus als *Insertor* handeln: „schon mal ueberlegt? […] dasz es viel mumm, mut und kraft braucht, um im fummel in einer frauenfeindlichen welt seinen mann zu stehen und tunten diese innere staerke ausdruecken, indem sie im bett aktiv sind?" (kaspar kamaeleon in Hamm 2007: 148). Die häufige Ablehnung als Sexualpartner/in oder Beziehungspartner/in kann dazu führen, dass sich die eigene Ambivalenz mancher Tunten oder Show-Transen zu ihren *Drag*-Performanzen oder geschlechtlichen Identifikationen verstärken (wie beispielsweise Barbie Breakout deutlich macht – im Porträt von Ingo Lenz in Hamm 2007: 131-133).

Bezüglich der sexuellen Attraktivität besteht ein Unterschied zwischen Tunten bzw. *Drag Queens* und manchen Trans*frauen: Transvestition durch jüngere männlich sexuierte

735. Auf welche Weise geschlechtliche Identifikation, sexuelles Begehren und Wünsche nach Anerkennung dieser Identifikation und dieses Begehrens bei *Males Performing Femininity* tatsächlich zusammenhängen, wäre aus heteronormativitätskritischer Sicht noch einmal genau zu untersuchen.

736. 'Tunten zwecklos' ist eine häufig genutzte Formulierung in Kontaktanzeigen in schwulen Printmedien und Online-Portalen, die Pelle Pershing zu einem gleichnamigen Songtext angeregt hat (abgedruckt in Hamm 2007: 78/79).

737. Nur manche Tunten und *Drag Queens* handeln sexuell mit Männern, die sich als heterosexuell verstehen. Gerade einige Show-Transen berichten von sexuellen Abenteuern im 'Fummel', beispielsweise Nina Queer (2011). Dies kann durchaus mit dem Grad, inwieweit ihnen eine Anähnelung an normative Muster von Femininität gelingt, zusammenhängen.

738. Schließlich ist das ideale Sexualobjekt des Schwulen der 'Mann', nicht der 'Schwule' (vgl. Dannecker 1991a) und erst recht nicht die 'Tunte' (vgl. Tietz 2003c). Dies ist beispielsweise ein wichtiger Topos im Comic-Werk von Ralf König (siehe www.ralf-koenig.com).

739. Die Anwesenheit von Tunten, *Drag Queens* und 'Show-Transen' in der schwulen Leder/Fetisch/BDSM-Subkultur ist noch näher auf eine mögliche wechselseitige symbolische Abgrenzung zu untersuchen: Inwieweit dient deren verworfene entsexualisierte Nonmaskulinität/Femininität dazu, die sexualisierte Hypermaskulinität der 'Lederkerle' zu betonen?

Personen – verbunden mit der Einnahme 'weiblicher' Hormone oder der operativen Herstellung eines 'Busens' mittels Implantaten (und damit zugleich eine Form der Transsexualität) – kann nämlich zu einer Erhöhung sexueller Attraktivität führen. Solche sogenannten *Shemales* haben im Kontext der Sexarbeit (und insbesondere der Pornographie) eine besondere Bedeutung für manche sich selbst als heterosexuell oder bisexuell verstehende Männer. In seltenen Fällen werden *Cross-Dresser*, Tunten, *Drag Queens*, Show-Transen, *Shemales* oder Trans*frauen auch von sich als heterosexuell, lesbisch, bisexuell oder pansensuell verstehenden Frauen begehrt.

Zudem besteht ein Gegensatz zu *Butch* und *Femme*, bei denen die Nutzung maskuliner und femininer Elemente des *Dress*, der Körperpräsentation, der Mimik, der Gestik und des Auftretens besonders wichtig ist, um begehrenswerte geschlechtlich-sexuelle Positionen zu performieren (siehe Dahl / Volcano 2008, Kuhnen 1997). Ob Transvestition mit Sexualisierung oder Entsexualisierung einhergeht, hängt also sowohl von der performierten Femininität, der performierten Maskulinität bzw. des performierten sexuellen Dazwischenseins und den dafür eingesetzten kulturellen Mitteln als auch von den Geschlechter- und Sexualnormen des spezifischen Kontextes ab.

Cross-Dressing im Theater und in der Mode

Aus kulturhistorischer Perspektive ist des Weiteren auffällig, dass Transvestition ein wichtiges Element in verschiedenen Sparten kultureller Produktion ist. Beispielsweise hat *Cross-Dressing* als Versteck- und Verwechslungsspiel eine lange Tradition im europäischen und euro-amerikanischen Theater und Film (z. B. im Shakespeare'schen Volkstheater, in *Burlesque*- und *Vaudeville*-Shows oder auch im Slapstick), die später im Hollywood-Kino aufgegriffen wird (vgl. hierzu viele detailreich beschriebene Beispiele bei Garber 1993 [1992]).[740] Einige wichtige und zugleich recht unterschiedliche Filme mit Plots, die sich um Transvestition drehen, sind beispielsweise *Some Like it Hot* [Billy Wilder 1959], *La Cage aux Folles* [Edouard Molinaro 1978], *Victor/Victoria* [Blake Edwards 1982], *Tootsie* [Sydney Pollack 1982], *Torch Song Trilogy* [Paul Bogart 1988] (siehe dazu Porter / Prince 2006, Schock / Kay 2003, Garber 1993 [1992]), *The Adventures of Priscilla, Queen of the Desert*

740. Marjorie Garber bietet in ihrem Grundlagenwerk *Vested Interests* (1993 [1992]) einen weitgefächerten Überblick über die kulturelle Produktion zu *Cross-Dressing* – insbesondere in Literatur, Theater und Film. Leider bleibt sie in ihren detailreichen Beschreibungen des Öfteren im Anekdotalen stecken. Zudem vermag ihre kulturwissenschaftliche Relektüre der bereits von Freud und Lacan dargelegten (neo-)psychoanalytische Lektüre des Phänomens Maskerade nur bedingt zu überzeugen, da Garber sich selbst gelegentlich in psychopathologisierenden Abwertungen verfängt.

(Elliott 1994), *Lola und Bilidikid* (Ataman 1999) oder *Ma vie en rose* (Berliner 1997).[741] Aber auch in etlichen anderen Theater-Traditionen hat *Cross-Dressing* eine lange Geschichte, beispielsweise im *kabuki*-Theater in Japan ab dem 17. Jahrhundert (Herdt 1997: 75), bei den *tan*-Schauspieler/innen in China im 18. und 19. Jahrhundert (Carlton 2007 [2006]: 307-309) oder den *takarazuka*-Musical-Revuen in Japan im 20. Jahrhundert (Meyer 2009, Longinotto / Williams 1994). Die Frage, aus wessen Perspektive diese kulturellen Produktionen bis zu welchem Grad (hetero-)normative Geschlechterkonzepte bestätigen oder unterlaufen bzw. affirmative Lesarten aus der Perspektive von *Males Performining Femininity*, *Females Performing Masculinity* oder anderen LSBT*I/Qs ermöglichen, ist weiterhin umstritten (vgl. beispielsweise Porter / Prince 2006, Schock / Kay 2003, Butler 1997 [1993]: 171-197, Garber 1993 [1992]). Events, bei denen *Cross-Dressing* wichtig ist, reichen von Kostümbällen bzw. *Drag Balls*[742] über *Drag*-Wettbewerbe bzw. *Transgender-Miss*-Wahlen[743] zu *Drag*-Shows (vgl. Rupp / Taylor 2004, Schacht 2004, Ostertag 2004, Treut 2001) bzw. *Drag*-Events, z. B. *Wigstock* in den 1980er und 1990er Jahren in New York (vgl. Hamm 2007: 156-168) oder *Wigstöckel* seit Mitte der 1990er Jahre in Berlin (vgl. Margot Schlönzke in Hamm 2007: 169-172).[744]

741. Vgl. für Filme Mitte der 1990er bis Mitte der 2000er Jahre: Hamm (2007: 1999-217). Einer von diesen ist die kommerziell äußerst erfolgreiche Blödelkomödie *Der Schuh des Manitu* (Herbig 2001), die zum Genre der persiflierenden Collage aus Anspielungen auf andere Filme gehört: APAHACHI, der Häuptling der *Apachen*, und RANGER (das klassische homosoziale interkulturelle Paar in den „Indianer"-Romanen und -filmen) werden bei einer Schatzsuche unter anderem von APAHACHIS schwulem Zwillingsbruder WINNETOUCH unterstützt, der den gefundenen Schatz allerdings am Ende verliert. Dessen Nonmaskulinität wird besonders bei einem Training in 'Kriegsführung' vorgeführt; dennoch gelingt es ihm immer wieder gewitzt, sich und die anderen zu retten. Es gibt etliche sexuelle Anspielungen in seiner Repräsentation, die durch weitere homosexuelle Anspielungen (zwischen weiteren Protagonisten) ergänzt werden.

Dieser Spielfilm ist vor allem für die Frage nach ethnozentristischer Aneignung fremdkultureller Klischees über Transvestition interessant: Die Figur des/der WINNETOUCH könnte als Parodie eines „Berdachen" oder Tricksters gelesen werden; es müsste jedoch überprüft werden, ob er/sie nur ein Transfer des Klischees der 'Tunte', die in den verschiedenen Fernseh- und Film-Produktionen von Bully Herbig eine wichtige Rolle als verworfene (nämlich 'tuckige', Bayrisch sprechende) Schießbuden-Figur hat, in den Kontext „Indianer und Cowboys" sein soll. Da in dieser Satire auf Kosten aller Figuren Witze gemacht werden, die tendenziell rassistisch, sexistisch und antihomosexuell sind, könnte er/sie als Beispiel für eine vorwiegend verwerfende Nutzung von Transvestition analysiert werden.

742. Solche Bälle lassen sich schon länger finden, beispielsweise in den *Molly Houses* im späten 17. Jahrhundert in London (Trumbach 1994, 1989) oder in der homosexuellen Subkultur in Berlin um 1900 (vgl. Hirschfeld 1991 [1904]). Es gibt sie aber auch weiterhin, beispielsweise in der 'Schwarzen' und *Latino/a* schwulen bzw. trans* Subkultur in Harlem (Livingstone 1990) oder – nach einigen Jahren Pause wieder – in Hamburg (www.hamburger-tunten-ball.de).

743. Vgl. beispielsweise Hopkins (2004) zu Nordamerika oder Johnson (1997) zu den südlichen Philippinen. Solche Wettbewerbe sind 2009 in eine Fernseh-Show umgesetzt worden, *RuPaul's Drag Race*, eine Talentsuche im *Reality*-Format (vgl. www.rupaul.com).

744. Diese Mischung aus Talent- und *No Talent*-Show sowie Party habe ich Ende der 1990er Jahre kennengelernt, als ich dort mit anderen *Schwestern der Perpetuellen Indulgenz* eine HIV/Aids-Präventionsaktion durchgeführt habe. Dabei habe ich bei einer Planungs- und Auswertungssitzung mit einigen bekannten Berliner Tunten, *Drag Queens* und 'Show-Transen' geredet.

Vor diesem Hintergrund ist zu fragen, warum *Cross-Dressing* in kulturwissenschaftlicher Forschung überhaupt solch ein Problem darstellt, das zudem vorwiegend aus einer unkritischen Perspektive der Verwerfung thematisiert wird. Schließlich stellen Personifikation (*Impersonation*) bzw. Verkörperung (*Embodiment*) ein wesentliches Grundprinzip von Ritual, Theater, Show und *Performance Art* dar. Dabei performieren Spezialist_innen mythologische Wesen bzw. Gottheiten oder bekannte Persönlichkeiten, d. h. sie personifizieren und verkörpern jeweils reale oder fiktive Personen eines anderen kulturellen oder zeitlichen Kontextes, einer anderen Klasse/Schicht, einer anderen „Rasse"/Ethnizität, eines anderen Geschlechts und/oder einer anderen sexuellen Orientierung. Dies macht in zukünftiger Forschung einen stärkeren Einbezug ethnologischer und theaterwissenschaftlicher Forschung zu Performanzen in Ritual und Theater erforderlich.

Es gibt einen großen Unterschied zwischen der medialen Repräsentation von *Cross-Dressing* und Travestie in Theater, Photographie, Film oder Musikvideoclips und dem Lebensalltag von Tunten, *Drag Queens*, *Drag Kings*, *Cross-Dressern*, Trans*frauen und Trans*männern. Auch wenn einige Travestiestars, *Drag Queens* und *Drag Kings* in europäischen und euro-amerikanischen Kulturen es geschafft haben, sich als personenbezogene Marke zu etablieren (siehe Kadel 2003),[745] ist ein erkennbares *Cross-Dressing* in der alltäglichen Öffentlichkeit nur sehr bedingt möglich. Hier ist ein großer Unterschied zur rituellen Transvestition oder zum sozialen Geschlechtswechsel mit *Cross-Dressing* in den außer-europäischen und vor-modernen Kulturen zu sehen, in denen dies legitimiert und/oder institutionalisiert gewesen ist. Außerhalb subkultureller Öffentlichkeiten können Menschen nur in wenigen ausgewählten urbanen Räumen transvestieren, ohne angefeindet zu werden: Atlas (2010) hat dies für *femminielli* in einem Viertel Neapels gezeigt, Balzer (2007, 2004) für Tunten und *Drag Queens* in Berlin-Kreuzberg. Sogar anlässlich von *Pride*-Paraden (oder auch *Rave*-Paraden)

745. Dies gilt für einige internationale oder nationale Performer/innen: International bekannt (geworden) als Performer/innen sind in den letzten Jahrzehnten beispielsweise Candy Darling (siehe Diederichsen 2006), Divine, The Lady Bunny (im Interview von Kaey Tering, in Hamm 2007: 156-160), RuPaul (im Interview von Dirk Baumgartl, in Hamm 2007: 126-130, vgl. www.rupaul.com), Dame Edna Everage (Michael Lenz in Hamm 2007: 196-198) oder Chi Chi LaRue.

In (West-)Deutschland haben sich beispielsweise folgende Performer/innen als personenbezogene Marken etablieren können: Salome seit den 1970er Jahren (siehe schon Hillebrand / Johannson 1978), Mary (Stefan Mielchen in Hamm 2007: 178-181), Lilo Wanders und Melitta Sundström seit den 1980er Jahren, Olivia Jones seit den 1990er Jahren (Hamm 2007: 149/150) oder Nina Queer in den 2000er Jahren (Hamm 2007: 144/145).

Weiblich sexuierte Stars, die in Theater, Film oder Musikvideoclips bekannte 'Hosenrollen' übernommen haben, reichen beispielsweise von Katherine Hepburn, Greta Garbo, Marlene Dietrich in den 1940er Jahren bis Madonna in den 1990er Jahren (vgl. Garber 1993 [1992]). Bekannte *Drag Kings* sind seit den späten 1990er Jahren beispielsweise Diane Torr (1998) oder Bridge Markland (2000). In Deutschland gibt es seit den 2000er Jahren einige *Drag King*-Gruppen, die sich und ihre politischen Positionen bei Thilmann / Witte / Rewald (2007) vorstellen.

wird deutlich, dass schon am Rande der Paraden-Route ein Tragen von 'Fummel' ohne Beleidigungen und Gewaltandrohungen oft kaum möglich ist.[746]

Aus kulturhistorischer Perspektive ist zudem zu beachten, dass einige Aspekte der Transvestition in mehreren Phasen des 20. Jahrhunderts von der Mode in europäischen und/oder euro-amerikanischen Kulturen aufgegriffen worden und geradezu zu Merkmalen für kulturelle Trends geworden sind (Gaugele 2005, Garber 1993 [1992]): Dies gilt besonders für die 'Neue Frau' der 1920er Jahre,[747] für androgyne[748] Ideale der 1970er Jahre,[749] für die Überlagerung von *Cross-Dressing* und Fetisch-Mode seit den 1980er Jahren[750] oder für die 'Metrosexualität' der 1990er Jahre (Richard 2005, 2001, siehe Kapitel 5.5). Heute gibt es mehrere, teilweise gegenläufige Trends – einerseits zur Uniformierung (und wieder einmal zu *Unisex-Fashion*)[751] und andererseits zur hochdifferenzierten Markierung verschiedener sozialer Zugehörigkeiten (und damit auch des Geschlechts) mittels Kleidung.

746. *Drag*-Performende ziehen sich daher aus Sicherheitsgründen meist in Garderoben vor Ort um oder fahren mit Taxis zu ihren Auftrittsorten – seien diese nun Bühnen oder Paraden. Auch größere Gruppen von Performenden bieten einen gewissen Schutz.

747. Das Bild der 'Neuen Frau' ist von der *Garçonne* ('Junge' mit weiblichem Suffix), dem bereits erwähnten Ideal lesbischer Frauen, homo- wie bi- wie heterosexueller Künstlerinnen und intellektueller Frauen gleichermaßen, mitgeprägt (vgl. Schader 1998). Die 'Neue Frau' wurde über die Modedesignerin Coco Chanel sogar prägend für die Damenmode der 1920er Jahre (Gaugele 2005: 310/311) und hat bis heute Einfluss auf gewisse Unisex-Ideale.

748. Der Begriff 'Androgynie', der im Griechischen zunächst die Doppelgeschlechtlichkeit von Menschen oder mythologischen Wesen meinte, wird häufig im Sinne einer Verschmelzung von Maskulinität und Femininität im *Dress*, in der Körperpräsentation, im Auftreten, im psychischen Erleben oder in einem kulturellen Ideal verwendet (vgl. Groneberg 2008, Neuer Berliner Kunstverein 1986).

749. In den 1970er Jahren haben vor allem männlich sexuierte Personen Aspekte femininer Selbststilisierung in Frisuren und Kleidungsstücken aufgegriffen und zugleich teilweise deutlich sexualisiert. In Teilen der Popkultur sind vor dem Hintergrund der sexuellen Revolution, des Feminismus und der *Gay Liberation* androgyn wirkende 'Mischwesen' und weiche Männer (*Softies*) in Mode gekommen. Das *Cross-Dressing* von *Drag Queens* und *Cross-Dressern* in subalternen Subkulturen (z. B. die Cockettes in San Francisco, vgl. Diederichsen 2006) hat zumindest die damalige Musikszene, beeinflusst (vgl. Gaugele 2005, Garber 1993 [1992]). *Cross-Dressing*, Androgynie und Bisexualität sind damals in Nordamerika und Westeuropa populärkulturelle Ideale geworden: „Die konventionelle Rollenverteilung von Mann und Frau ist aufgehoben. Beide Geschlechter projizieren auf eine utopische Weise ihre Sehnsüchte und Wünsche in die Transvestiten." (Düggelin in Wilms / Düggelin 1978: o. S.). Solch ein bisexueller Chic ist in den 1970er Jahren eher für einige männlich sexuierte Popmusikstars, in den 2000er Jahren eher für einige weiblich sexuierte Popmusikstars wichtig. Jedoch ist zu fragen, wie viel Breitenwirkung diese kulturellen Ideale und persönlichen Sehnsüchte haben entfalten können.

750. Vgl. hierzu Photos bei und Analysen von Steele (1996 [1996]). Beispielsweise ist die Rolle des DR. FRANK-N-FURTER im verfilmten Musical *The Rocky Horror Picture Show* (Sharman 1975) in – zu besonderen Anlässen weiterhin angebotenen und zumeist ausverkauften – Kinovorstellungen (gerade in Nordamerika) Anlass für das 'Auftransen' heterosexueller Männer im Domina-Stil mit Mieder, Strapse und *High Heels* geworden und bildet noch immer eine Vorlage für bestimmte Performanzen auf trendsetzenden Partys wie beispielsweise dem *Kitkat Club* in Berlin oder der Party *La Troya* im *Club Amnesia* auf Ibiza.

751. Der Begriff 'Unisex' wird zur Vermarktung von Produkten (einschließlich *Dress*-Elementen), die für alle Geschlechter einheitlich konzipiert sind, verwendet. Seit den 1990er Jahren bezieht sich dies insbesondere auf ein sportlich-jungenhaftes Körperbild, das auch für weiblich sexuierte Personen vermarktet wird, wie beispielsweise eine Untersuchung der Werbung für die Parfümmarke „ckone" des Labels *Calvin Klein* in den 2000er Jahren zeigen könnte.

Zum Ende des 20. Jahrhunderts und Beginn des 21. Jahrhunderts ändert sich daher das *Cross-Dressing* in europäischen, euro-amerikanischen, euro-kolonialen und weiteren Kulturen,[752] wobei aufgrund von Sexismus deutliche Unterschiede in transvestischen Praxen männlich vs. weiblich sexuierter Personen und in ihrer bereits erwähnten kulturellen Bewertung festzustellen sind. Die kulturwissenschaftliche wie die psychiatrische Forschung thematisiert vorwiegend männlich sexuierte Personen (Fiedler 2004: insb. 203-210, Garber 1993 [1992]). Dies liegt einerseits an einem mehr als ein Jahrhundert langen sexualpsychiatrischen Fokus auf Männer, andererseits am veränderten Kleidungsrepertoire von Frauen: Karen Ellwanger geht davon aus, dass Frauen im Laufe des 20. Jahrhunderts fast das gesamte Kleidungsrepertoire von Männern integriert haben, Männer hingegen das von Frauen nicht (1991: 233/234). Dies lässt sich beispielsweise daran zeigen, dass der Herrenanzug, der seit dem 19. Jahrhundert zunehmend zum Kennzeichen bürgerlicher Maskulinität geworden ist (vgl. Anne Hollander [1994] Vinken 1999, Ellwanger 1999 zufolge), in mehreren Wellen von der 'Damengarderobe' aufgegriffen worden ist,[753] jedoch die wiederholten Versuche, seit den 1970er Jahren den 'Männerrock' und spätestens seit den 2010er Jahren das 'Männerkleid' als Trend zu etablieren, gescheitert sind. Gerade daraus ergibt sich die Frage, ob weiblich sexuierte Personen heute überhaupt noch transvestieren können.[754] Seit den 1990er Jahren gibt es zudem vereinzelt männlich sexuierte Models, die auf internationalen Modeschauen Frauenmode präsentieren (vgl. Vinken 1993).

Allgemein betrachtet ist Mode[755] ein Ort der Verhandlung über Geschlechterverhältnisse (Vinken 1999: 113) und insbesondere eine 'Geschichte des *Cross-Dressings*', ein 'Versteckspiel' der Geschlechter und Sexualitäten oder ein 'Theaterstück', bei dem weiblich sexuierte Personen als 'Frauen' oder *Kings* auftreten, männlich sexuierte Personen als 'Männer' oder *Queens* mitspielen oder gar weiblich sexuierte Personen, die gerade mit der Maskerade des *Dandys* als 'echte Frauen' durchgehen, auftreten (Vinken 1993: 54). Dabei ist jedoch ein großer Unterschied zwischen der 'bürgerlichen Mode'[756] (insbesondere die 1870er bis 1970er Jahre) und der 'Mode nach der Mode' (seit den 1980er Jahren) zu beachten (Vinken 1999). Letztere ist geprägt vom sogenannten *No Style*, also von bewusster Schockwirkung, von Ensembles, die unpassend und – bezüglich Material, Schnitt und/oder Farbe – beliebig wirken, von Karnevalisierung modischer Bezüge sowie von populärer Entdifferenzierung der Stile (ebd. 107). Dies hat sich schon im Aufgreifen von Punk in der Mode gezeigt, das zugleich eine Sexualisierung mittels Obszönität, BDSM und Fetischen bewirkt hat (vgl. Vinken 1999: 104/105, Richard 1998).[757] Diese 'Mode nach der Mode' wird mit einem „wachsenden Mut zur Hässlichkeit, zum Grotesken und Lächerlichen, zu den Zitaten einer 'perversen' Sexualität" […] selbstdistanziert und selbstironisch" (Vinken 1999: 100). Gerade deswegen ist der 'Transvestit' nach Einschätzung Vinkens der „einsame Star der neuen Mode" (ebd. 104).

Ein weiterer Mode-Trend besteht darin, dass beim *Cross-Dressing* – wie überhaupt beim *Dressing* (im Sinne des erweiterten Kleidungsbegriffs) – statt der Zusätze zum Körper direkte Körperveränderungen (*Body Modifications*) zunehmend an Bedeutung gewinnen,[758] um

752. Eine besondere Form des *Cross-Dressings* gibt es beispielsweise im Kontext des japanischen kulturellen Ideals der 'Niedlichkeit' (*kawaii*), der derzeit für jungen Menschen aller Geschlechter gilt (Henzel 2011). Auffällig ist ein japanischer 'Lolita-Stil', der als einer von mehreren Stilen im Kontext des *visual kei* entstanden ist und sich mittlerweile partiell globalisiert hat. Beim 'Lolita-Stil' haben sich zunächst männlich sexuierte Rockmusiker und ihre weiblich sexuierten Fans wechselseitig beeinflusst und nutzen inzwischen einen desexualisierten verspielten 'mädchenhaften' Look. Diese Form des *Cross-Dressings* ist jedoch weniger als geschlechtliche Transgression (im Sinne von Androgynität oder gar Femininität) zu verstehen, sondern lediglich als *Costume Play* (*Cosplay*, übersetzt etwa 'Verkleidungsspiel'). Die Performanz von *kawaii* durch männlich sexuierte Personen – auch, aber nicht nur mittels femininer *Dress*-Elemente – dient in Japan nämlich zur Herstellung attraktiver heterosexueller Maskulinität (Henzel 2011). Daher ist beispielsweise Bill Kaulitz, Sänger und *Songwriter* der Band Tokio Hotel, Model und Designer, der bis zum Frühjahr 2011 deutlich von diesem japanischen Stil beeinflusst ist, nicht als 'Mädchen' einzuschätzen, wie es deutsche Boulevardmedien gern tun, sondern wird von jungen deutschen wie japanischen Mädchen als Mann, der besonders *kawaii* ist, begehrt.

753. Dies ist eine der Motivationen für das Nachwuchs-Symposium „Evidenz und Ambivalenz des Herrenanzugs" im Mai 2009 an der *Carl von Ossietzky Universität* Oldenburg gewesen (siehe www.kunsttextil.uni-oldenburg.de/34247.html). Vgl. allgemein zur Anpassung der 'Damengarderobe' an die 'Herrengarderobe': Vinken (1999), Ellwanger (1991). Vinken betont dabei, dass nicht die 'Schlichtheit' des Anzugs des bürgerlichen Mannes der Damenmode Pate gestanden hat, sondern die Eleganz des *Dandys*.

754. Diese Möglichkeit verneinte beispielsweise Prof. Dr. Karen Ellwanger im Kontext eines Seminars zu Modetheorien an der *Carl von Ossietzky Universität* Oldenburg. Angesichts des erweiterten Kleidungsbegriffs nach Eicher / Roach-Higgins (1992) ist dies jedoch zu hinterfragen und näher empirisch zu untersuchen: Nach meiner Einschätzung mag dies für etliche Zusätze zum Körper (bzw. Kleidungsstücke im engeren Sinne) gelten, insbesondere für Hosen, teilweise für Sakkos und zeitweise für Krawatten (solange sie nicht fest geknotet sind) – auch wenn bei deren Herstellung jeweils unterschiedliche Schnitte wichtig sind. Dies gilt jedoch nur sehr bedingt für Modifikationen des Körpers. Insofern können – im Gegensatz zur Annahme Ellwangers – auch weiblich sexuierte Personen in europäischen und nordamerikanischen Kulturen transvestieren. Mein Photo- und Videomaterial zu *Dress*-Praxen von Lesben, *Butches*, *Drag Kings* und Trans*männern auf *Pride*-Paraden liefert etliche Beispiele dafür, bei denen insbesondere Körpermodifikationen von Bedeutung sind (siehe Kapitel 5.5).

755. Vinken charakterisiert Mode als einen „Kommentar in Kleidern über Kleider" (1999: 97).

756. Die Botschaft des *Dress* in der 'bürgerlichen Mode' lautet wie folgt: 'Ich bin authentisch', 'Ich zeige mich so, wie ich wirklich bin' oder 'Ich mache Euch nichts vor'; dabei ist diese scheinbare 'Authentizität' lediglich ein Effekt gewesen, den die Mode im gelungenen Fall hat produzieren können, wenn sie die Tatsache, dass sie Menschen tatsächlich 'verkleidet' hat, selbst verhüllt hat (Vinken 1993: 47). Dies gilt besonders für Frauen: Mittels der geeigneten Mischung aus Körpertechniken wie Diät, Sport, Make-up oder Frisur und einer cleveren Ensemblierung geeigneter Kleidungsstücke im engeren Sinne können als 'Frauen' verkleidete weiblich sexuierte Personen 'Karriere' in 'Frauenberufen' machen (vgl. Gaugele 2006, Vinken 1993, Ellwanger 1991).

757. Vgl. allgemein zum Einfluss von Fetischen und BDSM-Sexualität auf die Mode und die Populärkultur: Steele (1996 [1996]). Dieser Einfluss hat sich in den letzten Jahren verstärkt und hat Fetische und BDSM zugleich trivialisiert. Dies könnte beispielsweise eine Analyse von Videos und Auftritten der derzeit trendsetzenden Lady Gaga zeigen.

758. Ein/e befreundete_r Trans*-Aktivist/in der 1980er Jahre, mittlerweile promovierter Soziologe, der/die seit mehr als 25 Jahren zwischen Männlichkeit und Femininität lebt, traf in einem sehr persönlichen Gespräch mit einem befreundeten, in der Öffentlichkeit gelegentlich transvestierenden schwulen Familienvater und mir als Prinzessin LydIa folgende überspitzte Einschätzung: In den 1960er Jahren genügten ein Rock und eine Bluse, dann war mann eine 'Frau', heute müsse mann sich operieren lassen. Ab den 1980er Jahren sind etlichen transsexuellen Frauen Hormone und Genitaloperationen wichtiger geworden. Seit den 2000er Jahren streben

soziale Situierungen zu kommunizieren. Dieser Trend hängt damit zusammen, dass seit den 1970er Jahren – zunächst für Frauen, mittlerweile auch für Männer – die 'Kleider-Mode' zunehmend durch die 'Körper-Mode' (*Body-Dressing*) überlagert wird (vgl. Gaugele 2006, 2005). Diese Entwicklung ist mit einer zunehmenden Tendenz zur Enthüllung und einer verstärkten „Selbstästhetisierung und Sozialdifferenzierung über die Modellierung des Körpers und die Gestaltung der Haut durch Körpertechniken wie Schönheitschirurgie, Tätowierungen oder Piercings" (Gaugele 2005: 315) verbunden (vgl. auch Villa 2008, Richard 2005, 1998). Hierbei hängen Veränderungen kulturell erzeugter Körperbilder mit veränderten Praxen der Herstellung realer Körper zusammen (vgl. auch Penz 2010, Villa 2007, Gaugele 2006). Schließlich leiten 'Körperbilder' die individuelle 'Arbeit an der Verähnlichung' (Schade / Wenk 2005: 165/166) und werden durch andauerndes Zitieren gefestigt, wobei zugleich die Annahme ihrer scheinbaren 'Natürlichkeit' (re-)produziert wird (Butler 1991 [1990]: 204-207). Dieser Zusammenhang ist unabhängig davon, mit welchen Mitteln zur körpertechnischen oder gar biotechnologischen Veränderung der Körper genauso wie zu ihrer visuellen Repräsentation diese 'Natürlichkeit' tatsächlich kulturell hergestellt wird (vgl. Gaugele 2006). All dies verweist auf den zunehmenden normativen Zwang zur Verkörperung geschlechtlicher Differenz (vgl. auch Villa 2008, siehe auch Penz 2010), der sich in der – wenn auch unerreichbaren und unterlaufbaren – heteronormativen Anforderung zur (Selbst-)Herstellung hegemonial intelligibler Körper zeigt (siehe z. B. Butler 2009 [2004]: 123-165, 1997 [1993]: insb. 21-24).

Zur Politik des Performativen und zu den Identitäten im Kleiderschrank

Angesichts der Geschichte der Kriminalisierung und Psychopathologisierung der Transvestition, die bis heute das heteronormativ geprägte Alltagsverständnis, aber auch lange

etliche männlich sexuierte *Cross-Dresser* und transsexuelle Frauen eine möglichst perfekte Anpassung an normative bürgerliche Femininität an. Damit umschreibt er/sie den Wandel der Geschlechternormen und insbesondere des Grades der Verkörperung von Geschlecht recht treffend.

Auch Trans*männern wird die direkte Körperveränderung durch Hormone, Operationen und Bodybuilding zunehmend wichtiger. Dies hat beispielsweise Mica Wirtz im Vortrag „How to wear your suit? How to wear your body?" im Mai 2009 auf dem Symposium „Evidenz und Ambivalenz des Herrenanzugs" deutlich gemacht (siehe www.kunsttextil.uni-oldenburg.de/34247.html).

Dies müsste aus einer transdisziplinären Perspektive, die *Dress Studies* und Körpersoziologie zusammenführt, noch näher untersucht werden. So betrachtet könnten transsexuelle Technologien als dauerhafte Formen des *Cross-Dressings* oder als *Trans*-Body-Dressing* verstanden werden. In diesem Kontext ist zudem die unterschiedliche Einschätzung von Brustamputationen bei weiblich sexuierten Personen durch die Medizin interessant – je nachdem, ob ihnen diese aufgrund einer onkologischen Diagnose angeraten werden oder ob sie diese selbst aufgrund ihrer eigenen Einschätzung ihrer Körper im Kontext geschlechtlicher Normen anstreben (Butler 2009 [2004]: 141-143).

die Einschätzung in der Geschlechter- und Sexualforschung ebenso wie in feministischen und schwul-lesbischen Theorien und Politiken bestimmt hat, wird verständlich, welche Sprengkraft Judith Butlers Vorschlag, heteronormative Geschlechterkonzepte mittels parodistischer Performanzen zu subvertieren (1991 [1990]), entwickelt hat.[759] Vor diesem komplexen alltagspraktischen, politischen und theoretischen Hintergrund, der in der Debatte um ihre Thesen oft verkürzt wird (siehe jedoch Hark 1998c), weist Butler auf die besondere Bedeutung von Ästhetisierung, Performanz und Theatralität in *queeren* Politiken hin (1997 [1993]: 305-332). Mit dem Konzept 'Performanz' meint sie – wie bereits erwähnt – nicht nur eine Kunstform der Populärkultur oder eine gezielte Inszenierung auf einer Bühne bzw. der Straße, sondern vor allem die alltägliche (Wieder-)Herstellung.[760] Angeregt von psychoanalytischen Deutungen der Maskerade, von ethnographischen Analysen einiger *Males Performing Femininity*[761] und von der Stilisierung in lesbischen *Butch/Femme*-Ästhetiken entwickelt Butler ihre Überlegungen zur 'Politik des Performativen'. Diese versteht sie zunächst als Kritik ausgrenzender Geschlechternormen (1997 [1993], 2003 [1991], 1991 [1990], siehe auch 2009 [1997-2004]), später auch als Kritik anderer ausgrenzender Normen (z. B. 2011, 2008). Ähnlich wie Foucault durch einen Fokus auf die 'Infamen' das scheinbar Marginale in den Mittelpunkt rückt, um die Wirkung von Diskursen und Normierungsprozessen grundsätzlich darzulegen, nutzt Butler einen Fokus auf *Cross-Dressing*, um das permanente (Wieder-)Herstellen von Geschlecht zu analysieren. Sie setzt zunächst große Hoffnung auf Strategien der Subversion heteronormativer Geschlechterkonzepte mittels parodistischer Performanzen (2003 [1991], 1991 [1990]: 198-208, siehe dazu auch: Hark 1998c, 1993), die sie später relativiert (Butler 1997 [1993]).[762]

759. Butler (siehe auch: 1997 [1993]: 176-180, 1991 [1990]: 201-203) richtet sich damit grundsätzlich gegen die bereits erwähnten Feministinnen Mary Daly, Janice Raymond oder Marilyn Frye, die in den 1970er und 1980er Jahren in den geschlechtlichen Performanzen von *Drag Queens* und Trans*frauen eine sexistische Beleidigung von Frauen gesehen haben. Dieser Aspekt wird – ohne Butlers Kritik ernstzunehmen – in den 1990er Jahren von bell hooks (was Butler 1997 [1993]: 179-181 wiederum kritisiert) sowie von Carole-Anne Tyler (1991) und in den 2000er Jahren von Stephen P. Schacht und Lisa Underwood (2004b) wieder aufgegriffen.

760. Trotz des Fokus auf Theatralität ist zu beachten, dass Butler (1997 [1993]) vor allem ein sprechakttheoretisches Konzept von Performanz / Performativität hat, dass die Bedeutung 'autorativen Sprechens' betont – der 'theatralische Sinn' ist eher am Rande gemeint (vgl. ebd. insb. 325). Ihr Konzept unterscheidet sich damit teilweise vom interaktionistischen Konzept des *Doing Gender* der 1980er Jahre (vgl. Schröter 2002: 38-40, Knapp in Becker-Schmidt / Knapp 2000: 73-81). Diese Konzepte müssen sich jedoch gar nicht gegenseitig ausschließen; sie werden gerade in der deutschsprachigen theaterwissenschaftlichen Debatte (vor allem durch Erika Fischer-Lichte) sogar eng aufeinander bezogen (vgl. Hoff 2005). Diesem erweiterten Verständnis von Performanz / Performativität schließe ich mich an

761. Butler bezieht sich bei Maskeraden insbesondere auf Joan Riviere [1929] (Butler 1991 [1990]: insb. 83-89, 201-203 zufolge) und bei sogenannten *Female Impersonators* insbesondere auf Esther Newton (1979 [1972]).

762. Auch wenn *Queer Theory* programmatisch – als Kritik an Heteronormativität – die Unterschiede zwischen Sexus, Genus und Sexualität betont, wählen etliche *queere* Theoretiker_innen das Beispiel des *Cross-Dressing*, um derzeitige Homosexualität zu analysieren (z. B. Hark 1998c, 1993, Butler 1997 [1993]: 171-197, 2003 [1991], 1991 [1990]: insb. 83-89 und 201-204), d. h. sie laufen Gefahr, die heteronormative Gleichsetzung zu

Es ist auffällig, dass in etlichen anderen wissenschaftlichen Veröffentlichungen zum Thema *Cross-Dressing* eine merkwürdige Mischung aus nativistischen und sozialkonstruktivistischen Ansätzen vertreten wird, in der 'Geschlecht' und 'sexuelle Orientierung' explizit oder implizit eher als 'angeboren', *Cross-Dressing* und/oder *Transgender* jedoch eher als kulturspezifisch überformt betrachtet werden (vgl. Schröter 2002, Roscoe 2000 [1998], Tyler 1991, Williams 1986b). Gerade das 'Tragen' geschlechtlich codierter Zeichen (in Form von *Dress*) führt dazu, dass unter diesen Zeichen eine scheinbar 'authentische' geschlechtliche Identität vermutet wird (vgl. zur Kritik dieser Annahme: Butler 1991 [1990]: 75-93).

Dies ist erstaunlich, da bereits der zum Sprichwort gewordene Titel einer Novelle Gottfried Kellers [1874] 'Kleider machen Leute' auf das Herstellen sozial akzeptabler Identitäten hindeutet. Zudem hat die Einschätzung 'Kleider machen die Frau' die Geschichte der Mode im 19. und 20. Jahrhundert geprägt (vgl. Vinken 1993). Diese Geschichte kann als Prozess verstanden werden, in dem zunächst der weibliche Körper als 'Fetisch' verkleidet worden ist (Vinken 1999: 116/117), was mittlerweile auch für den männlichen Körper gilt. Im Kontext psychoanalytischer Überlegungen behauptet bereits Joan Riviere [1929], dass es keinen Unterschied zwischen 'Maskerade' und 'echter Femininität' (*Womanliness*) gebe (Gaugele 2005 und Butler 1991 [1990]: insb. 83-89 zufolge).[763] Hiervon ausgehend – und von Simone de Beauvoir ([1949], Deuber-Mankowsky 2005 zufolge) ausgehend – gilt aus der Sicht mancher sozialkonstruktivistischer, diskursanalytischer und *queerer* (Post-)Feministinnen, dass jegliche Femininität und damit die 'Frau' kulturell hergestellt sind.[764]

Genau vor diesem Hintergrund versteht Butler jegliches Geschlecht als *Drag* (Butler 1997 [1993]: 316) – ein Verständnis, das Schacht / Underwood bei ihrer Analyse von *Drag*-Performende wie folgt zuspitzen: „[W]e are all drag queens" (2004b: 13).[765] Butler zufolge ist

wiederholen und wichtige Unterschiede zwischen Genus und Sexualität zu übersehen, was bereits Butler (1997 [1993]: 322/323) selbst wiederum kritisch betrachtet.

763. Diese Femininität-als-Maskerade setzt sich zunächst von der Einheitlichkeit bürgerlichen Maskulinität, die durch den dunklen Herrenanzug repräsentiert wird, ab (Vinken 1999). Sie zeigt sich nicht nur im Glamour von Film-Schauspielerinnen und mittlerweile von internationalen Popmusikstars, sondern in den Tipps für geschickte Kleidung, geeignetes Make-up und Schönheits-Operationen, die sich an alle Frauen richten (Gaugele 2006). Während früher eher einem normativen Ideal nachgeeifert wurde, gibt es heute eine Notwendigkeit zur ständigen Neuerfindung, die gerade von Popmusikstars wie Madonna oder Lady Gaga vorgelebt wird.

Wie sehr jegliche Femininität möglicherweise Maskerade im Sinne von 'Unauthentizität' sein kann, zeigt folgendes – sprachlich nicht überzeugend formulierte – Zitat aus der Einleitung zu einem Photobuch über Transvestiten: „Der Transvestit reproduziert das Klischee der Frau, das bereits Ausdruck einer gestörten Identität ist." (Düggelin in Wilms / Düggelin 1978: o. S.).

764. Während de Beauvoir benannte, dass weiblich sexuierte Personen zur 'Frau gemacht werden, gehen heutige Post-Feministinnen davon aus, dass sie sich selbst in Auseinandersetzung mit normativen Idealen zur 'Frau' machen (vgl. Villa 2007, Vinken 1993). Dies gilt inzwischen auch für männlich sexuierte Personen, die sich in Konkurrenzkämpfen mit anderen männlich sexuierten Personen zu 'Männern' zu machen versuchen.

765. Diese Gleichsetzung drückt die international erfolgreiche *Drag Queen* RuPaul [1995] populär wie folgt aus: „You're born naked and the rest is drag" (Schacht / Underwood 2004b: 13, vgl. www.rupaul.com).

nämlich jedes Geschlecht nur Maskerade, d. h. performativ hergestellt, bzw. gibt es kein 'natürliches' Geschlecht, sondern nur Geschlechterhandeln.[766] Butler bezieht sich bei dieser Analyse auch auf weitere Psychoanalytiker und Psychoanalytikerinnen: Mit der Formulierung, dass die 'Frau' nicht existiere, meint Jacques Lacan, dass nur 'Männer' – aufgrund des Besitzes des 'Phallus' – einen Ort innerhalb der kulturellen Ordnung einnehmen können. Neo-psychoanalytische feministische Autorinnen wie Luce Irigaray (1980 [1974] oder Monique Wittig versuchen, den kulturellen Ort, von dem aus 'Frauen' dennoch sprechen können, und die besondere Weise, in der sie sprechen können, zu finden (siehe Runte 1989 [1988], vgl. dazu auch Spivak 1988). Butler (1997 [1993], 1991 [1990]) hingegen zweifelt mit ihrer Analyse, dass 'Frauen' genauso wie 'Männer' lediglich kulturelle Konstruktionen seien an, dass 'Männer' tatsächlich einen privilegierten Ort haben. Abweichend von Riviere gelten nämlich mittlerweile sowohl Femininität als auch Maskulinität als Maskeraden (Hoff 2005: 172/173).[767] Eine *queere* ethnologische Perspektive müsste sich daher noch deutlicher darauf beziehen, dass und wie in verschiedenen kulturellen Kontexten maskuline, feminine und weitere Formen des Geschlechtseins relational (und gegebenenfalls hierarchisch) aufeinander bezogen auf je spezifische Weise hergestellt werden, und herausarbeiten, wieso manche Formen als stärker 'natürlich' oder stärker 'kulturell' gelten.

Butler geht zunächst davon aus, dass *Drag*-Performanzen (und *Butch*/*Femme*-Ästhetiken) nicht nur 'künstlich' wirkten, sondern dass – wie bereits erwähnt – gerade durch deren

766. Während Butler ihre Überlegungen auf Sprechhandlungen bzw. performative Sprechakte reduziert, ist dies aus ethnologischer und soziologischer Sicht auf *Doing Gender* und *Making Sex* im Allgemeinen, das vorwiegend nichtsprachlich erfolgt, auszuweiten.

767. Bei diesem Fokus auf das Hergestelltsein der 'Frau' bzw. der Femininität in der Analyse einiger (proto-)feministischer Autorinnen erscheint hingegen Männlichkeit bzw. Maskulinität manchmal explizit oder implizit als gegeben, 'natürlich' bzw. 'echt'. Schon bei Riviere gilt Femininität als kulturell konstruiert, um eine darunter verborgene – möglicherweise unhinterfragt als 'natürlich' vermutete – 'Männlichkeit' zu camouflieren (zumindest der Lesart von Gaugele 2005 zufolge).

Jedoch gilt heterosexuelle Maskulinität schon in der Freudschen Psychoanalyse als hergestellt – sowohl biographisch (1949 [1905/1925) als auch kulturgeschichtlich (1961 [1912/1913]). In der Ethnologie ist des Öfteren herausgearbeitet worden, dass es kulturell komplexer erscheint, Maskulinität herzustellen als Femininität: Maskulinität wird in vielen Kulturen in Konkurrenzkämpfen zwischen männlich sexuierten Personen errungen – sowohl zwischen solchen unterschiedlichen Alters / Ranges (z. B. Väter und Söhnen, Anführern und Gefolge) als auch zwischen solchen gleichen Alters / Ranges (vgl. Gilmore 1993 [1990]).

Femininität gilt hingegen in etlichen Kulturen als 'natürlich'; es gibt sogar explizite kulturspezifische Ideologien, nach denen weiblich sexuierte Personen qua Natur Frauen seien oder zu Frauen würden, beispielsweise durch den Eintritt der Menarche. Dies zeigt sich beispielsweise darin, dass zumindest der ethnographischen Quellenlage zufolge Pubertätsriten für männlich sexuierte Personen weitaus elaborierter sind als für weiblich sexuierte Personen (Bettina Beer in Wörterbuch der Völkerkunde 1999 [1965/1988]: 186/187, vgl. Völger / Welck 1990).

Diese Sichtweise, die in Nachfolge der de Beauvoir'schen Philosophie und des Levy-Strauss'schen Strukturalismus' zur Formel 'Frau : Natur :: Mann : Kultur' (das Verhältnis von 'Frau' zur 'Natur' entspreche dem Verhältnis von 'Mann' zur 'Kultur') zusammengefasst worden ist (z. B. Sherry B Ortner [1974], Schröter 2002: 22-25 zufolge), wird jedoch seit längeren von etlichen Feministinnen und (feministischen) Ethnologinnen kritisiert (siehe zur Debatte darüber: Schröter 2002: 16-37).

'Künstlichkeit' die kulturelle Konstruiertheit normativer Zweigeschlechtlichkeit und Heterosexualität durch eine gezielte ideologiekritische Interpretation aufgedeckt werden könne. Durch solche subversive Wiederholungen und Verschiebungen der Performanzen heteronormativer Maskulinität und Femininität könne sogar der 'phantasmatische' Charakter des Geschlechts im Allgemeinen offengelegt werden (1991 [1990]: 201-208). Performanzen jenseits der Geschlechtergrenzen verweisen – wie bereits erwähnt – nach Butlers Interpretation auf die von ihr herausgearbeitete grundsätzliche 'Performativität' der Geschlechterdifferenz (2003 [1991]):[768] „Die Realität der Geschlechterzugehörigkeit ist performativ, was ganz einfach bedeutet, dass die Geschlechterzugehörigkeit real nur ist, insoweit sie performiert wird." (Butler [2002], Hoff 2005: 166 zufolge). Das, was kulturell als 'natürlich' 'weiblich' gilt, ist tatsächlich imitierbar und damit selbst Ergebnis eines kulturellen Lernprozesses.

Solch ein performatives Herstellen jeglichen Geschlechts kann insbesondere in der 'Garderobe' – samt der darin aufgestellten Kleiderstange bzw. des Kleiderschranks[769] und des darin aufgehängten Spiegels – beobachtet werden. Deshalb haben diese Möbelstücke eine

768. Butler leitet das Konzept 'Performativität' als Herstellung von Geschlechtern durch unbewusste normengesteuerte zwanghafte Wiederholung im alltäglichen Handeln zwar aus ihrer Interpretation der Performanzen von *Drag*-Performenden her, doch dürfen solche Performanzen auf Showbühnen oder auf *Pride*-Paraden nicht mit dem Prinzip der Performativität verwechselt werden (1997 [1993]: 171-197, 2003 [1991], 1991 [1990]: 201-205). Deshalb müssen die von etlichen Feministinnen geäußerte Kritik an dieser politischen Strategie und die Kritik an diesem theoretischen Konzept genauer unterschieden werden.

769. Elke Gaugele sieht in der Garderobe eine der 'Umkleidekabinen des Geschlechts' (vgl. auch 2006, 2005). Darin finden sich zwar eher Kleiderstangen als Kleiderschränke; doch hat der 'Kleiderschrank' (*Closet*) in der Metaphorik des Coming-outs im Englischen (*Coming Out of the Closet*) eine größere Bedeutung. Butler versucht die Bedeutung des Sich-Ankleidens für das Geschlechterhandeln, das sie zunächst implizit betont (1991 [1990]: insb. 201-204), jedoch etliche Kommentatorinnen ihres Vorschlages einer 'Politik der Travestie' kritisieren, später zu relativieren (1997 [1993]: 14/15, 177-194). Etliche Interpret_innen folgerten aus Butlers Vorschlag einer 'Politik der Travestie' nämlich, dass das Geschlecht wie Kleidung gewechselt werden könne. In ihrem Buch *Körper von Gewicht* (1997 [1993]) macht sie daher mehrfach deutlich, dass dies nicht so sei.

Mir bleibt unverständlich, wieso Butler, die sich mit *Drag*-Phänomenen beschäftigt hat, um daraus ihren Vorschlag einer *queeren* Strategie der Geschlechter-Parodie abzuleiten, verneint, damit gemeint zu haben, dass „jemand den Schrank […] durchsehe, [… eine] Geschlechtsidentität für den Tag anlege und die Einkleidung abends wieder an ihren Platz zurücklege" (1997 [1993]: 14). Genau das tun doch *Males Performing Femininity* und *Females Performing Masculinity* – und zwar vor und nach jeder Performanz; manche betonen, dass dieser Prozess des Einkleidens jedes Mal einige Stunden dauern kann, weil damit zugleich eine Veränderung der Körperhaltung, der Gestik und/oder der Mimik und insbesondere des Selbsterlebens einhergeht. Zudem machen *Drag*-Performende deutlich, dass erfolgreiche *Drag*-Performanzen das Ergebnis jahrelanger Übung sind. *Doing Gender* erfordert ein jahreslanges Training und ein bewusstes Vergessen des Tuns, was für alltägliche Performanzen von Cissexuellen genauso gilt wie für gelungene Performanzen von *Drag*-Performenden und von Transsexuellen, denen ein *Passen* gelingt.

Eine Sammlung von Texten, die ich unter meinem Tuntennamen im Internet veröffentlichte, hieß daher bewusst „Identitäten im Kleiderschrank" (siehe die frühere Homepage www.schwule.asta.uni-hamburg.de/lydia.html unter www.archive.org). Ich vermute, dass Butler als Philosophin, die sich unter anderem an sprechakttheoretischen und diskursanalytischen Modellen orientiert, die tatsächliche Wirkmächtigkeit von *Dress*, wie sie gerade die britischen *Dress Studies* betonen (hierzu gibt es z. B. eine Reihe von Schriften im Oxforder Berg-Verlag, siehe z. B. Cole 2000, Eicher / Roach-Higgins 1992) schlicht entgangen ist. Diesem Widerspruch bin ich in einem Vortrag zu „Dressing Up Queer Theory" (Tietz 2008f) weiter nachgegangen, der anhand meines empirischen Materials, unter anderem zu den *Pride*-Paraden, weiter ausgearbeitet werden sollte.

besondere Bedeutung im Erleben des *Cross-Dressings* und in der diesbezüglichen kulturellen Produktion. Manche *Drag*-Performende erleben das Schminken und Umkleiden als Prozess, der nicht nur das Aussehen verändert, sondern die Körperhaltung, die Gestik, die Mimik und/oder die Stimme und auch das Selbsterleben. Mit dem 'Umkleiden' zur *Drag*-Persona wird zugleich eine andere 'Identität' hergestellt. Dieser (zumindest partielle) Geschlechts- und Identitätswechsel beinhaltet Momente der Scham, des Zweifels, der Verwirrung und/oder der Selbstüberwindung. Ähnliches gilt bei *Males Performing Femininity* für das Abreißen der Perücke vom Kopf, das Ausziehen des 'Kleides' und das Abschminken. Dieses 'Umkleiden des Geschlechts' wird manchmal von der 'Garderobe' auf die 'Bühne' – als Teil der Show – verlagert. Dies kann sowohl dazu dienen, den komplexen Prozess, sich mit einem Geschlecht zu 'bekleiden', deutlich zu machen, als auch dazu, die 'Wahrheit' eines 'biologisch' vergeschlechtlichen Körpers zu behaupten.[770] Das Auflegen der Maske, das Aufsetzen der Perücke sowie das Ankleiden und erst recht das Abreißen der Perücke, das Auskleiden sowie das Abschminken sind auch wichtige Elemente des Plots von Theaterstücken und Filmen, die *Drag* behandeln (siehe Garber 1993 [1992]). Diese Szenen dienen oft zur Herstellung von 'Wahrheit' – im Sinne einer zugrundeliegenden 'Wahrheit' des biologischen Geschlechts; sie können aber auch die Brüchigkeit scheinbar eindeutiger 'Identitäten' sichtbar machen oder auf die Vervielfältigung von Selbstkonzepten hinweisen.[771]

Das Spiel mit 'Verhüllen' und 'Enthüllen' des 'Geschlechts' in der Garderobe, auf der Bühne und auf der Leinwand kann als Modell für Geschlechterhandeln interpretiert werden: Performativität „verschleiert oder verbirgt […] die Konventionen, deren Wiederholung sie ist" (Butler 1997 [1993]: 36), daher funktioniert „eine performative Äußerung […] in dem Maße, wie sie die konstitutiven Konventionen, von denen sie mobilisiert wird, heranzieht und verdeckt." (ebd. 311). Genau deswegen könnten Geschlechterparodien sichtbar machen, dass Femininität und Maskulinität sowie Heterosexualität lediglich unerreichbare kulturelle Ideale

770. Ein Beispiel: Bridge Markland ist für einen *Performance Act* bekannt, indem sie/er sich bis auf einen Slip und Aufklebern über den Brustwarzen auszieht, um sich von 'Mann' zur 'Frau' zum 'Mann' umzukleiden. Durch den kahlgeschorenen Kopf, die Gestik und die Mimik wirkt aber selbst der deutlich als weiblich sexuiert erkennbare Körper nicht deutlich 'feminin', sondern eher geschlechtlich unbestimmt. Ein anderes Beispiel: Manfred Poppe hat für den „Kurlaub im Waldschlösschen" die bereits von der Bühne abgetretene *Drag*-Persona bzw. das Alter Ego Melitta Poppe wieder auf die Bühne gebracht. In mehreren Jahren ist er/sie als Kurassistent/in und Conférencier/cieuse tätig und allen Teamer_innen und Gäst_innen – unabhängig davon, wie er/sie gerade gekleidet gewesen ist – fast nur unter seinem Tuntennamen bekannt gewesen. In einer besonders eindrücklichen Conférence zwischen den verschiedenen *Acts* hat er sich innerhalb einer Stunde zu Manfred zurückverwandelt. Diese Conférence hat so nachdrücklich gewirkt, dass Teile des Teams und der Gäst_innen in Tränen ausgebrochen sind und den Abschied von der Tuntenpersönlichkeit intuitiv richtig als Ausscheiden aus dem Team begriffen haben.

771. Hierbei ist die besondere Bedeutung des Spiegels – oder sogar mehrfacher Spiegel – in der Garderobe zu beachten, der im Lacan'schen Sinne als Medium der immer schon 'gespiegelten' bzw. 'durch den Spiegel gebrochenen' 'Identität' (Brandes 2008, Schaffer 2008 zufolge) näher analysiert werden könnte.

seien (1991 [1990]: 209-218, vgl. Hark 1998c): Indem *Drag*-Performanzen 'Geschlechter' imitieren, offenbaren sie implizit die Imitationsstruktur des 'Geschlechts' (Butler 1991 [1990]: 202).

Hiermit kritisiert Butler Folgendes: In gängiger Freud'scher, Lacan'scher und feministischer (Neo-)Psychoanalyse werden der 'Transvestit', die *Drag Queen* und die 'Trans*frau' bzw. die *Butch*, der *Drag King* oder der 'Trans*mann' mal als 'phallische Frau', mal als 'kastrierter Mann', mal als beides zugleich und zudem als Fetischist_in interpretiert und damit auf zu verwerfende 'schlechte Kopien' der angeblichen Originale 'Mann' und 'Frau' reduziert.[772] Auch Butler betrachtet Homosexualität als subalterne Kopie, in der die hegemoniale Heterosexualität wirksam ist, doch sie verschiebt diese Überlegung: Heterosexualität wirke nur wie ein 'Original' und verwerfe Homosexualität als 'Kopie', jedoch benötigt Heterosexualität tatsächlich Homosexualität als 'Kopie' oder gar 'Fälschung', um sich selbst als 'Original' behaupten zu können. Insofern ist Heterosexualität gar kein Original, sondern Homosexualität eine 'Kopie der Kopie' ohne Original (2003 [1991]: 155-159).[773]

Butler macht deutlich, dass Menschen auch in alltäglichen Performanzen versuchen, unerreichbare Ideale, Normen und Phantasmen zu erreichen; insofern sind *Males Performing Femininity* nicht anders als *Females Performing Femininity*:[774] Sie sind demselben Verblendungszusammenhang der *Simulacra* ausgeliefert, wenn sie die 'Welt des Scheins' (Mode, Make-up, Mannequins sowie Photographie, Magazine, TV, Film, Internet) nachahmen (vgl. Vinken 1993). Während Heteronormativität eine Analogie von Sexus, Genus und Sexualität voraussetzt, die Diskontinuität dazwischen verleugnet und als Anweisung an Menschen erwartet, dass diese alles tun, damit diese Diskontinuität nicht auffällt,[775] könne die Geschlechterparodie im gelungenen Fall genau diese Diskontinuität sichtbar machen (vgl. Hark 1998c).

772. Diese abwertenden Interpretationen haben eine der Anlässe für Butlers Re-Interpretation von *Drag*-Performanzen gebildet. Dieser Anlass wird jedoch in der Debatte um einige der Thesen in ihrem Buch *Das Unbehagen der Geschlechter* (1991 [1990]) wiederum ausgeblendet, sodass für etliche Feministinnen (vgl. Kritik der Kategorie Geschlecht 1993) ihr Vorschlag einer 'Politik der Travestie' unverständlich geblieben ist.

773. Mit dieser Analyse bezieht Butler sich implizit auf Jean Baudrillards Überlegungen zum 'Simulacrum' der 'Simulation', bei dem die Unterschiede zwischen Original und Kopie verschwinden.

774. Eine ständige Neuerfindung der performten Persona ist beispielsweise typisch für einige Popmusikmegastars wie insbesondere Madonna (vgl. auch Garber 1993 [1992]) und Lady Gaga. Beide nutzen nicht umsonst Performanzen, die Kleiderwechsel, *Cross-Dressing* und Striptease beinhalten und mit Codes LSBT* Subkulturen spielen. Solch ein Zwang zur Selbstoptimierung gilt aber weit darüber hinaus (Foucault 1999 [1984], vgl. Villa 2007, Ulrich Beck, Soeffner 2004: 408/409 zufolge): Da wir alle im Alltag Performende sind, versuchen wir uns je nach Kontext immer wieder ähnlich oder eben auch bewusst anders herzustellen.

775. Geschlecht ist nach der Analyse von Butler insofern ein heteronormatives kulturelles Ideal, das Menschen dazu zu zwingen versucht, diesem nachzueifern: Alle sollen 'authentisch' entweder 'Mann' oder 'Frau' sein wollen, auch wenn ihnen dies nie gelingen kann. (vgl. Woltersdorff 2004).

Butlers Anregung für eine weitgefasste 'Politik des Performativen' ist in der Debatte um ihr Buch *Das Unbehagen der Geschlechter* (1991 [1990]) jedoch auf eine Art 'Politik der Travestie' verkürzt und als solche kritisiert worden (vgl. insbesondere Kritik der Kategorie Geschlecht 1993).[776] Dies macht ihre Überlegungen zwar für dieses Kapitel besonders relevant, wird ihrem gesamten Ansatz jedoch nicht gerecht. Es geht Butler (1991 [1990]) nämlich nur im ersten Schritt darum, geschlechtliche und sexuelle Zuschreibungen nicht nur als normative Vorgaben zu begreifen, sondern als Chancen, sie in alltäglichen Performanzen, gezielten Bühnen-Inszenierungen und weiteren kulturellen Repräsentationen in Frage zu stellen. Im zweiten Schritt geht es ihr darum, jegliches alltägliche, soziale, politische, juristische oder medizinische Handeln daraufhin zu untersuchen, ob es Geschlechter- und/oder Sexualitätennormen reproduziert oder ob es Möglichkeiten für bisher verworfene geschlechtliche und/oder sexuelle Praxen eröffnet (2006, 2009 [1997-2004]).

Der Aspekt der Maskerade wird in der Debatte um Butlers Vorschlag einer 'Politik des Performativen' häufig mit dem Konzept des *Camp*[777] verknüpft, das selbst deutlich von Theatralik, Leidenschaftlichkeit und Verspieltheit geprägt ist.[778] In ihrer grundlegenden Studie über sogenannte *Female Impersonators* betont Esther Newton (1979 [1972]) drei wichtige Elemente des *Camp*: Inkongruenz, Theatralität und Humor; *Camp* hänge insbesondere von der Herstellung oder Wahrnehmung inkongruenter Zusammenfügungen ab. *Camp*-Strategien arbeiten häufig mit Mitteln der Bloßstellung, der Zur-Schau-Stellung, des Manierismus, der Übertreibung und/oder der Banalisierung (Hark 1998c: 133). *Camp* hat

776. Gerade für die deutschsprachige Diskussion um *Queer* hat diese Idee eine besondere Bedeutung: Sie wird einerseits für theoretische Überlegungen aufgegriffen (Hark 1998c, 1993) und zu einer 'Strategie der VerUneindeutigung' verallgemeinert (Engel 2001), andererseits in *Drag King*-Shows umgesetzt (siehe www.dragkingdom.de, Thilmann / Witte / Rewald 2007, Markland 2000). Der Nutzen dieser Strategie wird jedoch von vielen Feministinnen wie von Vertreter_innen der schwulen und lesbischen Selbstorganisation bestritten (Knapp in Becker-Schmidt / Knapp 2000: 88/89, Jagose 2001 [1996]: 111-117, Kritik der Kategorie Geschlecht 1993, siehe hierzu auch Prinzessin LydIa 2007c [1998]). Mittlerweile erweitert Judith Butler in Reaktion auf diese Kritiken ihre Vorschläge für geschlechter- und sexualpolitische Ansätze (insbesondere 2009 [1997-2004]) und gibt zu, dass sie das umstrittene Kapitel zu 'Parodie als Politik' in ihrem Buch *Das Unbehagen der Geschlechter* (1991 [1990] zu schnell geschrieben habe (2009 [2002]: 338).

777. Das Konzept *Camp* meint einen besonders pointierten Stil der Darstellung oder Wahrnehmung (vor allem in der Trivial- oder Populärkultur), die am Künstlichen und Übertriebenen orientiert ist. Diese Stilisierung ist zugleich eine ästhetische Aufwertung des Alltäglichen (beispielsweise im Sinne des Dandytums Oscar Wildes) wie eine Form des Humors, der Mitgliedern subalterner urbaner Subkulturen (wie der schwulen, jüdischen oder 'Schwarzen' Subkultur) hilft, mit der Feindseligkeit der Hegemonialkultur umzugehen (Bergman o. J.). *Camp* kann auch als ein Code eines Kollektivs verstanden werden, der aufgrund einer spezifischen Diskriminierung entstanden ist und der dazu genutzt werden kann, die Ironie des Lebens in einer theatralischen, übertriebenen, humorvollen Weise auszudrücken (Schacht / Underwood 2004: 11). Dieser Code ist jedoch eine Art 'Geheimcode', der auf einer paradoxen Beziehung zwischen Encodierung und Decodierung basiert und diejenigen zusammenschweißt, die dieses 'Geheimnis' kennen (Bergman o. J.).

778. Siehe hierzu auch die „Notes on Camp" von Susan Sontag (1999 [1964]). Es ist allerdings zu beachten, dass Sontag *Camp* aus der schwulen bzw. schwul-lesbischen und der jüdischen Subkultur löst und fälschlich als unpolitisch definiert, wie Hark (1998c: 121-123) kritisiert.

zudem eine gewisse Nähe zum Konzept des 'Karnevalesken'[779] und zum bereits erwähnten Konzept der 'Inversion'. Newton fasst *Drag* vor dem Hintergrund ethnologischer Sexus/Genus-Modelle in seiner ambivalenten Komplexität sogar als 'doppelte Inversion' auf, die Folgendes deutlich mache:

> „[A]ppearance is an illusion". Drag says, „my 'outside' appearance is feminine, but my essence 'inside' [the body] is masculine." At the same time it symbolizes the oppositite inversion: „my appearance 'outside' [my body, my gender] is masculine but my essence 'inside' [myself] is feminine."[780] (1979 [192]: 103), bereits zitiert in Butler 1991 [1990]: 201).

Genau darum kann *Camp* als zentrales Element von Butlers Vorschlag betrachtet werden, durch dekonstruktivistische Interpretation der künstlich wirkenden, scheinbar karnevalesken Maskeraden in *Drag*-Performanzen und *Butch*/*Femme*-Ästhetiken das heteronormative Insistieren auf die 'Natürlichkeit' der Zweigeschlechtlichkeit und der Heterosexualität zu 'invertieren' (2003 [1991]).[781]

Drag-Performanzen können damit als paradoxer Kommentar zu 'Sein' oder 'Nicht-Sein' intendiert oder interpretiert werden. Geschlecht muss nicht Entweder/Oder bedeuten (Schacht / Underwood 2004b: 4), sondern kann auch Sowohl-Als-Auch bedeuten, was der von mir in unterschiedlichen Kontexten herausgearbeiteten paradoxen Position des 'Sowohl-Weder-Als-Noch-Auch' nahe kommen kann (vgl. Beiträge 5 und 8: Tietz 2008a, 2005a). Dies zeigt sich bereits in folgender Charakterisierung des/der Performer/in Georgette Dee als 'Engel auf Abwegen':

> Er ist der schönste Androgyn, die größte Diseuse und die beste Flickenschildt des Landes: Georgette Dee, Sängerin und Schauspieler, Schwarm und Star der schwulen Subkultur. Wer ihn einmal gehört hat, wird sie nie mehr vergessen, das Gesicht nicht und erst recht nicht die Stimme – eine Mannfrau aus dem wirklichen Leben statt aus den Spießerphantasie der Transi-Klischees. Denn das ist das Tolle an Georgette. Er ist erst mal und vor allem ein großer Künstler, und ob er nun einen Rock anhat oder eine Hose, hat nichts damit zu tun. Nicht auf Fummel und Gehabe kommt es an, sondern auf Stimme und Stimmung […] auf die großen Gefühle und die Angst davor. Darüber weiß sie viel zu sagen und zu singen, mal schrill, mal weise, immer intelligent und mit verquerem Charme.[…] Sie kann alles, kennt alles, fühlt alles. […] das männliche, das weibliche und das dritte, das vollkommene Geschlecht. (Renate Klett [1991] in Dee 1998 [1992]: 220).[782]

Daher können die vielfältigen Möglichkeiten des *Drags* – ebenso wie *Butch*/*Femme*-Ästhetiken oder *Dress*-Strategien im Kontext von Fetisch- und BDSM-Szenarios – durchaus immer wieder neue Geschlechter ermöglichen, nicht nur bisher verworfene Geschlechter anerkennen, wie Butler dies unnötig einschränkt. Genau deshalb habe ich in einigen meiner Analysen die Bedeutung geschlechtlicher Multiplizität betont (siehe Beitrag 5: Tietz 2008a und Beitrag 8: Tietz 2005a).

Drag-Performanzen als popkulturelle Arbeit

In der sexualpsychiatrischen, feministischen und *queeren* Debatte werden *Drag*-Performanzen auf die Repräsentation eines 'anderen' Geschlechts reduziert. Dies ist aber nur ein Aspekt, ein anderer ist, dass sie eine populärkulturelle Kunstform bilden, die häufig abgewertet wird (Taylor / Rupp 2004: 123/124). Ihre Nähe zu anderen Formen des Auftritts und ihre Integration von Elementen wie Playback, Gesang, Conférence, Revue und *Comedy* wird dabei übersehen – oder besser gesagt: unterschlagen. Um als *Drag*-Performer_in erfolgreich zu sein, bedarf es nämlich vieler verschiedener Kompetenzen,[783] zu denen die folgenden gehören:

- Eine 'Bühne'[784] errichten und ein Bühnenbild herstellen;
- Eine Bühnenpersönlichkeit bzw. *Drag*-Persona oder verschiedene Bühnenfiguren entwickeln;
- Vor Publikum auf einer Bühne auftreten;

779. Karneval, Fastnacht bzw. Fasching wird in der Europäischen Ethnologie als geduldeter Tabubruch, der die normative Ordnung nicht ernsthaft gefährden kann, aufgefasst. Das Karnevaleske meint im Sinne Michail Bachtins [1929] (Bergman o. J. zufolge) einen Darstellungs- und Wahrnehmungsstil, der den hegemonialen Stil durch Humor und Chaos subvertiert. Karnevaleskes und *Campiness* ermöglichen unterschiedliche Formen der Ambivalenz: Während das Karnevaleske den Tabubruch oft eher unbewusst feiert, versucht *Camp* den Tabubruch zumeist bewusst einzusetzen (vgl. Bergman o. J.).

780. Bereits Newton nutzt doppelte und einfache Anführungszeichen sowie eckige Klammern, die alle hier übernommen sind.

781. Insofern können manche *Males Performing Femininity* durchaus antibürgerlich sein und den 'Halbweltdamen' entsprechen, von denen sie etliche *Dress*-Elemente aufgreifen (starkes Make-up, Perücke, Federboa usw.). Bereits die auffällige, 'künstlich' wirkende, 'unanständige' 'Halbweltdame' (die stilistisch zwischen Adeliger oder Prostituierter changiert) hebt sich von der unauffälligen, 'natürlich' wirkenden, 'anständigen' bürgerlichen 'Frau' ab, deren scheinbare 'Authentizität' Erstere als normative 'Verkleidung' entlarvt (vgl. Vinken 1993).

782. Auch wenn mir diese Beschreibung damals wohl unbekannt war, entspricht sie doch meinem damaligen und heutigen eigenen Eindruck. Möglicherweise hat das Auftreten von Georgette Dee meine Interpretation der „Berdachen" / *Two-Spirits* unbewusst geleitet. Beispielsweise habe ich bereits Anfang der 1990er Jahre manche von ihnen abwechselnd mit 'er', 'sie', 'er/sie', 'sie/er' beschrieben (vgl. zu solchen Sprachversuchen auch Bornstein 1997). Ich halte meine Einschätzung, dass künstlerische Produktionen von Trickster-Figuren – gerade im Kontext von Theaterproduktionen und Romanen, beispielsweise von Tomson Highway (2008 [1998], 1989, 1988) oder Beth Brant (1988 [1985] – genau diesen Moment des Sowohl-Weder-Als-Noch-Auch enthalten und die Entwicklung des *Two-Spirit*-Konzeptes deutlich beeinflusst haben, dennoch für haltbar (siehe Beiträge 5 und 8: Tietz 2008a, 2005a, vgl. Kapitel 5.4).

783. Um diese vielfältigen Kompetenzen erkennen zu können, bedarf es einer Abkehr von der Defizit- und Devianz-Orientierung in der gängigen psychoanalytischen, sexualwissenschaftlichen, feministischen und *queeren* Forschung über *Drag*-Performer_innen. Neben meinem *Insider*-Wissen als Performer/in sind hierfür meine Tätigkeiten als Arbeitsvermittler und Praktikumsbeauftragter, durch die ich einen Fokus auf Kompetenzen und deren Transferierbarkeit entwickelt habe, hilfreich gewesen.

784. 'Bühnen' der *Drag*-Performenden können eine tatsächliche Bühne in einem (Off-)Theater bzw. einem schwulen, LSBT* bzw. *queeren* Kulturzentrum sein, aber auch der Tresen bzw. die Tanzfläche einer schwulen oder lesbischen Bar oder gar die Straße sein.

- Mit anderen Performer_innen, einzelnen Zuschauenden und dem Publikum interagieren;
- Einen Bühnenoutfit entwerfen, ensemblieren, schneidern und/oder ändern;
- Eine Maske (samt Bühnen-Make-up und Frisur) entwerfen und auflegen;
- Lippen synchronisieren (Lip-Sync, Voll-Playback), Halb-Playback singen und/oder live singen;
- Conférencen oder Moderationen – gegebenenfalls auch ad hoc – entwickeln und machen;
- Songtexte schreiben und/oder Songs komponieren;
- Choreographieren und tanzen;
- Entertainen und/oder *Stand-up-Comedy* machen;
- Erfahrungen von Beleidigung, Bedrohung, Ausgrenzung und Gewalt psychisch und/oder politisch verarbeiten.[785]

Drag-Performende verfügen im unterschiedlichen Maße über diese Kompetenzen; für ihre Auftritte sind sie daher häufig auf ein Netzwerk weiterer *Drag*-Performer_innen, Partner_innen, Freund_innen oder Dienstleister_innen angewiesen.

Um als *Male Performing Femininity* erfolgreich zu sein, bedarf es längerer, teilweise monate- oder jahrelanger, manchmal gar harter Arbeit. *Drag*-Performanzen sind daher – unabhängig davon, ob sie haupt- oder nebenberuflich oder ehrenamtlich durchgeführt werden und ob mit ihnen Geld verdient wird oder sie eher Geld kosten (vgl. Hamm 2007, Newton 1979 [1972]) als eine Form von Arbeit zu betrachten – sowohl als künstlerische Arbeit als auch als geschlechtlich-sexuelle Arbeit.[786] Die Fragen, wie Menschen zu *Drag*-Performenden werden oder was sie dazu motiviert, die des Öfteren bereits untersucht worden sind (vgl. z. B. Taylor / Rupp 2004, Hopkins 2004), stellen sich angesichts der Einschätzung als Arbeit und der vielfältigen dafür erforderlichen Kompetenzen und der potentiellen (finanziellen wie sozialen wie körperlichen) Prekarität auf neue Weise. Manche spätere *Drag*-Performer_innen experimentieren bereits in Kindheit und/oder Jugend mit unterschiedlichen Kleidungsstrategien, teilweise bereits mit *Cross-Dressing*. Etliche, aber nicht alle, haben bereits in der Kindheit im Auftreten, in den Interessen oder im sich entwickelnden Charakter nicht den normativen Anforderungen an 'Junge-Sein' oder 'Mädchen-Sein' entsprochen.

785. Diese Vielzahl erforderlicher Kompetenzen macht deutlich, dass die Performanz von Femininität, Androgynität, Tuntigkeit oder *Transgender* nur ein Aspekt von *Drag*-Performanzen ist und der einseitige Fokus darauf in politischen und theoretischen Debatten höchst selektiv ist.

786. Diese Kennzeichnung von *Drag*-Performanzen als Arbeit kann deutlich machen, dass *Doing Gender* und *Doing Difference* insgesamt als Formen von Arbeit zu betrachten sind. Sie sind oft mit Aufwand, Mühen und Kosten verbunden, manchmal führen sie auch zu Belohnungen bzw. Entlohnungen. Vgl. hierzu auch Lorenz' (2007) Konzept der 'sexuellen Arbeit', das ich zur 'geschlechtlich-sexuellen Arbeit' oder zur 'Differenz-Arbeit' erweitern und in den Kontext der 'Identitätsarbeit' einordnen möchte.

Manche probieren *Dressing-up* zunächst im Kontext von Karnevals- oder *Halloween*-Partys, Tunten- oder *Drag King*-Workshops oder auf *Pride*-Paraden aus. Manche *Drag*-Performer_innen haben bereits vor Beginn ihres Tunten-Coming-outs bzw. ihrer Performer_in-'Karriere' Kenntnisse von und/oder Erfahrungen mit einzelnen der erforderlichen Kompetenzen, beispielsweise durch Mitarbeit im Schul-, Uni- oder Amateur-Theater und/oder durch Ausbildung, Studium oder Tätigkeiten in damit verbundenen Feldern wie Frisur, Maske, Gesang, Theater oder Kunst. Andere machen solche Ausbildungen, Studien oder Tätigkeiten parallel zu ihrer *Drag*-'Karriere' oder nach deren Beginn.

Wichtig ist die soziale Geburt einer *Drag*-Persona – im Rahmen einer Unterweisung durch erfahrene *Drag*-Performende,[787] eines besonderen Rituals und/oder eines *Drag*-Wettbewerbes (vgl. dazu Hopkins 2004). Einflüsse und Vorbilder für Bühnenpersönlichkeiten und *Drag*-Personae umfassen nicht nur bekannte Superstars aus Kinofilmen und Musikvideoclips, sondern auch andere *Drag*-Performer_innen und *Performance Artists* (im Sinne der mittlerweile anerkannten Kunstform). *Drag*-Personae bedürfen der Anerkennung durch andere *Drag*-Performende und/oder das Publikum – beispielsweise wird ein 'Tuntenname' häufig durch andere verliehen.[788]

Manche erfolgreiche *Drag*-Performer_innen können ihre spezifischen Kompetenzen in etlichen weiteren haupt- oder nebenberuflichen sowie ehrenamtlichen Tätigkeiten – auch außerhalb der Bühne – einsetzen: Diese Tätigkeiten können – nach meinem Wissen über international bzw. national erfolgreiche und/oder mir persönlich bekannte Tunten oder *Drag Queens* – folgende Felder einschließen:

- *Charity-Events* bzw. Benefiz-Aktionen organisieren und/oder durchführen;
- Partys *hosten* bzw. veranstalten, Kneipe, Café bzw. Club führen und/oder als DJ_ane auflegen;
- Sich in LSBT*I/Qer Selbsthilfe oder Selbstorganisation engagieren;
- Sexualaufklärungsveranstaltungen, politische Diskussionen oder Fokus-Gruppen moderieren;
- In unterschiedlichen 'Kreativ-Berufen' (beispielsweise *Styling*, *Stagemanaging*, Mode-Design oder Bühnenbild) arbeiten;

787. Teilweise gibt es entsprechende soziale Strukturen, beispielsweise 'Häuser' von *Drag Queens* oder Perpetuellen Schwestern, in denen 'Mütter' ihre 'Töchter' einweisen oder regelrecht ausbilden (vgl. Gérôme Castell in Hamm 2007: 138/139, Hopkins 2004: 144-146, Livingstone 1990, siehe www.dieschwestern.de).

788. 'Tuntennamen' sind meist keine üblichen Frauennamen, sondern spezifische sprachliche Feminisierungen männlicher Vornamen (bzw. Nachnamen) oder Fantasienamen. Solche Namen sind unter Schwulen recht häufig – unabhängig davon, ob die so bezeichneten Personen im 'Fummel' auftreten oder sich selbst als tuntig, androgyn oder feminin erleben. Entsprechende Namen lassen sich schon länger zurückverfolgen – beispielsweise listet bereits Hirschfeld (1991 [1904]) solche Namen und sprachliche Konstruktionsmuster auf.

- Unterschiedliche Tätigkeiten in Theater, Film und Fernsehen ausüben;
- Vermittlungsarbeit in Bildungskontexten oder im Journalismus leisten;
- Unterschiedlichen Formen der Sex-Arbeit (z. B. als Trans*-Prostituierte[789] und/oder in der Porno-Branche[790]) nachgehen.

Diese vielfältige beruflichen Kompetenzen, Tätigkeiten und Berufsfelder, die mit den Kompetenzen von *Drag*-Performanzen zusammenhängen bzw. aus diesen entstehen können, werden in der bisherigen Forschung zu *Males Performing Femininity* nicht berücksichtigt. Es ist zu vermuten, dass auch *Drag Kings* die Möglichkeit nutzen, durch *Drag*-Performanzen erworbene Kompetenzen auch in anderen beruflichen Feldern einzusetzen, schließlich ist für manche von ihnen das *Drag Kinging* ein wichtiger Schritt in eine Trans*maskulinität.

Tunten: Deviante Maskulinität, deviante Femininität oder multiple Geschlechtlichkeit?

Im Gegensatz zum pauschalen Vorwurf der Misogynie an *Drag*-Performer/innen ist Folgendes zu differenzieren: Es gibt frauen- und/oder lesbenfeindliche, männer- und/oder schwulenfeindliche Einstellungen, Äußerungen und Performanzen etlicher Tunten und *Drag Queens*; gleichzeitig gibt es auch feministisch orientierte, trans*-politische und *queere* Tunten und *Drag Queens*.[791] Auf etliche von ihnen, die ihre vestimentäre und Geschlechterperformanz selbst eher als Ausdruck ihrer eigenen Femininität, Androgynität oder Transgeschlechtlichkeit verstehen, trifft der pauschale feministische Vorwurf, dass sie 'Frauenkleidung' tragen, um ihre Verachtung von Frauen auszudrücken, nicht zu. Vielmehr handelt es sich um eine versuchte Aneignung einzelner Aspekte gängiger kultureller Konzepte und Performanzen von Femininität. Dennoch sind gerade manche Performanzen von Schwulen mit feminin codierten *Dress*-Elementen auf CSD-Paraden, die eine vorwiegend karnevaleske Wirkung haben, genauer daraufhin zu untersuchen, inwieweit sie intendiert oder

789. Heteronormativität, Tunten- und Trans*feindlichkeit führen dazu, dass etliche *Drag*-Performer/innen und Trans*frauen aufgrund ihrer geschlechtlichen Transition zeitweise oder dauerhaft haupt- oder nebenberuflich der Sex-Arbeit nachgehen, da sie oft keine andere Arbeit bekommen oder nur dort genug Geld für selbstfinanzierte transsexuelle medizinische Maßnahmen verdienen können. Das gilt heute für Menschen aus der Mittelschicht weniger, jedoch weiterhin für solche aus der Unterschicht (vgl. zur ähnlichen Situation der *femminielli* in Neapel: Atlas 2010), insbesondere für manche Migrant/innen. Männlich sexuierte Personen, die durch Hormoneinnahme oder Brustimplantate einen Busen haben, aber keine Genitaloperation vornehmen lassen, haben als sogenannte *Shemales* sogar eine eigene Nische im Sex- und Pornobusiness.

790. Beispielsweise ist Chi Chi LaRue, Besitzer/in des Labels *Rascal*, eine_r der erfolgreichsten Regisseur_innen und Produzent_innen schwuler Pornographie in den USA, eine *Drag Queen*.

791. *Queere* Darstellungen von *Drag Kings* betonen deren feministische, lesben-, trans*- und/oder *queer*-politische Motivation (Schirmer 2007, 1993 Thilmann / Witte / Rewald 2007, Volcano / Halberstam 1999, siehe www.dragkingdom.de). Ob dies auf alle *Drag Kings* und alle *Drag King*-Performanzen gleichermaßen zutrifft, ist jedoch noch näher zu untersuchen.

unintendiert doch frauenfeindlich sind oder all zu leicht als frauenfeindlich interpretiert werden können (vgl. hierzu Kapitel 5.5). Dies gilt noch stärker für Performanzen heterosexueller Männer auf Karnevals- oder Erntedank-Paraden, die teilweise eine gezielte frauenfeindliche Intention haben oder leicht eine frauenfeindliche Interpretation zulassen.[792] Die Frage, wie häufig Travestie-Stars, Tunten und Show-Transen tatsächlich Performanzen auf die Bühne oder auf die Straße bringen, die tatsächlich gänzlich oder teilweise als frauenfeindlich bewertet werden sollten, bleibt jedoch noch näher zu klären. Dabei ist zu beachten, dass sie recht unterschiedliche Femininitäten performieren, die alle Teil der hegemonialen kulturellen Repertoires sind: Häufig performierte Frauenfiguren sind die 'Diva' (insbesondere der Hollywood- bzw. internationale Popmusik-Megastar), der 'Vamp' oder die *Femme Fatale*, wobei besonders gern die alternde, gescheiterte oder verlassene 'Geliebte' als Vorbild genommen wird.[793] Eher selten bzw. nur von einigen *Males Impersonating Women* werden die 'Hausfrau' (zumeist aus der Unterschicht), das 'hässliche Entlein' bzw. die 'Brillenschlange' oder das 'Mauerblümchen' auf die Bühne oder die Straße gebracht. Hingegen werden viele andere Frauen – beispielsweise die *Business Woman*, die alleinerziehende Mutter oder die Politikerin – kaum performiert. Bereits diese Auswahl spiegelt bestimmte Aspekte hegemonialer stereotyper Repräsentationen der 'Frau' wider (vgl. dazu auch Schade / Wenk 2005), die sexistisch vom dichotomen Gegensatz zwischen der desexualisierten 'Heiligen' und der hypersexualisierten 'Hure' geprägt sind.

Travestie-Stars, Tunten und Show-Transen imitieren diese Femininitäten teilweise nahezu perfekt, teilweise idealisieren sie diese, teilweise karikieren sie diese jedoch. Manchmal erzeugen sie sogar bewusst Illusionen, die sich weit vom Alltäglichen entfernen und besonders deutlich das Fiktive markieren.[794] All dies kann Ambivalenzen eröffnen und Brüche zwischen normativen Anforderungen und alltäglicher Umsetzung verdeutlichen. Doch können manche Performanzen intendiert oder unintendiert in ein Verächtlichmachen von

792. Entsprechendes gilt für *Halloween*-Paraden und -Partys im angloamerikanischen Kontext (vgl. Schacht / Underwood 2004b: 4) oder die Demütigung des künftigen Bräutigams durch die Inszenierung 'erzwungenen' Tragens femininer *Dress*-Elemente beim 'Junggesellenabschied'. Beides ist noch näher zu untersuchen.

793. Gerade die Performanz der 'Verlassenen' sollte weniger als Ausdruck von Frauenverachtung denn als Versuch, mit eigenen Ablehnungserfahrungen umzugehen, verstanden werden.

794. Manche machen bei ihrem Auftritt 'viel Tamtam', indem sie als sehr große Menschen Schuhe mit sehr hohen Absätzen und überdimensionierte Frisuren oder Hüte nutzen und/oder indem sie ein besonders großes, farbenprächtiges oder fantasievolles Make-up auflegen. Diese besondere *Flamboyance* gilt insbesondere für manche *Drag Queens* und 'Glamour-Transen' (siehe Hamm 2007: 124-175), für etliche Schwestern der Perpetuellen Indulgenz, aber auch schon länger für manche Travestie-Künstler/innen (siehe Beispiele bei Wilms / Düggelin 1978). Besonders bekannt geworden ist dieses Auftreten durch den Film *Priscilla: Königin der Wüste* (Elliot 1994). Hierbei geht es kaum um eine Performanz von Femininität, sondern eher um eine von *Drag-Artist*-Sein, d. h. um eine besondere Form des Geschlechts-Seins bzw. um eine Performanz des Performierens an sich.

Frauen abrutschen oder von Teilen des Publikums entsprechend interpretiert werden. Zudem sind etliche verbale Äußerungen deutlich sexualisiert oder gar hypersexualisiert. Inwieweit diese Performanzen frauenfeindlich intendiert oder von Teilen des Publikums als frauenfeindlich interpretiert werden, hängt davon ab, wie das Sprechen über 'Sexualität' grundsätzlich eingeschätzt wird (vgl. Berlant / Warner 2005 [1998]). Hierbei ist zum einen eine gewisse Sexualfeindlichkeit in etlichen nordamerikanischen feministischen Diskursen zu beachten, die bereits Butler (1998 [1997]) und Rubin (1993 [1984/1992]) kritisiert haben, und zum anderen ein hoher Grad an Sexualisierung in der schwulen Subkultur. Daher ist genauer zu fragen:

- Welche Performanzen und Redeweisen thematisieren sexuelle Erfahrungen und Wünsche sowie normative Einschränkungen?
- Welche sind Formen sexualisierten Handelns bzw. Sprechens?
- Welche sind eine Abwertung des Sexuellen?
- Welche thematisieren komplexe, widersprüchliche oder gar gewaltvolle Erfahrungen mit 'Geschlecht-Sein' und (nonnormativer) Geschlechterperformanz?
- Welche Performanzen und Redeweisen werden aus einer heteronormativen Perspektive aufgrund spezifischer schwuler oder trans* Sprachstile missverstanden?
- Welche Performanzen und Redeweisen dienen explizit oder implizit dazu, Frauen verächtlich zu machen?

Manche *Drag*-Performende haben eine Vorliebe für Anspielungen, die als 'politisch unkorrekt' intendiert sind oder verstanden werden. Diese Anspielungen sind zwar meist witzig, aber oft nicht amüsant – unter einer Oberfläche der 'Frivolität' verbergen sich zumeist ernste Aspekte (vgl. Bergman o. J.). Etliche Anekdoten in Conférencen thematisieren beispielsweise die kulturell eingeschränkten Möglichkeiten von Frauen, selbst ihre Sexualität und ihre Beziehungen gestalten zu können. Etliche Damenimitatoren und *Drag Queens* machen jedoch auch Witze über Frauen und das Feminine, welche die Subalternalität von Frauen und die Hegemonialität von Männern bestätigen, statt dieses Hegemonieverhältnis zu subvertieren (Schacht / Underwood 2004b: 11). Viel wichtiger ist jedoch die übertriebene, teilweise selbstironische Darstellung des Scheiterns von Gefühlswelten, Lebensentwürfen, Beziehungsmustern oder Karrierewegen, die normativ 'Frauen' oder 'Schwulen' zugeschrieben werden, was zumindest eine implizite Kritik der Heteronormativität und gelegentlich sogar des Patriarchats oder der hegemonialen Maskulinität enthalten kann. Außerdem gibt es einige Tunten, 'Show-Transen' oder Perpetuelle Schwestern, die in ihren *Performance Acts* eigene Gewalterfahrungen, Gesundheitsgefährdungen und Krankheiten oder allgemeiner die Gewalt gegen Schwule und Trans*frauen, das Sterben, den Tod

(insbesondere durch HIV und Aids) und den Mut zum Weiterleben thematisieren (vgl. hierzu das Interview von Ingo Lenz mit Barbie Breakout in Hamm 2007: 131-133, siehe www.dieschwestern.de).

Drag-Performanzen müssen zudem daraufhin untersucht werden, inwieweit sie die bereits erwähnten *Camp*-Strategien einsetzen. Etliche *Males Performing Femininity* wollen auf der Bühne kaum ernsthaft als 'Frauen' wahrgenommen werden, stattdessen intendieren sie, dass die Zuschauenden die bewusst angestrebte Künstlichkeit ihrer Performanz erkennen. Ihre Performanz basiert nämlich gerade nicht auf einer *Suspension of Disbelief* (übersetzt in etwa: 'willentliche Aussetzung des Nicht-Glauben-Wollens') – im Sinne Samuel Taylor Coleridges und T. S. Eliots – wie im klassischen Theater, die 'Natürlichkeit' oder 'Wahrheit' erzeugt, sondern auf der intensiven Bewusstheit ihrer Künstlichkeit (vgl. Bergman o. J.). Dies könnte beispielsweise eine Interpretation der folgenden Conférence, mit der sich die titelgebende Trickster-Figur im autobiographisch geprägten Schlüsselroman *Kiss of the Fur Queen* des *Two-Spirit*-Künstlers Tomson Highway zu erkennen gibt, zeigen:

> 'Ha-ha-ha-ha-ahhhhh […] Sometimes you humans make me laugh. […] Just a showgirl takin' a break […] Name's Maggie. Maggie Sees. It used to be Fred but it bored the hell outta me so I changed. […] Why do you think I put on these fabulous shows? […] Because without entertainment, honeypot, without distraction, without dreams, life's a drag.[795] No? […] Without celebration, without magic to massage your tired, trampled-on old soul, it's all pretty pointless, innit? [...] We dance, we fight, we cry, make love, we laugh and work and play, we die. Then we wake up, in the dressing room, with make-up all over the goddam place, sweating so you smell like dog's crotch.[796] […] you're talkin' to Miss Maggies Sees. Miss Maggie-Weesageechak-Nanabush-Coyote-Raven-Glooscap[797]-oh-you-should-hear-the-things-they-call-me-honeypot-Sees, weaver of dreams, sparker of magic, showgirl from hell.' (FUR QUEEN in Highway 2008 [1998]: 231-234).

Die *Campiness* mancher dieser Conférencen oder mancher guter *Drag*-Performanzen zu verstehen, gelingt einer unkritisch heteronormativen Perspektive oder auch einer heteronormativ geprägten feministischen Perspektive nicht. Ebenso wenig können diese Perspektiven Unterschiede zwischen performativer Herstellung, gelungener Imitation, hyperbolischer Übertreibung, banaler Zur-Schau-Stellung, gezielter Parodie, intendierter

795. „Life's a drag" bedeutet hier in etwa: 'das Leben ist sterbenslangweilig'; zugleich spielt die Formulierung mit der Vorstellung, dass das Leben doch nur aus Maskeraden bestehe.

796. Der *Performance Act* wird hier persiflierend mit dem Leben verglichen, der Wechsel der 'Identität' mit Tod und Wiedergeburt. Dies greift die seit dem Shakespeare'schen Volkstheater geläufige Vorstellung der Bühne als Welt und der Theatervorstellung als Leben auf. Insofern wird hier das Leben geradezu – im Sinne von *Life is a Cabaret* – als Travestie-Show aufgefasst (*Life is a Drag Show*).

797. Die letztgenannten Begriffe sind Eigennamen Tricksters in der Sprache der *Cree*, *Ojibwa* und *Wabanaki* bzw. Tierformen, in denen Trickster sich manifestiert.

Bloßstellung und schlichter Verächtlichmachung herausarbeiten (wie die Figur SENTA SEPPELFRICKE in einer Persiflage auf eine Diskussion mit Feministinnen kritisiert, siehe Die bösen Tanten 1997). Diese Perspektiven verwechseln daher die *Males Performing Femininity*, die in ihren Performanzen teilweise Klischees über Frauen spiegeln (teilweise aber auch brechen), als Übermittler_innen hegemonialer Klischees mit diesen heteronormativen, sexistischen und frauenfeindlichen Klischees selbst.[798]

Males Performing Femininity verhandeln und verkörpern in ihren Performanzen häufig verschiedene, teilweise widersprüchliche kulturelle Normen, Werte, Möglichkeiten und Grenzen gleichzeitig (Schacht / Underwood 2004b: 3). Dies führt zur Frage, ob und insbesondere in welchen Kontexten bzw. aus wessen Sichtweise sie eine aggressive Femininität und/oder eine subalterne Maskulinität und/oder eine eigene Form der Geschlechtlichkeit repräsentieren. Dabei ist zu berücksichtigen, dass all diese performierten Geschlechtlichkeiten aus heteronormativer Perspektive verworfen werden.

Zur These der 'aggressiven Femininität': Es gibt durchaus Parallelen zwischen den Geschlechterperformanzen von *Drag Queens* und *hijras*, die beide – auch im sexuellen Sinne – fordernd auftreten (Bakshi 2004). Die Verbindung von 'Femininität' und 'Aggressivität' ist in euro-kolonialen Kulturen noch immer teilweise tabuisiert, was sich nicht nur in (Alltags-)Theorien über 'männliche' Aggressivität zeigt, sondern auch in vestimentären und visuellen Strategien der Feminisierung von Politikerinnen (vgl. Ellwanger 1999), Polizistinnen und Soldatinnen (vgl. Eifler 2009) oder Sportlerinnen (vgl. Wirtz 2009). Insofern könnte die Performanz (sexuell) fordernder 'Frauen' durch *Drag Queens* und Show-Transen (vgl. Ostertag 2004, siehe auch Muñoz 1999)[799] auch als proto-feministische Strategie verstanden werden. Allenfalls in diesem Sinne können sie – positiv konnotiert – als 'phallische Frauen' verstanden werden,[800] was in der Debatte noch kaum berücksichtigt worden ist.

Zur These der 'devianten Maskulinität': *Drag Queens* sind – basierend auf heteronormativer und schwulenfeindlicher Diskriminierung – als 'gescheiterte' Männer und symbolische

798. Zudem ist fraglich, ob es überhaupt um Klischees über 'Frauen' geht. Schließlich betont Werner Düggelin: „Der Transvestit stellt das Klischee seiner [eigenen] Wahrheit dar." (in Wilms / Düggelin 1978: o. S.).

799. Diese fallen durch ihre *Flamboyance*, ihr konfrontatives Auftreten (*In-Your-Face*) und ihr provokatives Sprechen auf (vgl. auch Taylor / Rupp 2007: 115).

800. Ebenso ist zu fragen, inwieweit *Drag Kings* als *Females Performing Masculinity Men* phallisch sind oder inwieweit sie performativ den Phallozentrismus kritisieren (vgl. auch Schirmer 2007). Vielleicht ist die Performanz von Condoleezza Rice in ihrer Zeit als Außenministerin aufgrund mancher ihrer 'kriegerisch' anmutenden *Dress*-Ensembles und ihrer Funktion viel eher als 'phallische Frau' einzuschätzen als die melancholische Performanz einer Georgette Dee.

Repräsentanten des Stigmas, das allen schwulen Männern anhaftet, betrachtet worden (z. B. Newton 1979 [1972]).[801] *Drag*-Performanzen gelten manchen Ethnologen und Ethnologinnen, die Damenimitatoren untersucht haben, noch heute als künstlerische Ausdruckform bestimmter (schwuler) Männer, um Geld zu verdienen oder situationsspezifische Aufmerksamkeit zu bekommen (insbesondere Schacht [2002], Schacht / Underwood 2004b: 6 zufolge). Daher verstehen sie die Aneignung von Femininität mittels des *Drags* als Ausdruck von Maskulinität:[802] Travestie-Künstler und *Drag Queens* seien mit anderen männlich sexuierten Personen vergleichbar, denen in kulturell als feminin codierten Sphären, Handlungsfeldern oder Berufen ein Aufstieg gelänge – wie beispielsweise Schulleitern oder Leitern sozialer Einrichtungen. Dies zeige sich auch in der Selbstsicht mancher *Drag Queens*, sie seien „'better women that real women'" (Schacht / Underwood 2004b: 9).[803]

Schacht / Underwood betonen daher: „[B]eing a drag queen […] often seems to be more about doing and experiencing masculinity than being effeminate" (ebd. 9.). Weil viele Tunten / *Drag Queens* sich als 'Männer' (ebd. 8/9) oder als 'Schwule' identifizieren,[804] sei es wichtig, zwischen Geschlechterperformanz und geschlechtlicher Identifikation zu unterscheiden.

Aus meiner Sicht ist jedoch zu bedenken, dass manche Schwule, vor allem solche, die weich, androgyn oder feminin wirken, und insbesondere Tunten aufgrund von Heteronormativität gewisse Schwierigkeiten haben können, in Feldern traditioneller hegemonialer Maskulinität erfolgreich zu sein, sodass ihnen gegebenenfalls ein 'Ausweichen' auf feminine Performanzen als politisches Statement, Freizeitbeschäftigung und/oder Berufsfeld naheliegend erscheint.

801. Dies ist in Teilen der Schwulenbefreiungsbewegung der 1970er Jahre jedoch positiv bewertet worden, weil im Sinne der 'sexuellen Revolution' die hegemoniale Norm als das Problem analysiert und die Annahme des Stigmas als politische Strategie propagiert worden sind (vgl. Tuntenstreit 1975, Praunheim 1970).

802. Dies passt zu folgender allgemeiner Einschätzung des 'Mannes' als Künstler: Da der Künstler als 'genialer Schöpfer' imaginiert und performiert wird und somit das Ausnahmesubjekt der 'europäischen' Moderne darstellt (vgl. Schade / Wenk 2005: 157), sind ihm vielfältige Maskeraden oder gar feminine Charakterisierungen möglich sowie größere Spielräume zur Gestaltung sexueller Handlungen, Lebensstile und Partner_innenschaften verfügbar, ohne dass seine Maskulinität in Frage gestellt wird. Diese schließen *Cross-Dressing* und als feminin codierte Handlungsweisen (*Cross-Acting*) sowie Homo- und Bisexualität ein und ermöglichen – zumindest ambivalent bewertete – Künstlertypen wie den 'Hysteriker', den *Dandy* und den 'Transvestiten' (ebd. 161-162).

803. Die Einschätzung, dass manche MannFrauen oder Trans*frauen, deutlicher 'Frau' seien als die Frauen ihrer Umgebung (vgl. Weston 1993: 353), findet sich in weiteren Kulturen und in einigen unkritischen ethnographischen Darstellungen. Auch Vinken schreibt: „Die beste Frau ist heute der Transvestit. Transvestiten sind nicht nur beliebte Mannequins, sie sind mittlerweile auch die idealen Kundinnen." (1993: 46). Dies mag damit zusammenhängen, dass etliche MannFrauen, *Cross-Dresser* und Trans*frauen von sich oder ihre Umgebung von ihnen eine 'perfektere' Performanz erwarten, damit ihnen die erstrebte Anerkennung entgegengebracht wird. Ähnliches gilt auch für manche FrauMänner, *Butches*, *Drag Kings* oder Trans*männer. Diese demonstrative geschlechtliche Performanz kann jedoch zugleich verdächtig wirken, da gelungenes Geschlechterhandeln nämlich zumeist eher implizit als explizit 'passiert'.

804. Dies ist das Ergebnis von Interviews mit den Performer/innen (siehe z. B. Hopkins 2004, Taylor /Rupp 2004), was jedoch ein Missverständnis sein kann, da die *Drag*-Personae nicht vergleichend interviewt worden sind.

Auch wenn Maskulinität und Femininität in erster Linie ein relationales, geradezu oppositionelles (und zudem ein hierarchisches) Verhältnis darstellen,[805] ist jedoch noch genauer zwischen der Nonmaskulinität mancher Tunten oder Schwuler und Femininität zu unterscheiden. Ähnliches gilt für die Nonfemininität mancher *Tomboys*, *Butches* oder Lesben, die nicht unbedingt einer Maskulinität entspricht. Daher ist höchst fraglich, ob *Males Performing Femininity* selbst ihre *Drag*-Performanz als Ausdruck von Maskulinität erleben oder *Females Performing Masculinity* die ihre als Ausdruck von Femininität. Die Frage, die in der Auseinandersetzung um Butlers 'Politik der Travestie' etliche politische Kommentare und kulturwissenschaftliche Untersuchungen bewegt, nämlich, ob *Drag*-Performanzen oder *Butch*/*Femme*-Ästhetiken nun Heteronormativität bestätigen oder unterlaufen, ist wichtig. Doch bleiben einige Antworten selbst weitgehend in der Heteronormativität stecken, wenn sie die Existenz lediglich zweier Geschlechter voraussetzen (wie z. B. Tyler 1991 es tut). Hier sind ethnologische Analysen multipler Geschlechtersysteme, die es bereits vor Butler gegeben hat, konsequenter und eignen sich sogar besser, um das Prinzip der Performativität des Geschlechts im Allgemeinen und die Selbstkonzepte der jeweiligen Handelnden im Besonderen zu erfassen. Vor diesem Hintergrund ist fraglich, ob allein daraus, dass *Drag*-Performer/innen die Frage verneinen, ob sie sich als 'Frauen' sehen, schlicht zu folgern ist, dass sie sich als 'Männer' sehen oder gar dass sie 'Männer' seien – auch wenn die Heteronormativität dies nahelegt. Vielmehr kann dies ein Hinweis auf eine geschlechtliche Uneindeutigkeit und ein eigenes Geschlecht sein (vgl. Taylor / Rupp 2007: 130/131). Vielleicht ist es daher sinnvoller, näher zu untersuchen, in welchen Kontexten (beispielsweise Bühne, Straße, Arbeit, Beziehung oder Sexualität) sich Travestie-Künstler, Tunten und *Drag Queens* wie stark als maskulin, feminin, androgyn oder geschlechtlich eher neutral erleben.[806]

Noch wichtiger ist allerdings, zwischen Selbst- und Fremddefinitionen der *Males Performing Femininity* zu unterscheiden. Viele Tunten und *Drag Queens* erleben ihren *Dress* und ihr

805. Diese Relationalität wird in der heteronormativen Logik zu einfach gedacht: Das, was männlich (bzw. maskulin) ist, kann nicht weiblich (bzw. feminin) sein. Diese polare Opposition findet sich teilweise auch in den *Gender Studies* wieder. Jedoch macht beispielsweise Gesa Lindemann (1993) anhand ihrer ethnomethodologischen Studie zu Transsexualität auf die Paradoxie aufmerksam, dass sich Männer anders von Frauen unterscheiden als Frauen von Männern. Die Psychologin Sandra Bem [1974] hat eine Skala zur Messung von Androgynität und 'Geschlechtsrolle' (*Bem Sex Role Inventory*) entwickelt, bei der Maskulinität und Femininität zunächst unabhängig voneinander gemessen werden, bevor sie aufeinander bezogen werden (vgl. Pschyrembel Wörterbuch Sexualität 2003: 48).

806. Dabei wäre zu fragen, welche Handlungs- und Erlebnisweisen (z. B. Aggressivität vs. Nonaggressivität, Konkurrenz- bzw. Hierarchieorientierung vs. Beziehungsorientierung, Rationalität vs. Emotionalität) von welchen Tunten und Schwulen (und ihrem Umfeld) als maskulin, nonmaskulin oder feminin wahrgenommen werden. Vor diesem Hintergrund ist die Aussagekraft einiger ethnographischer Studien, die *Drag Queens* zwar auf der Bühne beobachten, Interviews jedoch nicht mit den *Drag*-Personae, sondern nur mit den Performer/innen ohne *Drag* führen (z. B. Hopkins 2004, Taylor /Rupp 2004), mit einer gewissen Skepsis zu betrachten (siehe jedoch die Arbeiten von Atlas 2010, Balzer 2007 und den Bildband von Hamm 2007).

Auftreten als Performanz von Femininität, Androgynität oder Transgeschlechtlichkeit.[807] Je nach eigener Situierung reichen die Selbstdefinitionen verschiedener *Males Performing Femininity* von 'Mann' oder 'Schwuler' über 'Tunte' bzw. *Drag Queen* oder Trans*frau[808] zu *Queer*. Diese Selbstdefinitionen werden vom Publikum und von verschiedenen Interpretator_innen jedoch – je nach persönlicher, politischer oder theoretischer Zielrichtung – teilweise ganz unterschiedlich verstanden: als 'Mann' (und damit eventuell als Sexist) oder 'Schwuler', als *Gender-Crosser*, *Gender-Bender, Gendernaut, Gender-Fucker* oder *Gender Outlaw* (Treut 2001, Bornstein 1997), als Provokateur_in der Zweigeschlechternorm (Garber 1993 [1992], Butler 1991 [1990]) oder Befürworter_in bzw. Vertreter_in von *Queer Politics* (Muñoz 1999, Feinberg 1996). Die wichtigen Unterschiede zwischen Selbst- und Fremddefinitionen werden in der vorliegenden englischsprachigen ethnographischen Forschung (siehe Schacht / Underwood 2004a) kaum berücksichtigt (vgl. jedoch die differenzierte aktuelle deutschsprachige Forschung, z. B. Atlas 2010, Balzer 2007 oder Haller 2001b).

Mit einer *queeren* ethnologischen Perspektive, die multiple Geschlechtersysteme anerkennt, statt sie heteronormativ zu verwerfen, bleibt zu fragen, inwieweit die Tunte bzw. *Drag Queen* oder die Trans*frau und der *Drag King* oder der Trans*mann jeweils eine eigene Form von Geschlecht leben. Ihre spezifische Geschlechterperformanz kann als zunehmend eigenständige Form des Geschlechtseins zumindest in subkulturellen Kontexten und – im geringen Grade – in der Hegemonialkultur verstanden werden (Schacht / Underwood 2004b: 3, 13). Jedoch ist diese besondere Form kaum institutionalisiert, vor allem ist damit kein offizieller additionaler Geschlechterstatus – wie in manchen indigenen Kulturen – verknüpft.

807. Dies gilt auch für eine_n anonyme_n Briefschreiber/in, der/die in den 1960er und 1970er Jahren noch als 'Transvestit' bezeichnet worden ist: „'Alles in mir schreit nach Weibtum […] Die größte Sehnsucht sind ein schöner, voller Busen, weiche runde Hüften, bartloses Gesicht …'" (Düggelin 1978. o. S. zufolge).

808. Balzer (2007, 2004) macht deutlich, dass sich heute etliche Tunten und *Drag Queens* in Berlin-Kreuzberg nicht mehr als 'Schwule' (wie in den 1970er Jahren), sondern eher als *Transgender* verstehen. Manche nutzen gar das Schimpfwort 'Transe' als Selbstkonzept (vgl. dazu auch Hamm 2007, Ostertag 2004).

In Nordamerika wird hingegen bei allen *Drag*-Wettbewerben, die mit den *Miss Gay America*-Wahlen zusammenarbeiten, jegliche Person, die ihren Körper durch Hormontherapien oder Operationen an körperlichen 'Geschlechtsmerkmalen' gestaltet, ausgeschlossen (Hopkins 2004: 141), wodurch eine große Abgrenzung zwischen *Drag Queens* und Trans*frauen betrieben wird.

Manche Trans*frauen partizipieren gern an LSBT*I/Qer Subkultur und sehen Tunten und Show-Transen als Teil des Trans*-Spektrums an. Andere Trans*frauen haben ein stärkeres Bedürfnis nach Abgrenzung, beispielsweise weil sie sich stärker an heteronormativen Frauenbildern und Beziehungsmustern orientieren oder weil sie fürchten, selbst als *Drag Queens* wahrgenommen zu werden. Die kanadische Trans*-Aktivistin Star Maris hat dies im (mit einem Tango unterlegten) Song „I'm Not A Fucking Drag Queen" ausgedrückt, der durch die Darbietung durch die Trans*frau JUDY in der Liebeskomödie *Better Than Chocolate* (Wheeler 1999) eine gewisse Bekanntheit erreicht hat. Dieser Song betont einerseits die Unterschiede zwischen *Drag Queens* und Trans*frauen und ist zugleich ein Plädoyer für die Anerkennung unterschiedlicher Situierungen in LSBT* Subkulturen.

Etliche Tunten und *Drag Queens* betonen, dass ihnen der 'Fummel' Freiheiten erlaube, die sie sonst nicht haben. Dies ist vor dem Hintergrund zu verstehen, dass alle Menschen von der Aufgabe eingeschränkt sind, einem normativen Ideal von 'Mann' vs. 'Frau' entsprechen zu sollen (Butler 2003 [1991]). Wer sich die Freiheit nimmt, im *Drag* (beispielsweise bei einer Show oder auf einer Parade) aufzutreten – egal wie 'divenhaft' oder 'trashig' – nimmt sich etwas heraus, das nicht diesem Ideal entspricht, und kann – im gelungenen Fall – zudem neue Spielräume für andere Menschen eröffnen (siehe Bergman o. J., Hamm 2007, Thilmann / Witte / Rewald 2007).[809] (Partielles) *Cross-Dressing* ist daher eine Möglichkeit des persönlichen, künstlerischen oder politischen Selbstausdrucks:[810] Sich trotz Normierung diesen Freiraum zu schaffen, ist eine Form der Entsubjektivierung und des *Empowerments*; dieser Freiraum ist per se als Ziel anzuerkennen, unabhängig davon, ob damit eine Subversion der hegemonialen Ordnung angestrebt wird oder erreicht werden kann.

Bei dieser Einschätzung ist jedoch eine gewisse Vorsicht geboten. Erstens weist Butler mittlerweile auf Folgendes hin: „Die Performativität des Geschlechts mag als Akt der Freiheit gesehen werden, der [jedoch] viele Risiken mit sich bringt und die Gefahr birgt, uns der Prekarität auszusetzen." (Butler 2011: 20). Zweitens liegt die Faszination *queerer* Analysen (gerade der 1990er Jahre) für *Drag*-Performanzen, Transsexualität und Intergeschlechtlichkeit an der vermeintlichen Uneindeutigkeit, aus der erkenntnistheoretische Schlüsse gezogen werden: 'Wenn ich einen Fummel anziehe, dann mache ich heterosexuellen Männern klar, dass deren Männlichkeit auch nur performiert ist!', so ließe sich aus der Sicht einer Tunte Butlers These vom Nutzen einer 'Politik der Travestie' zuspitzen (siehe genauer 1991 [1990]: 201-203). Aber in der Praxis (als Träger/in von 'Fummel' und als aufmerksamer Beobachter von Tunten, *Drag Queens*, Kessen Vätern, *Butches*, *Drag Kings*, *Cross-Dressern* und *Gender-Benders* sowie deren Umfeld und deren Publikum) habe ich feststellen müssen, dass dies zumindest kaum ein heteronormativ orientierter heterosexueller Mann versteht (vgl. Prinzessin LydIa 2007c [1998]). Auf eine andere Art können dies Travestie-Shows zeigen, die sich vorwiegend an ein heteronormativ situiertes Publikum richten. Beispielsweise gab es im

809. Eine besondere Freiheit von Tunten und *Drag Queens* liegt in der sich selbst erteilten Erlaubnis, über nonkonforme wie kommerzialisierte Sexualität zu reden, die ihnen aufgrund ihres weitgehend entsexualisierten Status nur gelegentlich entzogen wird. Diese sexualisierte Redeweise findet sich einerseits in ihren Conférencen die – je nach Intention der Performer/innen und nach Publikum – in ein zotiges, verächtliches oder gar misogynes Sprechen abgleiten können. Andererseits sind einige frühe Strategien der *Safer Sex*-Aufklärung der 1980er Jahre von den *Schwestern der Perpetuellen Indulgenz* in San Franciscos entwickelt (www.dieschwestern.de) oder einige Sexualaufklärungsserien im Privatfernsehen der 1990er Jahre (insbesondere *Wa(h)re Liebe*) von Performer/innen wie Lilo Wanders moderiert worden.

810. Es ist zu berücksichtigen, dass sich das partielle und das komplette Cross-Dressing unterscheiden können. Intendiert sein kann ein 'geschlechtliches' Dazwischensein, eine 'geschlechtliche' Ambivalenz oder ein 'geschlechtliches' Angleichen.

Pulverfass Cabaret in Hamburg noch in den 1990er Jahren die Ansage des Conférenciers: „Mann oder Frau? Wer weiß es so genau?", nach der sich die Künstler_innen auf der Bühne nackt ausziehen mussten. Auf diese Weise konnten die Zuschauenden sehen, welches Geschlecht sie in 'Wahrheit' hatten und was sie 'wirklich' waren, womit nach der scheinbaren Uneindeutigkeit doch wieder Eindeutigkeit hergestellt wurde. Auf diese Weise konnten zudem einige Körper, die sich in einem geschlechtlichen Transitionsprozess befanden, in Rahmen einer 'Freak-Show' ausgestellt werden.

Als besonderes Beispiel für Uneindeutigkeit, Geschlechterparodie und Dissidenz gelten in *queeren* Darstellungen *Drag Kings* (Schirmer 2007, Franzen 2002, Treut 2001, Hark 1998c, 1993). Als Phänomen sind sie zwar nur bedingt etwas Neues, denn 'Kesse Väter' und *Butches* gibt es schon länger (vgl. Schader 1998), doch hätte sich kaum ein Kesser Vater einen Bart angeklebt; außerdem sind *Drag King*-Shows eine Entwicklung der 1990er Jahre (siehe www.dragkingdom.de, Thilmann / Witte / Rewald 2007, Volcano / Halberstam 1999, Torr 1998). Nach meiner Einschätzung ändern *Drag Kings* Körperpräsentation, Mimik, Gestik und Auftreten noch stärker als *Drag Queens*, wofür Erstere oft Facetten des 'Machos' nutzen und die Veränderung des Körpers stärker sichtbar machen,[811] indem sie häufiger Elemente wie aufgeklebte Bärte oder Dildos einsetzen – auch wenn diese mal aus dem Revers ragen können (wie z. B. bei Bridge Markland, vgl. auch Markland 2000) oder als sichtbarer *Strap-on* (Dildo zum Umschnallen) getragen werden (wie z. B. bei Lynnee Breedlove). Überdies ist die Darstellung, dass *Drag King*-Performanzen vor allem politisch seien, aber auch Spaß machen können, *Drag Queen*-Performanzen hingegen vor allem Spaß machten, aber eher unpolitisch seien, die sich aus einer oberflächlichen Gegenüberstellung aktueller Selbstdarstellungen von *Drag Kings* und *Drag Queens* in Deutschland ergibt (Thilmann / Witte / Rewald 2007 vs. Hamm 2007), näher zu überprüfen.

Drag als Subversion? Rückblick und Bilanz

Judith Butler sucht in *Drag*-Performenden und *Butches* zunächst ein subversives Potential, weil sie als 'Verrückte', 'Weder-Mann-Noch-Frau-Seiende', als *Queers* und damit als

811. Körpermodifikationen sind bei etlichen Tunten inzwischen hingegen weniger wichtig: Einige 'stopfen' sich gar nicht mehr den 'Busen' aus – das Kleid reicht noch immer als Normverletzung. Beispielsweise zeigt das Werbemotiv für den Hamburger Tuntenball 2011 eine männlich sexuierte Person mit bodenlangem Rock, Tuch, Handschuhen, Collier und Halbmaske, aber freiem (flachem und rasiertem) Oberkörper und ohne Perücke (www.hamburger-tunten-ball.de). Dies gilt jedoch nicht für andere Tunten, *Drag Queens* und Show-Transen, insbesondere nicht für diejenigen, die transsexuelle Technologien (wie geschlechtsverändernde Hormone oder Brustimplantate) nutzen.

'Abjekte' aus der kulturellen Ordnung ausgeschlossen werden; schließlich ist die Subversion gültiger Geschlechternormen ein politisches und wissenschaftliches Ziel Butlers und betrachtet sie Resignifikation als performative Praxis der subversiven Umdeutung von 'Zeichen' (Butler 1997 [1993]). Butler (1991 [1990]: 198-208) nimmt zunächst an, dass heutige *Drag*-Performende bei den Zuschauenden – durch die spielerische Unterbrechung der zwanghaften Wiederholung alltäglicher Normen – neues Wissen über die Herstellung von Geschlechtern generieren können. Dies formuliert eine akademisch geprägte Tunte wie folgt: „[E]ine Tunte ist der missing link, das leibhaftig gewordene, fehlende Verbindungsglied zwischen spirituell-emanzipatorischer Welterfahrung, kreativer Crossdressing-on-all-borders-Praktik und gelebter, gesellschaftskritisch-ambivalenter und daher politischer Identitätskonstruktionsinfragestellungsdekonstruktion in einer heteronormativ geprägten Welt" (Interview mit Blessless Mahoney, in Hamm 2007: 150). Eine von mehreren Intentionen von *Drag King*-Shows für ein vorwiegend lesbisch-trans*-*queeres* Publikum kann sein, dass die Performanzen solch eine Performativität von Geschlechtern und Sexualitäten entlarven sollen (vgl. Thilmann / Witte / Rewald 2007).[812]

Es ist allerdings zu fragen, warum ein Teil des Publikums solch eine Intention verstehen kann, ein anderer jedoch nicht. Ich vermute, dass das Decodieren solcher Performanzen ein zumindest implizit bereits vorhandenes Wissen über die (eigene) Schwierigkeit, geschlechtliche und sexuelle Normen zu erfüllen, geradezu voraussetzt. Damit sich das subversive Potential von *Drag*-Performanzen bzw. von *Butch*/*Femme*-Ästhetiken entfallen kann, scheint also entweder implizites Wissen, das durch die Teilhabe an LSBT*I/Qen Subkulturen entstehen kann, oder explizites theoretisches Wissen nötig zu sein.

Es ist sogar davon auszugehen, dass mittlerweile manche Zuschauende ebenso wie die Performenden aufgrund eines gewissen Politisierungsgrades über ein ansatzweise von *queerer* Theorie beeinflusstes Wissen verfügen. Schließlich sind beispielsweise in Deutschland neben Studierenden und Lehrenden der *Gender Studies* genug Lesben durch spezielle Bildungsangebote und Diskussionskreise für Frauen/Lesben darüber informiert.[813] Zudem gibt es einige kürzere Einführungen in Grundüberlegungen von *Queer Studies* sogar in

812. Andere damit konfligierende Intentionen können ein Einfordern von Maskulinität und damit verbundenen Privilegien oder – wie bereits benannt – eine besondere Erotisierung bzw. Sexualisierung sein. Auch Eve Kosofsky Sedgwick [2003] kritisiert, dass die von Butler getroffene Interpretation und damit einhergehende Unterstellung einer bestimmten Intention den realen Kontext der *Drag*-Performenden übersieht (Haase 2005: 11/12 zufolge).

813. Solches Wissen wird Deutschland beispielsweise beim *Lesbenfrühlingstreffen* (Ange Hehsling und andere Autorinnen in Dennert / Leidinger / Rauchut 2007: 242-245) in Frauenbildungshäusern, in feministischen Diskussionsgruppen und in FrauenLesbenReferaten bzw. Feministischen Referaten an *Allgemeinen Studierendenausschüssen* der Universitäten verbreitet.

kostenlosen Anzeigenblättern oder preisgünstigen Magazinen für lesbische bzw. schwu-les-bi-trans*-inter/*queere* Subkulturen (z. B. *Hugs & Kisses: Tender to all Gender*, siehe www.myspace.com/hugsandkissesmagazine). Solche Erfahrungen, solch ein Wissen und/oder eine entsprechende (ethnographische) Teilhabe scheinen manchen (heterosexuellen) Feministinnen, manchen Schwulen und vielen heterosexuellen Männern (gerade der Mittelschicht) zu fehlen, was deren verwerfende Haltungen gegenüber *Drag*- und *Butch*/*Femme*-Ästhetiken verstärkt und zu ihren fragwürdigen politischen und theoretischen Einschätzungen beigetragen haben könnte.

Vor dem Hintergrund der Debatte um die 'Politik der Travestie' bleibt die Frage, inwieweit *Drag* subversiv ist, sein kann oder sein will. Die subversive Strategie der Geschlechterparodie soll nach Butlers Auffassung darin liegen, die banalen alltäglichen imitierenden Performanzen idealisierter Heteronormativität durch ihre Widerspiegelung bloßzustellen (vgl. Hark 1998c: 132/133). Dabei wird Parodie als „in kritischer Differenz ausgeübte, ausgedehnte Wiederholung" (Linda Hutcheon [1985], Hark 1998c: 124 zufolge) verstanden und 'Parodie als Politik' als postmoderne rhetorische Strategie interpretiert. Im Sinne Michel Foucaults, Pierre Bourdieus und Judith Butlers hält Sabine Hark (1998c: 124-126) Interventionen in die hegemoniale Ordnung nämlich nur dann für möglich, wenn sich Menschen imitierend und parodierend in diese Ordnung einbringen und dadurch alternative Bedeutungen 'einspeisen'. Parodie ist dabei keine Camouflage, kein 'So-Tun-Als-Ob', keine schlechte Täuschung, sondern ein sozialer Kommentar, also eine Kritik an Machtverhältnissen, die vom Publikum als solche verstanden werden soll (ebd. 130). Insofern kann auch *Drag* einer subversiven Funktion dienen, indem er „die banalen imitierenden Darstellungen widerspiegelt, mit denen heterosexuell ideale Geschlechter performativ realisiert und naturalisiert werden, und deren Macht kraft dessen [unterminiert], daß er jene Bloßstellung erzielt" (Butler 1997 [1993]: 317). Geschlechterparodie kann den konstruierten Charakter jeglicher geschlechtlicher Performanz und Identifikation verdeutlichen (Butler 1991 [1990]: 215) und damit eine Vervielfältigung der Geschlechter ermöglichen, insbesondere solche, die bereits existieren, aber als normativ verworfen, kulturell unintelligibel gelten (ebd. 218).[814] Butler macht jedoch selbst deutlich, dass dieses subversive Potential beschränkt ist: „Es gibt […] keinerlei Garantie, dass ein Bloßstellen des naturalisierten Status der Heterosexualität zu deren Umsturz führen wird."

814. Butler hat damit zunächst bestimmte schwule und lesbische Geschlechterpraxen gemeint, bezieht dies jedoch heute auf LSBT*I/Qe Praxen insgesamt (2011, 2006). Auf gewisse Weise geht es ihr also um ein klassisches politisches Ziel, nämlich das altbekannte 'Sichtbarmachen' bisher unsichtbarer Existenzweisen, was manchen feministischen Zielsetzungen durchaus entspricht, jedoch mittlerweile längst selbst kritisch diskutiert wird (Schaffer 2008).

(1997 [1993]: 317). Sie äußert ihren Zweifel, „ob das Parodieren der herrschenden Normen ausreicht, um sie zu ersetzen, […] ob die Entnaturalisierung des sozialen Geschlechts nicht möglicherweise gerade ein Vehikel für eine erneute Festigung hegemonialer Normen sein kann“ (ebd. 177/178). *Cross-Dressing* ist nach Judith Butler, Elisabeth Bronfen und Slavoj Žižek nämlich eine Schnittstelle zwischen Affirmation, Aneignung und Subversion: Individuen unterliegen auch dann kulturellen Normen und sozialen Machtprozessen, wenn sie versuchen, diese umzuarbeiten oder mit anderen Bedeutungen zu versehen. Im Vermischen historisch als feminin bzw. maskulin codierter Materialien, Farben, Schnitte, Formen, Ensemblierungen oder Stile zeigt sich zugleich ein Wiederaufrufen der und ein Sich-Ablösen von der heteronormativ strukturierten kulturellen Ordnung (Gaugele 2005: 315/316 zufolge). Mit Blick auf die Kostüm- und Modegeschichte ist der Anspruch einer *queeren* ‘Politik der Travestie’ jedoch zu hinterfragen. Schließlich soll bereits Coco Chanel über Christian Diors *New Look*, der die 1950er Jahre geprägt hat, gesagt haben: „‘angezogen von Tunten, die ihre Phantasien ausleben. Sie träumen davon, Frauen zu sein und lassen wirkliche Frauen aussehen wie Transvestiten.’“ (Vinken 1999: 102 zufolge).

Ausgehend von Butlers Analyse der ‘Politik des Performativen’ streben einige Vertreter_innen der *Queer Politics* eine weitergehende VerUneindeutigung dichotomer Geschlechter- und Sexualnormen an (insbesondere Engel 2001). Dieses Ziel – genauso wie die ‘Politik des Performativen’ – wird jedoch innerhalb feministischer und LSBT* Politiken und Forschungen äußerst kritisch diskutiert (siehe z. B. Lautmann 2008, Becker 2007, Schröter 2002, Kritik der Kategorie Geschlecht 1993). ‘Weiße’ Feministinnen der Mittelschicht kritisieren genauso wie homonormativ orientierte schwule Lobbyisten und lesbische Aktivistinnen, dass solche eine VerUneindeutigung spezifische feministische Standpunkte bzw. schwul-lesbische Anliegen, nämlich – im *queeren* Sinn – klassische repräsentationspolitische Forderungen, verkompliziere oder gar verunmögliche und lediglich Interessen von Minderheiten innerhalb der politischen Bewegungen beträfe (siehe Knapp in Becker-Schmidt / Knapp 2000: 88/89, Jagose 2001 [1996]: 111-117, Kritik der Kategorie Geschlecht 1993).

Dabei ist zu beachten, dass die von einigen Vertreter_innen der *Queer Politics* postulierte Vervielfältigung geschlechtlicher und sexueller Situierungen in empirischen Untersuchungen – wie bereits erwähnt – eher auf der Ebene der zeitweiliger Praxen und kulturellen Repräsentationen bestätigt werden kann als auf der Ebene überdauernder Identifikationen (vgl. Lautmann 2008, Becker 2007). Die Politik der VerUneindeutigung muss zudem daraufhin geprüft werden, inwieweit sie die Vielfalt schwu-les-bi-trans*-inter/*queerer*

Selbstidentifikationen wirklich als solche wahrnimmt und nicht nur als rhetorische Figuren benutzt. Gerade trans*- und intersexpolitische Aktivist_innen hinterfragen *queere* Theorienbildung wegen solch einer ‘Vernutzung’ (d. h. unzulässigen Aneignung) ihrer individuellen Praxen oder Seinsweisen als entkontextualisierte Figuren (siehe Janssen 2009, Jacob C. Hale 2009 [1997] oder Namaste 1996, vgl. Beitrag 1: Tuider / Tietz 2003d).[815] Sie kritisieren, dass VerUneindeutigung zwar häufig unter Bezugnahme auf reale biographische Erfahrungen, soziale Praxen, politische Debatten, künstlerische Produktionen oder wissenschaftliche Untersuchungen von Bisexuellen, *Cross-Dressern*, Transsexuellen oder Intersexen theoretisch hergeleitet wird, jedoch deren zumeist spezifische geschlechtliche und/oder sexuelle Situierungen, Diskriminierungserfahrungen und Anliegen zugleich meist entnennt. Insbesondere werden zumeist die prekären ökonomischen Bedingungen, unter denen die meisten *Drag*-Performenden und Trans* arbeiten, übersehen (Haritaworn 2009: 49). Auch ist zu beachten, dass Vervielfältigung nicht nur eine *queer*-politische Strategie ist, sondern zugleich auf realen Erfahrungen mancher Menschen basiert (vgl. Sigusch 2005, Schenk 2004, Bornstein 1997). Außerdem ist zu fragen, inwieweit diese Vervielfältigung tatsächlich eine Kritik hegemonialer politischer Verhältnisse leisten kann oder lediglich Teil der neoliberalen Flexibilisierung der Sozialverhältnisse in der Spätmoderne ist (siehe Currid 2001, vgl. Becker 2007). Gerade deswegen stellt Butler (1997 [1993]: 330) recht früh klar, dass Subversion nicht als einzige *queere* Strategie genügt.

Ein großes Problem in der Debatte darum, ob *Drag*-Performanzen, *Butch*/*Femme*-Ästhetiken oder transsexuelle medizinische Techniken subversiv sind oder nicht, besteht darin, dass oft übersehen wird, dass Subversivität lediglich eine von mehreren möglichen Intentionen oder eine von mehreren Interpretationen für dieses Geschlechterhandeln sein kann. Manche Tunten, *Butches*, *Drag*-Performende, *Cross-Dresser* und Trans* nutzen Strategien des (partiellen) *Cross-Dressings* und/oder des Trans*-*Body-Dressings* vorwiegend deshalb, weil sie dies möchten oder sie gar eine innere Notwendigkeit verspüren, dies zu tun – obwohl diese Intentionen heteronormativ verworfen werden. Diesen Menschen vorzuwerfen, dass ihr Handeln nicht subversiv genug oder gar nicht subversiv sei, ist jedoch tunten- bzw. trans*feindlich; dieser Vorwurf lastet nämlich nur den Menschen, die aufgrund ihres nonnormativen Geschlechterhandelns bereits einer größeren Prekarität und Verletzbarkeit ausgesetzt sind als die Menschen, die möglichst normativ zisgeschlechtlich zu handeln

815. Diese Kritik wird im nordamerikanisch-indigenen schwu-les-bi-trans*-inter/*queeren* Diskurs besonders von Valerio (2006) aufgegriffen. Einige Feministinnen kritisieren ähnlich, dass Butler *Drag*-Performanzen und *Transgender* romantisiere und diese Praxen und Existenzweisen in eine politische Strategie umdeute (vgl. Landweer 1993).

versuchen, auch noch die politische Bürde auf, die Heteronormativität zu subvertieren (vgl. Beitrag 1: Tuider / Tietz 2003d, siehe Namaste 1996). Die Feindlichkeit gegen Tunten, *Drag Queens* und Trans*frauen oder gegen *Drag Kings* und Trans*männer macht verständlich, warum die meisten Trans*frauen und Trans*männer – teilweise sogar entgegen einer ursprünglichen Intention, die Wünsche nach geschlechtlichem Dazwischensein bzw. Überwindung von Geschlechtergrenzen oder Kritik dichotomer Geschlechternormen hat beinhalten können – in manchen Lebensabschnitten ein besonders eindeutig markiertes 'gegengeschlechtliches' Körper/Kleid-Bild anstreben und sich daher von *Drag*-Performanzen, LesBiSchwuler Subkultur und *queerer* Theorie distanzieren (vgl. z. B. Valerio 2006).

Zudem kann die tatsächliche subversive Wirkung einzelner *Drag*-Performanzen beschränkt sein. Ein allgemeines Problem ist, dass das Transgressive – im Sinne des Karnevals – oft nur kurzzeitig wirkt und dadurch die normative kulturelle Ordnung sogar stärken kann. Es ist daher wichtig, die mögliche Gleichzeitigkeit und Vermischung von Subversion und Affirmation (Butler 1997 [1993]: 171-197, vgl. Atlas / Tietz 2009a) zu beachten. Beispielsweise kann *Cross-Dressing* subversiv bezüglich einer Achse der Ungleichheit sein, aber unkritisch oder gar affirmativ oder geradezu abwertend bezüglich anderer Achsen (Schacht / Underwood 2004b: 11-13).

Je nach Intention der Performenden und Interpretation des Publikums können *Drag*-Performanzen ganz unterschiedlich verstanden werden. Auch wenn sie transgressiv im Körper/Kleid-Bild oder *campy* in der Haltung sind, brauchen sie nicht subversiv zu sein.[816] *Drag*-Performanzen können sogar recht banal sein und existierende Diskriminierungen, Hierarchien und Machtverhältnisse nicht hinterfragen oder gar unterstützen. Insbesondere kann *Cross-Dressing* zwar eine Achse sozialer Ungleicheit subversiv in Frage stellen, aber andere Achsen unthematisiert lassen bzw. sogar hegemonial bestätigen: „[M]any drag queens seem quite successful in questioning and challenging notions of heterosexism, especially straight male privilege, but far less subversive when it comes to other oppressive inequalities, such as sexism, racism, and classism" (Schacht / Underwood 2004b: 12). Inwieweit Überschneidungen der sozialen Strukturkategorien Geschlecht, Sexualität, Klasse und „Rasse"/Ethnizität thematisiert werden, liegt insbesondere an der Situierung sowohl der Performenden als auch des Publikums. Dies können beispielsweise einige Performanzen 'Schwarzer' *Drag Queens* in den USA zeigen (vgl. Muñoz 1999, Livingstone 1990) oder

816. Dies passt zur kontrastiven Interpretation des Ethnologen Dieter Haller (2001b: 14-18), der zwei *Drag*-Shows in Sevilla beschreibt und analysiert, von denen sich eine an ein eher heteronormatives, die andere an ein eher *queeres* Publikum gerichtet hat. Selbst Butler erkennt nach theoretischen und politischen Kritiken an ihrem Entwurf der 'Politik des Performativen', dass *Cross-Dressing* auch gängige Geschlechternormen affirmieren kann (vgl. 1997 [1993]: 171-197).

einige Performanzen türkisch- oder arabisch-migrantischer *Drag Queens*[817] beim *Transgenialen CSD* in Berlin-Kreuzberg verdeutlichen (vgl. www.transgenialercsd.de, Wagenknecht 2004).[818] Insofern können *Drag*-Performanzen oder *Butch*/*Femme*-Ästhetiken auf der Bühne oder im subkulturellen Alltag 'gelebte Heteronormativitätskritiken' (Balzer 2008) sein, müssen es aber nicht, dürfen jedoch nicht verurteilt werden, wenn sie keine Kritiken sind oder gar nicht sein wollen.[819]

Butler sieht das kritische Versprechen der 'Travestie' lediglich im Bloßstellen dessen, dass die heteronormativen Ideale nie erreicht werden können, verneint aber, dass sie zur weiteren Vervielfältigung geschlechtlicher oder sexueller Identitäten führen könne (1997 [1993]: 326).[820] Hier verfängt sich Butler leider selbst in der von ihr zu Recht kritisierten heteronormativen kulturellen Ordnung, statt die Potentiale multipler Praxen und Identifikationen anzuerkennen, die sie an anderen Stellen einfordert. Hiermit schafft sie es jedoch nur bedingt, die Selbstsicht und die persönliche und/oder politische Zielsetzung von Travestie-Künstlern, Tunten, *Drag Queens*, *Cross-Dressern*, Trans*frauen sowie *Butches*, *Drag Kings* und Trans*männern und erst recht *Gender-Crossers*, *Gender-Benders*, *Gendernauts*, *Gender-Fuckers*, *Gender Outlaws* und anderen *Queers* adäquat zu erfassen. Dies bleibt als Aufgabe für zukünftige *queere* ethnologische Analysen bestehen.

Anregungen für zukünftige Forschung zum *Cross-Dressing*

Butlers Entwurf einer 'Politik der Travestie' neigt – genauso wie die *Queer Politics* im Allgemeinen – dazu, sich beim Versuch, die kulturelle Ordnung zu kritisieren, in den diesbezüglichen (zumeist neo-psychoanalytischen und poststrukturalistischen) theoretischen

817. In Berlin ist eine Gruppe türkisch-deutscher *Drag Queens* und Show-Transen um Fatma Souad (Hakan Tandoğan) durch Shows im Rahmen von *Gayhane*, einer monatlichen *Gay Oriental Night* im 'links-alternativ' geprägten Veranstaltungsraums *SO 36* in Berlin-Kreuzberg, und durch Mitarbeit am *Transgenialen CSD* bekannt geworden. Einige von ihnen sind auch als Schauspieler/innen im Spielfilm *Lola und Bilidikid* (Ataman 1999) aufgetreten. Zudem gibt es einige afroamerikanische Migrant/innen, die zeitweise in Berlin als *Drag Queens* auftreten.

818. Unter *Drag Kings* gibt es eine vergleichbare Diskussion, inwieweit Performanzen von *Latin Lovers*, Mafiosi oder *Gangstas* durch 'Weiße' subversiv oder affirmativ bezüglich Rassismus sein können (siehe Thilmann / Witte / Rewald 2007, vgl. Kapitel 5.5).

819. Vor diesem Hintergrund macht es auch Sinn, mit Madeleine Davis / Elizabeth Lapovsky Kennedy [1993] *Butch*/*Femme*-Praxen und -Selbstkonzepte in lesbischen *Communities* der 1930er bis 1950er Jahre als Schlüsselmuster eines prä-politischen Widerstandes gegen Heteronormativität zu betrachten, das lesbische Sexualität sichtbar machen konnte, bevor sich lesbenpolitische Gruppen gründeten (Hark 1998c: 117-119 zufolge).

820. Aufgrund ihrer – durchaus noch am Strukturalismus geschulten – poststrukturalistischen Perspektive (vgl. Bublitz 2010 [2002]), die auf Strukturen und Normen sowie deren (Wieder-)Herstellung fokussiert (vgl. Taylor / Rupp 2004: 116), zieht Butler die Alternative, die hegemoniale Ordnung durch eine Revolution zu ersetzen, nicht ernsthaft in Betracht.

Diskursen zu verfangen und dabei diejenigen Aspekte des Lebens von LSBT*IQs, die nicht in diesen im Wissenschaftskontext durchaus hegemonialen Diskursen verhandelt werden, aus dem Blick zu verlieren (siehe dazu z. B. Namaste 1996). Gerade deswegen eignen sich ethnographische Studien über die alltäglichen Lebenswelten, die Biographien oder die persönlichen Identifikationen und die politischen Anliegen von *Drag*-Performenden, *Femmes*, *Butches* oder Trans*männern tendenziell dazu, stärker die subalterne Perspektive einzubeziehen (vgl. Boellstorff 2007). Doch wird das Potential dichter ethnographischer Beschreibung und ethnologischer Reflexion bisher zu wenig benutzt.

Fast alle bisherigen ethnographischen Arbeiten zu *Males Performing Femininity*[821] leiden darunter, dass sie lediglich 'klassische' Verfahren sozialwissenschaftlicher Forschung einsetzen und die bereits erwähnten Potentiale aktueller ethnographischer Forschung zu wenig entfalten.[822] Die Ethnographen bzw. Ethnographinnen sind vorwiegend Frauen, kaum Mitglieder LSBT*er Subkulturen, erst recht keine *Drag*-Performer/innen selbst; zudem erwähnen sie die eigene Situierung nur am Rande, reflektieren diese aber nicht systematisch. Die Studien setzen vor allem auf Beobachtung, verzichten auf Teilnahme,[823] wodurch das Erlebnis der (partiellen) geschlechtlichen Transition durch den *Drag* selbst nicht gemacht und dadurch in der Darstellung weitgehend ausgeblendet und in der Reflexion vernachlässigt wird. Oft werden Photographie, Videographie und Interviews eingesetzt, die Interviews jedoch nur mit den Performer_innen, aber nicht mit den *Drag*-Personae geführt, wodurch relevante Erlebnisbereiche und eine relativ erfassbare multiperspektivische Sichtweise wegfallen. Viele der jüngeren Untersuchungen über *Drag Queens* thematisieren die Inkongruenz zwischen der Encodierung durch Performer/innen und der Decodierung durch unterschiedliche Segmente des Publikums genauso wenig wie negative Reaktionen von Teilen des Publikums; außerdem vernachlässigen sie die Erfahrungen von Menschen, die transvestieren, mit verbaler Diskriminierung und Gewalt.

Der Anspruch mancher Ethnograph_innen, die Innenperspektive der *Drag*-Performer/innen – im Gegensatz zur Außenperspektive der feministischen oder *queeren* Theoretiker_innen – zu erfassen und darzustellen, kann mit den bisher vorliegenden Forschungen nur bedingt erfüllt werden. Meine Einschätzung des *Cross-Dressings* und meine Vorschläge für weitere diesbezügliche *queere* ethnologische Forschung basieren hingegen auf einem partiellen

821. Die ethnographischen Arbeiten beziehen sich vorwiegend auf *Males Performing Femininity*; Forschungen zu *Females Performing Masculinity* sind eher politische (Selbst-)Reflexionen oder soziologische Analysen.

822. Dies gilt beispielsweise für einige neuere Untersuchungen (wie die von Taylor / Rupp 2004 oder Hopkins 2004). Eine wichtige Ausnahme stellt die Arbeit des/der *Cross-Dresser*-Aktivist_in Carsten Balzer (2007, 2004) alias Carla LaGata dar.

823. Lediglich Hopkins (2004) erwähnt, dass er als Juror an *Drag*-Wettbewerben teilgenommen hat.

Insider-Wissen als Tunte und Performer/in, das ich implizit in meinen Forschungen zu *Dress*-Strategien auf *Pride*-Paraden (siehe Beitrag 10: Tietz 2007a), zu Selbstkonzepten von *Two-Spirits* (siehe Beitrag 7: Tietz 2003a) und zur Kritik der Psychopathologisierung von Homosexualität (siehe Beitrag 2: Tietz 2004b) eingesetzt habe und das ich in diesem Unterkapitel zu explizieren versucht habe.

Ausgehend von den Ergebnissen meiner bisherigen Forschung möchte ich abschließend noch auf ein besonderes Problem bisheriger Theorienbildung zum *Cross-Dressing* verweisen: Erstaunlicherweise wird in *queeren* Analysen vestimentärer Performanzen vor allem mit dem linguistischen Modell, der Diskursanalyse und der Sprechakt-Theorie gearbeitet (Hark 1998c, 1993, Butler 1997 [1993], 1991 [1990]). Solche Überlegungen beschränken sich dadurch weitgehend auf eine Permutation der Begriffe 'männlich' vs. 'weiblich' / 'maskulin' vs. 'feminin' (siehe insbesondere Tyler 1991). Doch lässt sich *Cross-Dressing* – oder auch Fetischisierung – nicht auf linguistische Marker reduzieren: Beim *Doing Gender* (und *Doing Difference* im Allgemeinen) werden nur teilweise diskrete, deutlich voneinander abgrenzbare 'Zeichen' – im Sinne der klassischen Semiotik – eingesetzt, viel eher werden kontinuierliche, leicht veränderliche Zeichen benutzt; zudem sind das Sprachhandeln und insbesondere die performativen Sprechakte, die Butler betont, nur ein kleiner Teil des geschlechtlichen und sexuellen Handelns. Menschen stellen Geschlecht und andere Achsen der Differenz eher implizit und unbewusst her, während sie gerade etwas anderes explizit und bewusst tun. Um dies näher zu verstehen, ist eine noch deutlichere Verknüpfung von Sprechakttheorie, Ethnomethodologie, Körpersoziologie und *Dress Studies* nötig. Dass es sich bei *Drag*-Performanzen um vestimentäre Praxen handelt, wird in *queeren* Analysen bisher kaum genutzt, um Ansätze der *Dress Studies* oder der *Fashion Theory* einzubeziehen (siehe allenfalls Gaugele 2005). Daher ist eine theoretisch-methodische Weiterentwicklung der Forschung zur Transvestition nötig, die performative, visuelle, materielle und textuelle Aspekte gemeinsam berücksichtigt. Dafür wird es zukünftig wichtig werden, die Materialität und Visualität des transvestierenden Körpers noch deutlicher herauszuarbeiten und insgesamt für ein Verständnis der Vestimentierung als sozio-psycho-sexuellen Handelns nutzbar zu machen.

Insofern bieten meine Darstellungen einige weitere Hinweise darauf, wie das Körper/Kleid-Verhältnis in ethnologischen Untersuchungen aus LSBT*I/Qer Perspektive zukünftig näher betrachtet werden könnte. Bei einem Vortrag zu meiner Forschung über Performanzen bei *Pride*-Paraden habe ich bereits darauf verwiesen, dass *Material Culture Studies* und

insbesondere *Dress Studies* und *Fashion Theory* dringend in der Debatte um Geschlechterperformanz in der *Queer Theory* rezipiert werden sollten (Tietz 2008f). Dies kann aber nur ein Schritt für ein notwendiges Zusammendenken von Forschungsansätzen sein, das ich als *Dressing up Queer Theory* bezeichnen möchte. Dabei sollte es darum gehen, kulturwissenschaftliche Theorien und empirische Forschungsergebnisse zum vergeschlechtlichten und sexualisierten Körper/Kleid-Verhältnis noch stärker in Debatten der *Gender*, *Queer* und *Sexuality Studies* 'einzuspeisen' und dabei auch die Körpersoziologie adäquat zu berücksichtigen. Ausgehend von diesen Überlegungen wäre es zudem sinnvoll, Zusammenhänge zwischen der inhärenten Zitatförmigkeit der Mode und der von Butler angedachten Zitatförmigkeit geschlechtlicher und sexueller Performanzen noch näher zu erfassen. Hierzu bieten die Beiträge 9 (Tietz 2004h) und 10 (Tietz 2007a) erste Anregungen, die jedoch noch weiter verfolgt werden müssen.

5. Überblick über die empirischen Fallstudien und wissenschaftshistorischen Kritiken

Im folgenden Überblick werden Zielsetzungen, Vorgehen und die wichtigsten Ergebnisse der einzelnen empirischen Fallstudien und wissenschaftshistorischen Kritiken näher vorgestellt und wird die Auswahl der Beiträge für die vorliegende kumulative Dissertation aus dem Gesamt meiner Veröffentlichungen begründet. Außerdem werden Hinweise zur Aktualisierung einzelner bereits bearbeiteter thematischer Aspekte sowie Anregungen für die Fortführung der Fallstudien und Kritiken gegeben. Zudem werden wichtige Zusammenhänge zwischen den einzelnen Teiluntersuchungen herausgearbeitet. Ausgehend von diesem groben Überblick über meine Untersuchung (Kapitel 5.1) werde ich die Teiluntersuchungen zur Bedeutung der Selbstorganisation von Schwulen und Lesben für die Überwindung des 'Perversions'-Konzeptes in der Geschichte der Sexualpsychiatrie (Kapitel 5.2), zur Ethnographie der „Berdachen" und *Two-Spirits* (die in die beiden Teile frühere und heutige Situation aufgeteilt ist, Kapitel 5.3 und 5.4) und zu *Cross-Dressing* auf *Pride*-Paraden (Kapitel 5.5) jeweils genauer vorstellen und kontextualisieren.

5.1 Ansatz, Fragestellung und Stand der Fallstudien und Kritiken sowie Auswahl der Beiträge

Meine kulturhistorischen und ethnographischen Analysen von Homosexualität, *Cross-Dressing* und *Transgender* ordnen sich in den weiter oben skizzierten wissenschaftlichen, politischen und historischen Kontext der Heteronormativitätskritik und meinen Überlegungen zu derzeitigen Veränderungen homo-, bi- und trans*feindlicher Ausgrenzung, Normierung und Gewalt ein. Dabei habe ich in verschiedenen Teiluntersuchungen im indigenen Nordamerika, in Nordamerika und Westeuropa die Bedeutung der Selbstorganisation zur Abwehr solcher Diskriminierung analysiert, wobei die *Two-Spirit*-Bewegung in Nordamerika im Mittelpunkt steht. Dabei ist ein wichtiger Aspekt meiner Forschung zu *Two-Spirits* und „Berdachen" der konzeptuelle Zusammenhang zwischen Homo-, Trans*- und Intersexualität bzw. zwischen Sexus, Genus und Sexualität. In der 'Homosexualität' mit Differenz im sozialen Geschlecht (dem im Kulturvergleich häufigsten Typus, für den das indigene Nordamerika das am besten untersuchte Beispiel bietet) fallen nämlich – wie bereits mehrfach erwähnt – Praxen und Konzepte zusammen, die mittlerweile in Homosexualität, *Cross-Dressing* und *Transgender* getrennt werden. Genau dies habe ich zum Anlass genommen, vergleichend zwei weitere Themenfelder zu untersuchen: Einerseits die Vorstellung der

Femininität homosexueller Männer und der Maskulinität homosexueller Frauen in der (Vor-)Geschichte der Sexualpsychiatrie und Klinischen Psychologie – samt ihrer Bedeutung für das Coming-out heutiger Schwuler, Lesben, Bisexueller und Trans* und andererseits die Bedeutung von Praxen der Transvestition von *Drag Queens* und *Drag Kings* auf *Pride*-Paraden.

Die vergleichende Untersuchung dieser Themenfelder ist gerade deshalb aufschlussreich, weil die heutige *Two-Spirit*-Bewegung 1975 als Coming-out-Gruppe innerhalb der *American Indian Movement* entstanden ist (Gengle 1978 [1976]), seit ihrer Entstehung von Konzepten des Coming-outs und des *Pride* ebenso wie von der indigenen Wiederbelebung beeinflusst wird und inzwischen zugleich Teil LSBT*I/Qer wie indigener *Communities* ist. Gerade um die Einbettung von *Two-Spirits* in LSBT*I/Q Subkulturen, deren Strategien und Selbstrepräsentation besser verstehen zu können, sind die vergleichenden Fallstudien zu zentralen Themen schwuler bzw. LSBT*I/Qer Selbstverständnisse sinnvoll.[824] Dabei ist es zum einen um das Coming-out, also das affirmative Selbstverständnis als Schwule oder Lesben (bzw. inzwischen auch als Bisexuelle oder Transsexuelle), und um Strategien zu dessen Unterstützung durch psychosoziale Begleitung im Sinne des *Gay Counseling* gegangen.[825] Dies habe ich mit einer Untersuchung der Geschlechter- und Sexualklischees der klassischen Sexualpsychiatrie, Psychotherapie und Klinischen Psychologie verknüpft, die noch immer – neben der jüdisch, christlich und islamisch legitimierten Verurteilung von Homosexualität als 'Sünde' – Grundmuster der Diskriminierung von Homosexualität bilden und biographisch, beispielsweise durch ein inneres Coming-out, bewältigt werden müssen.

Eine zentrale Performanz des äußeren Coming-outs bzw. genauer des *Going-public* ist das öffentliche Demonstrieren für LSBT*Ie Forderungen und die öffentliche Zurschaustellung LSBT*I/Qer Selbstkonzepte auf Demonstrationen und Paraden. Daher habe ich zum anderen die Geschichte von *Pride*-Events und die Performanz LSBT*I/Qer Selbstidentifikationen auf solchen Paraden in Auseinandersetzung mit heteronormativen Geschlechter- und

824. Genau dies kann Fehleinschätzungen über *Two-Spirits* verhindern, wie ihnen gerade Gilley (2006) unterliegt, der sich als 'weißer' heterosexueller *Outsider* weder mit LSBT*I/Qen *Communities* auskennt noch selbst vergleichend darüber geforscht oder vorliegende relevante Forschungsergebnisse adäquat zur Kenntnis genommen hat. Implizite Vergleiche zwischen *Two-Spirits* und 'weißen' Schwulen und Lesben oder mit der Kulturgeschichte der Homosexualitäten sind sowohl bei den „Berdache"-Forscher_innen Williams, Roscoe und Lang als auch bei einigen *Two-Spirit*-Aktivist_innen (Tafoya 1997, 1992b, Owlfeather 1988, Allen 1986 [1981]) gängig, die jedoch auch gewisse Verzerrungen enthalten, da deren Einschätzungen oft nicht empirisch überprüft sind und selten Bisexualität, *Cross-Dressing* oder *Transgender* angemessen berücksichtigen.

825. Aus kulturhistorischer Sicht ist deutlich geworden, dass Coming-out und *Going-public* historisch bis hin zu Karl-Heinrich Ulrichs zurückverfolgt werden können, den Volkmar Sigusch daher – wie bereits erwähnt – als „erste[n] Schwule[n] der Weltgeschichte" (2000) bezeichnet hat. Zudem gab es bereits in den 1920er Jahren in den Zeitschriften der homosexuellen Selbstorganisation Diskussionen darüber, unter welchen Bedingungen sich homosexuelle Männer und Frauen wem wie offenbaren sollten (Micheler 2005).

Sexualitätsnormen der Femininität, Maskulinität und Heterosexualität untersucht. Dies ist insofern wichtig, als dass auch viele der regionalen *Two-Spirit*-Gruppen und -Organisationen an solchen Aktionen teilnehmen. Dabei ist auffällig, dass sie zumeist auch Elemente der pan-indigenen Revitalisierung benutzen.[826]

Meine Fallstudien und Kritiken zu diesen Themenfeldern stammen aus der im Kapitel 3.1 skizzierten Perspektive, die zwischen *Insider* und *Outsider* positioniert ist und bestimmten schwulen bzw. LSBT*I/Qen politischen, wissenschaftlichen und pädagogischen Kontexten sowie einer spezifischen schwulen aktivistischen, kulturvermittelnden und wissenschaftlichen Biographie entspringt. Das empirische Material habe ich nur zu einem Teil explizit im Sinne einer Alltagsethnographie für die wissenschaftliche Untersuchung gesammelt. Einen anderen Teil hatte ich zunächst aus anderen Motivationen heraus archiviert (z. B. zur Dokumentation politischer Debatten und meiner persönlichen Involvierung in schwulem, schwul-lesbischem, HIV/Aids-, Tunten- und oder *queerem* Aktivismus). Ein Großteil dieser Materialsammlung bezieht sich vor allem auf schwule und nur ansatzweise auf lesbische, bisexuelle, trans*, intersexuelle oder *queere* Lebensweisen. Dies hat wichtige Einschränkungen zur Folge:

- Bei der Fallstudie zu den *Two-Spirits* in Nordamerika stehen mir mittlerweile Materialien von Schwulen, Lesben, Bisexuellen, *Cross-Dressern*, Transsexuellen, *Transgenders* und Intersexen bzw. über diese zur Verfügung. In den hier vorgelegten Beiträgen 6, 7 und 8 (Tietz 2001a, 2003a, 2005a) werden allerdings nur Materialien von Schwulen, Lesben und Bisexuellen, die sich zumeist zugleich auch in unterschiedlichen Graden zwischen den Geschlechtern positionieren, ausgewertet;[827]
- Bei der Kritik aktueller Repräsentationen von MannFrauen (wie *ikoueta* bei den *Illinois* und *nok'olhanxodelea:n* bei den *Ingalik*) und FrauMännern (wie *tainna'-wa'ippe* bei den *Western Shoshone* und *musp-íwap náip* bei den *Yuki*) sind alle mir bekannten Perspektiven – einschließlich die von *Two-Spirits*, nordamerikanisch-indigenen Feministinnen, euro-amerikanischen Geschlechterforscherinnen, euro-amerikanischen schwulen Historikern und Trans*-Aktivist_innen – berücksichtigt (Beitrag 5: Tietz 2008a);
- Bei der Fallstudie zu vestimentären Performanzen auf *Pride*-Paraden stehen mir inzwischen Materialien über Schwule, Lesben und Bisexuelle, Tunten, *Drag Queens*, *Drag Kings* und Trans* sowie BDSM- und Fetisch-Aktivist_innen zur Verfügung. In

826. Das Tragen von *Powwow*-Tanzkostümen auf *Pride*-Paraden oder das Aufstellen eines Tipis auf einem *Pride*-Straßenfest mag aus euro-kolonialer Sicht wie das Bedienen eines folkloristischen Klischees erscheinen (gerade, wenn es *Two-Spirits* machen, deren indigene Herkunft nicht von den Plains ist), doch kann dies von den *Two-Spirits* selbst als Repräsentation und Performanz einer 'authentischen' Indigenität erlebt werden (siehe hierzu Volker Beer 2005, Lang o. J. [1996]). Zugleich passt dies in das generelle Konzept der Selbstrepräsentation sozialer Identität über leicht verständliche Symbole, die Herrell (1992) als Grundmerkmal von *Pride*-Paraden (im Kontext ähnlicher Paraden ethnischer *Communities* in Nordamerika) herausgearbeitet hat.

827. Einige der Materialien zu Trans* und Intersexen sollten dringend weiter ausgewertet werden (siehe Kapitel 5.4)

den hier vorgelegten Beiträgen 9 und 10 (Tietz 2004h, 2007a) wird vor allem *Cross-Dressing* durch schwule Männer ausgewertet und der *queere* Entwurf einer 'Politik der Travestie' als Kritik an schwul-lesbischer Identitätspolitik empirisch überprüft;[828]

- Bei der kritischen Untersuchung der Bedeutung des 'Perversions'-Konzeptes (siehe Beitrag 2: Tietz 2004b) für die Pathologisierung der Homosexualität in der Sexualpsychiatrie und Klinischen Psychologie habe ich die kulturhistorische Dimension des Einflusses heteronormativer und antihomosexueller Verwerfung sowie die Bedeutung der Selbstorganisation von Schwulen und Lesben zur allmählichen Entpathologisierung herausgearbeitet.[829]

Ausgehend von den Themen, Fragen, Materialien, Theorien und Methoden dieser Untersuchungen habe ich zudem einzelne Aspekte in noch weiteren kulturellen Feldern vergleichen können. Seminare, die ich an den Universitäten Oldenburg, Hamburg und Bochum durchgeführt habe, haben mir ermöglicht, die Kulturgeschichte und Ethnographie von Homosexualität, *Cross-Dressing* und *Transgender* – ausgehend von der bereits diskutierten, von mir systematisierten Typologie der Homosexualitäten – näher unter die Lupe zu nehmen.[830] Ebenso sind kürzlich auf dem von mir geleiteten Symposium „Dritte Geschlechter? Multiple Geschlechtersysteme als Kritik von Heteronormativität" (2008) Forschungen zu multiplen Geschlechtersystemen in verschiedenen kulturellen und historischen Kontexten gebündelt worden.[831] Dabei habe ich auch in mehreren Vorträgen erste Schritte des Vergleichs der Ergebnisse meiner hier vorzustellenden Teiluntersuchungen unternommen (Tietz 2008c, 2008d, 2008g), was eine der Grundlagen für diese einführende Zusammenführung und Begründung meiner Arbeit geliefert hat.

In den empirischen Fallstudien und wissenschaftshistorischen Kritiken genauso wie in dieser politisch-theoretisch-methodischen Begründung verwende ich durchaus den Begriff 'Identität', obwohl dieser umstritten ist: In den *Queer Politics* werden seit Butler (1991 [1990], siehe auch 2011, 1997 [1993]: 305-332, 2003 [1991]) kollektive 'Identitäten' und 'Identitätspolitiken' kritisiert (vgl. Hark 2005, 1998b, 1993, Woltersdorff 2004, Weiß 2001,

828. In Vorträgen habe ich weiterhin zum einen das *Cross-Dressing* durch Lesben, *Butches* und *Drag Kings*, (Tietz 2010f, 2008f), zum anderen performative Strategien von Fetischist_innen und BDSMer_innen (Tietz 2005b) und zum dritten *queere* Aspekte wie heteronormativitäts- und kapitalismuskritische Performanzen und Aktionen (Tietz 2010a, Tietz 2010b) analysiert (siehe Kapitel 5.5).

829. Dies sollte zu weiteren Untersuchungen zur Kritik der Psychopathologisierung nonnormativer Sexualitäten und der Geschlechtsnonkonformität ausgebaut werden (siehe Kapitel 5.2).

830. Ich danke dem Studiengang Frauen- und Geschlechterforschung und dem Seminar für Materielle und Visuelle Kultur der Universität Oldenburg, dem Studiengang *Gender* und *Queer Studies* und dem Seminar für Ethnologie der Universität Hamburg sowie der Sektion Sozialpsychologie / Sozialanthropologie der Ruhr-Universität Bochum für die Möglichkeit, diese Seminare durchzuführen.

831. Dieses Symposium an der Akademie Waldschlösschen wurde durch das Präsidium und das *Zentrum für interdisziplinäre Frauen- und Geschlechterstudien* der Universität Oldenburg unterstützt. Eine Veröffentlichung ist in Vorbereitung.

Hofmeister 2001, Bauer 2001, quaestio 2000a, Jagose 2001 [1996], Gamson 1998 [1995], Dudink / Verhaar 1994, Seidman 1994, vgl. Beitrag 1: Tuider / Tietz 2003d). In Teilen der Psychologie und der Ethnologie hat das Konzept 'Identität' jedoch nach wie vor eine besondere Bedeutung. Daher verwende ich den Begriff auch in dieser Arbeit weiterhin – jedoch mit einem kritischen Verständnis, zu dem ein Exkurs folgt:[832]

> Das Konzept 'Identität' wird in Philosophie, Psychoanalyse, Entwicklungs-, Sozial- und Ethnopsychologie, Kultur- und Sozialwissenschaften sowie in der Politik und im Alltag höchst unterschiedlich verwendet, was zu etlichen Missverständnissen führt, die hier nur ansatzweise angerissen werden können: 'Identität' meint heute in der Psychologie (vgl. Keupp 1998) vor allem ein multidimensionales Konzept des Selbsterlebens der eigenen Person und ähnelt daher in manchen Aspekten den Konzepten 'Selbst' und 'Ich'. Die Etymologie des philosophischen Begriffs der 'Identität' (von *idem*, lateinisch, übersetzt etwa: 'dasselbe', also etwa 'Sich-Gleich-Bleiben im Wechsel der Zustände') impliziert jedoch ein 'Mit-Sich-Selbst-Identisch-Sein' (vgl. Peter Simons in Jordan / Nimtz 2009: 136-139, Hark 1998b).[833] Daher ist eine klassische philosophische Auffassung des Menschen (insbesondere seit der Aufklärung) auf ein autonomes, homogenes, abgeschlossenes, stabiles 'Selbst-Bewusstsein' verengt (vgl. Michael Pauen in Jordan / Nimtz 2009: 55-58, Lutter / Reisenleitner 1999 [1998]: 93-102, Jagose 2001 [1996]: 78-128). So aufgefasst basiere das Verständnis menschlicher 'Identität' in der (europäischen) Moderne auf einer doppelten 'Identitätslogik', welche die Annahme 'Ich bin ich' mit der Annahme 'Ich bin nicht Du' verschränke, also zugleich implizit einer 'Nicht-Identität' bedürfe (Hark 1998b: 36).
> Diese verengte Auffassung menschlichen Selbstverständnisses wird zu Recht seit längerem unter anderem im Poststrukturalismus (z. B. bei Michel Foucault, siehe Taureck 2001 [1997]: 54-64, Lutter / Reisenleitner 1999 [1998]: 93-102, Hall 1999a [1989]),[834] in der feministischen Neo-Psychoanalyse (siehe Runte 1989 [1988]), im Feminismus und in der *Queer Theory* (z. B. Hark 2005, 1998b, Butler 2003 [1991]: insb. 163-167) kritisiert. Es besteht weitgehend Einigkeit darin, dass Menschen keine 'Identität' im Sinne dieser klassischen philosophischen Auffassung haben – auch wenn sich einzelne Aspekte dieser Auffassung in manchen Alltagsverständnissen niedergeschlagen haben.[835] Diese klassische Auffassung wird zudem aus *queerer*

832. Zur Debatte über 'Identitätspolitik' und insbesondere zur Frage der Abgrenzung und Zusammenarbeit LSBT*I/Qer Bewegungen sind die gängigen *queeren* Darstellungen zu überprüfen. Hierzu könnte auch die vergleichende Darstellung meiner Fallstudien weitere vorläufige Antworten bieten. Hierfür wäre jedoch ein weiterer Durchgang durch ausgewählte Materialien erforderlich, der hier nicht geleistet werden kann.

833. Es ist jedoch zu beachten, dass es sogar in der Philosophie kein einheitliches – sozusagen 'identitäres' – 'Identitäts'-Konzept gibt (wie die *queere* Identitätskritik postuliert), sondern sehr unterschiedliche 'Identitäts'-Konzepte, unter anderem die 'numerische' Identität, die 'spezifische' Identität, die 'singuläre' Identität, die 'kontingente' Identität, die 'absolute' Identität, die 'relative' Identität, die 'vorübergehende' Identität oder die 'vage' Identität (vgl. Peter Simons in Jordan / Nimtz 2009: 136-139).

834. Schon Foucault [1975] richtet sich gegen die Annahme einer universalen, transzendenten 'Identität' des 'Subjekts' (Hark 1998b: 38 zufolge); stattdessen versteht er das 'Subjekt' als Effekt diskursiv erzeugter Positionsmöglichkeiten (Hoff 2005: 165 zufolge).

835. Die Annahme einer Kohärenz der Selbstverortung und des Selbsterlebens hat auch frühe psychoanalytische und psychologische Entwürfe der 'Identität' bestimmt. Dies hat zumindest für das Erwachsenenalter gegolten – für die Kindheit und vor allem die Jugend ist eine krisenhafte Entwicklung beschrieben worden (insbesondere in den Konzepten Sigmund Freuds und Erik Eriksons [1950, 1966], Keupp 1998: 240-242 zufolge). Mittlerweile wird allerdings in der Psychologie und der Soziologie unter 'Identitätsgefühl' lediglich das Erleben einer gewissen lebensgeschichtlichen und situationsübergreifenden Kohärenz verstanden (vgl. Keupp 1998).

Perspektive kritisiert, weil sie einen Einschluss versuche, der zugleich Ausschlüsse produziere (vgl. Hark 1998b mit Bezug auf Butler, siehe kritisch dazu: Degele 2008: 116/117), und weil sie die Selbstsetzung des 'weißen' bürgerlichen *cisgender* heterosexuellen Mannes als politischen Subjekts der Aufklärung sei (vgl. Wilchins 2006 [2004], Jagose 2001 [1996]: 78-128 mit Bezug auf Butler).[836]
In den *Queer Politics* wird neben 'Identität' vor allem 'Identitätspolitik' kritisiert. 'Identitätspolitik' soll dabei „'im Namen' einer Identität politisch handeln" (Hark 1998b: 37) meinen, wobei unkritisch gemeinsame Eigenschaften und gemeinsame Interessen vorausgesetzt würden. Mit dieser Kennzeichnung sollen 'identitäre politische Rhetoriken' hinterfragt werden, durch die beispielsweise homogene „rassische", nationale, ethnische, geschlechtliche oder sexuelle 'Identitäten' erzeugt, aufrechterhalten oder beschworen würden.[837] Die Identifikationsangebote subalterner Bewegungen müssen jedoch deutlicher von hegemonialen Subjektivierungszwängen unterschieden werden. Feministische, lesbische, schwule, bisexuelle, trans* und intergeschlechtliche Bewegungen verstehen sich selbst nämlich eher als Orte, an denen – mit gewisser Distanz zu Sexismus, Heteronormativität, Homo-, Trans*- und Intersexfeindlichkeit – neben politischer Kritik und politischem Aktivismus neue geschlechtliche und sexuelle Praxen, neue Beziehungs- und Freund_innenschaftsmuster oder neue Selbstkonzepte entwickelt werden können (vgl. z. B. Dennert / Rauchut / Leidinger 2007, Bauer 2007, Tietz / Marbach 2004g, Passerini 2000, Genschel 1998). Statt einer einseitigen Kritik an 'Identitätspolitik'[838] wird es – wie bereits Dudink / Verhaar (1994) anmahnten – zukünftig sogar noch wichtiger, die Komplexität kollektiver sozialer und politischer Selbstkonzepte, Paradoxien 'identitärer', 'identitätskritischer', 'anti-identitärer' und 'bündnispolitischer' Rhetoriken sowie Zusammenhänge zwischen repräsentationspolitischen und bündnispolitischen Strategien herauszuarbeiten.

Im Gegensatz zum philosophischen Konzept menschlicher Identität als rationalen Selbstbewusstseins werden in manchen aktuellen ethnologischen, soziologischen oder psychologischen Forschungen körperliche, emotionale, soziale, politische und kulturelle sowie vor allem unbewusste Dimensionen des Konzeptes 'Identität' betont: Menschen erleben 'Identität' aufgrund der Auswirkungen komplexer Hegemonieverhältnisse, spezifischer Situierungen auf unterschiedlichen Achsen sozialer Ungleichheit und realer Erfahrungen mit Ermächtigung und Ausgrenzung direkt in ihren Körpern und Gefühlen (vgl. Haller 2001c: 120, Anm. 14); subalterne Identifikation beruht auf über politischen Aktivismus geschaffener Kommunität, Relationalität und Emotionalität (Passerini 2000).

836. Ich danke Prof. Dr. Cornelia Klinger für entsprechende Hinweise im Rahmen ihrer Lehrveranstaltung „Figurationen des Anderen im Denken der Moderne: Orientalismus – Primitivismus – Exotismus – Erotik".

837. Solche 'identitären politischen Rhetoriken' sind mehr oder weniger deutlich 'separatistisch' ausgerichtet und werden vor allem beim Versuch, einzelne realpolitische Forderungen bestimmter Kollektive (*Single-Issue-Politics*) zu begründen, eingesetzt (vgl. Hark 1998b). 'Anti-identitäre politische Rhetoriken' (wie beispielsweise in den *Queer Politics*) richten sich insbesondere gegen (postulierte) homogenisierende und/oder essentialisierende Selbstverständnisse feministischer, lesbischer und schwuler politischer Bewegungen sowie gegen (postulierte) separatistische Forderungen (vgl. hierzu – am Beispiel von Lesben – die kritische Einschätzung von Dennert / Rauchut / Leidinger 2007) und plädieren stattdessen (zumeist vage) für breite politische Bündnisse, die eine grundsätzliche Transformation der Gesellschaft anstreben sollen.

838. Der Ethnologe James Clifford [2000] betont, dass die pauschale Ablehnung subalterner Repräsentationspolitiken der historischen Notwendigkeit, der komplexen Brisanz und dem ambivalenten Potential der Neuen Sozialen Bewegungen nicht gerecht würde, die sich eigene kulturelle Räume in einer überbevölkerten Welt geschaffen haben (Halberstam 2005a: 20 zufolge, vgl. hierzu auch Passerini 2000).

'Identität' gilt in der Psychologie (und Soziologie)[839] heute als „selbstreflexives Scharnier zwischen der inneren und äußeren Welt" (Keupp 1998: 240), das durch einen Doppelcharakter gekennzeichnet ist – soll sie doch unverwechselbar individuell und zugleich weitgehend sozial akzeptabel sein (ebd.). Im Sinne Foucaults entspricht das dem reflexiven Verhältnis der Individuen zur Gesellschaft; schließlich versteht dieser 'Subjektivierung' zugleich als Unterworfenwerden und als Sich-Unterwerfen (vgl. z. B. 1983 [1976]: insb. 78). Um die Scharnier-Funktion der 'Identität' zu ermöglichen, wird angesichts der Flexibilisierung, Pluralisierung und Entstandardisierung der Lebensverhältnisse in der Spätmoderne (vgl. Ulrich Beck, Soeffner 2004: 408/409 zufolge) immer mehr 'Identitätsarbeit' nötig (Keupp 1998: 243/244). Die 'Ich-Identität' bzw. das 'persönliche Selbstkonzept' gelten in der Psychologie somit als biographisch hergestellt, wofür Selbsttechnologien (Foucault 1999 [1984]) eine besondere Bedeutung haben. Dies ist mit einer neuen Form des radikalen Individualismus verbunden, der sich teilweise auch in der Verwendung des Begriffs 'Selbst' beim späten Foucault (1999 [1984], 1989a [1984], 1989b [1984]) findet: „If we are asked to relate to the question of identity, it has to be an identity to our unique selves." (Foucault im Interview von Gallagher / Wilson 1987 [1984]. 31).[840]
Nur durch Identitätsarbeit können zumindest zeitweise situativ stimmige Passungen zwischen inneren Erfahrungen und äußeren Anforderungen erreicht werden. 'Identität' ist daher ein ständiger Prozess des 'Im-Werden-Seins' (Foucault im Gespräch mit Joecker / Ouerd / Sanzio 1984 [1982]: 109/110, vgl. Hall 1999a [1989]), also ein Prozess laufender Identifikationen mit und Abgrenzungen von hegemonialen Subjektivierungszwängen, subalternen Identifikationsangeboten und individuellen biographischen Erfahrungen: „While most of our social statuses are seen as relatively fixed, how we identify with them and the ways in which they inform and influence our behavior are actually extremely fluid, varying considerably from setting to setting, throughout any given day, and over our lifetime." (Position von Candace West mit Co-Autor_innen [1995, 1987], Schacht / Underwood 2004: 9/10 zufolge). Heutige individuelle wie kollektive 'Identitäten' bzw. Selbstkonzepte sind daher kontingent, temporär, dynamisch, diskontinuierlich, hybrid, multipel und fragmentiert (vgl. Keupp 1998, Hark 1998b, Hall 1999a [1989], siehe auch Trinh T. Minh-ha 1991: 191-193, Haraway 1995b [1985]). Vor diesem Hintergrund geht psychologische Forschung zum autobiographischen Gedächtnis lediglich davon aus, dass 'Identität' ein notwendiges und sinnreiches Selbstmissverständnis ist (Welzer 2004: 169); ähnlich bezieht sich selbst Butler durchaus affirmativ auf Gayatri Chakravorty Spivaks Annahme eines „notwendigen Irrtum[s] einer Identität" (1997 [1993]: 314).

Das heutige psychologische, soziologische und ethnologische Konzept 'Identität' bedeutet also nahezu das Gegenteil der Etymologie des ursprünglichen philosophischen Begriffs, was eine Ersetzung der Bezeichnung nahelegt. Doch hat sich mein zeitweise unternommener Versuch, den Begriff 'Identität' beispielsweise ganz durch den Begriff 'Selbstkonzept' zu ersetzen (Tietz 2008b), nur bedingt als produktiv erwiesen: Zwar wird der Begriff 'Selbstkonzept' in der Psychologie ebenfalls zur Beschreibung eines multidimensionalen Konzeptes der Selbstwahrnehmung der eigenen Person verwendet,

839. Auch in Teilen der Soziologie – sogar in der Variante *queerer* Soziologie, die Nina Degele (2008) vertritt (siehe auch Degele / Winker 2007) – ist der Begriff 'Identität' mittlerweile rehabilitiert worden.

840. Dies ist erstaunlicherweise wenigstens teilweise vergleichbar mit der 'Ich-Identität' in der Psychoanalyse Eriksons der 1950er und 1960er Jahre und dem Fokus auf Selbstentfaltung in der *Human Potential Movement* seit den 1970er Jahren sowie in subalternen politischen Bewegungen beispielsweise von Schwulen und Lesben ebenfalls seit den 1970er Jahren. Diese Zusammenhänge müssten im Kontext *queerer* Kritik an 'Identität' rezipiert und noch näher untersucht werden.

doch kann der Begriffsbestandteil ‘Selbst’ ebenfalls ein ‘Mit-Sich-Selbst-Identisch-Sein’ implizieren und ist der Begriffsbestand ‘Konzept’ einseitig auf kognitive Konstrukte reduziert, was den unbewussten, körperlichen, emotionalen, sozialen, kulturellen und politischen Dimensionen des dargelegten kritisches Konzeptes ‘Identität’ nicht gerecht wird. Eine Ersetzung von ‘Identität’ durch ‘Individualität’ eignet sich kaum, um kollektive Aspekte zu erfassen, und reproduziert die kritikwürdige Annahme eines autonomen Individuums noch stärker. Eine Ersetzung von ‘Identität’ durch ‘Subjektivität’ mag im Kontext poststrukturalistischer oder *queerer* Theorienbildung angemessen sein, doch ist dieser politische und philosophische Gebrauch von Subjektivität in der empirischen Psychologie ungebräuchlich; dort wird unter ‘Subjektivität’ – eher im phänomenologischen Sinne – eine private, emotionale Qualität des Erlebens verstanden; zudem wird ‘Subjektivität’ in dieser Arbeit bereits bei methodischen Fragen als Gegensatz zu ‘Objektivität’ verwendet.

Trotz aller benannten Schwierigkeiten kann ich nicht auf den Begriff ‘Identität’ verzichten, verstehe ihn aber im dargelegten kritischen Sinne. An geeigneten Stellen dieser Arbeit distanziere ich mich jedoch mittels einfacher Anführungszeichen vom klassischen philosophischen Konzept der ‘Identität’. An ausgewählten Stellen der Arbeit versuche ich außerdem genauer zwischen ‘Identität’, ‘Selbstkonzept’, ‘Identifikation’ und ‘identitärer politischer Rhetorik’ zu unterscheiden. Dabei verwende ich den Begriff ‘Identität’ für das dargelegte kritische ethnopsychologische Konzept des kontingenten, temporären, dynamischen, diskontinuierlichen, hybriden, multiplen und fragmentierten Selbsterlebens, den Begriff ‘Selbstkonzept’ vorwiegend für individuelle und kollektive Selbstbeschreibungen und nur den Begriff ‘identitär’ im Sinne der kritikwürdigen Vorstellung des ‘Mit-Sich-Selbst-Identisch-Seins’.[841] Eine solche Unterscheidung ist jedoch nicht in allen Passagen möglich oder sinnvoll. Diese Verwendung halte ich – in Ermangelung besser geeigneter Begriffe – jedoch weiterhin für sinnvoll, da ich weiterhin ein großes politisches und wissenschaftliches Interesse an einem kritischen Verständnis kollektiver ‘Identitäten’ habe, bei dem mich insbesondere Folgendes interessiert:

- Ethnologisch der Zusammenhang zwischen kollektiven subalternen ‘Identitäten’ und der ‘identitären’ Abgrenzung subaltern situierter Kollektive mittels subkultureller Repertoires;
- Kulturhistorisch die Entstehung solcher subalternen Kollektive und ihrer kollektiven ‘Identitäten’– in Auseinandersetzung mit der Hegemonialkultur und hegemonialen Anforderungen;
- Sozialpsychologisch die Entwicklung der ‘Ich-Identitäten’ bzw. der individuellen Selbstkonzepte – in Auseinandersetzung mit den Subjektivierungszwängen der Hegemonialkultur und den Identifikationsangeboten subalterner Kollektive, an denen Individuen teilhaben.

841. Diese Begriffsverwendung kann sogar zu der zunächst paradox klingenden Formulierung ‘anti-identitäre Identitäten’ führen (vgl. Seipel 2009).

In meinen im Folgenden zusammengefassten Analysen beziehe ich – wie bereits dargestellt – verschiedene Feldforschungs- und *Insider*-Erfahrungen sowie viele vielfältige Text-, Bild- und Ton-Dokumente ein – insbesondere bei den Fallstudien zu den *Two-Spirits* und den *Pride*-Paraden. Im Gegensatz zu Vorträgen habe ich allerdings in den meisten Veröffentlichungen keine oder nur wenige Bilder platzieren können. Dies hat mit Fragen der Bildqualität und des Bildrechts, das gerade für in Archiven in Nordamerika lagernde ethnographische Originalbilder oder künstlerische Arbeiten heutiger *Two-Spirit*-Aktivist_innen nur schwer erhältlich ist, ebenso zu tun wie mit der Beschränkung von Bildzitaten in den verschiedenen Veröffentlichungskontexten. Aus diesen Gründen und aufgrund des zusammenfassenden und politisch-theoretisch-methodisch reflexiven Charakters des vorliegenden Textes habe ich auch hier auf Bilder verzichtet.

Für die kumulative Dissertation habe ich aus der Vielzahl meiner wissenschaftlichen Veröffentlichungen zu den umrissenen Fallstudien und Kritiken diejenigen ausgewählt, die bereits am deutlichsten aufeinander bezogen sind. Bei der Auswahl habe ich den Schwerpunkt auf die Kulturgeschichte der „Berdachen“ (zwei Texte) und die Ethnographie der *Two-Spirits* (drei Texte) gelegt. Ergänzt habe ich diesen Schwerpunkt durch einen Text, der in die Problematik von *Queer Studies*, Heteronormativitätskritik und den schwierigen Transfer in alltagskulturelle Kontexte einführt, zwei Texte zur Bedeutung von Selbstorganisation als Abwehr heteronormativer Diskriminierung im Kontext der Psychologie und der Coming-out-Beratung sowie zwei Texte zur Bedeutung von *Cross-Dressing* im Kontext von *Pride*-Paraden.

Besonders deutlich wird die Verbindung zwischen den verschiedenen Untersuchungskontexten im Beitrag 4 „Die Ver*Queer*ung der ‘Berdachen’“ (Tietz 2001b), der die *Two-Spirit*-Bewegung in dem interkulturellen Vergleich der ‘Homosexualitäten’, in der Kulturgeschichte der „Berdachen“ und in der Geschichte *queeren* Aktivismus verortet. Ähnliches gilt für den Beitrag 6 „Zwischen Erinnern, Wiederentdecken und Neuerfinden“ (Tietz 2001a), bei dem die hymnische Anrufung einer *Drag Queen* indigener Herkunft im Mittelpunkt steht, die den materiellen und visuellen Strategien der Geschlechter-Performanz auf *Pride*-Paraden entspricht,[842] auch wenn sie vor dem Hintergrund der Auseinandersetzungen um „Berdachen“ und *Two-Spirits* entstanden ist.

842. Bei einem Vortrag anlässlich des von mir organisierten Symposiums Dritte Geschlechter? Multiple Geschlechtersysteme als Kritik von Heteronormativität“ (2008) habe ich erstmals explizit heteronormativitätskritische Bezüge zwischen meinen Forschungen zu „Berdachen“ / *Two-Spirits* und *Dress*-Strategien auf Pride-Paraden aufgezeigt (Tietz 2008e).

5.2 Dissidente Selbstorganisation gegen Heteronormativität und Homofeindlichkeit in der Geschichte der Sexualpsychiatrie und Klinischen Psychologie

Die Teiluntersuchung zur kulturhistorischen Bedeutung des 'Perversions'-Konzeptes für Geschlechter- und Sexualkonzepte in der Sexualpsychiatrie und Klinischen Psychologie macht deutlich, wie wichtig dissidente Selbstorganisation zur Abwehr von Normierungen ist. Psychiatrie und Psychologie haben sich nämlich lange schwer damit getan, 'Homosexualität', 'Bisexualität' und 'Transsexualität' zu verstehen. Statt Akzeptanz geschlechtlicher und sexueller Vielfalt hat zunächst deren Pathologisierung – mit dem Ziel, die von der (Hetero-)Normativität 'Abweichenden' zu 'heilen' – im Fokus gestanden und steht es zum Teil noch immer. Erst durch die Schwulen- und Lesbenbewegung der 1970er Jahre wurde homosexuellenfeindliche Diskriminierung thematisiert und begann die Entwicklung psychologischer und pädagogischer Ansätze, die Schwule und Lesben sowie mittlerweile auch Trans* als Menschen ernst nehmen und die Bevorzugung normativer Heterosexualität kritisieren (siehe einführend Kitzinger 2001, Sandfort 2000). Ich betrachte dies als Beispiel dafür, wie dissidente Selbstorganisation zum *Empowerment* subaltern situierter Kollektive führen kann.

Es ist historisch wichtig zu beachten, dass Homosexualität nicht nur als 'Krankheit' oder 'psychische Störung' definiert und verfolgt wurde, sondern schon zuvor als 'Sünde' oder 'Verbrechen'. Jedoch machte insbesondere die in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts entstandene Sexualpathologie homosexuelles Begehren zu einem Merkmal, welches das Wesen dieser Person bestimmte: Homosexualität galt als 'krankhafte' Abweichung von 'gesunder' Heterosexualität (siehe die Zusammenfassungen bei Weiß 2003: 32-45, Rauchfleisch in Rauchfleisch / Frossard / Waser / Wiesendanger / Roth 2002: 15-25, Wiesendanger 2001: 47-60, Pacharzina / Albrecht-Désirat 1979).[843] Sie ist zum Gegenstand von Therapie- und Heilungsversuchen, von Ursachenforschung und Überlegungen zur Prophylaxe geworden. Dies gilt ähnlich für andere nonnormative Sexualitäten, die noch

843. Der Sozialwissenschaftler Volker Weiß (2003) geht der Frage nach, wie – bezogen auf Homosexualität – Normen gesetzt worden sind und Normalität definiert worden ist. Bei seinem zusammenfassenden Überblick über die Bedeutung der Institutionen Kirche, Strafrecht und Medizin für die Normierung von Sexualität fasst er die historische Periodisierung dieser drei wichtigsten Instanzen zur Diskriminierung von Homosexualität zusammen und macht deren Wechselwirkungen deutlich: Die Kirche als Institution hat das Konzept der 'Sünde' betont, die Justiz das Konzept des 'Verbrechens', die Medizin das der 'Krankheit', die Psychiatrie das der 'psychischen Krankheit'. Es hat also einen Kampf zwischen den Institutionen Kirche, Justiz, Medizin und Psychiatrie um den Anspruch auf disziplinäre Zuständigkeit gegeben, der erst allmählich vom Anspruch auf eine politische Selbstorganisation überlagert worden ist. Gerade die Psychiatrisierung ist – wie bereits erwähnt – als versuchte institutionelle Kontrolle sozialer Veränderungen (einschließlich der beginnenden kollektiven homosexuellen Existenzweise) zu verstehen (vgl. D'Emilio 1993 [1983]). Das Ziel der psychiatrischen Klassifikation ist eine soziale Intervention gewesen, wobei der Versuch der Kontrolle durch Ordnung mit einem Heilungsversprechen – im Sinne der Normalisierung und d. h. Heterosexualisierung – verbunden gewesen ist.

immer als 'Störungen der Sexualpräferenz' (ICD-10) oder als 'Paraphilien' (DSM-IV-TR) psychopathologisiert werden. Dabei hatten insbesondere die Sexualpsychiatrie, die Psychoanalyse[844] und die Klinische Psychologie eine besondere Bedeutung (siehe Beitrag 2: Tietz 2004b).[845]

Umgekehrt hatte die Sexualität auch eine besondere Bedeutung für das Aufkommen der Psychiatrie im 19. Jahrhunderts – schließlich war sie zunächst geradezu deren Kernthema. Die Psychiatrie wurde nämlich insbesondere über die Debatte um 'Perversion' (durch Degeneration bedingtes amoralisches Handelns) vs. 'Perversität' (durch schlechten Einfluss erworbenes amoralisches Handeln) etabliert (Goldberg 1992, Greenberg 1988: 400-433, Pacharzina / Albrecht-Désirat 1979, Weeks 1990 [1977], Foucault 1983 [1976]): Mit ihrem Aufkommen wurden die nonnormativen Sexualitäten insgesamt kategorisiert und psychopathologisiert und die Maßgabe formuliert, dass sie einer Therapie mit dem gesellschaftlich vorgegebenen Ziel der Normalisierung bedürfen. (Sexual-)Medizin, (Sexual-)Psychiatrie, (Klinische) Psychologie, Sexualwissenschaft und Sexologie sind daher mit Foucault in erster Linie als Normierungswissenschaften einzuschätzen (vgl. insb. Dispositive der Macht 1978)[846]. Deren Fokus liegt auf normativer Verwerfung des 'Abweichenden' – ohne dass reflektiert wird, wie sehr diese Verwerfung an tradierten kulturellen, sozialen und insbesondere institutionellen Normen liegt, was Sigusch (2005) zu Recht als 'Normopathie' der genannten Diszplinen bezeichnet.

Auffallend ist dabei die heteronormative Gleichsetzung abweichender Sexualität mit Abweichungen von Geschlechternormen: So ist Homosexualität als Folge einer defizitären

844. Vor diesem Hintergrund ist zu beachten, dass aufgrund normopathischer Tendenzen in der Psychoanalyse – in der klassischen Psychoanalyse Freuds, erst recht in der orthodoxen Psychoanalyse und auch in der kulturwissenschaftliche Neo-Psychoanalyse Lacans – nicht nur Homosexualität pathologisiert worden ist (siehe den kritischen Überblick Winiarskis 1994), sondern auch *Cross-Dressing* (wie z. B. bei Tyler 1991) oder Transsexualität (wie z. B. bei Runte 1992). Dies liegt vor allem an dem falschen Fokus psychoanalytischen Denkens auf die sogenannte 'Kerngeschlechtsidentität' und der heteronormativen Gleichsetzung von Sexus, Genus und Sexualität, wie Judith Butler zu Recht kritisiert (vgl. insb. 2009 [1997-2004, 1991 [1990]).

845. Dies gilt ebenso für eine ganze Reihe sexueller Handlungen und Begehrensmuster. In der Sexualpsychiatrie sind seit dem späten 19. Jahrhundert immer weitere Muster als Pathologisierung beschrieben worden (vgl. Foucault 1983 [1976]: insb. 59). Neben den bereits im Begriffsinventar genannten Sexualpräferenzen werden auch 'Exhibitionismus' (F 65.2 der ICD-10 bzw. 302.4 des DSM-IV-TR), 'Voyeurismus' (F 65.3 der ICD-10 bzw. 302.82 des DSM-IV-TR), 'Frotteurismus' (F 65.8 der ICD-10 bzw. 302.89 des DSM-IV-TR) und eine 'nicht näher bezeichnete Störung der Sexualpräferenz' (F 65.9 der ICD-10) bzw. 'nicht näher bezeichnete Paraphilie' (302.9 des DSM-IV-TR) psychopathologisiert. Inzwischen gibt es – wie bereits erwähnt – politische Debatten zur Abschaffung der genannten Störungskategorien, die von Interessensgruppen aus sexuellen Subkulturen (vgl. www.bvsm.de) und einigen progressiven Klinischen Psycholog_innen und Sexualwissenschaftler_innen angestoßen werden (vgl. bereits McAnulty 1995, Suppe 1984).

846. Diese Problematik wird in der Psychologie derzeit allerdings kaum diskutiert – vielmehr gilt 'Normierung' gerade in der quantitativen Methodik und im Teilgebiet Diagnostik weiterhin als überaus wichtiges Qualitätsmerkmal. Die Teildisziplin 'Klinische Psychologie' heißt im Englischen *Abnormal Psychology* oder *Deviant Psychology*.

Geschlechtlichkeit verstanden worden.[847] Das Konzept der 'Geschlechtsidentitätsstörung' setzt die alte psychiatrische Kategorie der geschlechtlichen 'Inversion' des 19. Jahrhunderts mit veränderter Begrifflichkeit fort. Der Fokus der Sexualpsychiatrie liegt weiterhin insbesondere auf der Kindheit – mit dem expliziten oder impliziten Ziel, Homo- oder Bisexualität, Trans*geschlechtlichkeit oder eine intergeschlechtliche Identität im Erwachsenenalter zu verhindern (siehe Kapitel 6.1). Solch ein Psychopathologisierung trägt dazu bei, „die Befreiungsbewegung zu unterminieren, weil diese Erklärung impliziert, dass sexuelle und Genderminderheiten eher eine 'Behandlung', denn Rechte brauchen" (Butler 2011: 15). Schließlich raubt „die Pathologisierung sexuelle[n] Minderheiten […] fundamentale Freiheiten […] und [spricht] ihnen den Anspruch auf Gleichberechtigung [ab]. Es ist ein aktiver Akt der Entrechtung" (ebd. 14).

Diese Pathologisierung hat in unterschiedlichen psychiatrischen und psychotherapeutischen Praxisfeldern lange nachgewirkt. Etliche Schwule und Lesben der heutigen älteren Generation in Nordamerika und Westeuropa haben noch Psychotherapien mit dem Ziel der 'Heterosexualisierung' erdulden müssen. Solche 'Konversions'- oder 'Umpolungs'-Versuche werden heute noch – in veränderter Form – durchgeführt und sind im Zuge der sexuellen Kolonisation auch in außer-europäische Kulturen verbreitet worden[848] und werden auch dort mittlerweile ansatzweise kritisiert.[849] Obwohl einige psychoanalytische Theorien eine angeborene Bisexualität postulieren, gilt vielen Psychoanalytikern und Psychoanalytikerinnen eine gelebte Bisexualität häufig weiterhin als suspekt. Transsexualität wird noch immer als

847. Dies gilt insbesondere für männliche Homosexualität, die bereits zuvor im Fokus kirchlicher und staatlicher Verfolgung stand und dann als 'geschlechtlich-sexuelle Inversion' verstanden worden ist (vgl. zusammenfassend: Weiß 2003, siehe Greenberg 1988, Pacharzina / Albrecht-Désirat 1979). Interessanterweise hat jedoch ein Fall 'weiblicher Conträrsexualität' bei Carl F. O. Westphal [1864] eine besondere Bedeutung in der Diskursgeschichte (siehe Peters 1998). Genauer muss jedoch beachtet werden, dass Westphal nicht die 'Homosexualität' als neues Phänomen konstruiert hat (wie Foucault 1983 [1976]: 58 behauptet, was bereits Sedgwick 1993 [1990] kritisiert, vgl. Halperin 2003 [2000]: 211, Anm. 53), sondern die 'geschlechtliche Inversion', was im wissenschaftshistorischen Diskurs meist ignoriert wird (siehe genauer: Weiss 2009). Der psychoanalytisch orientierte Psychiater Richard Green versuchte diese Vorstellung der besonderen psychischen Disposition männlicher Homosexueller noch in den 1980er Jahren durch die Beschreibung des sogenannten *Sissy-Boy*-Syndroms (1987) empirisch zu stützen. Zudem findet sich dies noch heute in der Diagnose 'Geschlechtsidentitätsstörung in der Kindheit' (F 64.2, ICD-10, 302.6, DSM-IV-TR).

848. Dies gilt beispielsweise für 'Konversions'-Versuche mittels Elektroschock in China bis in die frühen 2000er Jahre. Christlich geprägte Einrichtungen, die 'Konversionen' mit anderen Techniken versuchen, gibt es in vielen Teilen der christlich geprägten Welt (neben Europa oder Nordamerika beispielsweise auch Mittel- und Südamerika).

Bei der sexuellen Kolonisation der außer-europäischen Welt, die Kinsman (1987) für den kanadischen Kontext untersucht hat, hatten insgesamt die bereits in der europäischen Geschichte wichtigen Verfolgungsinstanzen Kirchen, Justiz und Psychiatrie eine besondere Bedeutung. Dies gilt auch für viele andere Regionen der Welt und wirkt sich dort teilweise bis heute aus, wobei diese normativen europäischen Einflüsse längst als Teil der jeweiligen spezifischen kulturellen Normen verstanden werden.

849. Ein Beispiel ist die lesbische Lyrikerin und Landrechtsaktivistin Chrystos [*Menominee/*Litauisch/Elsass-Lothringisch] (1997 [1988-1995]), die ihre Zwangspsychiatrisierung durch ihren früheren Ehemann in einigen ihrer Gedichte thematisiert.

Krankheit definiert; etliche Transsexuelle akzeptieren die Diagnose 'Transsexualität', um dadurch legal an medizinische Maßnahmen zur 'Geschlechtsangleichung' (wie Hormontherapien oder Operationen an körperlichen 'Geschlechtsmerkmalen') zu gelangen (siehe zur Debatte, ob diese Diagnose abgeschafft werden soll: Butler 2009 [2001/2002]: 97-122). Auch *Cross-Dressing*, sexuelle Fetische und BDSM-Praxen werden – wie bereits erwähnt – noch heute im hegemonialen Verständnis der Sexualpsychiatrie und Klinischen Psychologie pathologisiert.

Die Forschung zur Ätiologie von Homo- und Bisexualität, von *Cross-Dressing* und Fetischen sowie von weiteren nonkonformen Sexualitäten und Geschlechtsnonkonformitäten (wie auch Transsexualität und *Transgender*) ist zutiefst heteronormativ und sexualfeindlich geprägt und aufs Engste mit Ansätzen zur Verhinderung oder Änderung dieser geschlechtlichen und sexuellen Praxen bzw. Existenzweisen verknüpft. Als Beispiel kann die Forschung zur Ätiologie, Verhinderung und/oder Änderung der homosexuellen Orientierung zeigen, dass trotz unterschiedlicher Ansätze die willentliche, medizinische oder psychotherapeutische Änderung des Schlüsselmusters sexueller Erregung (vor allem bei Männern, die im Mittelpunkt dieser Untersuchungen stehen) nicht gelingt (Rus 2010, Dennert 2010, APA Task Force on Appropriate Therapeutic Responses to Sexual Orientation 2009). Allenfalls kann trainiert werden, durch Normendruck unerwünschtes homosexuelles Handeln zu reduzieren oder einen Penis-in-Vagina-Verkehr durchzuführen. Diese Heterosexualisierungsversuche können daher nur als Ausdruck von Heteronormativität und Homofeindlichkeit verstanden werden. Aufgrund der dadurch bewirkten psychischen Schäden, insbesondere die dadurch ausgelöste Suizidalität, sind sie nicht als seriöse Forschung oder Therapieansätze anzusehen (ebd.), sondern als Menschenversuche und Menschenrechtsverletzungen zu kritisieren (siehe die Zusammenfassung und weitere Literatur in Beitrag 2: Tietz 2004b). Diese Kritik ist auch auf weitere nonkonforme Sexualitäten und Geschlechtsnonkonformität (*Cross-Dressing*, Transsexualität und *Transgender*) übertragen worden, hat aber – gerade in Nordamerika – bisher nur teilweise zur Änderung ihrer normativen Verwerfung geführt (siehe auch Butler 2009 [2004]: 123-165, 2009 [2002/2003]: 35-69, Fiedler 2004: 175-194, Suppe 1984), weshalb hierzu weitere kulturhistorische, repräsentationskritische und diskursanalytische Forschung nötig ist.

Noch heute werden Schwule und Lesben von einigen psychotherapeutischen Ausbildungen weitgehend ausgeschlossen; denn nach wie vor verstehen einige psychoanalytisch und tiefenpsychologisch fundierte Schulen Homosexualität per se als behandlungsbedürftige 'Störung' (Stakelbeck / Frank 2003: 48-50, Rauchfleisch 1994: 141-163, vgl. auch die Kritik

und den Gegenentwurf von Isay 1990 [1989]).[850] Selbst in einigen nicht-pathologisierenden neo-psychoanalytischen Theorien zur Entstehung der Homosexualität (z. B. Isay 1990 [1989], vgl. Dannecker 2001) wirken stereotype Auffassungen männlicher Homosexualität als Ausdruck psychischer Femininität bzw. weiblicher Homosexualität als psychischer Maskulinität nach (siehe Beitrag 2: Tietz 2004b).[851]

Die bereits angerissene Problematik ätiologischer Modelle und ätiologischen Denkens ist zentral, um die Geschichte der Pathologisierung von Homosexualität zu verstehen, was in manchen sozialwissenschaftlichen Ansätzen nicht genügend berücksichtigt wird. *Labeling*-Theorie oder radikaler Konstruktivismus haben impliziert, dass eine spezifische 'homosexuelle Identität' oder gar schwule bzw. lesbische Identität entscheidend durch tatsächliche 'gleichgeschlechtliche' sexuelle Handlungen und deren soziale Bewertung bestimmt wird. Demgegenüber sind sich biologische, psychoanalytische, entwicklungs- und sozialpsychologische Forschung jedoch mittlerweile einig, dass einer solcher Identifikation mit 'gleichgeschlechtlichen' sexuellen Handlungen ein langer Prozess vorangegangen ist, der diesen Handlungen eine besondere individuelle Bedeutung verleiht (vgl. Wiesendanger 2001: 61-101, Rauchfleisch 1994, Isay 1990 [1989], Dannecker 1991b [1978/1986]). Trotz eines theoretischen Fokus auf sexuelle Plastizität und auf eine gewisse Flexibilisierung der Heteronormativität ist das gemeinsame Ergebnis sowohl so konträrer Forschungsansätze wie der Sexualbiologie, der kritischen Sexualwissenschaft oder der klinischen Psychoanalyse als auch der gescheiterten 'Konversions'-Versuche, dass derzeit empirisch eher eine gewisse Stabilität sexueller Orientierung – insbesondere des Schlüsselmusters sexueller Orientierung – festgestellt wird (siehe Becker 2007, Rauchfleisch 1994).

850. Während Dannecker (2001) das Problem, dass praktizierende Psychoanalytiker und Psychoanalytikerinnen, klinische psychoanalytische Autoren und Autorinnen und psychoanalytische Verbände lange mit der Homosexualität gehabt haben, für überwunden hält, zeigen empirische Untersuchungen zu Einstellungen von psychoanalytisch orientierten und tiefenpsychologisch fundierten Psychotherapeuten und Psychotherapeutinnen zur Homosexualität weiterhin einen gewissen Anteil negativer oder ambivalenter Einschätzungen und eine hohe Bereitschaft zu 'Konversions'-Versuchen (Wiesendanger 2001: 58-60, Rauchfleisch 1994: 141-163).

Auch wenn es deutliche Unterschiede zwischen der orthodoxen pathologisierenden klinischen Psychoanalyse und einer politischen oder kulturwissenschaftlichen Neo-Psychoanalyse gibt, muss der weitgehend unkritische Gebrauch gängiger psychoanalytischer Konzepte in der (neo-)psychoanalytisch geprägten Richtung der *Queer Theory* (gerade bei Judith Butler und ihren Schüler_innen) weiter kritisiert werden. Lediglich Teresa de Lauretis (1999 [1994]: 11) erwähnt das Problem der psychoanalytischen Pathologisierung der Homosexualität anfänglich. Butlers Versuch, das Homosexualitäts-'Tabu' als 'heterosexuelle Melancholie' zu deuten, was bereits in ihrem Werk *Das Unbehagen der Geschlechter* (1991 [1990]: 107-113) anklingt und in weiteren Werken ausgeführt wird (vgl. Redecker 2011: 87-115, insb. 88-93), reicht hierfür nicht aus.

851. Über einen vermutlich ähnlich begründeten Ausschluss von Trans* und Intersexen aus solchen Ausbildungen liegen mir bisher keine Informationen vor.

Daher verwundert es nicht, dass nativistische Annahmen in kaum veränderter Form noch heute für manche sexualwissenschaftliche und psychiatrische Überlegungen zu geschlechtlicher Identität und sexueller Orientierung relevant sind (siehe auch die Kritiken von Butler 2009 [2004]: 123-165, 2009 [2001/2002]: 97-122). Vor allem zu möglichen 'Einflussfaktoren' auf die Ätiologie 'homosexueller Orientierung' bei männlich sexuierten Personen gibt es sehr viel Forschung, die gewisse Hinweise auf biologische Faktoren enthält, aber auch nach über einem Jahrhundert Forschung kein haltbares, in sich geschlossenes Modell hat liefern können. Vor dem Hintergrund grundsätzlicher sozialkonstruktivistischer und *queerer* Kritiken am Essentialismus mag diese Forschung schlicht veraltet wirken. Bei solch einer Einschätzung wird jedoch die tatsächliche Gefährlichkeit der Suche nach biologischen und/oder psychologischen Markern und/oder Ursachen für 'homosexuelle Orientierung' fatal unterschätzt. Während psychoanalytische, lerntheoretische, *Labeling*-theoretische oder radikal konstruktivistische Ansätze nativistische Überlegungen in der biologischen, medizinischen und psychiatrischen Forschung zur Ätiologie der Homosexualität pauschal kritisiert haben, weil sie unterkomplex, also wissenschaftlich 'falsch' seien, liegt deren wirkliche Gefährlichkeit möglicherweise darin, dass sie inzwischen recht brauchbar, d. h. medizintechnologisch verwertbar, also möglicherweise doch 'richtig' sind. Die seit längerem postulierten Ätiologien bilden nämlich noch immer Anlass für Versuche, 'homosexuelle Orientierung' zu verhindern oder zu verändern, weswegen hier kurz ein Exkurs zur Problematik dieser Forschung eingefügt wird:

> Die neuere medizinische und humanbiologische Forschung beschäftigt sich weiterhin mit Korrelationen zwischen biologischen Markern und sexueller Orientierung (siehe überblicksartig: Weiß 2004, Fiedler 2004: 79-83, Udo Schüklenk / Michelle Murrain in Haggerty 2000: 781-785). Gewisse Hinweise auf ein mögliches 'Angeborensein' einer 'gleichgeschlechtlichen' sexuellen Präferenz mehren sich, auch wenn die bisherigen Forschungsergebnisse weiterhin widersprüchlich und damit die möglichen Ursachen noch umstritten bleiben. In der Diskussion sind derzeit insbesondere statistische Verteilungen sexueller Orientierung in Familien, Geburtsreihenfolgen sowie Korrelationen zwischen 'sexueller Orientierung' und biologischen Markern wie genetischen Mustern, Hormonspiegeln in der Schwangerschaft oder Hirnstrukturen. Bei männlich sexuierten Personen werden recht hohe Korrelationen zwischen einzelnen solchen Markern und einer Präferenz für 'gleichgeschlechtliches' sexuelles Handeln gefunden. Ähnliche Forschungen gibt es auch zur sexuellen Orientierung bei weiblich sexuierten Personen, die nicht so deutlich mit biologischen Markern verknüpft ist, zu anderen nonnormativen Sexualitäten und zu nonheteronormativen geschlechtlichen Performanzen (ebd.).
> Solche möglichen biologischen Marker können also nur eventuell mit einer bestimmten sexuellen Präferenz – beispielsweise für das Geschlecht begehrter Sexualpartner_innen – korrelieren, gegebenenfalls sogar zu deren Entstehung beitragen. Dennoch ist viel wichtiger zu beachten, dass sexuelle Präferenzen nicht auf einzelne solche Marker reduziert werden können und daher auch nicht sollten. Vielmehr werden sie „durch

menschliche Erfahrung in biografischer wie historischer Hinsicht ständig transformiert“ (Hutter 2000: 143 mit Bezugnahme auf de Cecco / Elia 1993: 6-10). Mögliche Korrelationen dürfen daher nicht mit Ursachen gleichgesetzt werden, schließlich entwickelt sich das neuronale Netz in Auseinandersetzung mit der Umwelt ständig weiter, wie vor allem *queere* Naturwissenschaftskritiker_innen und Naturwissenschaftler_innen betonen.

Die biologisch-medizinische Forschung kann jedoch immerhin mit konsistenteren Ergebnissen aufwarten als die (neo-)psychoanalytische klinische Forschung, die gerade in der Mitte des 20. Jahrhunderts die diskursive Hoheit über die Entstehung der ‘Homosexualität’ innehatte, deren Ätiologien aber in sich so widersprüchlich geblieben sind, dass sie gängigen Anforderungen an Validität und Reliabilität nicht genügen, wie bereits Winiarski (1994) herausarbeitet (siehe Beitrag 2: Tietz 2004b). Daher sind auch manche *queere* Kritiken am Konzept der ‘sexuellen Orientierung’, die auf psychoanalytischen, diskursanalytischen und sozialkonstruktivistischen Überlegungen basieren, durchaus selbst überprüfenswert. Eine ausschließliche Berücksichtigung sozialer, kultureller und historischer Einflussfaktoren, die aufgrund einer Orientierung an der psychoanalytischen Auffassung von Sexualität, die explizit oder implizit von etlichen *queeren* Theoretiker_innen vertreten wird, wird nämlich selbst von einigen ausgewiesenen psychoanalytischen Sexualwissenschaftler_innen nicht mehr vertreten, stattdessen werden mögliche biologische Einflussfaktoren nicht länger ausgeschlossen (Dannecker 2008, 2001, Isay 1990 [1989]).

Ätiologisches Denken zur Homosexualität ist weiterhin relevant in der Psychologie. Nach der ‘Streichung’ der Diagnose ‘Homosexualität’ aus den offiziellen Diagnoserastern wird diese Forschung allerdings nicht mehr in der Klinischen Psychologie verortet, sondern in der Entwicklungspsychologie. Insgesamt ist jedoch zu berücksichtigen, dass das Konzept Sexualität in ätiologischer Forschung zu sexueller Orientierung unterkomplex ist. Schließlich ist die individuell erlebte Sexualität sehr komplex, facettenreich und mit sehr unterschiedlichen (teilweise bewussten, weitgehend unbewussten) Gefühlen, Erfahrungen und Erinnerungen verbunden. Auch heterosexuelle, bisexuelle, schwule und lesbische Lebensstile sind inhärent vielfältig. Dies wird in ätiologischer Forschung weitgehend vernachlässsigt.

Unabhängig davon, ob die einzelnen möglichen Faktoren in der biologischen und medizinischen Forschung noch teilweise umstritten sind (für bio-medizinische Forschung sind die Ergebnisse als ziemlich aussagekräftig einzustufen) oder ob die zugrundegelegten Kategorien (wie ‘homosexuell’ vs. ‘heterosexuell’) aus (de-)konstruktivistischer sozial- bzw. kulturwissenschaftlicher Sicht grundsätzlich kritisiert werden, lassen sich daraus biotechnologische Verfahren entwickeln. Es ist leider eher wahrscheinlich, dass daraus in Staaten, in denen antihomosexuelle Diskriminierung und Gewalt toleriert oder gar gefördert wird, Routinetests zum *Screening* möglicherweise ‘prä-homosexueller’ Föten entwickelt werden können. Diese können dann zu selektiver Abtreibung führen (vgl. Schmidt 2001), wie sie im Falle des Sexus in manchen Staaten oder im Falle des Grades der Befähigung/Behinderung in vielen Staaten bereits benutzt wird. Mittlerweile wird in den USA das Steroid Dexamethasone in der Behandlung genetisch weiblicher Embryos mit dem sogenannten ‘Andrenogenitalen Syndrom’ (eine Form der Intersexualität, unter E 25 im ICD-10 pathologisiert) eingesetzt, um eine spätere ‘Aufsässigkeit’, Jungenhaftigkeit (*Tomboyishness*), eine Orientierung an ‘Männerberufen’ sowie eine Präferenz für lesbische Sexualität zu verhindern. Hieraus wird deutlich, dass lesbische Sexualität weiterhin als Auflehnung gegen Heteronormativität verworfen wird, weshalb dieses Medikament als *anti-lesbian Drug* kritisiert wird (vgl. Dennert 2010, Begley 2010). Dies zeigt einmal mehr, dass die von der nordamerikanischen Schwulen- und

> Lesbenbewegung benutzte Argumentation, dass der Nachweis der ‘Angeborenheit’ ein Beweis von ‘Natürlichkeit’ sei und per se zu Akzeptanz führe, politisch problematisch ist (siehe schon Schmidt 2001).[852]

Solch ein ätiologisches Denken hat lange Zeit auch die Psychoanalyse geprägt (siehe Winiarski 1994, vgl. Beitrag 2. Tietz 2004b). Angesichts dessen, dass einerseits die orthodoxe Psychoanalyse nach wie vor ein bedeutendes Feld homofeindlicher genauso wie bi-, trans*- und intersexfeindlicher Diskriminierung ist und dass andererseits Teile *queerer* Theorieproduktion auf psychoanalytischen Überlegungen basieren, ergibt sich ein großes transdisziplinäres Problem.[853] Dies kann im folgenden Exkurs nur angerissen werden:

> Eine besondere Herausforderung wird zukünftig darin bestehen, ausgewählte psychodynamische Überlegungen, Begriffe und Ergebnisse adäquat in ein noch weiter zu entwickelndes bio-psycho-sozio-kulturelles Modell zur Geschlechter- und Sexualitätenforschung zu integrieren (vgl. dazu auch Dayal 2001). Psychoanalytische Forschung kann durch den Einbezug der Bedeutung des Unbewussten einen doppelten ‘Baustein’ zu diesem Modell beitragen, nämlich einerseits die Bedeutung individueller unbewusster Phantasien und andererseits die Bedeutung kultureller Repräsentationen (als Ausdruck von kulturell Unbewusstem und als Material, das individuell unbewusst verarbeitet wird). Hierfür möglicherweise relevante Forschungsrichtungen sind:
>
> - Klassische – auf Patient_innengeschichten und damit auf Diagnose, Ätiologie und Therapie ausgerichtete – psychoanalytische Sexualpsychiatrie bzw. Klinische Psychologie (z. B. Freud 1949 [1905/1925], vgl. Winiarski 1994);
> - Kritische – psychoanalytisch wie sozialwissenschaftlich orientierte – Sexualforschung (z. B. Sigusch 2005, Dannecker 2008, 2001, 1997);

852. Welche widersprüchliche Bedeutung biomedizinische Forschung und Technologien heute haben können, zeigen auch aktuelle politische Debatten bezüglich Trans- und Intersexualität (vgl. hierzu Butler 2009 [2004]: 123-165, 2009 [2001/2002]: 97-122).

853. Etliche *queer*-theoretische Überlegungen – beispielsweise Judith Butlers, Sabine Harks oder Antke Engels – beziehen sich auf die Psychoanalyse. Auch wenn mir Unterschiede in der Zielsetzung klinischer Psychoanalyse und kulturtheoretischer Neo-Psychoanalyse bewusst sind, ist mir bis heute unklar, wieso diese Autorinnen die Problematik der Homo-, Bi-, Trans*- und Intersexfeindlichkeit der orthodoxen Psychoanalyse kaum aufgreifen und kritisieren. Ein wichtiger Strang gerade in Butlers Werk ist ihr Versuch, einzelne Aspekte der Psychoanalyse Freuds und der Diskursanalyse Foucaults zusammenzudenken bzw. jeweils Aspekte dieser Ansätze gegenseitig zu dekonstruieren (Redecker 2011 zufolge). Dieser Versuch ist aus meiner Sicht jedoch durchaus problematisch: Zum einen ist in der Psychoanalyse viel zu lange die gerade benannte Feindlichkeit gegen LSBT*Is tradiert worden und zum anderen hat – wie bereits erwähnt – Foucault die angestrebte Deutungshoheit der Psychoanalyse über die ‘Sexualität’ sehr deutlich in Frage gestellt. Butler und ihre Schüler_innen thematisieren diese Widersprüche jedoch nicht adäquat. Unabhängig von Butler deutet unter den bekannten *queer*-feministischen neo-psychoanalytischen Autorinnen lediglich Teresa de Lauretis dieses Problem an (1999 [1994]: 11), allerdings ohne sich ihm wirklich zu stellen. Teile von Judith Butlers Werk (vor allem etliche Kapitel in 2009 [1997-2004], 1997 [1993], 1991 [1990]) können aus emanzipatorischer Perspektive als Versuch verstanden werden, innerhalb einer feministischen, an Lacan orientierten neo-psychoanalytischen Kulturtheorie Raum für ein diskriminierungsfreies Einbeziehen von LSBT*I/Qs zu ermöglichen. Dies wird in der feministischen Debatte jedoch weitgehend übersehen (siehe entsprechende Hinweise bei Hark 2005, 1993). Das Thema der Psychopathologisierung greift Butler mittlerweile insbesondere bezüglich Transsexualität explizit auf (2011, 2009 [2004]: 123-165, 2009 [2001/2002]: 97-122); bezüglich Homosexualität erwähnt sie dies weiterhin eher nur implizit – beispielsweise leistet sie eine grundlegende Kritik des heteronormativen Verwandtschaftskonzeptes der Psychoanalyse (2009 [2002/2003]: 208-213). Die *queer*-theoretischen neo-psychoanalytischen Überlegungen Butlers und de Lauretis' sowie ihrer Schüler_innen müssen daher noch weiter mit den nachfolgenden Überlegungen verknüpft werden.

- Feministische und *queere* neo-psychoanalytische Kultur- und Gesellschaftskritik (z. B. de Lauretis 1999 [1994], vgl. Butler 2009 [1997-2004], 1997 [1993], 1991 [1990]);
- Ethnopsychoanalyse.

Jedoch sind die Zielsetzungen, Vorgehensweisen und Ergebnisse der genannten psychoanalytischen Richtungen bereits in sich nur begrenzt kompatibel, widersprechen sich teilweise und werden nur bedingt gegenseitig rezipiert. Allein die Aufgabe, die 'Normopathie' orthodoxer psychoanalytischer Theorienbildung und therapeutischer Praxis durch feministische und *queere* Normenkritik zu überwinden, ist gewaltig. Für eine kulturhistorische und kulturenvergleichende Forschung sind zudem die ethnopsychoanalytischen Kritiken an der Kulturgebundenheit gängiger psychoanalytischer Konzepte zu berücksichtigen, die sich insbesondere an den Unterschieden zwischen der europäischen heterosexuellen bürgerlichen Kleinfamilie des frühen 20. Jahrhunderts, an der die klassische Psychoanalyse orientiert ist, und den mannigfaltigen Verwandtschafts-, Familien- und Heiratsformen in anderen Kulturen und Epochen festmachen lässt. Die Aufgabe, dabei angemessen die Unterschiede zu berücksichtigen, die multiple Geschlechter- und Sexualitätenmodelle mit sich bringen, ist enorm.

Außerdem ist die Bedeutung psychoanalytischer Ansätze und Modelle für empirisch fundierte Forschung weiterhin strittig. Im Laufe der Geschichte der empirischen Psychologie sind viele klassische psychoanalytische Grundannahmen in Frage gestellt worden. Nicht von ungefähr ist die Forschung in Psychiatrie und Klinischer Psychologie daher lange durch ein Nebeneinander und einen fruchtlosen Streit zwischen unterschiedlichen Schulen geprägt gewesen, bis der neueren Psychotherapieforschung erste Ansätze zur Integration gelungen sind.[854]

Trotz dieser notwendigen weitgehenden Kritik könnte das Potential eines noch zu entwickelnden normativitätskritischen *queeren* ethnopsychoanalytischen Ansatzes in der Geschlechter- und Sexualitätenforschung darin liegen, Fragen bezüglich komplexer Prozesse des Einflusses unterschiedlicher verwandtschaftlicher Strukturen und mannigfaltiger kultureller Repräsentationen auf unbewusste Sexualisierungs- und Identifikationsprozesse aufzuwerfen. Dies bedarf jedoch noch eingehender kulturenvergleichender Forschung.

Einige der gerade kritisierten psychiatrischen und psychologischen Ätiologien bilden bis heute Legitimationen für sogenannte 'Konversions'-Versuche, d. h. angeblich 'therapeutische' Versuche der Veränderung einer homosexuellen Orientierung (siehe hierzu kritisch: Beitrag 2: Tietz 2004b). Vorgegebenes Ziel solcher Versuche ist eine normative Heterosexualität, wobei viele wichtige therapeutische Richtungen (wie Sexualmedizin, Sexualpsychiatrie, Psychoanalyse, Tiefenpsychologie, Verhaltenstherapie oder Hypnosetherapie) an der Erreichung dieses tatsächlich unerreichbaren Ziel mitgewirkt und unterschiedliche Verfahren (wie Besprechen der Kindheitserinnerungen, Kastration,

854. Auch in der zwischen Neurowissenschaft, Psychologie, Sozial- und Kulturwissenschaft verorteten interdisziplinären Forschung zu Gedächtnis und Erinnerung konnten sich nur einige psychoanalytische Überlegungen halten, während etliche Setzungen durch empirische Ergebnisse als unhaltbar zurückgewiesen worden sind (vgl. Welzer 2004).

chemische Kastration, Elektroschocks, Gehirnoperationen oder Verhaltenslenkung) ausprobiert haben. Besonders wichtig ist in diesen Versuchen, homosexuelles 'Verhalten' zu reduzieren oder gar zu beenden; als 'Therapie'-Ziel und Erfolgsfaktor gleichermaßen wird das Durchführen des Penis-in-Vagina-Verkehrs angesehen. Auch wenn offizielle Stellungsnahmen etlicher Verbände der etablierten therapeutischen Richtungen mittlerweile Heterosexualisierungsversuche ablehnen, sind noch immer wichtige Teile der (Sexual-)Psychiatrie und Klinischen Psychologie – und gerade viele therapeutisch Tätige – als heteronormativ und antihomosexuell einzuschätzen: Beispielsweise gibt in einer bereits erwähnten empirischen Untersuchung jede_r sechste befragte Psychotherapeut_in in Großbritannien an, schon einmal eine Therapie mit dem Ziel der Änderung einer homosexuellen Orientierung versucht zu haben (Bartlett / Smith / King 2009).

Im Beitrag 2 (Tietz 2004b) habe ich an einer Stelle deutlich gemacht, dass solche 'Konversions'-Versuche inzwischen von der (zunächst fundamentalistisch-evangelikal[855] motivierten) *Ex-Gay*-Bewegung durchgeführt werden, was bis heute nichts an Aktualität verloren, sondern sogar an Brisanz gewonnen hat. Diese oft monatelangen Psychoversuche, zu denen besonders Jugendliche von ihren Eltern gezwungen werden, stellen eine Form der Menschenrechtsverletzung und der heteronormativen Gewalt dar (vgl. www.mission-aufklaerung.de). Leider werden sie auch durch die kritikwürdige Störungskategorie F 66.1 'ichdystone Sexualorientierung' in der ICD-10 der WHO (2008) ermöglicht, weswegen an dieser Stelle ein Exkurs eingefügt wird:

> Die selbsternannten „Homo-Heiler" sind in etlichen Organisationen organisiert, in den USA beispielsweise *Positive Alternatives to Homosexuality* (PATH, eine Art Dachverband), *National Association for Research and Therapy of Homosexuality* (NARTH),[856] *Family Research Council*, *Exodus International*, *International Healing Organisation*, *People Can Change*, *Love in Action* oder *Desert Stream*, in Deutschland beispielsweise *Wüstenstrom*, *Akademie für Psychotherapie und Seelsorge*, *Deutsches Institut für Jugend und Gesellschaft* (vgl. Dennert 2010, Rus 2010). Diese „Homo-Heiler" führen Einzelgespräche, Gesprächskreise, Workshops und Trainingsprogramme (teilweise in geschlossenen Camps) mit (vorwiegend christlich orientierten) Menschen

855. Der Evangelikalismus ist eine Strömung innerhalb des protestantischen Christentums, die beispielsweise bezüglich Geschlecht und Sexualität eine quasi-wörtliche Auslegung einzelner Bibelzitate zugrunde legt. Er lehnt sowohl andere Religionen als auch etliche wissenschaftliche Theorien – insbesondere die Evolutionstheorie – und zudem die Gleichberechtigung von Frauen, jegliche Sexualität vor der Ehe, Abtreibung und insbesondere Homosexualität ab. Außerdem ist er von einem aktiven Missionsgedanken getrieben.

856. Die *NARTH* wurde Anfang der 1990er Jahre vom Psychiater und Psychoanalytiker Charles Socarides mitbegründet und geleitet. Dieser hatte bereits Ende der 1960er Jahre, zu einer Zeit, als sein Sohn Richard seine homosexuelle Orientierung entdeckte (Pettis o. J.), extrem pathologisierende Ansichten bezüglich Homosexualität veröffentlicht (siehe Socarides 1971 [1968]). Nachdem er seine Ansichten aufgrund der Proteste der *Gay Liberation* nicht mehr in der *American Psychiatric Association* durchsetzen konnte und später auch in der *American Psychoanalytic Association* kritische Stimmen laut wurden (vgl. z. B. Isay 1990 [1989]), hat er sich im evangelikalen Umfeld eine eigene Organisation geschaffen.

durch, die von ihrem heteronormativen und antihomosexuellen Umfeld wegen eines (vermeintlichen) homo- oder bisexuellen Begehrens oder Handelns verurteilt werden (und sich deswegen teilweise selbst verurteilen). Ziel dieser 'religiösen' und/oder 'psychologischen'[857] Angebote ist es, sie zur Heterosexualität umzuerziehen (siehe hierzu einige Internetauftritte wie www.narth.com, www.exodus.to).

Diese Angebote basieren sowohl auf einem geschlossenen 'religiösen' Weltbild, das unter anderem auf einer ausschließlichen Akzeptanz von Sexualität innerhalb heterosexueller Ehen[858] und einer absoluten Verurteilung homosexueller Praxen beruht, als auch aus einem Gemisch aus sexualpsychiatrischen, psychoanalytischen und verhaltenstherapeutischen 'Erklärungen' und Interventionsstrategien. Heterosexuelles oder asexuelles Verhalten wird als unhinterfragbares Ziel gesetzt. Gleichzeitig werden homosexuelle Praxen im Sinne des 'Sodomie'-Konzeptes des christlichen Mittelalters verteufelt und deren Verwerflichkeit mit der von Mord gleichgesetzt, sodass mit 'ewiger Verdammnis' in der 'Hölle' als 'göttlicher Strafe' gedroht wird. Sexualität wird im theologischen wie behavioristischen Sinne lediglich als rational steuerbare Handlung und eben nicht als komplexer Aspekt der Persönlichkeit, der Lebensgeschichte oder unbewusster Motivationen verstanden. Dennoch wird die Verschiebung von der 'sündigen' 'Tat' (das mittelalterliche Konzept) zur zugleich 'sündigen' wie 'kranken' Person (das Konzept des späten 19. Jahrhunderts) aufgegriffen. Es wird abgestritten, dass es gelungene homosexuelle Lebensentwürfe gibt, stattdessen wird gelebte Homosexualität als unerwünschte 'Suchtkrankheit' oder 'Zwangshandlung' aufgefasst, die es zu stoppen gelte. Als vermeintliche Gründe werden viele der seit der Sexualpsychiatrie des 19. Jahrhunderts gängigen Vermutungen aufgegriffen – wie eine problematische Kindheit, eine Verführung, eine Gewöhnung und insbesondere eine Femininisierung von Männern bzw. Maskulinisierung von Frauen.[859]

Die Organisationen und die ihnen angeschlossenen professionell Tätigen (nicht nur in der Seelsorge, sondern auch im Gemeinde-, Sozial-, Bildungs- und Gesundheitswesen) wie Laien und Laiinnen setzen vor allem religiösen, sozialen und psychologischen Druck ein. Als 'religiöse' Praxen werden Bibelstudium, Gesundbeten, Handauflegen, 'Exorzismus' und Erzeugen religiöser Schuldgefühle benutzt. Als 'psychologische' Praxis wird vor allem auf Verhaltenslenkung mittels Lob und Strafe gesetzt, wobei die Drohung mit der 'Hölle' gezielt als aversiver Reiz verwendet wird. Kern des Vorgehens ist zumeist ein Training im Erfüllen normativer hierarchisierter Geschlechterklischees (Rus 2010, Dennert 2010).[860] Dies geschieht mal in der Annahme, dass sich aus handelndem Nachvollzug normativer Geschlechterideale ein heterosexuelles Begehren entwickeln würde, mal in der Annahme, dass das Vollziehen eines Penis-in-Vagina-Verkehrs (mit dem Ziel der Fortpflanzung) möglich wäre, obwohl weiterhin das Schlüsselmuster der homosexuellen Orientierung bleibt, mal in der Annahme, dass Asexualität besser sei als gelebte Homosexualität. Zudem wird versucht, das homosexuelle Begehren zu einem Wunsch nach Erleben von Homosozialität zu verschieben. Insgesamt zeigt sich darin die typische heteronormative Überschneidung und Verwechslung der Achsen Sexus, Genus und Sexualität. Die antihomosexuellen Normen der evangelikalen Organisationen sind daher nicht umsonst eng mit sexistischen Normen verbunden (siehe dazu genauer: French 1992: 63-82).

Die „Homo-Heiler" nutzen die im Kontext von Heteronormativität und Homofeindlichkeit entstandenen emotionalen Schwierigkeiten besonders von Jugendlichen und jungen Erwachsenen aufgrund fehlender Selbstakzeptanz (bzw. der Ablehnung durch Familie oder Kirchengemeinde) bezüglich homosexueller Erregungsmuster aus, um ihnen eine 'religiöse Krise' ('Versuchung durch den Teufel') zu attestieren. Die Anbieter betonen, dass sich die Teilnehmenden an den Umerziehungsmaßnahmen ändern wollen, vernachlässigen jedoch gezielt, dass dieses 'Wollen' lediglich eine Folge des Sollens der zumeist christlich geprägten Umwelt ist, das nicht kritisiert werden darf. Gerade Eltern, die ihre Kinder zur Teilnahme an solchen Angeboten zwingen, sehen sich zu ihrem Handeln berechtigt, da evangelikale Kreise ein Elternrecht auf normative Maskulinität bzw. Femininität sowie normative Heterosexualität ihrer Kinder propagieren.[861]

Die Verbreitung dieser neuen Angebote der „Homo-Heiler", die vermeintlich zur Veränderung der homosexuellen Orientierung führen sollen, liegt an der nach wie vor bestehenden Verunsicherung zahlreicher Menschen mit homo- oder bisexueller Präferenz im Kontext von Heteronormativität und Homofeindlichkeit, die vor allem durch christlich-konservative und andere religiöse Institutionen, Medien, Politiker_innen und weitere Meinungsführer_innen gefördert wird. Diese Heterosexualisierungsversuche sind – empirischen Untersuchungen zufolge – genauso wie die entsprechenden früheren sexualpsychiatrischen und psychotherapeutischen Versuche weitgehend erfolglos; allenfalls wird das tatsächliche homosexuelle Handeln reduziert. Statt des versprochenen 'Heilungserfolges' erhöhen sie jedoch die psychischen Schwierigkeiten der Behandelten (besonders der Jugendlichen) und gefährden deren (psychische) Gesundheit: Sie verstärken internationalisierte Heteronormativität bzw. Homofeindlichkeit, Selbstabwertung, Selbsthass, Depressionen, Ängste, Identitätsprobleme und insbesondere Suizidalität (Dennert 2010, Rus 2010, APA Task Force on Appropriate Therapeutic Responses to Sexual Orientation 2009).

Dies zeigen einerseits die Selbstmorde etlicher durch diese Angebote Geschädigter, die von führenden Vertreter_innen – geradezu zynisch – als Weg der 'Seelenrettung' aufgefasst werden, der besser sei als gelebte Homosexualität, die zu 'ewiger Verdammnis' in der 'Hölle' führe. Dies zeigen andererseits gerade die Fälle prominenter führender *Ex-Gays*, deren heimlich doch gelebte Homosexualität entlarvt wird oder die nach einigen Jahren oder Jahrzehnten doch ein Coming-out als Schwule wagen (*Ex-Ex-Gay*). Diese 'Konversions'-Versuche sind aufgrund der vorgegebenen normativen Ziele und der nachgewiesenen Erfolglosigkeit daher nicht nur als bloß quasi-therapeutisch, sondern als außerordentlich schädlich zu bezeichnen (APA Task Force on Appropriate Therapeutic Responses to Sexual Orientation 2009).

857. Die 'psychologischen' Angebote firmieren unter dem Titel 'Reparativ-Therapien' (*Reparative Therapies*), obwohl sie wegen des festgelegten Verhaltensziels normativer Heterosexualität und der eingesetzten Methoden nicht den ethischen Kriterien einer Therapie entsprechen. Abhängig davon, wie offen oder verdeckt dieses Ziel benannt wird, und abhängig von der professionellen Qualifikation der Anbieter werden diese Angebote teilweise nicht von Krankenversicherungen finanziert, sondern müssen selbst bezahlt werden (vgl. Rus 2010, Dennert 2010).

858. Siehe zu Paradoxien dieser Sexualvorstellungen und deren Umsetzung: Herzog (2008).

859. Besonders bemerkenswert ist eine weitere, seltener genannte Annahme, nämlich dass homosexuelles Begehren und Handeln von Frauen auf einer durch (sexuelle) Gewalt ausgelösten Aversion gegen Männer beruhe (Rus 2010, Dennert 2010). Diese Annahme ist besonders perfide, weil viele heterosexuelle und lesbische Frauen reale Erfahrungen mit (sexualisierter) Gewalt durch Männer haben bzw. davon bedroht sind und weil sexualisierte Gewalt unter anderem eine Verunsicherung über das eigene Begehren auslösen kann. Dieser Zusammenhang eignet sich allerdings keinesfalls als tragbare Ätiologie für homosexuelle Orientierung, sondern bedarf eines besonders behutsamen, auf den Einzelfall zugeschnittenen psychotherapeutischen Vorgehens.

860. Das Vorgehen in entsprechenden Camps wird im Spielfilm *But I'm a Cheerleader* (Babbit 2000 [1999]) parodiert.

861. In der US-amerikanischen Sexualpolitik gibt es diese Argumentation seit der *Save our Children*-Kampagne gegen die Schwulenbewegung Mitte der 1970er Jahre (Praunheim 1979: 30/31, 287-299), die bereits damals Anlass zu Protesten gab und auf *Pride*-Paraden thematisiert wurde (siehe O'Neal 2006: insb. 48, 49, 60, 72).

In diesem Kontext sind große Unterschiede zwischen Nordamerika und Westeuropa (und zudem Südamerika und Teilen Afrikas) zu beachten, welche die heftigen politischen Auseinandersetzungen um Homosexualität in weltweiten Verbänden der evangelischen und anglikanischen Kirchen erklären können: In den USA machen evangelikale Kreise seit 30 Jahren lautstarke Politik gegen Schwule und Lesben wie gegen Feministinnen (siehe bereits Praunheims Interview mit Anita Bryant 1979: 287-298), wodurch sie massiven Einfluss auf Volksentscheide zu speziellen Gesetzen nehmen, die Homosexuelle und Frauen betreffen (siehe Herzog 2008, auch French 1992: 63-82). Sie haben großen Einfluss auf die Präsidentschaften von Ronald Reagan, George Bush und George W. Bush genommen (Herzog 2008) und sind vor allem von George W. Bush massiv durch Staatsgelder unterstützt worden, sodass sie sogar Straßenwerbung für die *Ex-Gay*-Bewegung haben finanzieren können. US-amerikanische evangelikale Organisationen versuchen außerdem, die Geschlechter- und Sexualpolitiken in einigen afrikanischen Staaten durch Lobbyismus zu beeinflussen, was ihnen beispielsweise kürzlich durch die (geplante) Einführung der Todesstrafe für Homosexualität in Uganda gelungen ist (Rus 2010).

In den meisten westeuropäischen Staaten wird hingegen mittlerweile seitens liberaler, grüner, sozialdemokratischer und kommunistischer Parteien und Regierungen nur noch teilweise Rücksicht auf die Geschlechter- und Sexualnormen der evangelischen und katholischen Kirchen genommen.[862] Überdies hat sich das Geschlechter- und Sexualverständnis in manchen evangelischen Kirchen liberalisiert.[863] Dennoch sind beispielsweise noch immer einige Teile der *Evangelischen Kirche in Deutschland* (EKD), insbesondere einige evangelikal geprägte Fachverbände, deutlich antihomosexuell geprägt (Rus 2010). Im deutschsprachigen Raum vermeiden „Homo-Heiler" daher aufgrund schwul-lesbischer Proteste gegen Versuche zur Veränderung der sexuellen Orientierung die explizite Thematisierung von Homosexualität in der Öffentlichkeit. Stattdessen vermarkten sie ihre Ansätze unter dem Label 'gelungene' oder 'gesunde' weibliche bzw. männliche Identitätsbildung (Rus 2010). Hierunter versteckt sich jedoch aufgrund des – bereits häufig betonten heteronormativen – Zusammendenkens von Geschlechtsnonkonformität in der Kindheit und Homo-, Bi- oder Transsexualität im Erwachsenenalter, das auch in der Diagnose 'Geschlechtsidentitätsstörung in der Kindheit' codiert ist (vgl. Butler 2009 [2001/2002]: 97-122, siehe Kapitel 6.1), auch ein Heterosexualisierungsversprechen. Derzeit versuchen Vertreter_innen evangelikaler und katholischer Gruppierungen daher offizielle Unterstützung für Maßnahmen zur Verhinderung oder Änderung homosexueller Orientierung zu gewinnen, indem sie diese – versteckt unter dem Label 'Entwicklung richtiger Geschlechtsidentität' – auf Psychotherapie-Kongressen vorstellen. Dieser Ansatz wird insbesondere auf Kongressen zur Integration von

862. Beispielsweise hat sich in Deutschland seit den späten 1980er Jahren in der gesellschaftlichen Auseinandersetzung mit HIV/Aids ein 'liberaler Präventionskonsens' (Bochow 2010b: 42) etabliert, der entscheidend mit dazu beigetragen hat, dass die Toleranz gegenüber Schwulen gestiegen ist (Bochow 1997: 142/143), was sich auch in der völligen Abschaffung der Strafbarkeit erwachsener männlicher Homosexualität im Jahr 1994 gezeigt hat. Die öffentliche Aufforderung 'Du sollst lieb zu Schwulen sein' unterscheidet sich deutlich von der kirchlich und staatlich legitimierten Homofeindlichkeit in den USA. In der neoliberalen medialen und politischen Öffentlichkeit in Deutschland und einigen weiteren westeuropäischen Ländern wird mittlerweile eine gewisse Toleranz gegenüber LSBT* erwartet, obwohl diese oft noch mit einem Bedürfnis nach sozialer Distanz gepaart ist (vgl. Sigusch 2005, Bochow 2001).

863. Dies liegt neben gesamtgesellschaftlichen Veränderungen auch an der Arbeit der Frauen-, Lesben- und Schwulenbewegungen (vgl. Mielchen / Stehling 2001, Tietz / Vorhagen 2001f): Es gibt inzwischen Interessensvertretungen von Schwulen und Lesben innerhalb mancher christlicher Kirchen, in Deutschland beispielsweise *Homosexualität und Kirche*, und spezielle schwule, schwul-lesbische bzw. LSBT* Kirchen, Synagogen und weitere Religionsgemeinschaften.

Psychotherapie und Seelsorge propagiert (wie z. B. beim Kongress der *Akademie für Psychotherapie und Seelsorge* in Marburg 2009) und dabei implizit durch staatliche Gelder, Universitäten und psychologische Organisationen unterstützt (Rus 2010, www.mission-aufklaerung.de). Deswegen haben sowohl schwul-lesbische Organisationen als auch psychotherapeutische Fachorganisationen gegen diese Kongresse protestiert. Ebenso hat es deswegen Auseinandersetzungen um das *Christival* in Bremen im Jahr 2008 gegeben (Rus 2010). Allerdings werden Kritiker_innen der *Ex-Gay*-Bewegung laut Rus (2010) mit teuren Abmahnungen und Mordankündigungen bedroht.

Inzwischen hat sich die *Ex-Gay*-Bewegung auch auf einige orthodoxe katholische,[864] jüdische und muslimische Organisationen[865] ausgedehnt (Rus 2010) – dies verwundert nicht, da etliche hohe Amtsträger der christlichen, jüdischen und muslimischen Religionsgemeinschaften international zur Aufrechterhaltung und Ausdehnung von Heteronormativität, Homofeindlichkeit und Sexismus[866] zusammenarbeiten. Tradierte Repräsentationen des Homosexuellen als 'Sünders', 'Kriminellen' und 'Perversen' sind also weiterhin wirkmächtig – sowohl in Konzepten religiöser Organisationen unterschiedlicher Richtungen (insbesondere des Evangelikalismus, des offiziellen Katholizismus, des orthodoxen Judentums und des fundamentalistischen Islams) als auch in Konzepten einer orthodoxen Sexualmedizin. Das Konzept der 'Perversion' richtet sich dort noch heute – in nur leicht sprachlich modifizierter Form – auch gegen exhibitionistische, voyeuristische, sadomasochistische, fetischistische, transvestische oder trans* Praxen und Selbstkonzepte (z. B. bei Vetter 2009; siehe jedoch die Kritik bei: Sigusch 2005, Fiedler 2004).

Die schon lange wichtigen Diskriminierungsfelder Religion und Sexualpsychiatrie/Klinische Psychologie bleiben also nicht nur bestehen, sondern wachsen sogar deutlich zusammen, wobei organisatorische Verflechtungen und diskursive Überlagerungen noch genauer zu untersuchen wären. Gleichzeitig ist zu beachten, dass sich mittlerweile einige Fachverbände

864. Dies passt zum konservativen katholischen Sexualverständnis, das Sexualität nur innerhalb der heterosexuellen Ehe akzeptiert und von allen anderen Menschen Asexualität verlangt, ein Verständnis, das erst kürzlich durch den früheren Kardinal Ratzinger und jetzigen Papst Benedikt XVI. weiter kodifiziert worden ist (www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20030731_homosexual-unions_ge.html). Die Kritik an der Sexualfeindlichkeit und Homofeindlichkeit der katholischen Kirche ist ein häufiges Thema auf *Pride*-Paraden – dies zeigt sich beispielsweise an kirchenkritischen Flyern, Transparenten und Mottos sowie an manchen vestimentären Performanzen als Engel und Teufel (vgl. Beitrag 9: Tietz 2004h, siehe auch www.dieschwestern.de).

865. Die Vorstellung, Menschen von homosexuellem Begehren und Handeln 'heilen' zu können, ist längst in weiteren religiösen / spirituellen Ansätzen aufgegriffen worden: Dies gilt genauso für einige *Medicine Persons* indigener Herkunft (Interviews mit Beaver 1992 und weitere Gespräche mit *Two-Spirits*) wie für einige hinduistische Gurus in Indien als auch für Teile der Esoterik-Szene.

866. Marilyn French (1992: 62-126) führt sexistische Geschlechter- und Sexualkonzepte der Schriftreligionen zusammen und zeigt deren Einfluss auf Geschlechter- und Sexualpolitiken in verschiedenen Staaten in den 1970er und 1980er Jahren auf. Mittlerweile arbeiten Dachverbände dieser religiösen Organisationen bei internationalen Konferenzen der UNO zusammen, um die Berücksichtigung von Geschlecht, sexueller Orientierung und geschlechtlicher Identität in internationalen (Menschenrechts-)Politiken zu verhindern (Butler 2009 [1997]: 291-296, Debus 1995, siehe Kapitel 6.2).

in Nordamerika und (West-)Europa explizit gegen solche ‘Konversions’-Versuche aussprechen.[867] Ebenso heißt es in den „Yogyakarta-Prinzipien“ bezüglich der Anwendung der Menschenrechte auf LSBT*Is im Prinzip 18 F: „Die Staaten müssen […] sicherstellen, dass sexuelle Orientierungen oder geschlechtliche Identitäten im Rahmen medizinischer oder psychologischer Behandlungen oder Beratungen weder explizit noch implizit als Erkrankungen gewertet werden, die behandelt, geheilt oder unterdrückt werden sollten.“ (Hirschfeld-Eddy-Stiftung 2008 [2006]). Zu diesem Themenkomplex sind noch weitere heteronormativitätskritische Forschung und weiterer politischer Aktivismus nötig.[868]

Der Einfluss eines explizit oder implizit christlichen oder konservativen Sexualverständnisses wie insgesamt der Heteronormativität oder Homo-, Bi-, Trans*- und Intersexfeindlichkeit auf praktizierende Seelsorger_innen, Psychotherapeut_innen, Sozialarbeiter_innen etc. ist nicht zu unterschätzen. In diesem Zusammenhang ist eine verwerfende sechsteilige Artikelserie über „Männliche Homosexualität“ (2006/2007) in der katholisch-fundamentalistischen Internetzeitung *Kreuz.net* interessant: Erstens verzichtet sie komplett auf Zitate aus der Bibel oder der christlichen Dogmatik zur ‘Sündhaftigkeit’ und versucht stattdessen ausschließlich psychiatrisch bzw. psychologisch mittels ‘psychischer Gestörtheit’ zu argumentieren. Dabei wird die pathologisierende Sexualpsychiatrie genauso aufgegriffen wie Schilderungen von Schwierigkeiten aus der emanzipatorischen Forschung, wobei allerdings Heteronormativität als auslösender Faktor verschwiegen wird. Zweitens ist sie mit Photos von Schwulen auf *Pride*-Paraden illustriert, die von der interaktiven Web 2.0-Platform *Flickr* stammen.[869] Zusammen kann dies aufzeigen, wie sehr sich einige Aspekte der durchaus weit aufgefächerten Teiluntersuchungen durchdringen und wie eng – im Foucault'schen Sinne – repressive und oppositionelle (textuelle, visuelle und performative) Diskurse aufeinander bezogen sind.

Trotz des institutionellen Beharrungsvermögens hat die politische, kulturelle und soziale Selbstorganisation von Schwulen und Lesben bzw. von LSBT*I/Qs die Sexualpsychiatrie und

867. In den USA haben sich inzwischen die nationalen Vereinigungen der Sozialarbeiter_innen, der Psycholog_innen, der Ärzt_innen, der Pädiater_innen, der Psychiater_innen und auch der Psychoanalytiker_innen gegen die Einschätzung von Homosexualität als ‘psychische Störung’ und gegen ‘Konversions’-Versuche ausgesprochen.

868. In Deutschland wird dieser Aktivismus vom Projekt *Mission Aufklärung* (www.mission-aufklaerung.de) unter der Federführung des *Lesben- und Schwulenverbandes in Deutschland* (LSVD, siehe www.lsvd.de) gebündelt.

869. Die geradezu obsessive Beschäftigung mancher „Homo-Heiler“ mit homosexuellen Handlungen und Lebensstilen sowie deren wissenschaftlicher Erforschung, politischer Bewertung und medialer Repräsentation ist auffällig. Der Konflikt zwischen ihrer verinnerlichten Heteronormativität bzw. Homofeindlichkeit und sich ändernden Geschlechter- und Sexualnormen und möglichen eigenen – aufgrund christlicher Verdammung unlebbaren – geschlechtlichen und sexuellen Wünschen wäre näher zu untersuchen.

die Klinische Psychologie mittlerweile teilweise verändert. Die Streichung der ‘Homosexualität’ aus dem Katalog psychischer Krankheiten der weltweit einflussreichen *American Psychiatric Association* (DSM-II) war ein früher Erfolg der neuen Schwulen- und Lesbenbewegung in den USA der 1970er Jahre.[870] Anstelle der pathologisierenden Ansätze entstanden zugleich vielfältige Coming-out- und Selbsthilfegruppen, die inzwischen lesbisch-feministische und schwulenspezifische Beratungs- und Therapie-Ansätze entwickelt haben,[871] die zunächst unter der Bezeichnung *Gay Counseling* auch in (West-)Deutschland bekannt geworden sind.[872]

Gay Counseling gehört – wie auch die empirisch orientierte lesbische und schwule Psychologie (siehe einführend Sandfort 2000, Garnets / Kimmel 1993a) – zum *Gay Affirmative Paradigm*: Statt der ätiologischen Frage danach, wie Homo- bzw. Bisexualität entstehen, steht die politische, kulturelle, soziale und psychologische Frage danach, wie das

870. In der ersten Fassung des *Diagnostischen und Statistischen Manuals* der *Amerikanischen Psychiatrischen Vereinigung* (DSM-I von 1952) wurde die Diagnose ‘Homosexualität’ aufgeführt und auch in die zweiten Fassung (DSM-II von 1968) übernommen. Letztere wurde 1973 aufgrund von Protesten der amerikanischen *Gay Liberation* gestrichen, jedoch wurde zugleich eine ‘sexuelle Orientierungsstörung’ eingeführt. In der dritten Fassung (DSM-III von 1980) wurde stattdessen wieder Homosexualität explizit als Störungskategorie benannt, allerdings reduziert auf die sogenannte ‘ich-dystone Homosexualität’. In der vierten Fassung (DSM-IV von 1994) wurde diese Diagnose wieder abgeschafft; seitdem gibt es lediglich noch die unbedeutende Restkategorie ‘Nicht Näher Bezeichnete Sexuelle Störung’, mit der auch Homosexualität bzw. Selbstabwertung aufgrund von Homosexualität erfasst werden kann. Diese Störungsbezeichnung ist auch in die derzeitig gültige Teilrevision (DSM-IV-TR von 2000) übernommen worden. In der *Internationalen Klassifikation von Krankheiten* der *Weltgesundheitsorganisation* (WHO) wurde in der 8. Fassung (ICD-8 von 1968) ‘Homosexualität’ zwar noch aufgelistet, aber bereits als ‘umstrittene Krankheit’ bezeichnet. In der 10. Fassung (ICD-10 von 1992) wurde stattdessen die ‘ich-dystone Sexualorientierung’ eingeführt, die jedoch weiterhin eine Zusatzkodierung für Homo- bzw. Bisexualität ermöglicht (siehe Beitrag 2: Tietz 2004b, dort auch weitere Literatur).

Die psychiatrischen / klinisch-psychologischen Diagnosen ‘Homosexualität’, ‘sexuelle Orientierungsstörung’ bzw. ‘ich-dystone Sexualorientierung’ sind insbesondere auf Drängen orthodoxer Psychoanalytiker beibehalten bzw. neu eingeführt worden. Die ‘Ichdystonie’, die es psychiatrisch als Teil der Bezeichnung einer ‘Störung’ nur bezüglich der sexuellen Orientierung gibt, soll den Wunsch, diese zu verändern, bezeichnen. Diese Kategorie wird noch heute aufgrund von Heteronormativität und Homofeindlichkeit für verschiedene, nachweislich erfolglose Therapieversuche zur Änderung einer homosexuellen Orientierung angewendet. Laut heutiger Auffassung der WHO stellt sexuelle Orientierung (damit auch homosexuelle Orientierung) zwar per se keine psychische Störung dar, doch wird die Störungskategorie ‘ichdystone Sexualorientierung’, die theoretisch auch mit ‘heterosexuell’ zusatzmarkiert werden könnte, praktisch gezielt gegen Menschen mit homo- oder bisexueller Orientierung eingesetzt; in einigen länderspezifischen Ausgaben der ICD-10 wie beispielsweise in China oder Indien sind sogar ausschließlich diese genannt worden. Dies wird in Überblicksdarstellungen zur Entpathologisierung der Homosexualität (beispielsweise Stakelbeck / Frank 2003, Wiesendanger 2001, Dannecker 2001 oder Rauchfleisch 1994) nicht genügend berücksichtigt und bedarf weiterer wissenschaftlicher Untersuchung und anhaltenden politischen Aktivismus.

871. Für die Entwicklung dieser Ansätze sind zunächst die Treffen von Leiter_innen von Coming-out-Gruppen und Beratungstelefonen wichtig gewesen, Mittlerweile hat eine Professionalisierung stattgefunden: Es gibt Beratungszentren und Schulungen von ehrenamtlichen Mitarbeiter_innen sowie Handreichungen von Anti-Diskriminierungsstellen, Einführungen von Psychotherapeut_innen und theoretische Reflexionen (siehe einführend: Nordt 2011, Rauchfleisch / Frossard / Waser / Wiesendanger / Roth 2002, vgl. Beitrag 3: Tietz 2004c für weitere Literatur).

872. Vgl. als Einführung in die besondere psychosoziale Situation von lesbischen und bisexuellen Frauen und in (lesbisch-)feministische Beratungs- und Therapieansätze: Frossard (in Rauchfleisch / Frossard / Waser / Wiesendanger / Roth 2002: 73-103, 141-152, 182-188), Kitzinger (2001) sowie www.lesbengesundheit.de.

Leben von Lesben und Schwulen in der heutigen Gesellschaft verbessert werden kann, im Vordergrund. Statt der normativ vorgegebenen Heterosexualisierung (wie bei den 'Konversions'-Versuchen) steht die Affirmation des homosexuellen Begehrens und Handelns, die Stärkung des – durch Diskriminierungs- oder gar Gewalterfahrungen – beschädigten Selbstwertes, die positive Identifikation als Schwuler oder Lesbe und die Begleitung eines möglichen Coming-outs im Fokus. Die Entwicklung dieses Ansatzes ist eng mit dem zähen Kampf um Entpathologisierung verbunden: Statt der psychiatrischen Kontrolle des homosexuellen Begehrens und Handelns oder gar den Konversionsversuchen versteht sich dieser Ansatz als sozialpsychiatrisch und entwickelt die jeweiligen Ziele gemeinsam mit den Klient_innen. Die affirmative Begleitung in Workshops oder Gesprächsgruppen, die Beratung von Einzelnen oder Paaren und gegebenenfalls die Therapie zur Aufarbeitung von Diskriminierungs- und Gewalterfahrungen stehen im Mittelpunkt. Implizit geht es also darum, Menschen darin zu unterstützen, zum sexuellen und politischen Subjekt zu werden, indem ihnen in einem geschützten Setting eine Form der Nachsozialisation ermöglicht wird.[873]

Seit längerem ist *Gay Counseling* um spezielle Angebote für Bisexuelle,[874] Transsexuelle, *Transgender* und intergeschlechtliche Menschen ergänzt worden[875] und hat sich das *Affirmative Paradigm* auf LSBT*I erweitert. Manche Beratungsangebote sind weiterhin mit schwulen, lesbischen, bisexuellen, trans*, intergeschlechtlichen und/oder *queeren* Gruppen, Organisationen oder gar Zentren verbunden bzw. vernetzt. Dennoch ist die psychosoziale Arbeit heute meist deutlicher von politischer und kultureller Arbeit getrennt als in den 1970er und 1980er Jahren. Wichtige Gründe der Zusammenarbeit sind für manche psychosoziale Träger_innen, Anbieter_innen oder Tätige weiterhin die politische Arbeit gegen Diskriminierung und der Streit darum, inwieweit welche Diagnosen sogenannter sexueller und Geschlechtsidentitätsstörungen noch sinnvoll sind.

In einigen Forschungen (zusammengefasst bei Sandfort 2000) wie Ratgebern werden Diskriminierungserfahrungen und deren Internalisierung als wiederholte oder lang andauernde traumatische Belastung verstanden, die zu einem niedrigen Selbstwertgefühl führen (Sandfort 2000: 20). Opfer homofeindlicher Diskriminierung haben höhere Raten von

873. Der langjährige Leiter der *Akademie Waldschlösschen*, Dr. Rainer Marbach (in Marbach 2006: 28-36), hat – wie bereits erwähnt – solch eine Nachsozialisation als eine der wichtigen Aufgaben dieser Einrichtung beschrieben.

874. In Deutschland gibt es seit 1992 das *Bisexuelle Netzwerk* (BiNe), das ein Beratungstelefon unterhält, regelmäßige Treffen durchführt und ein Journal herausgibt (siehe www.bine.net).

875. Am bekanntesten ist in Deutschland die Arbeit von *TransInterQueer* (TIQ, siehe www.transinterqueer.org) in Berlin.

Depressionen, Ängsten, Ärger und post-traumatischem Stress (ebd. 24).[876] Insgesamt ist die Prävalenz von Depressionen, Angst- und Ess-Störungen bei Schwulen höher als bei heterosexuellen Männern, die von Depressionen, Alkohol- und Drogenproblemen bei Lesben höher als bei heterosexuellen Frauen (ebd. 21, vgl. zu Zahlen über die Interaktion zwischen Heteronormativität, Homosexualität und psychischen Störungen auch die differenzierte Darstellung bei Waser in Rauchfleisch / Frossard / Waser / Wiesendanger / Roth 2002: 177-181, 189-202). Insbesondere bei männlichen Jugendlichen und jungen Erwachsenen ist die Rate von Selbstmordabsichten und -versuchen extrem hoch: In Deutschland gaben 18% junger Schwuler Suizidversuche an (Biechele 2001), was vergleichbare Zahlen aus Nordamerika bestätigt (siehe zur Situation lesbischer, schwuler und bisexueller Jugendlicher dort: Bass / Kaufmann 1999 [1996]; vgl. für neuere und geplante Studien in Deutschland: Nordt 2011).

Trotz dieser positiven Veränderungen sind in etlichen medialen Repräsentationen von Homo- und Bisexualität weiterhin Nachwirkungen des 'Perversions'-Konzeptes festzustellen (siehe Wiesendanger 2001: 39-45). Die aus der Psychiatrie in das Alltagsverständnis gewanderten Konzepte sollten als mögliche 'Stolpersteine', die viele Menschen beim Coming-out als Schwule, Lesben, Bisexuelle, *Cross-Dresser*, Transsexuelle, *Transgenders* oder *Two-Spirits* überwinden müssen, verstanden werden. Dies sollte meines Erachtens in psychosozialer Beratungs- oder Gruppenarbeit, wie sie von schwu-les-bi-trans*-inter/*queeren* Selbstorganisationen angeboten wird, angemessen berücksichtigt werden. Zudem ist zu berücksichtigen, dass das Coming-out-Konzept und der Ansatz des *Gay Counseling* in den 1990er Jahren zunehmend kritisch reflektiert und ergänzt worden sind (Woltersdorff 2005, Kitzinger 2001, Martin 1993), was ich im Beitrag 3 (Tietz 2004c) behandele.

In der psychosozialen Coming-out-Forschung (siehe Beitrag 3: Tietz 2004c) wird zwischen verschiedenen Phasen und verschiedenen Graden der *Outness* unterschieden (Rauchfleisch in Rauchfleisch / Frossard / Waser / Wiesendanger / Roth 2002: 38-52, Sandfort 2000, Rauchfleisch 1994: 76-116, Troiden 1993 [1989]). Trotz einiger Unterschiede der Modelle ist es – wie bereits erwähnt – wichtig, zumindest zwischen einem früheren inneren Coming-out

876. Während frühere sexualpsychiatrische und orthodox-psychoanalytische Ansätze, Homosexualität per se als Ursache für psychische Störungen angesehen haben, hat der *Gay Counseling*-Ansatz zunächst heteronormative Diskriminierungs- und Gewalterfahrungen als einzigen Grund für psychosoziale Schwierigkeiten von Schwulen und Lesben gesehen. Die Interaktion zwischen Heteronormativität, Homofeindlichkeit, Diskriminierungs- und Gewalterfahrungen, deren Internalisierung und Coming-out-Problemen zum einen, der biographischen Entwicklung und individuellen psychischen Dynamik zum anderen und der Entstehung, Aufrechterhaltung und effektiven Behandlung psychischer Störungen zum dritten ist jedoch äußerst komplex (vgl. einführend Rauchfleisch / Frossard / Waser / Wiesendanger / Roth 2002: 177-220, siehe auch Winiarski 1994: 181-237).

(Akzeptieren der eigenen Nonheteronormativität) und einem späteren äußeren Coming-out (Kommunizieren darüber) zu unterscheiden. Letzteres kann zudem noch in ein Coming-out gegenüber nahestehenden Personen und ein *Going-public* (der Kommunikation gegenüber der Öffentlichkeit) unterschieden werden. Wichtig ist auch, zwischen Coming-out und *Outing* (ursprünglich: die gezielte Sexualdenunziation von versteckt lebenden schwulen Politikern, die homofeindliche Politiken unterstützen, mittlerweile: die Veröffentlichung einer nonheteronormativen Situierung gegen den Willen einer Person) zu unterscheiden, auch wenn dies inzwischen alltagssprachlich in der deutschen Formulierung '(sich) outen' kaum noch getrennt wird. Die Coming-out-Forschung ergänzt zumeist weitere Phasen, wobei gerade die Zeit vor dem inneren Coming-out umstritten ist.[877] Diese Modelle sind kritisiert worden, weil sie einerseits eine innere Logik der Entwicklung unterstellen – obwohl sich die Phasen interindividuell unterschiedlich überlappen können – und andererseits einen geradezu stereotypen Erzähltopos bilden, mit dem individuelle Erfahrungen vereinheitlicht werden (Woltersdorff 2005, Sandfort 2000: 23, Martin 1993 [1988]).

Psychologische und (auto-)biographische Beschreibungen einer Prä-Coming-out-Phase und insbesondere (prä-)schwuler bzw. (prä-)lesbischer Kindheiten kreisen um das Erleben von 'Anderssein' (siehe einführend folgende Unterkapitel in Rauchfleisch / Frossard / Waser / Wiesendanger / Roth 2002: Rauchfleisch 38-41, Wiesendanger 67-69, Frossard 77-80). Hierbei ist die Gefahr zu beachten, dass die heteronormative Gleichsetzung 'abweichende' Sexualität = 'Abweichung' von Geschlechternormen unkritisch wiederholt werden kann: Gerade in psychoanalytischer Literatur wird noch heute ein 'Femininitätsschub' in der prä-schwulen Kindheit (Dannecker 2001) bzw. ein 'Maskulinitätsschub' in der prä-lesbischen Kindheit betont (siehe dazu auch Kapitel 6.1).

Darüber hinaus kann ein Coming-out als kreativer Akt performativer Selbstherstellung verstanden werden, wie bereits Hans Bürger-Prinz [1966], der – durchaus politisch problematische – führende Sexualpsychiater der 1960er Jahre in Westdeutschland, indirekt erkannt hat: „Der Transvestit stellt etwas dar, was er zunächst einmal nicht ist. Er nimmt eine innere Haltung ein, die der Idee des Darzustellenden entspricht." (Wilms / Düggelin 1978: o. S. zufolge). Dieser Zusammenhang wird in poststrukturalistischen Überlegungen ähnlich

877. In der Diskussion geht es vor allem darum, dass in etlichen Modellen der 1980er Jahre für die prä-schwule bzw. prä-lesbische Kindheit eine Geschlechtsnonkonformität und das Erleben von Anderssein betont worden ist (vgl. Troiden 1993 [1989]). Diese Darstellung greift die Annahme einer 'homosexuellen Persönlichkeit' mit einer spezifischen Biographie des späten 19. Jahrhunderts (siehe dazu die Kritik Foucaults 1983 [1976]: 58) recht unkritisch auf und ist zugleich der Darstellung in der Diagnose 'Störung der Geschlechtsidentität des Kindesalters' (F 64.2 des ICD-10) gefährlich nahe. Empirisch lässt sich diese Annahme jedoch nur für einen Teil der erwachsenen Schwulen bestätigen (Grossmann 2003, Sandfort 2000).

aufgefasst, wobei jedoch kulturelle und soziale Zwänge betont werden (Woltersdorff 2005, Butler 1997 [1993]: 312-316). Beispielsweise macht Butler deutlich:

> So sehr Identitätsbegriffe verwendet werden müssen, so sehr '*outness*' bejaht werden muß, müssen dieselben Vorstellungen doch Gegenstand einer Kritik an den ausschließenden Operationen zu ihrer eigenen Herstellung werden: Für wen ist *outness* eine historisch verfügbare Option und eine Option, die man sich leisten kann? Gibt einen nicht kenntlich gemachten Klassencharakter der Forderung nach universeller '*outness*'? Wer wird von welchem Gebrauch des Begriffs repräsentiert, und wer wird ausgeschlossen? Für wen stellt der Begriff einen unmöglichen Konflikt zwischen rassischen, ethnischen oder religiösen Zugehörigkeiten und sexueller Politik dar? Welche Arten politischer Inhalte werden von welchen üblichen Verwendungen des Begriffs ermöglicht, und welche geraten in den Hintergrund oder werden aus dem Blick entfernt? (Butler 1997 [1993]: 312).

In sexualpädagogischen Richtlinien wird – zumindest in einigen Bundesländern – in Deutschland inzwischen eine Gleichberechtigung verschiedener sexueller Orientierungen benannt, doch hinkt die Umsetzung in pädagogische Ansätze und Materialien oft noch hinterher (siehe aber z. B.: Timmermanns / Tuider 2008, Timmermanns / Tuider / Sielert 2004). Das affirmative Einbeziehen der Trans*- und Intergeschlechtlichkeit ist äußerst selten (siehe dazu auch: Timmermanns 2004). Der Versuch, *queere* Impulse in die Sexualpädagogik zu bringen, wird in Deutschland vor allem von Jutta Hartmann (2004) und Elisabeth Tuider (2008c, 2004) verfolgt (siehe auch Beitrag 1: Tuider / Tietz 2003d). Eine kurze Anregung für *queere* sexualpädagogische Methoden, die unter anderem auf Fortbildungen an der *Akademie Waldschlösschen* vorgestellt worden sind, habe ich mit Elisabeth Tuider und Stefan Timmermanns (2004d) erstellt, die mittlerweile zu einer Sexualpädagogik der Vielfalt (Timmermanns / Tuider 2008) ausgearbeitet worden ist. In Nordamerika hingegen ist Sexualpädagogik politisch aufgrund des Einflusses kirchlicher Interessensgruppen noch sehr viel stärker umstritten. Daher sind beispielsweise auch viele *Two-Spirits* in – von heteronormativen Werten und christlicher Sexualmoral bestimmten – (Internats-)Schulen aufgewachsen (siehe die Beiträge 6 und 7: Tietz 2001a, Tietz 2003a).[878]

Diese Entwicklung zeigt, dass eine Erweiterung der psychologischen Perspektive durch kultur- und sozialwissenschaftliche Perspektiven nötig ist. Zudem zeigt sich, dass es einen wichtigen Aus- und Fortbildungsbedarf für im psychosozialen Feld Tätige bezüglich Geschlechter- und Sexualitätennormen gibt.[879] Die bisher bestehenden freiwilligen

878. Interessanterweise werden *queere* Impulse in der Bildungsarbeit besonders in der Menschenrechtserziehung umgesetzt (vgl. Nordt 2011) und in der Kunstvermittlung aufgegriffen (vgl. Mörsch 2007).

879. Vorschläge zur Ausbildung von Berater_innen und Psychotherapeut_innen bezüglich Lesben, Schwulen und Bisexuellen macht Rauchfleisch (in Rauchfleisch / Frossard / Waser / Wiesendanger / Roth 2002: 226/227).

diesbezüglichen Angebote werden zumeist nur von schwulen, lesbischen, bisexuellen und trans* Berater_innen und Therapeut_innen besucht. Angesichts der Bedeutung von Ehe-, Familien- und Sexualtherapie und der Bedeutung der Auseinandersetzung mit Geschlecht und Sexualität in der Kinder- und Jugendlichenpsychotherapie müssten Grundlagen von *Gender Studies* sowie von kritischer Sexualwissenschaft, Sexualpädagogik und *Sexuality Studies* grundständige Inhalte von Sexualpsychiatrie, Klinischer Psychologie und/oder Ausbildungen in Psychotherapie werden[880] – am besten im Sinne einer intersektionellen Perspektive der *Diversity Studies* (vgl. dazu Nordt 2011, Tuider 2008c). Stereotype Geschlechterbilder und Sexualitätskonzepte verschiedener psychotherapeutischer Richtungen bedürfen weiterhin dringend der Revision durch *Gender*, *Queer* und *Sexuality Studies*. Dies gilt vor allem für zwei der drei im öffentlichen Gesundheitswesen anerkannten Verfahren, nämlich die psychoanalytische und die tiefenpsychologisch fundierte Psychotherapie (siehe hierzu meine Zusammenfassung der Untersuchungen in Beitrag 2: Tietz 2004b) wie für etliche der nicht-anerkannten Verfahren, insbesondere für das Familienstellen nach Bert Hellinger.[881]

Im Beitrag 3 (Tietz 2004c) stelle ich den affirmativen Beratungsansatz des *Gay Counseling* im doppelten Kontext der Entwicklung von Coming-out und *Pride* sowie von humanistischen und feministischen Therapien vor. Die Bedeutung des Coming-outs in schwuler und lesbischer Identitätsentwicklung, auf die ich in diesem Beitrag kritisch Bezug nehme, ist inzwischen weiter hinterfragt worden. So ist nicht nur die Ausdehnung des Coming-out-Konzeptes auf Tunten, Trans*,[882] Fetischist_innen, BDSMer_innen und HIV-Positive angerissen worden, sondern beschreibt Woltersdorff (2005) auch die Profanisierung des Coming-out-Diskurses[883] und dessen Ausweitung auf jegliches unsichtbares oder sozial unerwünschtes Merkmal (siehe hierzu auch Tietz 2008c). Trotz dieser weiter gefassten Verwendung sind Annahmen, dass beispielsweise ein schwules Coming-out weniger

880. Entsprechende Angebote auf freiwilliger Basis gibt es beispielsweise beim *Verband von Lesben und Schwulen in der Psychologie* (VLSP, www.vlsp.de) und in der *Akademie Waldschlösschen* (www.waldschloesschen.org).

881. Diese Methode ist inzwischen immens einflussreich für den systemischen Ansatz im deutschsprachigen Raum geworden, der zunächst durch sehr offene Familienkonzepte geprägt war. Hellinger vertrat eine extrem heteronormative, sexistische und antihomosexuelle Vorstellung von Geschlecht und Sexualität und legte einen Fokus auf biologische Verwandtschaft – statt auf soziale Formen tatsächlicher Interaktion zwischen relevanten Bezugspersonen. Dieses Weltbild wird leider auch von einigen schwulen Beratern oder Therapeuten akzeptiert und in ihren Ansatz des *Gay Counseling* integriert (insbesondere von Symalla / Walther 1997). Hierzu ist eine heteronormativitätskritische Untersuchung nötig.

882. Ein trans* Coming-out unterliegt ebenfalls einem biographischen Erzählmuster. Dieses Muster ist lange um das Konzept der 'richtigen' Seele im 'falschen' Körper organisiert gewesen (vgl. Weiß 2009).

883. Er meint damit die Verlagerung des Coming-out-Diskurses von belletristischer und autobiographischer Literatur hin zu journalistischen Medien, wobei mittlerweile das Internet die größte Bedeutung hat.

konfliktreich verlaufe (wie z. B. Hegener 1992 vermutet) oder gar überflüssig sei, mit Vorsicht zu betrachten (siehe hierzu Biechele 2001, Bass / Kaufman 1999 [1996]), wie ich in nachfolgendem Exkurs – in einer Aktualisierung einiger Überlegungen aus dem Beitrag 3 (Tietz 2004c) – darzulegen versuche:[884]

> Die mit den gerade geschilderten Annahmen verknüpften Konzepte der 'sexuellen Orientierung' und des 'Coming-outs' sind – wie dargelegt – in europäischen und euro-kolonialen Kulturen bereits unter Einfluss von Diskursanalyse, Poststrukturalismus und *Queer Theory* grundlegend kritisiert worden (Woltersdorff 2005, Kitzinger 2001, Hegener 1993, Sedgwick 1993 [1990], Martin 1993 [1988]). Woltersdorff und Martin gehen davon aus, dass das Coming-out nicht einfach das Äußern des im Inneren verankerten homosexuellen Soseins, sondern ein biographisches Erzählmuster sei, dessen weitgehend einheitliche Form nicht geeignet sei, die Vielfalt unterschiedlicher biographischer Erfahrungen mit nonheteronormativem Begehren zu transportieren. Woltersdorff merkt zudem eine Entdramatisierung und Profanisierung des Coming-outs an: Es habe sich von Autobiographie und Roman über journalistische Berichte ins Internet verlagert, habe als Topos an literarischer Kraft verloren und sei vom Bekenntnis zur heteronormativ verworfenen Homosexualität auf das Bekenntnis zu nonnormativen Sexualitäten, nonheteronormativen Geschlechtern und sozial unerwünschten Körperpraxen erweitert worden (Woltersdorff 2005). Außerdem prophezeit Hegener (1993) bereits vor mehr als 15 Jahren, dass sich Konzepte wie 'Coming-out' und 'sexuelle Orientierung' auflösen würden.
>
> Aber treffen diese theoretischen Überlegungen in der empirischen Realität zu? Ist die psychosoziale Lage von jungen Schwulen, Lesben, Bisexuellen und Trans* in europäischen, euro-amerikanischen und euro-kolonialen Kulturen tatsächlich einfacher geworden? Dies stimmt nur bedingt, denn das Coming-out bleibt weiterhin häufig ein gewisses Problem. Gelegentlich finden sich sogar Aussagen, es sei noch genauso wie vor einigen Jahrzehnten, die jedoch ebenfalls bezweifelt werden müssen. Es gibt nämlich autobiographische Stellungnahmen, Berichte aus Beratungsstellen, explorative Untersuchungen und Darstellungen auf entsprechenden Internetportalen, dass die Coming-out-Phase häufig früher beginnt und zumeist kürzer dauert als noch vor einigen Jahren und Jahrzehnten. Dies gilt insbesondere für urbane oder gar metropolitane Kontexte und vor allem für schwule Jugendliche bzw. junge Erwachsene (vgl. Halberstam 2005a).
>
> Überdies ist eine deutliche Angleichung homo- und heterosexueller Lebensstile zu beobachten, die mit den gegenläufigen Bewegungen der Anerkennung homosexueller Partner_innenschaften (statt deren heteronormativer und antihomosexueller Verwerfung) und der Flexibilisierung von Heterosexualität zusammenhängen.[885] Dennoch gibt es – wie ebenfalls bereits erwähnt – empirischer sexualwissenschaftlicher Forschung zufolge in europäischen und euro-amerikanischen Kulturen seit mehreren Jahrzehnten keine Veränderung der prozentualen Verteilung der Präferenz für hetero-,

884. Ich beziehe mich im Folgenden insbesondere auf kulturelle Entwicklungen, politische Diskussionen, empirische Untersuchungen zu Deutschland, die aber zumindest teilweise übertragbar sind.

885. Heterosexuelle Beziehungen wandeln sich im Laufes des 20. Jahrhunderts immer stärker – weg von der lebenslangen Ehe hin zu einer 'seriellen Monogamie' (vgl. Schmidt 1993). Ein wesentlicher Unterschied zwischen schwulen, heterosexuellen und lesbischen Beziehungen besteht jedoch nach wie vor im Umgang mit Sexualkontakten außerhalb der Beziehung, die in schwulen Beziehungen besser integriert werden (vgl. Bochow 2001, Dannecker 1997). Diese Unterschiede werden anhand noch unveröffentlichter Zahlen Bochows, die er auf einer Multiplikatoren-Schulung zu „Sexualität und Partnerschaft im schwulen Leben" an der *Akademie Waldschlösschen* im Jahr 2011 vorgelegt hat, bestätigt.

homo- und bisexuelles Handeln im Erwachsenenalter: Sie liegt bei ca. 95 Prozent heterosexuellem Handeln und ca. 5 Prozent homo- oder bisexuellem Handeln (Fiedler 2004: 64, Pschyrembel Wörterbuch Sexualität 2003: 54/55, 208, 221/222, Masters / Johnson / Kolodny 1992 [1982]: 386/387, Haeberle 1985 [1978]: 235-241).[886] Trotz Abschaffung juristischer Verbote und einer weitgehenden Enttabuisierung gibt es also kaum empirische Hinweise auf einen prozentualen Anstieg der Personen, die homosexuell handeln, oder auch nur auf ein deutlich verstärktes Ausprobieren 'gleichgeschlechtlicher' sexueller Handlungen, wie etliche *queere* Überlegungen suggerieren, sondern im Gegenteil – gerade bei Männern – eine klarere Trennung zwischen homosexuellen vs. heterosexuellen Handlungen und damit Personen (vgl. Becker 2007).

Dies liegt vor allem daran, dass die allermeisten derjenigen, die 'verschiedengeschlechtlich' begehren, ganz darauf verzichten, 'gleichgeschlechtliche' sexuelle Handlungen auszuprobieren. Insbesondere ein pubertäres Experimentieren mit 'gleichgeschlechtlichen' sexuellen Handlungen, das in den 1970er Jahren im Rückblick noch von 20 Prozent der befragten Männer angeben worden ist, wird in den 1990er Jahren nur noch von 2 Prozent angegeben, findet also quasi nicht mehr statt (Fiedler 2004: 63, Schmidt 2001: 229/230). Hier ist nach den Gründen zu fragen: Liegt dies an Heteronormativität und Homofeindlichkeit, wie dies mit Hilfe *queerer* Theorie herzuleiten ist? Oder ist es schlicht leichter für heterosexuell orientierte Jugendliche, an erwünschte Liebes-, Sexual- und Beziehungspartner_innen des 'anderen' Geschlechts zu gelangen?

Auch ein Coming-out ist in den 2010er Jahren deutlich anders geworden als in den 1970er Jahren. Dies liegt an speziellen Angeboten für schwule, lesbische, bisexuelle und trans* Jugendliche bzw. junge Erwachsene[887] und auch an der Verfügbarkeit von Informationen zu schwu-les-bi-trans* Lebensstilen in den Medien – besonders im Internet. LSBT* sind zunehmend als Charaktere in Spielfilmen (vgl. Porter / Prince 2006, Schock / Kay 2003), in *Soap Operas*, im *Reality TV* und in *Casting-Shows* vertreten und werden dort zunehmend differenziert dargestellt. Beispielsweise verfügt das Online-Lexikon *Wikipedia* über ein Portal Homo- und Bisexualität und ein Portal *Transgender*, Transsexualität und Geschlechtervielfalt (vgl. www.wikipedia.de), die beide potentiell jedem_r detaillierte Informationen zugänglich machen, die bis vor wenigen Jahren nur in Speziallexika enthalten gewesen sind, die wiederum selbst in wissenschaftlichen Bibliotheken kaum verfügbar gewesen sind. Solche Portale und die darin verlinkten Artikel werden vor allem von LSBT*I/Qen *Online*-Autor_innen mit Inhalten gefüllt, sodass eine Innensicht zugänglich wird, die bis vor kurzem nur durch

886. Die Prozentzahlen für homosexuelles Handeln sind bei Männern höher als für bisexuelles Handeln, bei Frauen umgekehrt. Zudem sind die addierten Prozentzahlen für homo- und bisexuelles Handeln bei Männern etwas höher als bei Frauen. In sexualwissenschaftlichen Statistiken wird außerdem des Öfteren zwischen einer 1-Jahres-, 5-Jahres- und Lebensspanne unterschieden, bei denen die Prozentzahl homo- und bisexuellen Handelns fortschreitend geringfügig ansteigt. Es gibt außerdem deutliche Unterschiede zwischen der Frage nach sexuellem Handeln und nach Selbstidentifikation bezüglich sexueller Orientierung, wobei die Prozentzahlen für Letztere deutlich niedriger sind (vgl. einführend: Fiedler 2004: 63/64, Bochow 2001). Bei Männern ist die Unterscheidung eines ausschließlich homo- vs. heterosexuellen Begehrens, Handelns und Identifizierens deutlicher ausgeprägt als bei Frauen, bei denen gerade im Erwachsenenalter ein gewisses bisexuelles 'Ausprobieren' und/oder ein Verzicht auf eine Selbstdefinition bezüglich der sexuellen Orientierung eher als bei Männern möglich ist (vgl. auch Schmidt 2001: 231/232).

887. In Deutschland gibt es beispielsweise seit 1990 das *Jugendnetzwerk Lambda*, das die Interessen junger Lesben, Schwuler, Bisexueller und *Transgender* vertreten möchte und neben Beratung und Seminaren vor allem Jugendfreizeiten organisiert (www.lambda-online.de), und in einzelnen Metropolen spezielle schwule oder schwul-lesbische oder schwu-les-bi-trans*-inter/*queere* Jugendzentren bzw. in etlichen Großstädten entsprechende Jugendgruppen betreibt.

persönliche Teilnahme an schwu-les-bi-trans*-inter/*queeren* Subkulturen möglich gewesen ist – schließlich hat die normativ verwerfende Außensicht lange Zeit im Fokus medialer und wissenschaftlicher Darstellung von Homo- und Bisexualität, Trans*- und Intergeschlechtlichkeit gestanden. Zudem sind viele LSBT* Organisationen (auch diejenigen mit speziellen Angeboten für Jugendliche und junge Erwachsene) mit einer eigener Homepage im Internet vertreten, gibt es eigene Online-Portale für Jugendliche[888] und unzählige interaktive Kontaktportale und ist insbesondere Pornographie jeglicher Façon im Internet sehr leicht verfügbar. All diese (Online-)Medien verbreiten vorwiegend affirmative Repräsentationen von Homo- und Bisexualität, Trans*- und Intergeschlechtlichkeit, die sich deutlich von den verwerfenden Repräsentationen unterscheiden, die für Jugendliche bis weit in die 1990er Jahre über Medien verfügbar gewesen sind.[889] Diese leichter zugänglichen Informationen haben sicherlich einen Einfluss auf die Selbstkonzepte junger Menschen, die eine mögliche schwule, lesbische, bisexuelle, trans* oder *queere* Identität entwickeln. Allerdings können diese Informationen selbst bis zu einem gewissen Grad normierend wirken (vgl. Woltersdorff 2005) – und zwar im Sinne des LSBT*I/Qen subkulturellen Repertoires, das jedoch mittlerweile durch eine gewisse interne Vielfältigkeit geprägt ist.

Die interaktiven Portale ermöglichen außerdem eine Art 'virtuelles Coming-out' gegenüber Menschen, deren Situierung als sehr ähnlich eingeschätzt wird, wobei dies möglicherweise ein 'reales Coming-out' gegenüber – als heterosexuell eingeschätzten – Freund_innen und der Herkunftsfamilie sogar verzögern kann. Trotz dieser medialen Informationen und virtuellen Kontakten fehlen vielen (prä-)schwulen, (prä-)lesbischen, (prä-)bisexuellen, (prä-)trans*, intergeschlechtlichen oder (prä-)*queeren* Kindern und Jugendlichen nämlich weiterhin reale Kontakte zu anderen LSBT*I/Qen Kindern, Jugendlichen und jungen Erwachsenen. Überdies gibt es höchst unterschiedliche und oft ambivalente Haltungen in ihrem Umfeld (Herkunftsfamilie, *Peer Group*, Schule etc.) zu Homo- und Bisexualität, Trans*- und Intergeschlechtlichkeit, die sie zudem oft nur bedingt vorab einschätzen können (vgl. Rauchfleisch / Frossard / Waser / Wiesendanger / Roth 2002, Bass / Kaufman 1999 [1996]). All dies erschwert auch weiterhin ein 'reales Coming-out'.

Jungen Menschen kann aufgrund einer deutlich stärkeren und positiveren Thematisierung von Schwulen sowie einer etwas stärkeren und zumindest neutralen Thematisierung von Lesben, Bisexuellen und Trans* in der medialen Öffentlichkeit ein homo- oder bisexuelles Begehren bzw. ein Wunsch nach einer geschlechtlichen Transition bzw. nach einem geschlechtlichen 'Dazwischensein' früher bewusst werden.[890] Coming-out und Pubertät fallen stärker zusammen und sind oft keine getrennten Phasen mehr (siehe schon entsprechende Hinweise bei Biechele 2001). Aus biographischen Erzählungen wird schon seit einigen Jahrzehnten deutlich, dass ein Teil der erwachsenen Schwulen und Lesben bereits aus der Kindheit oder frühen Pubertät von Anzeichen für ihre spätere Orientierung berichten – sei es Geschlechtsnonkonformität, ein besonderes emotionales Hingezogensein zu Personen des gleichen Geschlechts oder ein Gefühl des 'Andersseins' (vgl. Rauchfleisch /

888. Neben den Angeboten des *Jugendnetzwerkes Lambda* und der Jugendzentren gibt es beispielsweise für schwule Jugendliche seit 1997 die Homepage *Du bist nicht allein* (www.dbna.de).

889. Beispielsweise hat es bis zur Abschaffung des § 175 StGB im Jahr 1994 für die Sexualaufklärungsseiten des Dr.-Sommer-Teams in der *Bravo* – dem damals noch wichtigsten Sexualaufklärungsmedium für Jugendliche – die Vorgabe gegeben, Homosexualität lediglich als pubertäres Ausprobieren anzusprechen.

890. Einige Menschen konnten auch schon vor einigen Jahrzehnten in der frühen Pubertät ein Begehren nach Menschen des 'gleichen' Geschlechts spüren, dieses Spüren war aber meist diffuser, da es kaum benennbar und überdies weitgehend tabuisiert war.

Frossard / Waser / Wiesendanger / Roth 2002). Diese Anzeichen sind in der frühen Coming-out-Forschung anerkannt und geradezu stereotyp betont worden, werden jedoch unter Einfluss von Diskursanalyse und Narratologie dagegen als retrospektive Vereinheitlichung der Biographie zurückgewiesen (Woltersdorff 2005, Martin 1993 [1988]). Gerade bei jungen Erwachsenen (insbesondere im studentisch geprägten Milieu) lässt sich nämlich eine gewisse – durchaus *queer* geprägte – Vervielfältigung nonheteronormativer Selbstbeschreibungen und/oder Ablehnung von Identitäten beobachten. Außerdem gibt es Hinweise darauf, dass heute bereits etliche Jugendliche und einige Kinder äußern, dass sie schwul oder lesbisch sind – und zwar aufgrund des Gefühls, von Personen des 'gleichen' Geschlechts angezogen zu sein, nicht aufgrund sexueller Handlungen.

Etliche dieser Veränderungen gelten ähnlich für Transsexuelle und *Transgenders*. Auch bei erwachsenen Transsexuellen und *Transgenders* gibt es schon länger biographische Rekonstruktionen dazu, dass das Gefühl, das 'andere' Geschlecht sein zu wollen, bereits in der Kindheit bewusst ist. Hierbei ist entsprechend zu bedenken, dass ein trans* Coming-out ebenfalls einem biographischen Erzählmuster unterliegt.[891] Es gibt mittlerweile Jugendliche, die bereits zu Beginn der Pubertät um 'geschlechtsangleichende' transsexuelle Technologien nachsuchen; jedoch wird nur den wenigsten von ihnen eine Hormontherapie bewilligt, für Operationen an Geschlechtsmerkmalen ist sogar fast immer noch die Volljährigkeit nötig (Lakotta 2007). Das Thema (prä-)trans* Kinder und Jugendliche wird inzwischen sogar schon in kulturellen Produktionen aufgegriffen. Ein Beispiel: Im mit dem *Golden Globe* prämierten Spielfilm *Mein Leben in Rosarot* (Berliner 1997) äußert LUDOVIC bereits im Alter von 7 Jahren sehr deutlich, dass er/sie ein Mädchen sein und später den Nachbarsjungen heiraten möchte, woraufhin er/sie mit heteronormativer, homo- und trans*feindlicher Gewalt (seitens Familie, *Peer Group*, Schulumfeld und Nachbar_innen) konfrontiert wird. Ein anderes Beispiel: Cheryl Kilodavis hat ein illustriertes Sachkinderbuch, *My Princess Boy* (2011), über ihren Sohn Dyson geschrieben, in dem sie für Akzeptanz für Jungen, die gern transvestieren, wirbt.[892]

Herkunftsfamilie, *Peer Group* und Schule als Diskriminierungsorte können daher für junge Schwule, Lesben, Bisexuelle und Trans* sowohl Orte der Anerkennung als auch Orte der Verwerfung sein. Etliche junge LSBT* bleiben heute stärker in die Herkunftsfamilie und die bisherige *Peer Group* integriert als vnoch or einigen Jahrzehnten – gerade ein schwules Coming-out ist in den 1970er Jahren zugleich oft mit einem Bruch mit der Herkunftsfamilie und dem Umzug in eine Metropole verbunden gewesen (vgl. Woltersdorff 2005), was heute nicht mehr so häufig der Fall ist. Gerade die Schule kommt zunehmend als Diskriminierungsort in den Blick – wie aktuelle Debatten um *Bullying*, Sexualaufklärung und Projekte wie 'Schule ohne Homophobie' zeigen.[893]

Die teilweise gegenüber immer jüngere (prä-)schwule, (prä-)lesbische, (prä-)bisexuelle, (prä-)trans*, oder (prä-)*queere* Kindern und Jugendlichen gerichtete Feindlichkeit kann auch dazu führen, dass sich Suizide und Suizidversuche aufgrund heteronormativer Ausgrenzung, Diskriminierung und Gewalt, die schon länger für jüngere LSBT* festgestellt werden (vgl. Biechele 2001, Bass / Kaufmann 1999 [1996]), biographisch weiter nach vorn verlagern. Hieraus ergibt sich ein veränderter Bedarf an psychosozialer Unterstützung, dem jedoch nur anfänglich – ergänzend zu Coming-out-Gruppen für (junge) Erwachsene – in Gruppen und Zentren speziell für schwule, lesbische, bisexuelle und trans* Jugendliche entsprochen wird. Beispielsweise berichtet der damalige Leiter des Hamburger Schwulen- und Lesbenzentrums *MHC* bereits Mitte der 1990er Jahre von einem 13-Jährigen, der sich in der Gruppe für 'Jugendliche' (die sich an 16- bis 27-Jährige richtet) zu Recht nicht aufgehoben fühlt und eine eigene Gruppe fordert (persönliche Kommunikation mit Rolf Winiarski). Inzwischen gibt es solche Freizeitgruppen, Zentren und Schulprojekte für zumeist 14- bis 18-jährige Schwule, Lesben, Bisexuelle, Trans* und *Queers* in einigen Metropolen in Westeuropa und Nordamerika. Aus dieser Entwicklung ergibt sich zudem, dass geschlechtliche Identifikation und sexuelle Orientierung sowie heteronormative bzw. homo-, bi-, trans*- und intersexfeindliche Diskriminierung schon weit früher in Schule und außerschulischer Bildungsarbeit thematisiert werden sollten, als es bisher geplant ist und leider häufig genug gar nicht umgesetzt wird (siehe hierzu z. B. Schoolmates 2008, Timmermanns 2004, Ganguly 2003 [2002]).[894]

Im Kontext *queerer* Theorien gibt es bisher vor allem fundamentale Kritiken am Konzept des Coming-outs (Woltersdorff 2005, Sedgwick 1993 [1990], Martin 1993 [1988]), in denen es als Ausdruck eines mittlerweile selbst homonormativ wirkenden Erzählmusters und Identitätsangebots verstanden wird. Diese Kritiken sind jedoch zu überprüfen und gegebenenfalls weiter zu differenzieren. Außerdem ist es umgekehrt denkbar, einige Ergebnisse der Forschung zum Coming-out (oder allgemeiner zur Identitätsentwicklung bzw. 'Identitätsarbeit') auf Biographien von Menschen zu beziehen, die sich als *Queers* verstehen oder sich mit *Queer* identifizieren (siehe für erste Überlegungen: Lautmann 2008, Becker 2007): Beispielsweise habe ich mehrfach persönlich miterlebt, dass etliche Menschen nur solange eine *queere* Identitätskritik betonen, bis sie für sich selbst eine der neueren 'Identitäten' wie *Drag King* oder Trans*mann gefunden haben und diese danach identitär verteidigen. Dies spricht vielleicht weniger für eine prinzipielle In-Frage-Stellung oder gar Abschaffung identitärer Kategorien, wie manche Vertreter_innen von *Queer Politics* fordern (z. B. Hark 2005, 1998b, Woltersdorff 2004, Hofmeister 2001), sondern eher für eine Ausdifferenzierung von Identitäten, eine Neuerschaffung alternativer Identitätskonzepte und für neue Paradoxien von Identifikationsprozessen (vgl. Bauer 2001, Muñoz 1999, Dudink / Verhaar 1994).[895]

891. Dieses Erzählmuster ist lange – wie bereits erwähnt – um das Konzept der 'richtigen' Seele im 'falschen' Körper organisiert gewesen (vgl. Weiß 2009).

892. Das Mädchen, das nicht den kulturellen Normen braver 'Mädchenhaftigkeit' entspricht, ist hingegen schon lange ein anerkannter Topos der Kinderliteratur, wie beispielsweise die Figur PIPPI LANGSTRUMPF zeigen kann.

893. Die Bezeichnungen 'schwul' oder 'lesbisch' werden mittlerweile häufiger als Schimpfworte verwendet. Das *Bullying* – auch aufgrund der Abweichung von normativen Konzepten über 'Junge-Sein' bzw. 'Mädchen-Sein' bzw. aufgrund von geäußertem, wahrgenommenem, vermutetem oder unterstelltem homoerotischem Begehren hat sich verstärkt (vgl. Schoolmates 2008).

894. Einzelne Parteien fordern und einzelne Bundesländer planen daher derzeit entsprechende Informationskampagnen.

895. Manche Paradoxien sind bereits länger bekannt. Selbst Foucault deutete bereits an, dass das Bejahen der Frage 'Sind sie homosexuell?' notwendig sein kann, um Rechte zu fordern, aber zugleich ein Käfig und eine Falle sein kann (Foucault im Gespräch mit Joecker / Ouerd / Sanzio 1984 [1982]: 109). Dies gilt inzwischen für die vervielfältigten Selbstkonzepte noch stärker.

Verallgemeinert ausgedrückt sind Coming-out-Prozesse in den jeweiligen historischen und kulturellen Kontext einzuordnen, in dem spezifische Konzeptionen von Geschlecht und Sexualität geprägt worden sind. Dabei ist es wichtig, den Grad der Normativität solcher Konzepte und die Verfügbarkeit sozialer Kategorien für nonnormative Geschlechter und Sexualitäten sowie deren Legitimität bzw. Illegitimität zu berücksichtigen.[896] Längst ist es umstritten, ob 'Homosexuelle' noch deviante Subjekte sind oder ob 'Homosexualität' schon eine Normvariante ist. Dies zeigt sich beispielsweise in einer individuell erlebten Spannung zwischen erstens dem Wunsch, nicht verworfenes Abjekt oder untersuchtes oder therapiertes Objekt zu sein, sondern Subjekt (in einem positiv gedachten Sinne) zu sein (vgl. Sigusch 2005, Genschel 1998), an der Gesellschaft teilzuhaben und damit auf gewisse Weise 'normal' zu sein (Tietz / Weiß 2003b: 5/6, vgl. Sullivan 1996 [1995]), und zweitens der gesellschaftlich eingeforderten Notwendigkeit, etwas Eigenes zu sein. Solch ein Streben nach Anerkennung des eigenen Selbstkonzeptes (vgl. hierzu kritisch: Schaffer 2008) lässt sich im Fall nonnormativer Geschlechter und Sexualitäten jedoch nur vor dem Hintergrund der langjährigen moralischen Verurteilung, Kriminalisierung und Psychopathologisierung verstehen. Daher ist zu fragen, wie welche Abweichung von Geschlechter- und Sexualitätennormen heute in welchen Kontexten bewertet wird und welche Ambivalenzen in bzw. zwischen welchen Kontexten entstehen. Allgemein gilt eine gewisse Abweichung von der Norm angesichts der Vermarktung von Individualität als Distinktionsmerkmal;[897] manchmal wird die 'Abweichung' von der Norm gar als neue Norm in der Individualisierungsgesellschaft[898] eingestuft (siehe dazu Marion von Osten [2003], Mönkedieck 2009 zufolge, und Woltersdorff 2005). Doch wirft dies im Speziellen einige Fragen auf: Welche Transgression von Geschlechter- und Sexualitätennormen ist tatsächlich gewünscht oder wird akzeptiert, welche wird noch toleriert, welche wird verworfen, welche wird ambivalent bewertet? Hier sind differenzierte Einschätzungen nötig, weswegen die Frage, inwieweit – im Rahmen einer 'Ökonomie der Aufmerksamkeit' und des Individualismus in der spätmodernen Konsumgesellschaft – die Abweichung von der Norm

896. Normen sind präskriptiv, d. h. sie schreiben vor, wie etwas oder jemand zu sein hat. Sie sollen – das ist ihr positiv zu formulierender Sinn – Orientierung bieten im alltäglichen Handeln der Individuen. Wer der Norm nicht entspricht, wird zum Hindernis für die Orientierung und Störenfried der gesellschaftlichen Ordnung. Die notwendige Kehrseite der Norm ist daher die Diskriminierung derjenigen, die ihr nicht entsprechen. Die Auswirkungen dieses Zusammenhangs haben sich seit der Verschiebung zu naturwissenschaftlich legitimierten Normen verschärft, wie Michel Foucault und Jürgen Link betonen (Weiß 2001: 27-31 zufolge).

897. Für diesen Hinweis auf eine Bourdieu'sche Einschätzung danke ich Prof. Dr. Karen Ellwanger, die für die heutige Zeit eine 'Ökonomie der Aufmerksamkeit' bemerkt. Korrespondierend wird die ökonomische Verwertung des *Queeren* als des 'Unangepassten' kritisiert (Currid 2001).

898. Die Chance und den Zwang zur Individualisierung thematisiert Ulrich Beck (Soeffner 2004: 408/409 zufolge).

bereits selbst eine Norm geworden sei, durch empirische Forschung zu klären ist. In diesem Zusammenhang kann meine Fallstudie zu den *Pride*-Paraden erste Hinweise auf die veränderte heutige normative Bewertung von LSBT*I/Qs geben (siehe Kapitel 5.5).
Für ein Coming-out bedarf es eines – eigenen oder mit anderen entwickelten oder eines bereits tradierten – subalternen Konzeptes und zwar unabhängig von dessen Legitimität in einem dazu hegemonialen Kontext. Hierdurch wird deutlich, dass Menschen sich beispielsweise nur dann, wenn alternative Geschlechter- oder Sexualitätskonzepte in ihrer spezifischen Kultur noch verfügbar sind, darauf beziehen können, aber dann, wenn lediglich die mittlerweile weitgehend globalisierten und hegemonial durchgesetzten Konzepte 'Homosexualität' oder 'Bisexualität' bzw. 'schwul' oder 'lesbisch' verfügbar sind, eher darauf beziehen müssen. Dies gilt auch für die Verschiebung von Selbstdefinitionen (z. B. *nádleeh*, *Gay*, *Two-Spirit*) je nach (hegemonial heteronormativen bzw. subaltern nordamerikanisch-indigenen bzw. subaltern LSBT*I/Qen) Kontext, wie ich anhand der Lebensgeschichten einiger *Two-Spirit*-Aktivist_innen zeigen konnte (siehe Beitrag 7: Tietz 2003a). Solch eine Kontextspezifik von Selbstkonzepten, die sich aus dem Vergleich verschiedener ethnographischer Fallstudien erahnen lässt, ist allerdings noch näher zu untersuchen (siehe Kapitel 6.2).

In dieser Teiluntersuchung habe ich mich bisher auf die kritische Aufarbeitung der Homofeindlichkeit in der Sexualpsychiatrie und die Paradoxien zielgruppenspezifischer Beratungsansätze für schwul, lesbisch oder bisexuell situierte Menschen konzentriert. Dies sollte dringend auf die Fortdauer von 'Störungskategorien' wie 'Fetischismus', 'Transvestismus' oder 'Sadomasochismus' ausgeweitet werden. So könnten Anregungen aus der BDSM-Bewegung (vgl. www.bvsm.de, www.revisef65.org) und Reflexionen aus der kritischen Sexualwissenschaft (Sigusch 2005, 1986) noch stärker mit schon länger bekannten Ergebnissen empirischer soziologischer und psychologischer Forschung verbunden werden. Letztere betonen die recht weite Verbreitung voyeuristischer, exhibitionistischer, fetischistischer oder BDSM-Phantasien bzw. Handlungen und die psychische Stabilität fast aller Menschen, die solche Phantasien haben und/oder solche Praxen ausüben (siehe Fiedler 2004: 175-290 sowie die ältere Forschung zusammenfassend: Davison / Neale 2002 [1974/2001]: 494-510). Solch eine Zusammenführung von Kritiken könnte vor dem Hintergrund LesBiSchwuler und *queerer* Repräsentationskritiken normativer Sexualität (Bersani 1988, Crimp 1987, Rubin 1993 [1984/1992]) zu einer umfassenden Kritik der Pathologisierung der sogenannten 'Paraphilien' benutzt werden (vgl. bereits McAnulty 1995,

Suppe 1984). Dies könnte die Bemühungen zur Streichung von Kategorien wie ‘Fetischismus’, ‘Transvestismus’ oder ‘Sadomasochismus’ aus den Katalogen psychischer Störungen wie dem *Diagnostischen und Statistischen Manual* (Version IV-TR), genauer Kapitel 302 (American Psychiatric Association 2003: 625-644), und der *International Classification of Diseases*, genauer Kapitel F 64 bis F 66 (ICD-10 der WHO 2008), befördern (siehe dazu schon Suppe 1984). Zudem sollten die Störungskategorien ‘Geschlechtsidentitätsstörung’ und ‘Transsexualismus’ weiter kritisch hinterfragt werden (siehe hierzu auch Butler 2009 [2004]: 123-165, vgl. Kapitel 6.1), die ebenfalls historisch eng mit dem ‘Perversions’-Konzept zusammenhängen.

Zu dieser Teiluntersuchung sind bisher zwei wissenschaftliche Veröffentlichungen (Tietz 2004b, 2004c), zwei didaktische Handreichungen (Tietz 2004i, Tuider / Timmermanns / Tietz 2004d) und zwei Vorträge (Tietz 2011, 2010c) sowie einige journalistische Artikel (z. B. Graule / Tietz 2004j) und populäre Vorträge im Rahmen des *Kurlaubs im Waldschlösschen*[899] entstanden.[900] Außerdem habe ich Aspekte dieser Teiluntersuchung als Beispiel zur Problematisierung der Fokussierung auf Identität in der affirmativen schwulen und lesbischen Psychologie in eine kurze Einführung in *Queer Theory* eingebracht (Beitrag 1: Tuider/Tietz 2003d).

Die ausgewählten Beiträge thematisieren Folgendes:

- Beitrag 1 (Tuider / Tietz 2003d) betont die Schwierigkeit des Transfers *queerer* Impulse in die schwul-lesbische Psychologie und die Sexualpädagogik. Er basiert auf einem Workshop zur Einführung in *Queer Theory*, den ich mit der Sexualpädagogin Elisabeth Tuider auf einer Tagung des *Verbandes schwuler Psychologen und lesbischer Psychologinnen in Deutschland* (*VLSP*) durchgeführt habe;[901]

899. Siehe die frühere Homepage www.kurlaub.waldschloesschen.org unter www.archive.org.

900. Des Weiteren habe ich dieses Thema bereits dreimal in die Fortbildung „Normierung und Diskriminierung“ und zweimal in das Seminar „Warum bin ich anders als die anderen?“ eingebracht.

901. Dieser Workshop und dieser Beitrag sind übrigens gute Beispiele dafür, wie wichtig die von mir in etlichen Vorträgen, Workshops und Veröffentlichungen verfolgte Strategie ist, bei der Rückgabe von Impulsen aus *Gender*, *Queer* und *Sexuality Studies* an die ‘eigene’ *Community* im Sinne einer gelungenen Multiplikator_innenschulung auf die aktuellen subalternen Debatten und das Vorwissen einigermaßen Rücksicht zu nehmen. Die Einladung zum Workshop „*Queer Theory* verständlich“ erfolgte nämlich aufgrund eines Plenarbeitrages von Sabine Hark (1998b) bei einer früheren Tagung des *VLSP*, der aufgrund dessen, dass er sich sprachlich vorwiegend in poststrukturalistische, diskursanalytische und *queere* Debatten einordnete, dort unverständlich geblieben war. Die Workshop-Struktur aus Arbeit mit Zitaten, kurzen *Inputs*, Filmausschnitten und freier Diskussion ist ansatzweise in den vielfältigen Eingangszitaten des Textes abgebildet. Dieses Vorgehen habe ich mit Stefan Timmermanns im Seminar „Homosexualität & Psyche“ an der *Akademie Waldschlösschen* weiter ausgebaut (siehe den anlässlich dieses Seminars herausgegebenen Sammelband Tietz 2004a) und inzwischen mit Elisabeth Tuider zu einer dreitägigen Fortbildung „Vielfalt ermöglichen: Neue Wege in der Sexualpädagogik“ erweitert, die wir im Jahr 2011 dort bereits zum siebten Mal durchgeführt haben (siehe hierzu auch Tuider / Timmermanns / Tietz 2004d).

- Beitrag 2 (Tietz 2004b) analysiert den Einfluss der Heteronormativität und Homofeindlichkeit auf die Geschichte der Sexualpsychiatrie und Klinischen Psychologie und leitet diesen aus seit langem tradierten Geschlechter- und Sexualbildern her, deren langwierige und allmähliche Veränderung durch emanzipatorische Konzepte lesbisch-schwuler Selbstorganisation und Psychologie betont wird;
- Beitrag 3 (Tietz 2004c) analysiert die Bedeutung der Bearbeitung internalisierter Homofeindlichkeit im Coming-out und im *Gay Counseling* und die Veränderung des Coming-outs durch den Wandel der Heteronormativität, durch die Bedeutung LSBT*I/Qer Subkulturen und durch *queere* Kritiken.[902]

902. Interessanterweise hat es von den hier vorgelegten Beiträgen bisher nur dieser Artikel bis in die deutschsprachige Version der *Wikipedia* (www.wikipedia.de) geschafft, in der er als einzige Quelle zum *Gay Counseling* zitiert wird.

5.3 *Queere* Ethnologie als Kritik heteronormativer, antihomosexueller und rassistischer Repräsentationen von Geschlechtervarianz im indigenen Nordamerika

Die umfangsreichste Teiluntersuchung analysiert im Sinne einer ethnographischen Einzelfallstudie das Selbstkonzept von *Two-Spirits* im Kontext ihrer Selbstorganisation innerhalb lesbisch-schwuler und indigener Subkulturen unter besonderer Berücksichtigung der Revitalisierung des Kolonialklischees des „Berdachen" (des 'homosexuellen Schamanen in Kleidung und Rolle der Frau').[903] Diese Teiluntersuchung ist selbst in zwei größere Schwerpunkte untergliedert:

- Einerseits untersuche ich den Wandel indigener Geschlechter- und Sexualkonzepte durch die koloniale Verbreitung und weitgehende Durchsetzung der europäischen Heteronormativität, die in mehreren Phasen zu Veränderungen geführt haben, welche schließlich in der Entwicklung des Konzeptes *Two-Spirits* gemündet sind (siehe Tietz 1998b);[904]
- Andererseits untersuche ich den Rückbezug der *Two-Spirits* auf das Kolonialklischee des „Berdachen" im Kontext vielfältiger früherer und paralleler Aneignungsversuche durch (zunächst 'weiße') homosexuelle, schwule, lesbische, feministische und trans* Aktivist_innen (siehe hierzu das nächste Kapitel 5.4).

Beim ersten Schwerpunkt verfolge ich drei zentrale Themen:

903. Ausgehend von der Kritik an der Repräsentation der „Berdachen" in kultur- und sozialwissenschaftlichen Texten und Bildern, welche die Ethnologin Sue-Ellen Jacobs (1997) vorlegt, ist es wichtig, nochmals zu betonen, dass die Vorstellung, dass ein/e MannFrau im indigenen Nordamerika ein 'homosexueller Schamane in Kleidung und Rolle der Frau' gewesen sei, nicht haltbar ist. Diese Vorstellung basiert auf einer Verdichtung heteronormativer, homo- und trans*feindlicher Klischees in der kolonialen Ethnographie seit dem 16. Jahrhundert (siehe detailliert weiter unten in diesem Kapitel). Das Bild der 'Amazone' (der 'männerhassenden' oder 'homosexuellen Kriegerin') ist – wie bereits erwähnt – für das indigene Nordamerika nicht so deutlich ausgearbeitet. Auch ist das im 17. und 18. Jahrhundert in Europa bekannte Konzept der 'Tribadin' fast nicht auf das indigene Nordamerika übertragen worden; dennoch sind einzelne ethnographische Erwähnungen von MannFrauen (wie *héeman* bei den *Cheyenne* und *hoobuk* bei den *Chickasaw* bzw. *Choctaw*) und FrauMännern (wie *ickoue ne kioussa* bei den *Illinois* und *che:lxodelea:n* bei den *Ingalik*) vermutlich vor dem Hintergrund eines verwerfenden Fokus auf weibliche Maskulinität im 'Sodomie'-Diskurs verstanden worden. Der Versuch Williams' (1986b: 233-251), den Begriff 'Amazone' für FrauMänner einzuführen, ist kaum aufgegriffen worden.

904. Die Phasen schlägt in ähnlicher Form bereits Thomas (1997) für die *Diné* (auch: *Navajo*) vor. Diese habe ich vorsichtig für etliche indigene Kulturen verallgemeinern können (Tietz 1998b). Meine zeitliche Zuordnung basiert auf Hinweisen bei Walter L. Williams, Will Roscoe, Sabine Lang und meiner Forschung dazu und umfasst mittlerweile fünf Phasen:

- Vielfältige 'traditionelle' MannFrauen und FrauMänner (je nach Region bis Ende des 19. Jahrhunderts);
- Einige transitionale MannFrauen und FrauMänner (je nach Region ab dem 18. Jahrhundert bis in die 1930er oder gar 1940er Jahre);
- Wenige kontemporäre MannFrauen und FrauMänner, insbesondere *nádleeh* der *Diné* und *winkte* der *Lakota* (bis in die 1980er und 1990er Jahre;
- Indigene Homosexuelle (vereinzelt seit den 1950er Jahren), *Gay American Indians* (seit den 1970er Jahren) und *Native Lesbians* (seit den 1980er Jahren);
- *Two-Spirits* (seit den 1990er Jahren).

Erstens versuche ich die kritische Aufarbeitung der kolonialen Ethnographie der „Berdachen" (siehe hierzu Thomas / Jacobs 1999, Roscoe 2000 [1998], Fulton / Anderson 1992, Lang 1990, Williams 1986b, Callender / Kochems 1983, Jacobs 1992 [1968]) voranzubringen, indem ich einen wissenschaftshistorischen und disziplinenkritischen Ansatz aus verschiedenen theoretischen und methodischen Perspektiven verfolge. Im Forschungsfeld früherer nordamerikanisch-indigener Geschlechter und Sexualitäten jenseits der euro-kolonialen Heteronormativität ist es nämlich heftig umstritten, wie die ethnographischen Text- und Bilddokumente über die MannFrauen (wie *sipiniq* bei den *Inuit* und *miʰquge* bei den *Kansas*) und FrauMänner (wie *kwe´rhame* bei den *Yuma* und *katsotse* bei den *Zuñi*) einzuschätzen sind.[905] Mein Interesse besteht dabei an einer Ver*Queer*ung, also einer *queeren* Kritik, Subversion und Intervention, die zu einer Inspektion historischer Repräsentationen von multiplen Geschlechtern bzw. Geschlechtervarianz führt. Die Teiluntersuchung über die „Berdachen" lässt sich daher auch als Beitrag zur Ver*Queer*ung der kolonialen Ethnographie auffassen, mit dem die kulturelle Erinnerung an die sexuelle Kolonisation Nordamerikas kritisiert, diese subvertiert und in die interveniert wird. Die herausgearbeiteten Prozesse der Veranderung – sowohl der heteronormativen wie homo-, bi- und trans*feindlichen Verwerfung als auch der homophilen Aneignung – dürfen nicht auf bloße Zuschreibungspraxen reduziert werden; vielmehr sind sie als Reaktionen auf real in früheren Phasen indigener Kulturen vorhandene Geschlechter- und Sexualitätenvarianzen zu verstehen, deren frühere Praxen, Bedeutung und Einbettung allerdings nur noch bruchstückhaft zu rekonstruieren sind.[906]

Zweitens integriere ich – ermutigt durch die transdisziplinäre Arbeitsweise des *Kollegs Kulturwissenschaftliche Geschlechterstudien* – Aspekte materieller und visueller Kultur (insbesondere zu Fragen des Körper/Kleid-Verhältnisses) in den von mir verwendeten

905. Wie Roscoe (2000 [1998]: 173-178) betont, ist folgender – bereits erwähnter – Zusammenhang zu beachten: Bei der Beschreibung der geschlechtlichen Performanz der MannFrauen standen zunächst der Begriff *mujerado* und Ableitungen davon im Vordergrund, bevor dieses Konzept durch den Begriff „Berdache" ergänzt wurde, der sich seit der europäischen Neuzeit auf die *Insertee*-Position bei sexuellen Handlungen zwischen männlich sexuierten Personen bezog und vom Persischen *bardaj* abgeleitet worden war, dessen persische Bedeutung eher 'Lustknabe' als 'Geliebter' gewesen war. Teilweise wurden im 18. und 19. Jahrhundert auch weitere Begriffe möglicherweise indigener Herkunft übergreifend benutzt wie *schupan* (vermutlich aus dem *Kamchadal*, einer Ethnie in Sibirien, für Ethnien in Russisch-Alaska) oder *joya* (möglicherweise aus dem *Salinan* in Kalifornien, für weitere kalifornische Ethnien).

906. Bei der Analyse des Korpus ethnographischer Text- und Bilddokumente zu den „Berdachen" ist zudem Folgendes zu beachten: Die historische Veränderung und Ausdifferenzierung der euro-kolonialen Begrifflichkeiten und deren allmähliche Verbreitung innerhalb verschiedener Diskurse muss berücksichtigt werden, damit einzelne, heute kurios erscheinende Beschreibungen gegebenenfalls verständlich werden können. Darüber hinaus sind jedoch einige direkte Bezüge zwischen manchen ethnographischen Dokumenten auffällig, die nicht nur auf einen gemeinsamen diskursiven Rahmen, sondern auf direkte Lektüre schließen lassen; manche Fälle solcher 'direkten Intertextualität' habe ich benannt.

ethnographischen und kulturhistorischen Ansatz. Das hierfür verwendete Material besteht vor allem aus typisierenden Visualisierungen von MannFrauen und FrauMännern sowohl in der kolonialen Ethnographie als auch in künstlerischen Arbeiten heutiger *Two-Spirit*-Aktivist_innen. Dabei sind insbesondere zwei geradezu ikonographische Motive wichtig:

- Einerseits ein Kontrast zwischen der Markierung einer Person als körperlich männlich und sozial feminin bzw. als körperlich weiblich und sozial maskulin (siehe Beispiele in Beitrag 5: Tietz 2008a);[907]
- Andererseits eine doppelte Markierung von Personen als zugleich sozial maskulin und feminin (siehe ein Beispiel in Beitrag 8: Tietz 2005a).

Diese Markierungen werden jeweils über *Dress*-Elemente hergestellt. Dies könnte die Debatte über die Frage, welche Bedeutung *Cross-Dressing* in der Herstellung multipler Geschlechter hat, noch einmal neu aufrollen.[908]

Drittens betone ich, dass es sowohl heteronormative, homo-, bi- und trans*feindliche Verwerfungen als auch LSBT*Ie Aneignungen der MannFrauen (wie *monaguía* bei den *Karankawa* und *hu'yupĭz* bei den *Kawaiisu*) und FrauMänner (wie *tayagígux‘* bei den *Aleut* und *brunaiwi* bei den *Atsugewi*) im indigenen Nordamerika gegeben hat. Ausgewählte ethnographische Text- und Bild-Dokumente über diese MannFrauen und FrauMänner sind bereits ab dem frühen 16. Jahrhundert als Beleg für die ‘Perversität’ und ‘Primitivität’ der ‘Wilden’ in Amerika gedeutet worden.[909] Im Gegensatz dazu sind diese und weitere

907. Dieser Kontrast ist auch bei vielen der Photos aus der kolonialen Ethnographie um 1900 sichtbar, die bei Roscoe (2000 [1998), Lang (1990), Williams (1986b) und Katz (1978 [1976]) reproduziert werden. Er findet sich auch des Öfteren in Beschreibungen des Körper/Kleid-Verhältnisses in Texten der kolonialen Ethnographie.

908. In der vergleichenden Analyse der kolonialen ethnographischen Textdokumente ist es zu einer Verschiebung und Überlagerung der Erklärungsmuster von *Cross-Dressing* über Homosexualität und multiple Geschlechtersysteme zu *Transgender* gekommen (siehe die Überblicke bei Thomas / Jacobs 1999, Fulton / Anderson 1992, Lang 1990: 27-52, Callender / Kochems 1983, Jacobs 1992 [1968]). Meine vergleichende Analyse der Bilddokumente hat erneut die besondere Bedeutung der materiellen und visuellen Markierung der MannFrauen und FrauMänner über Kleidung herausgearbeitet. Diese Visualisierungen aus dem späten 19. Jahrhundert sind auf ethnographischen Objekten wie Winterzählungen (auf Bisonhäuten gemalte piktographische Erzählhilfen, die ein chronologisches kulturelles Gedächtnis über ungewöhnliche Ereignisse mehrerer Jahrzehnte gebildet haben) und *Ledger Drawings* (Zeichnungen, die indigene Nordamerikaner_innen in Buchhaltungskladden von „Indianer“-Agenten’ angefertigt haben) gespeichert und stammen aus indigener Hand (siehe hierzu näher Beitrag 5: Tietz 2008a), während Texte aus indigener Hand erst aus den 1980er Jahren vorliegen. Dies zeigt noch einmal, wie wichtig es ist, im Kulturvergleich neben ethnographischen Textdokumenten auch ethnographische Bilddokumente und ethnographische Objekte als Quellen ernstzunehmen.

909. Hierbei ist zu beachten, dass der Vorwurf der ‘Sodomie’ bereits zuvor zumeist an die ‘Anderen’ gerichtet worden war (Hekma 2000). Dies hatte beispielsweise bereits für die ‘Ketzer’ im Mittelalter (Hergemöller 2007 [2006]), die ‘Fremden’, Wanderarbeiter und Außenseiter in der Frühen Neuzeit (Puff 2007 [2006]: 84) und die „Mauren“ – besonders während der *Reconquista* der iberischen Halbinsel – gegolten (Goldberg 1992). Auch in den religiösen, politischen, wirtschaftlichen und kriegerischen Auseinandersetzungen zwischen Katholik_innen und (lutherischen, zwinglianischen wie calvinistischen) Protestant_innen wurde der ‘Sodomie’-Vorwurf genutzt (Puff 2007 [2006]: 99-101). Ebenso wurde die ‘Tribadie’ (mittels ‘vergrößerter Klitoris’) vorwiegend Frauen in Afrika und Asien zugeschrieben und mit der „Rassen“-Ideologie verknüpft (Gowing 2007 [2006]). In diesem Kontext konnte auch das Feindbild der Amerikas als das ‘neue Sodom’ (Trexler 1995) entstehen. In all diesen

Dokumente ab dem späten 19. Jahrhundert von frühen homosexuellen Aktivisten im Kontext ihrer Selbstlegitimationsstrategien und insbesondere seit den 1950er Jahren von den Begründern einer spezifischen schwulen Spiritualität ebenso wie im weiteren Laufe des 20. Jahrhunderts von Feministinnen, Trans*, Intersexen und *Queers* für politische Utopien benutzt worden (Tietz 1998a, 1998b).[910] Aus kritischer ethnohistorischer Sicht sind allerdings einige Bedenken bezüglich dieser Ab- und Aufwertungen zu äußern (siehe hierzu auch Thomas / Jacobs 1999, Jacobs 1997).

Ich habe daher mehrfach auf Romantisierungen in der „Berdache“-Forschung hingewiesen (siehe Tietz 1998a, 1998b), die auf längeren Diskurslinien beruhen: Seit dem frühen Homo-Aktivismus gibt es – wie bereits erwähnt – homosexuelle ‘Ahn_innenreihen’ (im Sinne Michelers / Michelsens 2001) und explizite oder implizite homosexuelle ‘Paradies’-Vorstellungen. Diese haben einen wichtigen Einfluss auf die Wahrnehmung und Darstellung nonnormativer Geschlechter und Sexualitäten in außer-europäischen Kulturen.[911] Regelmäßig werden besondere religiöse Aufgaben oder die vermeintlich besondere spirituelle Fähigkeit der MannFrauen (wie *wós* bei den *Wappo* und *tainna’-wa’ippe* bei den *Western Shoshone*) und FrauMännern (wie *winox:tca’ akitcita* bei den *Dakota* und *lila witkowin* bei den *Lakota*) in früheren indigenen Kulturen Nordamerikas betont. Dieses Bild malen homosexuelle Aktivisten seit Beginn des 20. Jahrhunderts in Überblicken zur weltweiten Verbreitung von Homosexualität.[912] In der ersten homosexuellen Bewegung ab der Wende zum 20.

Fällen war der ‘Sodomie’-Vorwurf nämlich mit dem Vorwurf des ‘Irrglaubens’ verknüpft (vgl. Goldberg 1992), denn ‘Sodomie’ war zugleich eine „Chiffre für soziale Unordnung“ (Puff 2007 [2006]: 80) und damit für religiöse Unordnung. Insbesondere im Bild des ‘Ketzers’ wurde ein enger diskursiver Zusammenhang zwischen ‘Häresie’, ‘Unzucht’, ‘Teufelsverehrung’ und analen Fäkalien hergestellt. Nur so konnten die Vorwürfe der ‘Häresie’ und der ‘Sodomie’ als Synonyma und gegenseitige Verweise fungieren (Hergemöller 2007 [2006]: 63-66).

910. Diese gegensätzlichen Einschätzungen indigener Praxen sind im allgemeinen Wechselspiel zwischen ihrer Einschätzung als ‘Wilde’ und ‘edle Wilde’ in der kolonialen Repräsentation einzuordnen. Besonders interessant sind die Überlagerungen der Ab- und Aufwertungen bezüglich der Themen Ethnizität, Geschlecht und Sexualität (vgl. hierzu allgemein: Hall 1997c).

911. Dabei ist zu berücksichtigen, dass – wie bereits erwähnt – schon ‘Sodomie’-Chroniken des 16. Jahrhunderts, besonders auch die koloniale Ethnographie der ‘sexuellen Devianz’ (und damit auch der „Berdachen“), im späten 19. Jahrhundert (heute vergessene) Quellen für das sich entwickelnde homosexuelle Selbstverständnis in europäischen Kulturen waren (siehe hierzu auch Wallace 2007 [2006], Roscoe 2000 [1998]: 178-187). Diese Zusammenhänge ließen sich näher anhand des bereits erwähnten Topos der ‘weiblichen Seele im männlichen Körper’ (seit Karl-Heinrich Ulrichs 1994 [1864-1879, hier 1868]) und des Konzeptes der ‘homosexuellen Persönlichkeit’ des späten 19. Jahrhunderts zeigen, bei dem Homosexualität als ‘Inversion’ und damit ähnlich wie Geschlechtswechsel bzw. ‘Hermaphroditismus’ aufgefasst wurde (siehe dazu Beitrag 2: Tietz 2004b).

912. Interessanterweise findet sich dieses Motiv ab den 1960er Jahren in einem völlig anderen Genre, nämlich in schwulen Erotica: *Song of the Loon* [1966] / *Rote Männer auf grünen Matten* (1982), von Richard Love unter dem Pseudonym Richard Amory veröffentlicht, gehört zu den Pionierwerken der *Gay Pulp* bzw. *Queer Pulp* genannten schwulen Erotica / Pornographica der 1960er Jahre (vgl. allgemein Stryker 2001). Er schildert insbesondere die *Loon Society*, eine ‘mystische Brüderschaft’ von Männern unterschiedlicher „rassischer“ Herkunft (*interracial Fraternity*), die vom „Indianer“ DREAMING BEAR geleitet wird und der sexuellen Freiheit

Jahrhundert sind dies unter anderem der deutsche Zoologe Ferdinand Karsch-Haack (1911) und der britische sozialistische Schriftsteller Edward Carpenter (1975 [1914]).[913] Diese Diskurslinie wird von Harry Hay in den 1950er Jahren aufgegriffen, dessen besondere Bedeutung ich bereits mehrfach benannt habe, ohne dass ich dies bisher in Veröffentlichungen ausgeführt habe, weswegen ich an dieser Stelle einen Exkurs dazu einfüge.

> Harry Hay war in den 1950er / 1960er Jahren eine der zentralen Figuren der Neugründung und Neuformulierung homosexueller Emanzipation in den USA nach dem II. Weltkrieg und ein Wegbereiter der *Gay Spirit*-Bewegung.[914] Er hegte ein besonderes Faible für die indigenen Ethnien Nordamerikas, besonders für die des Südwestens und des Großen Beckens, die er ansatzweise seit der Kindheit kannte, insbesondere seitdem er als Kind von Wovoka, einem spirituellen Führer der *Nördlichen Paiute*,[915] gesegnet worden war (siehe den autobiographischen Bericht Hays dazu: Roscoe / Hay 1988).
> Hay gründete zunächst die *Mattachine Society*, aus der er kurz darauf wegen seiner Sympathien für den Kommunismus ausgeschlossen wurde. Dies trug dazu bei, dass die homophilen Organisationen eine konservative, auf Anpassung orientierte Richtung einschlugen (vgl. Herzer 1997a: 220-222). Ende der 1950er Jahre war er Mitbegründer des *ONE Institute*, aus dessen Zeitschrift sich das weltweit führende *Journal of Homosexuality* entwickelte. Mitte der 1960er gründete er die *North American Conference of Homophile Organizations* mit, die wegen der Psychopathologisierung der Homosexualität gegen die *American Psychiatric Association* protestierte.
> Hay griff den kulturhistorischen Vergleich der Homosexualitäten auf (besonders Hay [1953] in Hay / Roscoe 1996: 94-119), unternahm den Entwurf des eigenen Lebens als *Faerie* (eine spirituelle Form des Schwulseins und des Tuntentums) und bezog sich affirmativ auf Konzepte wie *Camp* und *Queer*. Hays Konzept von Homosexualität als *Neitherness* (1987 [1983], übersetzt etwa: 'Weder-Noch-Sein' im Sinne von 'Weder-Mann-Noch-Frau-Sein') greift einerseits den Topos der 'weiblichen Seele im männlichen Körper' und die Figur des Homosexuellen als geschlechtlichen Zwischenwesens auf, andererseits ist es besonders stark vom Kolonialklischee des „Berdachen" (des 'homosexuellen Schamanen in Kleidung und Rolle der Frau') bestimmt. Er verschob das psychische 'Dazwischensein' des Homosexuellen, das von Karl-Heinrich Ulrichs formuliert, von der Sexualpsychiatrie pathologisiert und von der Homosexuellen-Bewegung in Deutschland im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts zugleich entpathologisiert, biologisiert und erotisiert worden war, noch stärker ins Spirituelle. Er informierte Homosexuelle in den von ihm beeinflussten Organisationen über die religiösen Funktionen der MannFrauen (wie *tw!inna´ek* bei den *Klamath* und *kupalhke:tek* bei den *Kutenai*) und FrauMänner (*sakwo'mapi akikwan* bei den *Blackfoot* und *hetaneman* bei den *Cheyenne*) im indigenen Nordamerika und ließ dazu sogar regelrechte Unterrichtseinheiten am *One Institute* abhalten.[916] Zudem war er auch eine zentrale Figur bei der Gründung einer Bewegung für schwule Spiritualität (*Gay Spirit*) in den späten 1970er Jahren, über die er seine Auffassung zur Homosexualität verbreitete.[917]
> Seine Ideen wurden in den 1970er Jahren besonders von Arthur Evans (1978 [1973-1976]), einem weiteren Wegbereiter der *Gay Spirit*-Bewegung, aufgegriffen. Insgesamt bezieht sich die *Gay Spirit*-Bewegung (siehe als Selbstanleitung: Stowe 2002 [1999]), die in Nordamerika einen wesentlich größeren Einfluss hat als in Europa (siehe Thompson 1987),[918] häufig – in einem aneignenden Gestus – auf 'fremde' Kulturen (wie Conner / Hatfield Sparks / Sparks 1997 zeigen und Wright 2001 kritisiert), ausgesprochen gern auf *Native North Americans* und die „Berdachen", da Schwule in christlichen Kirchen wegen ihrer Homosexualität als 'Sünder' betrachtet worden sind und teilweise noch werden.
> Die *Gay Spirit*-Bewegung ist insbesondere wichtig für *Faerie*-Gemeinschaften (spirituell orientierte 'weiße' wie 'farbige' Schwule, *Drag Queens*, *Drag Kings*, Trans* und *Queers*), die seit den frühen 1970er Jahren in Landkommunen leben (vgl. den Bildband von Pickett 2000). Das Selbstkonzept dieser *Faeries* ist vom Homosexualitäts-Konzept Hays geprägt; es betont Spiritualität und *Community*, wozu neben – aus

gewidmet ist. Als schwule Wunscherfüllung – angesichts realer Heteronormativität und Antihomosexualität in den 1960er Jahren – verknüpft der Roman (von Whitman und Genet geprägte) Vorstellungen erotischer Brüderschaft jenseits von Klassen- und „Rassen"-Verhältnissen mit (von James Fenimore Cooper verbreiteten) Klischeebildern über 'edle Wilde'. Es wäre zu untersuchen, inwieweit *Gay Pulp*-Werke mit nordamerikanisch-indigenen Protagonisten oder erotische Romane wie Tom Spanbauers *The Man Who Fell in Love with the Moon* (1991) dazu beigetragen haben, dass sich Vorstellungen über nicht-partnerschaftsbezogene Sexualität zwischen Männern und „Berdachen", für die es nur wenige (teilweise sogar umstrittene) Andeutungen in den ethnographischen Quellen gibt, hartnäckig halten. Auch in weiteren verstreuten pornographischen Produktionen mit als indigen positionierten Protagonisten, die ich zur Kenntnis genommen habe, werden diese als weniger maskulin und zumeist die *Insertee*-Position übernehmend repräsentiert. Mir ist noch unklar, inwieweit dies einen Bezug zu den „Berdachen" oder zum rassisierenden Stereotyp in Nordamerika, dass Menschen indigener, pazifischer oder asiatischer Herkunft per se weniger maskulin und deutlicher 'passiv' seien, darstellt. Dessen ungeachtet ist die Aufladung der indigenen Protagonisten mit Spiritualität und Schamanismus auffällig. Der Aneignungscharakter all dieser erotischen / pornographischen Produktionen wird insbesondere dadurch deutlich, dass jeweils sexuelle Handlungen oder Beziehungen zwischen 'weißen' und 'indigenen' männlich sexuierten Personen geschildert werden; dies gilt sogar noch für Williams / Johnsons Roman *Two Spirits: A Story of Life with the Navajo* (2006), der möglicherweise einen Schlüsselroman über Walter L. Williams Feldforschung darstellt. Diese Erotica – wie überhaupt Romane und Spielfilme, die „Berdachen" explizit oder implizit behandeln – sind meines Wissens noch nicht systematisch untersucht. Ein eigenes Forschungsprojekt könnte „Romane und Spielfilme als Medien des kulturellen Gedächtnisses über 'Berdachen' und der Verbreitung des Konzeptes *Two-Spirit*" lauten.

913. Damit schufen sie sich eine weitere Legitimationsfigur neben dem 'pädagogischen Eros' der 'antiken Griechen' für ihren Kampf gegen die Strafbarkeit männlicher Homosexualität.

914. Die Informationen zu Hay beziehen sich, soweit nicht anders angegeben, auf das Portrait von Shively (1997) und eine kommentierte Sammlung seiner wichtigsten Aufsätze (Hay / Roscoe 1996 [1948-1995]), die auch eine Chronologie (ebd. 355-365) enthält.

915. Wovoka hatte 1887 eine Vision, die den im Großen Becken verbreiteten 'Rundtanz' (*Round Dance*) neu interpretierte und wiederbelebte, der sich daraufhin als 'Geistertanz' (*Ghost Dance*) auf die Plains ausdehnte und von den Kolonialbehörden als äußerst 'gefährlich' eingeschätzt wurde. Diese religiöse Bewegung wurde durch das Massaker unter den *Hunkpapa-Lakota* in Wounded Knee im Herbst 1890 blutig unterdrückt (Gugel 2000: 219, Kammler 2000: 321, Nabokov 1994 [1993]: 364-367). Dieses Massaker hat im kollektiven Gedächtnis des indigenen Nordamerikas bis heute eine besondere Bedeutung (siehe Deloria 1994 [1993]: 440/441).

916. Dabei entstanden mehrere Texte zum Kulturvergleich der Homosexualitäten und zu den „Berdachen". Auch der erste journalistische Bericht über einen homosexuellen „Indianer", nämlich Elmer Gates [*Mohave*] (Roscoe 2000 [1998]: 163-165), der mit dem Pseudonym Elmer Gage bezeichnet wurde, verfasst von Bob Waltrip (1978 [1965]), erschien in der Zeitschrift des *ONE Institute*.

917. Die Ansätze einer spezifischen schwulen bzw. mittlerweile *queeren* Spiritualität und deren weitgehende Gleichsetzung von Homosexualität, *Cross-Dressing* und *Transgender* bedürfen insgesamt größerer Aufmerksamkeit, als ihnen bisher beispielsweise Schnurbein (2005) und Wright (2001) zukommen lassen – wofür eine transkulturelle Perspektive nötig ist.

918. Vgl. zur deutschsprachigen Diskussion über die schwule Spiritualitäts-Bewegung: Mielchen / Stehling (2001), insbesondere Wright (2001).

indigenen und anderen außer-europäischen Kulturen übernommenen – Ritualen auch *Cross-Dressing* und Nacktheit eingesetzt werden.[919]
Hay entwickelte in seinen Schriften auch die Vorstellungen (weiter), dass Schwule eine Minderheit seien, eine eigene Kultur haben, die von einem *Gay Consciousness* geprägt sei, und sich politisch selbst organisieren müssten – Vorstellungen, die in der *Gay Liberation* ausgearbeitet worden sind und noch heute LSBT*Ie Selbstverständnisse beeinflussen, obwohl sie von der *Queer Theory* als Identitätspolitiken kritisiert werden. Hay zog 1970 zusammen mit seinem jahrzehntelangen Partner John Burnside für eine längere Zeit in ein Pueblo der *Tewa* (vgl. Williams 1986b: 204/205), die noch den/die *kwidó* (übersetzt etwa: 'FrauMann', siehe Jacobs 1997: 24/25) kannten. Seine Motivation war, einerseits die indigene Widerstands- und Emanzipationsbewegung in ihrem Kampf zu unterstützen und andererseits homosexuell handelnden indigenen Männern die *Gay Liberation* nahezulegen,[920] was ihm zumindest indirekt gelang.[921] Er reiste viel durch die USA, hielt Reden bei vielen *Pride*-Demonstrationen und organisierte 1995 mit *Drag Queens*, Sexarbeiter_innen, Sexolog_innen und AIDS-Aktivist_innen eine große Gegenveranstaltung zum New York *Pride*, die *Spirit of Stonewall*-Parade.[922]

Hay war somit der entscheidende Vermittler zwischen der frühen Forschung der Homosexuellen-Aktivisten zu Beginn des 20. Jahrhunderts und der neueren ethnologischen Forschung seit Ende der 1960er Jahre:[923] Er beeinflusste noch direkt die ethnohistorischen Forschungen der schwulen Ethnohistoriker Walter L. Williams (1986b)[924] und Will Roscoe (1994, 1988)[925] zu den MannFrauen (wie *hokwi´ma* bei den *Laguna* und *tubasa waip:* bei den *Lemhi-Shoshone*) und FrauMännern (wie *waRhameh* bei den *Cocopa* und *nthalhá* bei den

919. Dieses Selbstkonzept hat bis heute Einfluss auf die Vorstellungen über Homosexualität im schwulen Neotantra (siehe zur Einführung: Anderson 2004 [2002]), das sich ansonsten vorwiegend auf von Osho (früher: Bhagwan Shree Rajneesh) deutlich reformulierte hinduistische Ansätze bezieht.

920. Trotz seines eigenen konzeptuellen Fokus auf Homosexualität als 'Dazwischensein' sprach Hay sich gegen die damalige Praxis von Männern in den Pueblos, die vorwiegend Frauen begehren, aus, heimliche sexuelle Kontakte mit MannFrauen (wie den *kwidó* bei den *Tewa*) als 'Ersatz-Frauen' zu pflegen, und forderte auch dort eine Emanzipation im Sinne eines öffentlichen Bekenntnisses zu 'schwuler' Sexualität zwischen Männern.

921. Die Gruppe *Gay American Indians* hat sich 1975 gegründet, nachdem in der Zeitschrift *Fag Rag* ein Artikel über „Berdachen" erschienen war (wie Randy Burns [*Northern Paiute*], einer der Gründer, berichtet, Gengle 1978 [1976]: 500 zufolge). Dies ist ein Artikel aus der Ausgabe November / Dezember 1975 von Arthur Evans, einem Gründungsmitglied der kurz nach den *Stonewall Riots* gegründeten *Gay Activist Alliance*, der später in seinem Buch *Witchcraft and the Gay Counterculture* (1978 [1975]: 100-111, hier 100-104) wieder veröffentlicht wird. Hier ist also zumindest ein indirekter Einfluss Hays zu erkennen, ob er auch direkten Einfluss ausübte, ist eine offene Frage.

922. Solche *Off-*, *Fringe-* oder Gegen-Veranstaltungen zu den zunehmend kommerzialisierten homonormativen *Pride*-Veranstaltungen sind Mitte bei Ende der 1990er Jahre in einigen Metropolen Nordamerikas und Westeuropas entstanden (siehe Kapitel 5.5).

923. Auch Sue-Ellen Jacobs hatte für ihre Forschung direkten Kontakt zu Hay (Jacobs 1997); ihr wegweisender Aufsatz über die „Berdachen" (1992 [1968]) war eine der Grundlagen für das Kapitel über „Native Americans / Gay Americans" in der einflussreichen kommentierten Quellensammlung *Gay American History* (Katz 1978 [1976]), wie Williams (1986b: 205) betont.

924. Trotz der kritischen Debatte behält Williams diese Auffassung bei, wie eine Romanvorlage zeigt, die Toby Johnson, ein *Gay-Spirit*-Autor, überarbeitet hat (siehe Williams / Johnson 2006). Dieser Roman ist ein gutes Beispiel für die anhaltende Romantisierung von MannFrauen, wie hier der *nádleeh* bei den *Diné*.

925. Dies zeigt sich vor allem in Roscoes Band *Queer Spirits: A Gay Men's Myth Book* (1995), einer populärwissenschaftlichen kommentierten Mythensammlung.

Flathead) und zur Kulturgeschichte der Homosexualitäten, die wiederum deutlich die Kompilation mythologischer Texte von Elledge (2002) beeinflussten.[926] Dieser Zweig der Forschung wird mittlerweile teilweise in der Kulturgeschichte des *Transgenders* fortgeführt (Califia 1997, Feinberg 1996). Hays Arbeiten und die davon beeinflussten Forschungen haben entscheidend dazu beigetragen, dass die „Berdachen" weiterhin von 'weißen' Homosexuellen, Schwulen, *Gay Spirits*, *Faeries*, *Drag Queens* oder Trans* als Identifikationsfigur benutzt werden.[927]

Anfang der 1980er Jahre betont jedoch schon Paula Gunn Allen [*Laguna*/*Lakota*/Schottisch/Libanesisch] die Schwierigkeit, Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen vor-modernen und modernen Homosexualitäten angemessen zu beschreiben – auch wenn sie dabei noch das Wort 'Lesbe' verwendet und implizit von einer Art Nativismus auszugehen scheint:

> Simple reason dictates that lesbians did exist widely in tribal cultures, for they exist now. Because they were tribal people, the terms on which they existed must haven suited to the terms of tribal existence. The contexts of tribal cultures und of modern, western cultures are so dissimilar as to make ludicrous attempts to relate the long-ago women who dealt exclusively with women on sexual-emotional and spirituals bases to modern women who have in common an erotic attraction for other women. (Allen 1986 [1981]: 255).

Vor dem Hintergrund dieser Veränderungen macht der Streit darüber, ob MannFrauen (wie *shiángge* bei den *Winnebago* und *ik!ê´laskait* bei den *Wishram*) oder FrauMänner (wie *tainna'-wa'ippe* bei den *Western Shoshone* und *musp-íwap náip* bei den *Yuki*) Schwule, Lesben, Bisexuelle oder Trans* waren (siehe hierzu Beitrag 5: Tietz 2008a), nur bedingt Sinn (vgl. zu ähnlichen Problemen in lesbischer Geschichtsschreibung auch Gowing 2007 [2006]).

Eine häufig in diesem Zusammenhang diskutierte Frage ist, inwieweit es eine freiwillige Entscheidung von Menschen gewesen ist, im Erwachsenenalter als ein/e MannFrau bzw. eine/ein FrauMann zu leben. Schwule Aktivisten und Historiker haben lange betont, dass es Menschen, die ab der Kindheit, Pubertät oder Adoleszenz geschlechtsnonkonform aufgetreten sind, in etlichen indigenen Kulturen Nordamerikas ermöglicht worden ist, als Erwachsene im besonderen Status eines dritten oder vierten Geschlechts zu leben (siehe insbesondere Roscoe

926. Erst der Historiker Trexler (1995) grenzt sich deutlich von Hay, Williams und Roscoe ab.

927. Ein Beispiel: Die Schwulenbewegung in Québec hat ihr Magazin im Jahr 1979 *Le Berdache* genannt (Williams 1986b: 206). Ein anderes Beispiel: Im Spielfilm *Transamerica* (Tucker 2005) bezieht der/die Protagonist/in STANLEY / BREE sich affirmativ auf die „Berdachen". Diese aneignende Identifikation motiviert vermutlich auch das spirituelle Interesse, das 'weiße' Schwule und Lesben noch in den 2000er Jahren an den *Two-Spirits* haben (Gilley 2006: 121-129).

2000 [1998], Williams 1986b). Trexler (1995) hingegen betont für den mittelamerikanischen Kontext, dass es die Entscheidung älterer Männer gewesen sei, dass manche Jungen zu Mädchen bzw. Frauen gemacht worden seien, um sie sexuell ausnutzen zu können, was er aufgrund von Kulturvergleichen auch auf den nordamerikanischen Kontext überträgt.[928] Beide Einschätzungen lassen sich jedoch nicht anhand der ethnographischen Quellenlage halten, denn Lang (1990: 254-289, 351-356) hat mehrere Muster herausgearbeitet, von denen nachfolgend die wichtigsten genannt werden:

- Es hat etliche indigene Kulturen gegeben, in denen Kindern, Pubertierenden oder Adoleszenten, die besonderes Interesse für Tätigkeiten des 'anderen' Geschlechts gezeigt haben – teilweise gegen den anfänglichen Widerstand der Eltern (insbesondere der Väter gegenüber Jungen) – ein Wechsel des Geschlechtsstatus ermöglicht worden ist;
- In anderen indigenen Kulturen (insbesondere in der Arktis und Subarktis) haben die Eltern bereits in der Kindheit entschieden, ein Mädchen als Jungen aufzuziehen, insbesondere wenn sie nicht genug Jäger in der Familie gehabt haben;
- Darüber hinaus ist der Wechsel des Geschlechtsstatus insbesondere durch Tests und Rituale öffentlich markiert und/oder durch Visionen (insbesondere auf den Plains und Prärien) legitimiert worden.

Aus meiner Sicht ist zu berücksichtigen, dass kindliche Interessen und Elternwünsche durchaus des Öfteren zusammengefallen sein können: Wenn aus Gründen der geschlechtsspezifischen Arbeitsorganisation oder Erbregelung familiär ein 'Mann' oder eine 'Frau' benötigt worden ist, wird hierfür vermutlich das Kind oder der_die Pubertierende bzw. Adoleszente ausgewählt worden sein, dessen_deren Auftreten oder Interessen hierzu am ehesten geeignet gewesen ist.

Auch im Fall der Hetero-Genus-Normativität – wie in indigenen Kulturen Nordamerikas – haben Individuen und Familien Entscheidungen über Handlungen, Seinsweisen und Selbstkonzepte zumeist nur innerhalb dieses vorgegebenen normativen Rahmens treffen können; nur selten konnten oder mussten Entscheidungen über diesen Rahmen hinaus getroffen werden. Dies gilt insbesondere für einzelne Frauen, die sich Privilegien oder gar den Status von Männern aneigneten, ohne dass es zuvor ein entsprechendes kulturspezifisches Konzept dafür gab (siehe Beitrag 5: Tietz 2008a, vgl. detailliert: Lang 1990: 310-363).

Unabhängig davon, ob in ethnographischen Analysen neben 'Mann' und 'Frau' ein weiteres 'drittes Geschlecht' oder viele weitere Geschlechter beschrieben werden, werden diese häufig durch Bezeichnungen, Erklärungen, Beschreibungen, graphische Darstellungen oder Photos

928. Hier führt er Überlegungen von Gutiérrez' (1992 [1989]) zu indigenen Kulturen im Südwesten fort.

implizit oder explizit als gleichrangige Geschlechtervarianten bzw. wichtige Aspekte kulturspezifischer Geschlechtersysteme repräsentiert. Dies betrifft auch meine Darstellung der MannFrauen und FrauMänner im indigenen Nordamerika, die ich mehrfach – entsprechend des Standes der „Berdache"-Forschung (Roscoe 2000 [1998], Lang 1990, Williams 1986b) vergleichend anhand eines 2-Sexus-4-Genera-Modells beschrieben habe (siehe z. B. Beiträge 4 und 6: Tietz 2001b, 2001a), was Schröter (2005: 62/63, 2002: 165) kritisiert, da sie nach wie vor von der Gültigkeit des 2-Sexus=Genera-Modells ausgeht (2002: 215-229).

Ich habe jedoch deutlich gemacht, dass die beschriebenen vier Genera lediglich eine Verallgemeinerung der tatsächlichen Vielfalt des Teils indigener Kulturen gewesen sind, die Geschlechtervarianzen bzw. multiple Geschlechtersystem anerkannt, legitimiert bzw. institutionalisiert haben. Tatsächlich habe ich für einzelne Kulturen im indigenen Nordamerika näher darlegen können, dass diese eher nach einem 2-Sexus-3-Genera-Modell (es gibt mehr ethnographische Belege für MannFrauen als für FrauMänner) oder einem 3-Sexus-4-Genera-Modell (gelegentlich wurden intersexuelle Menschen als eigener Sexus verstanden) organisiert gewesen sind (Tietz 1996c: 126, für Letzteres siehe auch Beitrag 5: Tietz 2008a). Aufbauend auf dem von diesen Details abstrahierten 4-Genera-Modell haben Sabine Lang und ich ein Schema des Ethnologen Wesley Thomas [*Diné* (*Navajo*)] (1997) zur Legitimität von Partner_innenschaften aufgegriffen, verändert[929] und für den Kulturvergleich im indigenen Nordamerika ausgeweitet (vgl. Lang 1997b, Tietz 1996c: 148-157, Lang / Tietz 1996d). Wir halten aufgrund der von Lang zusammengestellten ethnohistorischen Daten (1990: 218-254, 342-351, 375-384) das umseitige 16-Felder-Schema für die Kulturen, die vier Genera institutionalisiert haben, für angemessen:

929. Thomas nutzt das Begriffspaar *homosexual*' vs. '*heterosexual*' auf eine irreführende Weise, was einmal mehr die Schwierigkeit zeigt, die Achsen Genus und Sexus klar zu trennen. Lang und ich haben zunächst den von Williams eingeführten, aber nicht systematisch genutzten Begriff *heterogender* (1986b: 96) aufgegriffen und von *homogender* unterschieden (Lang 1997b, Tietz 1996c: 148-157, Lang / Tietz 1996d). Mittlerweile halte ich schlichte Aussagen zur Legitimität bestimmter Partner_innenschaften für sinnvoller.

Abbildung 4:
Legitimität von Ehen und Partner_innenschaften in indigenen Kulturen Nordamerikas

	Mann	**Frau**	**MannFrau**	**FrauMann**
Mann	illegitim	legitim	legitim (meistens)	illegitim (meistens)
Frau	legitim	illegitim	illegitim (meistens)	legitim (meistens)
MannFrau	legitim (meistens)	illegitim (meistens)	illegitim	keine Angaben
FrauMann	illegitim (meistens)	legitim (meistens)	keine Angaben	illegitim

Eigene Darstellung[930]

Bei der Analyse der Partner_innenschaften von MannFrauen und FrauMänner in indigenen Kulturen Nordamerikas müssen sozioökonomische Überlegungen berücksichtigt werden. Es reicht nicht aus, wie es in manchen veralteten Analysen (insbesondere seitens homosexueller Aktivist_innen) versucht wird, diese auf ein sexuelles Begehren zurückzuführen, dass sich mit euro-amerikanischen Vorstellungen decke.[931] Die Legitimität von sexuellen Kontakten, Partner_innenschaften und Ehen ist insgesamt durch Verwandtschafts- und Heiratssysteme sowie gegebenenfalls durch soziale Schichtung geregelt gewesen; zudem ist eine Differenz im sozialen Geschlecht vorausgesetzt worden. Schließlich ist es aufgrund der geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung notwendig gewesen, in einem (Teil-)Haushalt – möglichst auch in derselben Generation – die gegensätzlich konstruierten Arbeitsaufgaben angemessen zu vertreten.[932] Vor diesem Hintergrund haben in einem Teil dieser Kulturen

930. Diese Darstellung, die ich mehrfach in leicht veränderter Form veröffentlicht habe (z. B. Tietz 2001c, 1998b, siehe hierzu auch Beiträge 4 und 6: Tietz 2001b, Tietz 2001a) hat inzwischen vergleichende Darstellungen der Legitimität von Partner_innenschaften in Kulturen, die zwei, drei oder vier Genera institutionalisieren, angeregt (siehe Haller 2005: 100-105, insb. 104 Abbildung B).

931. Dies gilt für die Pionierarbeiten von Karsch-Haack (1911) und Carpenter (1975 [1914]) ebenso wie für die wichtigen Arbeiten von Hay (siehe insbesondere Hay [1953] in Hay / Roscoe 1996: 94-119), der damit noch Williams (1986b) und Roscoe (1995, 1991) deutlich beeinflusst hat. Ähnliches gilt teilweise sogar für Allen (1986 [1981]).

932. Darüber hinaus hat es jedoch MannFrauen und FrauMänner gegeben, die weiterhin in ihrer Ursprungsfamilie gelebt und keinen eigenen Haushalt geführt haben, daher in der Partner_innenwahl nicht primär durch solche Überlegungen eingeschränkt gewesen sind.

sozialer Geschlechtswechsel und in wenigen Kulturen auch Intersexualität[933] in diese Ordnung einbezogen werden können. Zusammen betrachtet macht dies deutlich, dass die Legitimität des sozialen Geschlechtswechsels sowie der Partner_innenschaften der MannFrauen und FrauMänner im Kontext der jeweils spezifischen Allianzdispositive indigener Kulturen Nordamerikas zu verstehen ist.

In diesen Grundzügen stellt das Legitimitäts-Modell heute die gemeinsame explizite oder implizite Grundposition der dazu forschenden *Two-Spirits* (insbesondere Wesley Thomas, Paula Gunn Allen), schwulen Historiker (insbesondere Will Roscoe, Walter L. Williams), lesbisch-feministischen Ethnologinnen (vor allem Sabine Lang, Sue-Ellen Jacobs, Evelyn Blackwood) und *Transgender*-Aktivist_innen (speziell Pat Califia) dar (vgl. zu den Detailunterschieden zwischen den Positionen: Beitrag 10: Tietz 2008a). Das Modell betont, dass für die Legitimität des Geschlechtsstatus und der sexuellen Beziehungen in den entsprechenden Kulturen nicht der anatomische Geschlechtskörper entscheidend gewesen ist, sondern das soziale Geschlechterhandeln. Es stellt jedoch eine Abstraktion dar, die verwischt, dass es große kulturelle Unterschiede zwischen den Geschlechter- und Sexualordnungen verschiedener indigener Kulturareale und Kulturen gegeben hat.[934]

Die ethnographische Quellenlage bezüglich Partner_innenschaften von MannFrauen ist relativ gut, sodass recht haltbare Aussagen gemacht werden können (Roscoe 2000 [1998], Lang 1990, Williams 1986b). Aus der bei Lang zusammengestellten Tabelle (1990: 222-224) geht hervor, dass von den über 120 von ihr untersuchten Kulturen, aus denen MannFrauen (wie *lô´ya* bei den *Yana* und *tongochim* bei den *Yokuts*) ethnographisch belegt sind, aus über 80 Kulturen die Konstellation Mann und MannFrau belegt ist, hingegen aus nur 20 Kulturen belegt ist, dass es diese Konstellation nicht gegeben hat. Es finden sich zudem Berichte aus mehr als 45 Kulturen darüber, dass Männer regelrechte Ehen mit MannFrauen eingegangen sind (Lang 1990: 225-241, 308). In einigen dieser Kulturen hat ein Mann, der bereits zuvor eine (oder mehrere) Frau(en) geheiratet hat und noch eine Frau ökonomisch hat versorgen können, einen/eine MannFrau als Zweitfrau (oder weitere Frau) genommen (Williams 1986b: 100). In einigen anderen dieser Kulturen ist es der/die MannFrau als Erst- oder Zweitfrau gewesen, der/die zum wirtschaftlichen Reichtum beigetragen hat – wie beispielsweise bei den

933. Es ist nur aus wenigen indigenen Kulturen belegt, dass die anatomisch sichtbaren Formen von Intersexualität kulturell markiert worden sind. Beispielsweise haben die *Diné* mit dem Begriff *nádleeh* drei Personengruppen zusammengefasst: Intersexe, die 'wahren' *nádleeh*, sowie MannFrauen und FrauMänner, zusammen die 'vorgeblichen' *nádleeh* (Thomas 1993, Lang 1990: 74-82).

934. Man kann davon ausgehen, dass die Frage, ob von einem/einer MannFrau bzw. von einer/einem FrauMann eine Beziehung zu einem Mann oder zu einer Frau erwartet wurde, davon abhängt, „wie die jeweilige indigene Kultur Nordamerikas angemessenes Sexualverhalten auf der einen Seite und multiple/alternative Geschlechter auf der anderen definiert und konstruiert" hat (Lang 1995: 305).

Diné (Lang 1990: 231). Seltener ist die Kombination MannFrau und Frau, die aus mindestens 20 Kulturen belegt ist (ebd. 218-227, 308).

Die ethnographische Quellenlage bezüglich der Partner_innenschaften von FrauMännern und weiteren weiblich sexuierten Personen, die zwar als 'maskuline' bzw. 'unabhängige' Frauen gelebt haben, deren Geschlechterperformanz jedoch vermutlich nicht zum Status einer/eines FrauMannes institutionalisiert gewesen ist,[935] ist wesentlich geringer, sodass die zu treffenden Aussagen weniger deutlich sind (Roscoe 2000 [1998]: 67-98, 137-165, 213-247, Lang 1990: 310-363, Williams 1986b: 233-251). Lang stellt in einer weiteren Tabelle (1990: 343) ihren Vergleich zwischen 24 Kulturen, aus denen FrauMänner belegt sind, (und 12 weiteren Kulturen, aus denen 'maskuline' bzw. 'unabhängige' Frauen belegt sind) zusammen: Die Konstellation FrauMann mit Frau ist aus 13 Kulturen, die mit Frau oder Mann aus 3 und die mit Mann aus 3 belegt; die Konstellation 'maskuline Frau' mit Frau aus 4 weiteren Kulturen, die mit Frau oder Mann aus 2 weiteren Kulturen und die mit Mann aus 4 weiteren Kulturen belegt (ebd.).[936] Beispielsweise hat *Woman Chief*, eine *Warrior Woman* bei den *Crow*, vier Frauen in ihrem Haushalt gehabt (Edwin T. Denig [1856], Katz 1978 [1976]: 464-469 zufolge).

Hingegen sind in den allermeisten indigenen Kulturen nach der Quellenlage jegliche sexuellen Handlungen zwischen Personen gleichen Genus illegitim gewesen (Lang 1990: 375-384) – zu einigen möglichen Ausnahmen siehe weiter unten. Zudem ist unklar, inwieweit MannFrauen sexuelle Beziehungen mit FrauMännern eingehen durften.[937]

935. Beispielsweise beschreibt Ruth Landes [1937], dass eine beachtliche Anzahl von Frauen der *Ojibwa* neben ihren femininen Arbeitsaufgaben auch maskuline Arbeitsaufgaben wie Jagd, Fischerei und Handel übernommen hat (ohne einen Status als FrauMann zugewiesen zu bekommen – obwohl ein eigener Status MannFrau für männlich sexuierte Personen konstruiert worden ist). Diese haben zeitweise oder dauerhaft unabhängig von ihrer Herkunftsfamilie und unabhängig von Männern gelebt – alleine oder mit einer Frau oder mit mehreren Frauen und gegebenenfalls mit Kindern (Lang 1995: 309 und 1990: 320 zufolge).

936. Meine Darstellung ist etwas vereinfacht, da ich die Zahlen für Langs Rubriken 'Frauen' und 'Nicht Männer' sowie 'Männer' und 'Nicht Frauen' zusammengefasse, wobei es für manche Kulturen nur die positive, für weitere beide und für wenige weitere nur die negative Angabe gibt.

937. Es gibt nur etwa 25 Kulturen, aus denen belegt ist, dass sowohl MannFrauen als auch FrauMänner legitimiert gewesen sind. Tatsächliche sexuelle Handlungen zwischen einem/einer MannFrau und einer/einem FrauMann sind nicht belegt, was nicht heißt, dass es sie nicht doch gegeben hat. In einigen dieser Kulturen sind sexuelle Beziehungen zwischen einem/einer MannFrau und einer/einem FrauMann jedoch illegitim gewesen; inwieweit dies auch für die anderen Kulturen gilt, ist noch fraglich. In einigen Kulturen, in denen die Illegitimität dieser Beziehungen belegt ist, beispielsweise bei den *Diné*, ist die kulturspezifische Bedeutung der MannFrauen und FrauMänner eng mit Intersexen und deren Unfruchtbarkeit verbunden gewesen (vgl. Lang 1990: 74-82). Sexuelle Beziehungen zwischen MannFrauen und FrauMännern, die biologisch zumeist keine Intersexe gewesen sind, hätten zu Schwangerschaften führen können, welche meines Erachtens der 'Unfruchtbarkeit' als Kern der kulturspezifischen Bedeutung der MannFrauen und FrauMänner widersprochen hätten. Diesen Punkt näher zu untersuchen, ist sicherlich lohnenswert.

Die Illegitimität bzw. die kulturell angenommene Unmöglichkeit solcher Beziehungen kann meiner Meinung nach ein Hinweis darauf sein, dass hinter der sozialen Fiktion der vier Genera doch zumindest implizit eine Vorstellung von zwei Sexus gelegen hat, die deutlich mit Annahmen über Reproduktion verbunden gewesen ist.

Das Modell der Legitimität sexueller Partner_innenschaft bezieht sich auf die Ebene des Genus und ist weitgehend unabhängig von der Ebene des Sexus: In den entsprechenden Kulturen hat ein Mann ebenso mit einer Frau sexuell handeln können wie mit einem/einer MannFrau, zudem hat dort ein/e FrauMann ebenso wie ein Mann eine Frau heiraten können.[938] Dieses Legitimitäts-Modell ist derzeit als analytisches Schema brauchbar und erlaubt zugleich eine ethnologische Kritik der euro-amerikanischen Hetero-Sexus-Normativität, die sich insbesondere seit dem Ende des 18. Jahrhunderts entwickelt hat. Gleichzeitig zeigt das Modell auch, dass indigene Kulturen von Hetero-Genus-Normativität geprägt gewesen sind (Tietz 2001c). Diese Hetero-Genus-Normativität hat – wie bereits deutlich geworden ist – auch für die Beziehung zwischen einem Mann und einem/einer MannFrau gegolten. Die aus manchen Kulturen belegten Beziehungen von MannFrauen zu Frauen können erstens daran gelegen haben, dass in diesen Kulturen die meisten Aspekte des Genus von MannFrauen eher denen von Männern entsprochen haben und sie somit deutlicher von Frauen unterschieden worden sind als von Männern, womit die Hetero-Genus-Normativität gewahrt geblieben ist (Tietz 1996: 149-153). Zweitens kann hier auch kolonialer Einfluss sichtbar werden, der sexuelle Beziehungen zwischen Männern und MannFrauen als 'Sodomie' verteufelt, somit die Hetero-Genus-Normativität in Frage gestellt und schließlich ins Wanken gebracht hat (siehe Kapitel 5.4).

Es hat es in einzelnen Kulturen außerdem Unterschiede zwischen der Legitimität einmaliger oder wiederholter sexueller Begegnungen bzw. kurzfristiger Liaisons und der Legitimität längerfristiger Partner_innenschaften bzw. institutionalisierter Ehen gegeben. Dies ist lange in der Diskussion des sozialen Geschlechterwechsels in indigenen Kulturen Nordamerikas vernachlässigt worden. Manche MannFrauen haben lebenslange Partner gehabt – aber ob sie wirklich sexuell miteinander gehandelt haben, ist unbekannt; andere haben viele Partner_innen gehabt (Lang 1990: 236-241), was teilweise (z. B. bei den *Diné*) nicht stigmatisiert, sondern respektiert worden ist (Williams 1986b: 102). In etlichen Kulturen sind MannFrauen zusätzliche Sexual-, Liebes- oder Ehepartner_innen von mit Frauen

Interessanterweise sind mir auch aus euro-amerikanischen Kulturen keine sexuellen Beziehungen zwischen Tunten und *Butches* bekannt.

938. Diese Logik der Legitimität von Partner_innenschaften und sexuellen Beziehungen lässt sich mit der gängigen Verwendung der Begriffe Hetero-, Bi- oder Homosexualität nur bedingt fassen. Vielmehr hat es eine Akzeptanz heterogeneraler *(heterogender)* Beziehungen und eine Ablehnung homogeneraler (*homogender*) Beziehungen gegeben. Vor diesem Hintergrund ist fraglich, wie beispielsweise die geschlechtliche Positionierung und sexuelle Orientierung eines Kriegshäuptlings, an den Erwartungen von Hypermaskulinität gerichtet worden sind, der neben einer Frau einen/eine MannFrau als Zweitfrau gehabt hat, adäquat bezeichnet werden kann.

verheirateten Männern gewesen (ebd. 100-107). Dies ist teilweise auf besondere Anlässe – wie bei Jagd- und Kriegszügen oder bei bestimmten Zeremonien, beispielsweise bei den *Tohono O'odham* (auch: *Papago*) – beschränkt gewesen (107).
Häufig lässt sich allerdings anhand der ethnographischen Quellen nur schwer entscheiden, was die Sichtweise der Handelnden gewesen ist, was die Sichtweise anderer Mitglieder ihrer eigenen Gruppe dargestellt und was schlicht auf euro-kolonialer Phantasie beruht hat.[939] Nur für manche Kulturen lassen sich daher relativ sicher die zugrundeliegenden Regeln rekonstruieren, für andere nicht.

Leider ist über tatsächliche sexuelle Positionen und Handlungen aus früheren Phasen indigener Kulturen Nordamerikas nur wenig bekannt – dies gilt sowohl allgemein als auch besonders für die MannFrauen (wie *cuit* bei den *Luiseño* und *mih-dacka* bei den *Mandan*) und noch mehr für die FrauMänner (wie *ickoue ne kioussa* bei den *Illinois* und *che:lxodelea:n* bei den *Ingalik*). Die vorhandenen ethnographischen Belege sind dürftig: Es ist jeweils nur aus wenigen indigenen Kulturen Nordamerikas belegt, dass Männer MannFrauen oral und/oder anal penetriert haben.[940] Darüber hinaus sind nur von den *Mohave* (im Südwesten) detaillierte Angaben aufgrund einer – durchaus umstrittenen Studie (zur Kritik siehe Beitrag 5: Tietz 2008a) – des Psychoanalytikers George Devereux aus den 1930er Jahren verfügbar (1992 [1937]), der aufgrund seiner neugierig auf das Sexuelle gerichteten Aufmerksamkeit für indigene Kulturen Nordamerikas unvergleichbares Material gesammelt hat: Dieser berichtet beispielsweise, dass der/die *alya* (MannFrau bei den *Mohave* im Südwesten) seinen/ihren Sexualpartner aufgefordert hat, seine Sexualorgane mit den entsprechenden Begriffen für weibliche Genitalien zu bezeichnen, nämlich den Anus mit *hithpan* (übersetzt etwa 'Vagina', Devereux 1992 [1937]: 148) und den Penis mit *havalik* (übersetzt etwa 'Klitoris', ebd.). Sie hat also darauf bestanden, dass sein Körper, der physisch der gleiche wie der seines/ihres Partners war, sozial anders wahrgenommen worden ist. Ebenso hat sein/ihr Sexualpartner seinen Penis nur so lange haben berühren dürfen, wie er durch die sexuellen Handlungen noch nicht erigiert gewesen ist. Mancher Sexualpartner hat jedoch die tabuisierten männliche

939. Hierbei sind auch mögliche Unterschiede in den Berichten von Männern und MannFrauen bzw. FrauMännern und Frauen über ihr jeweils gemeinsames sexuelles Handeln zu beachten, wobei sich diese Berichte zudem von der tatsächlichen Praxis unterscheiden können.

940. Oralverkehr ist beispielsweise von den *Crow* (A. B. Holder [1889] in Katz 1978 [1976]: 470-472) und den *Mohave* (Devereux 1992 [1937]: 149) belegt, Analverkehr beispielsweise von den *Lakota* (Williams 1986b: 96), den *Cheyenne* (Alfred Kroeber [1902-1907], Williams 1986b: 97 zufolge) und den *Mohave* (Devereux 1992 [1937]: 149).

Devereux betont, dass Männer der *Mohave* auch mit Frauen orale und anale gegenüber vaginaler Penetration bevorzugt haben, dass also die sexuellen Handlungen der *alya* diesem Muster entsprochen haben (1992 [1937]: 152/153).

Begriffe ausgesprochen und sich auch über das Verbot, seinen erigierten Penis zu berühren, hinweggesetzt (149). Gegebenenfalls kann daher daraus geschlossen werden, dass die Markierung des Körpers durch *Dress*, Gestik und Mimik des jeweils 'anderen' sozialen Geschlechts zwar zu einer Veränderung der Wahrnehmung des Körpers geführt hat, dass die soziale Fiktion der alternativen Geschlechterkonstruktion jedoch gelegentlich an die 'anatomische' Grenze des vergeschlechtlichten Körpers gestoßen ist.[941]
Ähnliches gilt für die/den *hwame* (FrauMann bei den *Mohave*), wie gerade die Lebensgeschichte von *Sahaykwisa* zeigen kann: Sie/er ist ein guter Jäger und Pflanzer sowie ein erfolgreicher Heiler gewesen und hat sich nacheinander drei Frauen als Partnerinnen genommen. Jede dieser Ehefrauen ist jedoch etlichen verbalen Angriffen ausgesetzt gewesen, wie beispielsweise der Frage, warum sie eine/n *hwame* zum Ehemann wolle, die 'keinen Penis' habe, es ihr nur mit einem 'Finger' oder 'Knochen' 'besorgen', aber 'keine Kinder' zeugen könne. Alle drei Frauen haben sie/ihn unter anderem wegen solcher sozial ächtenden Scherze zugunsten von Männern verlassen (Devereux 1992 [1937]: 160-164, vgl. Califia 1997: 130/131, siehe Beitrag 5: Tietz 2008a).
Da die tatsächlichen sexuellen Handlungen der MannFrauen bzw. FrauMänner nicht gut genug belegt sind, bleibt fraglich, ob mit Williams von einer recht klaren Aufteilung sexueller Positionen, nämlich insbesondere *Insertor* (Mann) vs. *Insertee* (MannFrau), ausgegangen werden kann (1986b: 95-99)[942]. Es bleibt ebenfalls fraglich, ob man Herdts folgender Einschätzung über die *alya* zustimmen kann: „Their excitement ([…], of being penetrated anally by their partners and having orgasm in this way) suggests a significant basis for the

941. Solch ein Verbot ist auch von den *Kwakwaka'wakw* (auch: *Kwakiutl*) belegt (Clellan Ford [1941], Williams 1986b: 98 zufolge). Hier hat also die Performativität oder gar soziale 'Fiktion' der Femininität bis hin zur körperlichen Ebene der sexuellen Handlungen aufrechterhalten werden sollen. Nicht umsonst ist es vermutlich der maskuline Partner gewesen, der diese dann doch aufgebrochen hat, da sein maskulines Selbstkonzept nicht so deutlich an der Performativität der Femininität ihres/ihrer Partner/in gehangen hat wie deren feminines Selbstkonzept. Hierdurch wird allgemein die Schwierigkeit deutlich, auch mittels des Körpers und insbesondere bei sexuellen Handlungen die kulturelle Konstruktion der Nonmaskulinität des/der MannFrau aufrechtzuerhalten, die sonst mittels Arbeitsaufgaben, *Dress*, Körperpräsentation, Mimik, Gestik, Auftreten usw. relativ gut zu performieren ist.

Gerade hier wird ein wichtiger Unterschied zwischen dem sozialen Geschlechtswechsel und der Transsexualität deutlich. Dies können auch Erfahrungen (noch) nicht operierter Mann-zu-Frau-Transsexueller in europäischen Kulturen zeigen: Lindemann diskutiert ausführlich eine Szene in einem Bordell, wo eine nicht operierte Mann-zu-Frau-Transsexuelle, die von ihrer Freundin, der Bordellbesitzerin, sozial als Frau anerkannt wird, als *Insertor* anal mit einem männlichen Freier verkehrt und deswegen zunächst von ihrer Freundin nicht erkannt wird (1993: 35/36).

942. Williams fügt an gleicher Stelle rezente Beispiele für von ihm als *winkte* bezeichnete Informanten/Informantinnen ein, die ebenfalls nur die *Insertee*-Position einnehmen (ebd. 98/99). Genau von dieser Vorstellung grenzt sich hingegen Doyle Robertson [*Sisseton/Wahpeton Dakota*/Schottisch], ein kontemporärer schwuler *winkte*, ab (1997).

Williams gibt jedoch zu, dass aus einzelnen indigenen Kulturen belegt ist, dass diese Aufteilung sexueller Positionen zwar gelegentlich durchbrochen, im öffentlichen Sprechen darüber jedoch stets betont worden ist (1986b: 96/97). Hier deuten sich Parallelen zu anderen kulturellen und historischen Kontexten an.

personal ontology and commitment to the role throughout the life of the individual.“ (1994b: 65).

Für das indigene Nordamerika ist vor allem ‘Homosexualität’ vom Typus Differenz im sozialen Geschlecht ethnographisch belegt, andere Typen der ‘Homosexualitäten’ sind hingegen kaum belegt, was aber nur bedingt als Aussage über deren tatsächliche frühere Verbreitung taugt (vgl. Katz 1978 [1976]). Nur aus einigen Kulturen liegen Belege für sexuelle Handlungen zwischen Personen gleichen Genus und Sexus vor. Williams behauptet, dass in vielen indigenen Kulturen Nordamerikas sexuelle Handlungen zwischen Jungen, zwischen männlichen Adoleszenten und zwischen jungen erwachsenen Männern normal und nicht missbilligt worden seien (1986b: 88-91).[943] Auch nach Katz (1978 [1976]: 456/457, 469/470) gibt es Hinweise auf sexuelle Handlungen zwischen Männern.[944] Zudem meint Allen dass es denkbar sei, dass sowohl ein Mann – neben seiner(n) Ehe(n) mit Frau(en) – mit anderen Männern sexuell gehandelt habe als auch eine – mit einem Mann verheiratete – Frau mit anderen Frauen (1989 [1985/1981]: 113). Doch lassen sich diese Einschätzungen nur durch ethnographische Quellen aus sehr wenigen indigenen Kulturen Nordamerikas stützen; viel wichtiger ist allerdings, dass auf solche Handlungen keine anerkannten Beziehungen haben aufgebaut werden können (Lang 375-384). Hingegen ist ethnographisch durchaus belegt, dass sexuelle Handlungen zwischen erwachsenen Männern oder zwischen erwachsenen Frauen in einigen anderen indigenen Kulturen zwar mit eigenen Bezeichnungen versehen, jedoch verboten und teilweise sogar bestraft worden sind (ebd.).

Ich habe vor dem Hintergrund dieser ethnographischen Belege in meinen Darstellungen jeweils die Normativität sowohl der Geschlechterkonstruktionen als auch der legitimen Partner_innenschaften betont. Diese Normativität zeigt, dass auch indigene Kulturen Nordamerikas – trotz manch anderslautender Darstellungen weißer schwuler Historiker (insbesondere Williams 1986b) und indigener *Two-Spirit*-Aktivist_innen (vor allem Beaver

943. Als Beleg für diese Handlungen führt er jedoch nur die *Mohave* an, für die Devereux dies angibt (1992 [1937]: 137) und eine persönliche Mitteilung von Richard Grant, der in den 1970er Jahren Feldforschung bei den *Hopi* gemacht hat (Williams 1986b: 90 zufolge). Dies lässt keine Aussagen für die Zeit vor der kolonialen Transformation indigener Kulturen zu.

944. Hierbei geht es um eine ‘besondere’ Freundschaft (beispielsweise ‘Blutsbrüderschaft’ oder ‘Brüderschaft durch Adoption’ – auch zwischen zwei Männern aus verfeindeten Ethnien), die von besonderer körperlicher Nähe und Emotionalität geprägt gewesen sei. Es bleibt allerdings offen, ob solch eine Freundschaft sexuelle Handlungen hat einschließen können. Zudem ist fraglich, inwieweit hier die Wunschträume der entsprechenden Ethnographen durchscheinen, die Katz (1978 [1976] 931: Anm. 38, 41) zufolge vermutlich selbst ‘intime Freundschaften’ mit Männern gehabt haben, deren möglicher sexueller Charakter jedoch – aufgrund in Europa in dieser Zeit herrschenden Sexualnormen – verheimlicht werden musste und daher unklar ist.

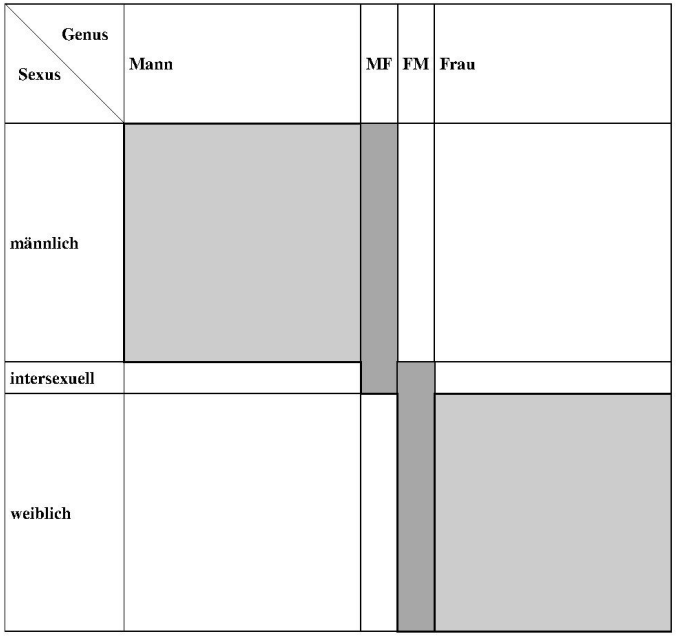
1998 [1992]) – keine Geschlechter- und Sexualparadiese gewesen sind (vgl. Lang 1997a, vgl. Beiträge 4 und 5: Tietz 2001b, 2008b).

Die Zählung der MannFrauen (wie *í-wa-musp* bei den *Yuki* und *elxa´* bei den *Yuma*) und FrauMänner (wie *kwe´rhame* bei den *Yuma* und *katsotse* bei den *Zuñi*) als dritte bzw. vierte Genera und die graphische Darstellung mittels der 4- bzw. 16-Felder-Schemata unterstellen eine Gleichrangigkeit, die der ansatzweise rekonstruierbaren prozentualen Verteilung der Geschlechter jedoch nicht entspricht. Für einige gut untersuchte frühere indigene Kulturen Nordamerikas lässt sich deutlich von geschlechtlichen Status sprechen (Lang 1990), die allerdings nur von wenigen Personen übernommen wurden. Aus etlichen der Kulturen liegen indes nur rudimentäre ethnographische Belege vor; aus einigen Kulturen sind sogar nur Einzelfälle bekannt,[945] sodass bei einigen fraglich bleibt, inwieweit es ein entsprechendes kulturelles Muster oder gar eine Form der Institutionalisierung gegeben hat oder nicht (vgl. Thomas / Jacobs 1999, Jacobs / Thomas / Lang 1997b). Daher ist die in der Ethnologie multipler Geschlechter gängige Zählung und die graphische Darstellung im 4-Felder-Schema (siehe bereits Kapitel 4.2) durchaus problematisch, wie beispielsweise Schröter (2005: 61-64, 2002: 107-168) kritisiert. Um dies zu verdeutlichen, stelle ich umseitig eine veränderte graphische Darstellung vor:[946]

945. Hierdurch wird die besondere Bedeutung der ethnohistorischen Biographieforschung zu den MannFrauen und FrauMännern deutlich (siehe Roscoe 2000 [1998], Califia 1997: 120-162, Roscoe 1991).

946. Ich danke Nanna Lüth, die in ihrer Dissertation am *Kolleg Kulturwissenschaftliche Geschlechterstudien* Diagramme der Sexualforschung (Lüth o. J.) untersucht, für Anregungen dazu, darüber nachzudenken, wie graphische Darstellungen, komplexe Zusammenhänge scheinbar evident werden lassen und dabei Vorstellungen von Normalität/Anormalität erzeugen. Dies hat mich dazu angeregt, im Folgenden eine Alternative zu einer bisher von mir verwendeten graphischen Darstellung zu entwickeln.

Abbildung 5:
Verteilung multipler Geschlechter in indigenen Kulturen Nordamerikas



Legende: MF MannFrau FM FrauMann

Eigene Darstellung, nicht maßstabsgerecht

Auch wenn diese Darstellung bei weitem nicht maßstabsgerecht ist, kann sie jedoch die Zahlenverhältnisse bereits besser andeuten als das gängige 4-Felder-Schema: In den indigenen Kulturen, in denen überhaupt MannFrauen oder FrauMänner in gewisser Weise institutionalisiert gewesen sind, hat es sich nur um wenige erwachsene Personen gehandelt. Es ist zu schätzen, dass deren Anzahl zwischen weniger als einem Prozent bis wenigen Prozent der erwachsenen Bevölkerung gelegen hat. Im Diskurs von und über *Two-Spirits* wird jedoch – ausgehend von entsprechenden Vorlagen sowohl seitens der „Berdache"-Forschung als auch seitens lesbisch-schwuler Politiken – davon ausgegangen, dass es MannFrauen und FrauMänner mit einer größeren Häufigkeit gegeben habe; des Öfteren wird zudem angegeben, dass es sie in allen indigenen Kulturen gegeben habe (z. B. in einigen für meine Fallstudie

zentralen Dokumenten – wie Deschamps 1998b: 1, Beaver 1998 [1992]: 13 oder Burns 1988: 1/2). Dies muss als übertrieben zurückgewiesen werden.[947]

In diesem Zusammenhang ist eine weitere Überlegung, die sich selbst als Kritik sowohl an heteronormativen Dichotomien als auch am 4-Genera-Modell versteht, näher zu betrachten. Dabei geht es um die Vorstellung, die Unterscheidung von zwei, drei oder vier Genera in ein Kontinuum aufzulösen, die am deutlichsten von Terry Tafoya, dem mittlerweile umstrittenen früheren wissenschaftlichen Sprachrohr der *Two-Spirits*, formuliert worden ist:

> Native American concepts usually prefer circles to lines. If one takes the line of male/female; gay/straight, and bends it into a circle, there are an infinite number of points. Just so, there are theoretically an infinite number of possible points of gender and sexual identity for an individual that can shift and differ over time and location (1992b: 258).[948]

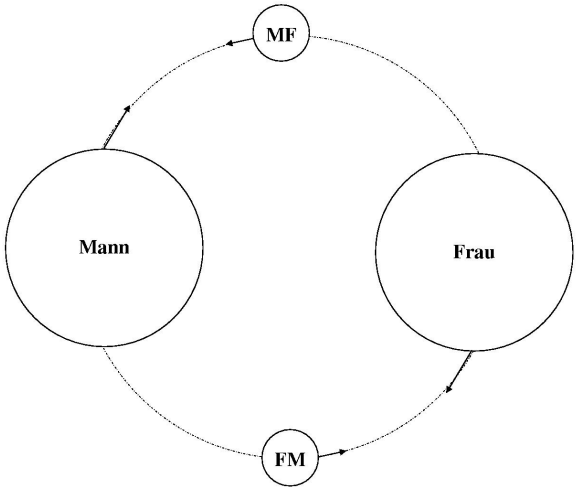
Dieser Vorstellung habe ich schon mehrfach widersprochen (siehe z. B. Beitrag 6: Tietz 2001a). Auf den ersten Blick passt sie – geradezu wunderbar – zu postmodernen, *queeren* und postkolonialen Überlegungen, doch lässt sie sich auf den zweiten Blick anhand der ethnographischen Quellenlage nicht halten. Selbst falls die Vorstellung vom Kreis und damit die Betonung eines 'zirkulären Denkens'[949] in einer graphischen Darstellung aufgegriffen werden sollte, müsste sie angesichts der aus den Quellen ansatzweise erschließbaren Häufigkeiten eher wie folgt aussehen:

947. Diese Kritik gilt – wie bereits erwähnt – auch für eine gängige Darstellung des Kontinuums-Modells zur sexuellen Orientierung nach Alfred Kinsey in sieben gleichgroßen Feldern (vgl. z. B. Haeberle 1985 [1978]: 235-241), um damit visuell eine Gleichrangigkeit zu betonen, obwohl die tatsächliche Verteilung bei ca. 95 Prozent Präferenz für heterosexuelles Handeln und zusammen nur ca. 5 Prozent Präferenz für bi- und homosexuellem Handeln liegt.

948. Diese Einschätzung hat Tafoya auch in unserem Interview (1992a) und im Interview im Dokumentarfilm *Two-Spirit People: The Berdache Tradition in Native American Culture* (Levy / Beauchemin / Vogel 1992), geäußert, wobei er die Kreis-Vorstellung heftig gestikulierend unterstrichen hat. Diese Einschätzung entspricht übrigens Vorstellungen geschlechtlich-sexueller Kontinua, die sich in unterschiedlicher Form auch bei Ulrichs, Hirschfeld, Kinsey oder Hay finden. Eines dieser Kontinua könnte Tafoya aus seiner Lektüre der Homosexualitätsforschung bekannt gewesen sein.

949. Die Vorstellung eines 'zirkulären Denkens' in indigenen Kulturen Nordamerikas wird von einigen indigenen Schriftsteller_innen und Aktivist_innen vertreten (insbesondere Tafoya 1992b, Allen 1986 [1981]). Dieses Zirkuläre soll sich insbesondere auf die symbolische Bedeutung von Kreisen in Plains- und Prärie-Kulturen beziehen. Diese Vorstellung ist als Kritik gängiger euro-amerikanischer Dichotomien wichtig, muss allerdings selbst kritisch als vermutlich unzureichende Verallgemeinerung hinterfragt werden: In der Ethnologie ist nämlich lange über prinzipielle Unterschiede in Denkstrukturen zwischen Menschen aus vor-modernen vs. modernen, schriftlosen vs. schriftlichen Kulturen spekuliert und geforscht worden, wobei durchaus kolonialistische und rassistische Überlegungen eingeflossen sind, die deutlich kritisiert werden müssen.

Abbildung 6:
Möglichkeiten der Veränderung des Genus in indigenen Kulturen Nordamerikas



Legende: MF MannFrau FM FrauMann → potentielle Veränderungsmöglichkeit
Die Größe der Punkte und Kreise soll die prozentuale Verteilung andeuten

Eigene Darstellung, nicht maßstabsgerecht

Diese Graphik soll verdeutlichen, dass je fast die Hälfte der erwachsenen Bevölkerung indigener Ethnien Nordamerikas Männer bzw. Frauen gewesen sind und nur wenige Personen als MannFrauen bzw. FrauMänner gelebt haben, wobei sie diesen besonderen Geschlechtsstatus – wie bereits erwähnt – zumeist spätestens mit der Adoleszenz oder dem frühen Erwachsenenalter erreicht haben (Roscoe 2000 [1998], Lang 1990, Williams 1986b). Obwohl es durchaus vereinzelte Personen gegeben hat, deren Geschlechtsstatus sich als Erwachsene von Mann zu MannFrau bzw. von Frau zu FrauMann oder gar (noch seltener) von MannFrau zurück zu Mann bzw. von FrauMann zurück zu Frau verändert hat, gibt es fast keine ethnographischen Belege für weitere Geschlechtervarianzen oder Situierungen von Geschlechtern an individuellen Punkten zwischen den genannten vier Genera (Roscoe 2000 [1998], Lang 1990, Williams 1986b). Daher ist besonders wichtig, der Vorstellung Tafoyas (1992b: 256-258) zu widersprechen, dass sich Individuen frei zwischen potentiell unendlich vielen geschlechtlichen und sexuellen Positionen haben bewegen und diese mehrfach im

Leben haben ändern können (vgl. Tietz 1998b),[950] da diese auf einer romantisierten Vorstellung eines Geschlechterparadieses basiert (vgl. Lang 1997a: 92). Es bleibt stattdessen lediglich festzustellen, dass ein System mit drei oder vier Genera zwar anders als ein System mit zwei Genera, jedoch ebenfalls normativ ist.

Im Zusammenhang mit dieser Kritik an Paradiesvorstellungen sind auch die ethnohistorischen Darstellungen Williams' und Roscoes bereits mehrfach kritisiert worden. Blackwood (1988) wirft Williams (1986b) vor: „Rather than recognizing the impact of contemporary American culture on berdache traditions, he assumes a continuity between the berdaches of the early period of Euro-American contact and those practicing today." (Blackwood 1988: 166/167). Weston (1993) wirft Roscoe (1991) vor, dass er beispielsweise We'wha, ein/e *lhamana* der *Zuñi* als „more Woman than the women who surrounded him/her" (Weston 1993: 353) darstelle.[951] Zudem ist zu kritisieren, dass Roscoe noch stärker als Williams dazu neigt, in der Geschlechtervarianz ein gemeinsames Charakteristikum indigener Kulturen in Nordamerika zu sehen (Roscoe 2000 [1998]: 21) und daher aus häufig nur unzureichenden Angaben auf das frühere Vorhandensein multipler Geschlechter schließt. Lang (1997a) entlarvt die Betonung religiöser Spezialaufgaben, die Williams und Roscoe aufgreifen, als verfälschende Überinterpretation: MannFrauen und FrauMänner haben nur in wenigen indigenen Kulturen spezielle religiöse bzw. rituelle bzw. 'medizinische' Aufgaben gehabt, ihre spezifische Existenz ist nur in einigen Kulturen mythologisch legitimiert worden; meist haben sie schlicht – wie andere Männer und/oder Frauen auch – an Riten teilgenommen oder – wie diese – religiöse Spezialist_innen werden können (Lang 1990: 173-197, 297-309).[952] Diese anfängliche Kritik an Vorstellungen von Geschlechter- und Sexualparadiesen und am Kolonialklischee des „Berdachen" als 'homosexuellem Schamanen' habe ich systematisch fortgeführt (siehe Beitrag 4: Tietz 2001b, sowie Tietz 1998a). Dabei ist zu meinem Erstaunen zugleich deutlich geworden, dass sich viele *Two-Spirits* – auch wenn sie dies selbst nicht zugeben – mit ihrer Betonung von Religiosität und Spiritualität im Grunde affirmativ auf dieses Klischee beziehen (wie insbesondere die folgenden von mir analysierten Materialien

950. Miller macht im Gegensatz zu Tafoyas Kontinuums-Vorstellung deutlich: „[T]here is not so much a continuum of human variation in Native Amerca, as there is a set of cultural catgories with which individuals can affiliate" (1982: 279).

951. Gemeint ist, dass Roscoes ethnohistorische Rekonstruktion We'wha zum idealen Repräsentanten von Femininität macht. Es ist allerdings noch näher zu untersuchen, ob die verfehlende Übererfüllung von Geschlechternormen nicht tatsächlich doch in gewissen kulturellen Kontexten ein typisches Merkmal von MannFrauen, FrauMännern, Tunten, *Drag Kings*, Trans*frauen, Trans*männern usw. ist und sogar heteronormative Geschlechterperformanzen von Männern und Frauen beeinflussen kann (vgl. Prinzessin Lydia 2007c [1998]).

952. Insbesondere haben nur die wenigsten schamanische Ekstase-Techniken eingesetzt, weswegen das Klischee des 'homosexuellen Schamanen' ethnologisch nicht haltbar ist.

gezeigt haben: Beaver 1998 [1992], Levy / Beauchemin / Vogel 1992, Smith 1990, Gay American Indians 1988, Burns 1988).[953]

Trotz dieser detaillierten ethnologischen Kritik haben die genannten Darstellungen und Forschungen zur mehrfachen gegenseitigen Überlagerung von zunächst disparaten politischen und individuellen Selbstverständnissen beigetragen. Schließlich ist die Deutung der „Berdachen" im Sinne des Kolonialklischees als 'homosexuelle Schamanen in Kleidung und Rolle der Frau' bereits Mitte der 1970er Jahre von *Gay American Indians* rezipiert worden und bildet bis heute eine wichtige Grundlage für deren heutiges Selbstverständnis als *Two-Spirits*. Der komplexe Überlagerungsprozess wird von LSBT*Ien indigener Herkunft jedoch meist nicht benannt, sondern stattdessen mittlerweile eine – nur zeitweise durch die Kolonisation unterbrochene – indigene Tradierung betont. Gerade nach der Umbenennung ihres Selbstkonzeptes in *Two-Spirit* können sie den Begriff „Berdache" als koloniale Intervention kritisieren und zugleich das alte Kolonialklischee des „Berdachen" unter dem neuen Namen *Two-Spirit* affirmieren.

Die laufenden Ergebnisse dieser Fallstudie habe ich anlässlich einer Vielzahl von Kongressen, Tagungen und Fortbildungen zur Ethnologie wie zu *Gender*, *Queer* und *Sexuality Studies* veröffentlichen können. Hierbei sind insgesamt zwölf wissenschaftliche Artikel zu „Berdachen" und *Two-Spirits* entstanden (von denen elf bereits veröffentlicht sind und einer zur Veröffentlichung angenommen worden ist). Davon thematisieren drei eher die koloniale Ethnographie der „Berdachen", aus denen wiederum zwei Beiträge für die kumulative Dissertation ausgewählt worden sind.[954] Vier Artikel behandeln den historischen Wandel von früheren MannFrauen (wie *ílyaxai´* bei den *Maricopa* und *waupeengwoatar* bei den *Miami*) und FrauMännern (wie *tw!inna´ek* bei den *Klamath* und *títqattek* bei den *Kutenai*) zu heutigen Schwulen, Lesben, Bisexuellen und Trans* indigener Herkunft.[955] Fünf Artikel analysieren hauptsächlich die heutige Situation der *Two-Spirits* (siehe Kapitel 5.4).

953. Die Kritik an solchen Klischeevorstellungen wird von der jüngeren „Berdache"-Forschung aufgegriffen (Jacobs 1997, Lang o. J. [1996]) und von anderen Aktivist_innen wiederholt (z. B. Jaimes 1997). Dabei werden jedoch lediglich 'weißen' schwulen Historikern solche Klischeevorstellungen vorgeworfen, ohne dass thematisiert wird, dass auch der Rückbezug heutiger *Two-Spirits* genau auf diesem Kolonialklischee basiert (siehe Beiträge 5 und 7: Tietz 2008a, 2003a).

954. Die Analysen, die dieser dritte Artikel (Tietz 2006b) enthält, der anlässlich einer Tagung zu Trans*- und Intergeschlechtlichkeit erschienen ist, sind zu großen Teilen in anderer Form in den ausgewählten Beiträgen 5 und 8 (Tietz 2008a, Tietz 2005a) sowie in dieser Zusammenführung enthalten.

955. Siehe Tietz (2001c [eine aktualisierte Neuauflage von 1998b], 1998a sowie 2001e [eine Rezension von Jacobs / Thomas / Lang (1997a) und Brown (1997)]). Dieser Wandel wird unter Bezugnahme darauf in verkürzter, aber aktualisierter Form in den Beiträgen 4 und 5 (Tietz 2001b, 2008a) angerissen.

Ich habe mit den vorgelegten kulturhistorischen Kritiken die Analyse der multiplen Geschlechtersysteme bzw. Geschlechtervarianz in früheren indigenen Kulturen Nordamerikas, die in der bisherigen ethnohistorischen „Berdache"-Forschung (insbesondere Roscoe 2000 [1998], Lang 1990, Williams 1986b) vorliegt, systematisiert. Insbesondere habe ich die Problematik der Legitimität 'gleichgeschlechtlicher' sexueller Handlungen behandelt, bei der ich zusammen mit Thomas (1997) und Lang (1990) betone, dass nur 'Homosexualität' vom Typus der Differenz im sozialen Geschlecht legitimiert gewesen ist. Hierfür habe ich mehrfach die Normativität von Geschlechtern und Sexualitäten in früheren indigenen Kulturen Nordamerikas herausgearbeitet und damit explizite und implizite utopische Idealisierungen von Geschlechter- und Sexualparadiesen kritisiert, von denen sowohl 'weiße' als auch indigene LSBT* Aktivist_innen ausgehen (erstmals Tietz 1998a).[956] Zudem habe ich den erzwungenen Wandel dieser Konzepte durch die sexuelle Kolonisation im Sinne Kinsmans (1987) und die Überlagerung der früheren indigenen Allianzdispositive durch das euro-koloniale Sexualitätsdispositiv im Sinne Foucaults (1983 [1976]) herausgearbeitet. Diese sexuelle Kolonisation umfasst massive ökonomische, soziale, politische, juristische und kulturelle Veränderungen (siehe dazu schon Roscoe 1994) und nicht nur die christliche Missionierung, die von einigen *Two-Spirits* (vgl. z. B. Rowe 2008, Driskill 2008, Beaver 1998 [1992], Highway 1989, 1988) besonders betont wird.

Viele dieser Texte basieren auf Vorträgen sowohl bei wissenschaftlichen Tagungen zu ethnologischer Geschlechterforschung und zu schwu-les-bi-trans*-inter/*queerer* Forschung als auch bei öffentlichen Veranstaltungen, die sich an ein vorwiegend LSBT* Publikum richten. Beispielsweise habe ich anlässlich der ersten Fachtagung zu Trans*- und Intergeschlechtlichkeit, welche die Sichtweise und politischen Anliegen von Trans* und Intersexen in den Mittelpunkt gerückt hat, *männlich – weiblich – menschlich?* im Jahr 2004, zusammen mit dem Ethnologen / der *Transgender*-Aktivistin Carsten Balzer / Carla LaGata einen Workshop zu Dritten Geschlechtern durchgeführt (siehe Balzer 2006, Tietz 2006a). Ich habe außerdem weitere Vorträge gehalten, in denen ich den Kulturvergleich auf andere regionale Kontexte ausgeweitet habe (insbesondere Tietz 2008d, Tietz 2001g, Tietz 1996b), wozu bis zur Übersetzung der Kulturgeschichte der Homosexualitäten von Aldrich (2007 [2006]) keine aktuelle deutschsprachige Darstellung verfügbar gewesen ist.

956. Lang (1990: 211, 348) macht deutlich, dass die Legitimität der Beziehungen zwischen Männern und MannFrauen bzw. FrauMännern und Frauen den normativen Fokus auf Beziehungen zwischen Männern und Frauen kaum in Frage gestellt hat. Lang (1997a) macht zudem deutlich, dass auch an MannFrauen und FrauMänner normative Erwartungen gerichtet worden sind, sodass deren Existenz keinen Beleg für ein Geschlechterparadies darstellt.

Die ausgewählten Beiträge greifen die gerade benannten Themen auf und zeigen zugleich die Entwicklung meines Ansatzes, *queere* Aspekte in die Analyse der MannFrauen (wie *geenumu gesallagee* bei den *Micmac* und *osabu* bei den *Miwok*) und FrauMänner (wie *waip:ü sungwe* bei den *Lemhi-Shoshone* und *kwïRaxamĕ´* bei den *Maricopa*) zu integrieren:

- Der Beitrag 4 (Tietz 2001b), der auf einem Vortrag bei einem Seminar zu *Queer Politics* an der *Akademie Waldschlösschen* basiert, gehört zu den Texten, welche die koloniale Ethnographie der „Berdachen" kritisieren. Er leistet insbesondere einen Transfer von Aspekten *queeren* Aktivismus und *queerer* Theorie sowie lesbisch-schwuler Politik auf eine Analyse der MannFrauen (wie *alya* bei den *Mohave* und *tai´yap* bei den *Monache*) und FrauMänner (wie *hwame* bei den *Mohave* und *suku* bei den *Nisenan*);
- Der Beitrag 5 (Tietz 2008a) basiert auf einem Beitrag zu einem Workshop an der Universität Hamburg zu empirischer Forschung, welche die Situiertheit des Wissens im Sinne Donna Haraways (insbesondere 1995c [1988], 1995b [1985]) berücksichtigt. Er analysiert unterschiedliche politische Vereinnahmungen der MannFrauen (wie *suku* bei den *Nisenan* und *walusa* bei den *Nomlaki*) und FrauMänner (wie *t'übás* bei den *Northern Paiute* und *dass* bei den *Northern Pomo*) durch 'weiße' wie nordamerikanisch-indigene homosexuelle, schwule, lesbische, feministische, trans* und *Two-Spirit*-Aktivist_innen. Damit aktualisiert und theoretisiert er zugleich meine früheren Darstellungen zu diesem Thema (z. B. Tietz 1998a, 1998b).

5.4 Selbstverständnis und Selbstorganisation der *Two-Spirits*: Homosexualität, *Cross-Dressing* und *Transgender* im indigenen Nordamerika

In der Teiluntersuchung zu den „Berdachen" und den *Two-Spirits* ist der Schwerpunkt auf die Ver*Queer*ung der kolonialen Ethnographie über Geschlechter- und Sexualitätenkonzepte im indigenen Nordamerika – wie bereits erwähnt – eng mit dem Schwerpunkt auf das Selbstverständnis heutiger *Two-Spirits* (Lesben, Schwuler, Bisexueller, Trans* und Intersexe indigener Herkunft) verbunden. Der Rückbezug der *Gay American Indians*, *Native Lesbians* und *Two-Spirits* auf das Kolonialklischee des „Berdachen" ist sogar der ursprüngliche Fokus meiner Forschung gewesen. Für die Erforschung der *Two-Spirits* im Kontext der „Berdache"-Forschung und deren Verortung in der schwu-les-bi-trans*-inter/*queeren* Kulturgeschichte wie der Ethnologie multipler Geschlechter ist ein 'Durcharbeiten' des angehäuften ethnologischen Wissens mit Hilfe der *Gender*, *Queer* und *Sexuality Studies* nötig gewesen. Die dabei deutlich gewordenen Überschneidungen zwischen Homosexualität, *Cross-Dressing* und *Transgender*, die sich im indigenen Kontext jedoch deutlich vom euro-kolonialen Kontext unterscheiden, haben die anderen Fallstudien und Kritiken entscheidend motiviert. Dies ist auch der Grund, weshalb in den vorgelegten Beiträgen über heutige Sichtweisen auf die koloniale Ethnographie jeweils auch der Rückbezug der *Two-Spirits* erwähnt wird und umgekehrt in etlichen Beiträgen über heutige indigene LSBT*I der historische Hintergrund der indigenen multiplen Geschlechtersysteme und deren Überlagerung durch die euro-koloniale Hetero-Sexus-Normativität und Homofeindlichkeit vorangestellt wird.

Für ein umfassendes Verständnis des Rückbezugs der *Two-Spirits* auf die MannFrauen (wie *t'übás* bei den *Northern Paiute* und *dass* bei den *Northern Pomo*) und FrauMänner (wie *okitcitakwe* bei den *Ojibwa* und *tawkxwa´nsix*^{w} bei den *Quinault*) ist es nämlich nötig gewesen, neben deren eigenen Strategien des Rückbezugs auf frühere Elemente ihrer 'eigenen' Kulturen auch textuelle Strategien der Ver-Fremdung und Aneignung eben dieser Elemente durch Angehörige 'fremder' – in diesem Fall europäischer bzw. euro-amerikanischer – Kulturen zu untersuchen. Dies führt zur komplexen Verortung der Forschung über *Gay American Indians*, *Native Lesbians* und *Two-Spirits*, die sich daraus ergibt, dass ethnographische Berichte über 'Hermaphroditen', 'Sodomiter' und „Berdachen" im indigenen Nordamerika schon vor der disziplinären Konstituierung der Ethnologie in verschiedenen Kontexten rezipiert worden sind und seitdem einen Baustein für verschiedene wissenschaftliche und politische Konzepte gebildet haben.

Das Konzept *Two-Spirit* ist eine Selbstbezeichnung, die im Netzwerk der *Gay American Indians*, *Native Lesbians* und *Two-Spirits* bewusst als Teil eines Gegendiskurses entwickelt worden ist (siehe z. B. Qwo-Li Driskill [*Cherokee*/*Lenape*/*Lumbee*/*Osage*/Afroamerikanisch/Irisch] 2004, Clyde M. Hall [*Lemhi Shoshoni*] 1997, Beverly Little Thunder [*Standing Rock Lakota*], 1997, vgl. Thomas / Jacobs 1999). Diese Selbstbezeichnung ist Teil der *Empowerment*-Strategie dieser mehrfach subaltern situierten Subkultur:

> Native people are choosing the name *two-spirit* to represent an aspect of themselves. They are also empowering themselves to act independently from the anthropologists who have worked hard to define them (an act of creation in itself) and to take the opportunity to instruct the anthropologists and each other in a manner that may prove to be [...] life-affirming and [...] nurturing [...]. To choose the name *two-spirit* for oneself as opposed to 'berdache' […] from the history of non-Native people, is to speak in what Cindy Patton has termed 'dissident vernaculars'[957] (Tafoya 1997: 193).

Auf den Konferenzen *Revisiting the 'North American Berdache'* in den Jahren 1993 und 1994 haben die *Two-Spirits* nämlich die bisherige Forschungspraxis der schwulen Historiker und ethnologischen Geschlechterforscherinnen bezüglich der MannFrauen und FrauMänner im indigenen Nordamerika kritisiert und gefordert, dass diese Rechenschaft über ihre Konzepte und Analysen ablegen und den selbstgewählten Begriff *Two-Spirit* nutzen sollen: „You Anthropologists Make Sure You Get Your Word Right" (Hall 1997: 272-275); „It is time that anthropologists write about those of us who are alive now. And they must *listen* to us, hear us, and use our own words, not just their special anthropological language." (Little Thunder 1997: 207/208).

Two-Spirits wehren sich mit solchen und vielen weiteren Aussagen gegen die heteronormativen, rassistischen und sexistischen Repräsentationen beispielsweise eines/einer MannFrau als „Berdache" und einer/eines FrauMannes als 'Amazone', beziehen sich aber zugleich auf dieselbe koloniale Ethnographie über Homosexualität, *Cross-Dressing* und *Transgender* in früheren indigenen Kulturen Nordamerikas, aus denen diese Repräsentationen entwickelt worden sind. Teilweise wird zwar der Begriff „Berdache" vehement abgelehnt, das dahinterliegende Konzept oder gar das Kolonialklischee selbst jedoch unkritisch übernommen (der Begriff und das Bild der 'Amazone' haben weniger große Bedeutung). Häufig werden die besondere spirituelle Fähigkeit oder die besonderen religiösen Aufgaben von MannFrauen und FrauMännern betont (besonders in den Dokumentarfilmen zur *Two-Spirit*-Bewegung von

957. Der erwähnte Text ist Pattons (1990) Studie über die diskursive Erfindung von AIDS. Ihr Konzept der widerständigen Alltagsrede, die innerhalb bestimmter *Communities* benutzt wird, um diese zu stärken und zugleich die Hegemonialkultur zu stören (ebd. 148), bezieht sich auf Foucaults (1974 [1971]) Diskursanalyse, billigt dem Gegendiskurs jedoch mehr Eigenständigkeit zu.

Levy / Beauchemin / Vogel 1992 und Smith 1990 sowie in einigen Publikationen der Organisationen wie Deschamps 1998a oder Gay American Indians 1988). Damit werden die verfälschende Romantisierung und Spiritualisierung, die sich auch in euro-kolonialen Vorstellungen einer LSBT* Ahn_innenreihe und eines schwul-lesbischen Paradieses äußern, fortgeführt. Dieser Aspekt, der nicht genug betont werden kann, ist im Kontext der Wiederaneignung anderer positiver „Indianer"-Klischees – wie das des 'Öko-Heiligen' – zu sehen.[958]

Der Anspruch des Konzeptes *Two-Spirit* ist in doppelter Hinsicht übergreifend: Zum einen umfasst es „gay, lesbian, bisexual, transgender, and inter-sex" (www.2spirits.com), zum anderen bezieht es sich auf Menschen jeglicher indigener Herkunft in Nordamerika.[959] Die Verwendung des Begriffes *Two-Spirit* entspricht damit in etwa der Verwendung der Begriffes *Queer* als umfassender Selbstbezeichnung nonheteronormativ situierter Personen – jedoch eingeschränkt auf das indigene Nordamerika.[960] Die *Two-Spirit*-Bewegung ist ein loses binationales Netzwerk von Lesben, Schwulen, Bisexuellen, Transsexuellen, *Transgenders*

958. Die Kritik mancher indigener Feministinnen (z. B. Jaimes 1997) und mancher indigener LSBT*I/Qs (z. B. Robertson 1997, Chrystos 1997 [1988-1995], Allen 1986 [1981]), dass 'weiße' Ethnolog_innen und Historiker_innen (und zwar insbesondere schwule Männer) am Beispiel der „Berdachen" ein verzerrtes Bild indigener Wirklichkeit gezeichnet hätten, hat noch nicht zu einer entsprechenden Selbstkritik geführt und sollte daher vorwiegend als Abgrenzungsstrategie (in Form eines indigenen Ethnozentrismus) verstanden werden.

959. Die indigene Bevölkerung Hawai'is, die zwar eine völlig andere Kultur- und Kolonialgeschichte gehabt hat (sie wird ethnologisch zu Polynesien und damit zu Ozeanien gezählt; die USA annektierten im Jahr 1898 die Hawai'i-Inseln und machten sie im Jahr 1959 zum 50. Bundesstaat), hat jedoch mittlerweile in politischen Zusammenschlüssen indigener Organisationen in den USA eine gewisse Bedeutung. Ähnliches gilt für die Diskurse über „Berdachen" / *Two-Spirits*: Die *mâhû* aus Hawai'i werden in der „Berdache"-Forschung von Williams (1986b: 173/174, 255-258) sowie Roscoe (2000 [1998]: 203/204) vergleichend herangezogen. Im Zusammenhang mit den *Two-Spirits* werden sie nur selten genannt; beispielsweise erwähnte Gilbert Deschamps [*Ojibwa*] mir gegenüber bei der Erklärung des Begriffs *Two-Spirit* auch *mâhû* (Gespräche mit Deschamps 1992). Ob diese an den Treffen der *Two-Spirits* teilnehmen, ist mir unbekannt. Williams (1986b: 222/223) berichtet von einem anonymen – von ihm als „Hupa berdache" bezeichneten – Gesprächspartner, der in den 1970er Jahren in San Francisco mit einer Gruppe von *mâhû* Kontakt aufnahm und sie 1979 auf die *Hupa* Reservation einlud, damit sie dort hawai'ianische Tänze aufführten. Insofern gibt es im späten 20. Jahrhundert gelegentlich einen kulturellen Austausch zwischen einzelnen schwu-les-bi-trans*-inter/*queeren* „Indianern" und Hawai'ianer_innen; vereinzelt wird sogar das Konzept *Two-Spirit* als Selbstkonzept in Hawai'i aufgegriffen, wie einige Interviews im Dokumentarfilm *Ke Kulana he Mahu* (Xian / Ante 2001) zeigen.

960. Die Einschätzung des Begriffes *Queer* fällt jedoch im *Two-Spirit*-Netzwerk recht unterschiedlich aus: In den frühen 1990er Jahren hat sich die ursprüngliche Organisation *Gay American Indians* in San Francisco vehement von *Queer* und insbesondere von der Gruppierung *Queer Nations* abgegrenzt, da sie deren kritisches Verständnis von Familie und Staat als Widerspruch zu ihrem eigenen Ziel der Re-Integration in indigene Familien, *Communities* und Ethnien aufgefasst hat (Lang o. J.). Die Organisation *2-Spirited People of the 1st Nations* in Toronto hat dagegen in derselben Zeit weitreichende politische Bündnisse – auch mit *queeren* Organisationen – angestrebt (Tietz 1996). Inzwischen beziehen sich einige *Two-Spirits* sogar affirmativ auf *Queer* als Selbstkonzept, insbesondere Qwo-Li Driskill [*Cherokee*/*Lenape*/*Lumbee*/*Osage*/Afroamerikanisch/Irisch] (2008, 2004) und Elias / Eliyahou / Ibrahim Abdurrahman Farajajé-Jones (2000), der seine Herkunft als *African*/*First Nations*/*Ibero-Celtic* bezeichnet und als indigene Ethnie die *Tsalagi* (auch: *Cherokee*) angibt. Diese neue Bezugnahme auf *Queer* ist näher zu untersuchen, sobald hierzu weitere und detailliertere Materialien vorliegen.

und Intersexen nordamerikanisch-indigener Herkunft, das vorwiegend in etlichen regionalen und lokalen Organisationen und Gruppen arbeitet und ein jährliches Treffen in den USA bzw. Kanada durchführt. Es ist doppelt verankert, nämlich in nordamerikanisch-indigenen und schwu-les-bi-trans*-inter/*queeren* Politiken. Das Netzwerk verfolgt also eine Strategie des *Empowerments*, die zweifach in solche *Empowerment*-Strategien eingebunden ist und damit zugleich identitäts- wie bündnisorientiert vorgeht.

Diese Bewegung ist als 'pan-tribal' bzw. pan-indigen zu kennzeichnen (vgl. Roscoe 2000 [1998], Lang o. J., Tietz 1996c); ihr Selbstkonzept kann als spätmoderne hybride Identität analysiert werden. Mittlerweile gibt es Versuche in Teilen des *Two-Spirit*-Netzwerkes, diese Hybridität, die aus Text-, Bild- und Ton-Dokumenten der 1990er Jahre deutlich herauszuarbeiten ist (insbesondere bei Allen 1998), in Richtung auf eine indigene Spezifik hin zu vereinheitlichen (vgl. Gilley 2006, was sich schon in den Interviews mit Beaver 1992 ankündigt). Zudem gibt es sogar Versuche, die Pan-Indigenität durch Betonung einer spezifischen ethnischen Zugehörigkeit zu unterlaufen, wie beispielsweise Selbstbezeichnungen als *Seminole Two-Spirit* (Gilley 2006: 33) oder *Cherokee Two-Spirit* (Driskill [*Cherokee*/*Lenape*/*Lumbee*/*Osage*/Afroamerikanisch/Irisch] 2008) zeigen.[961]

Zwar ist die *Two-Spirit*-Bewegung über 30 Jahre lang deutlich schwul-lesbisch geprägt, doch ist ihr pan-indigenes Konzept von 'Homosexualität' zumindest in der Formulierung durchaus an den Typus der Homosexualität mit Differenz im sozialen Geschlecht angelehnt worden: Trotzdem verbindet nur ein Teil der *Gay American Indians*, *Native Lesbians* oder *Two-Spirits* ihre Homosexualität mit Aufgaben des 'anderen' Geschlechts, mit einem androgynen Auftreten, mit Transvestition und/oder bestimmten sexuellen Positionen (da diese Aspekte mittlerweile insgesamt in euro-kolonialen wie in indigenen Kulturen Nordamerikas eine wesentlich geringere Bedeutung haben). Zwar sind Frauen seit der Gründung von *Gay American Indians* in San Francisco im Jahr 1975 Teil der Bewegung (siehe Gay American Indians 1988, Gengle 1978 [1976]), doch hat es infolge der Finanzierung von HIV/Aids-Projekten für Menschen indigener Herkunft besondere Aufmerksamkeit für schwule Belange gegeben.[962] Eine stärkere Integration von lesbischen und bisexuellen Frauen wird weiterhin angestrebt; ein spezielles *Transgender*-Projekt beginnt in Toronto erst 2007 (www.2spirits.com). Hierzu gibt es bisher erst wenig Forschung: Sabine Lang beschreibt die Lebensgeschichte einer Trans*frau, die sich als *Two-Spirit* identifiziert (Lang o. J. [1996]);

961. Dies ist auch ein Ausdruck davon, dass mögliche frühere Selbstkonzepte für Geschlechtsnonkonformität der Herkunftsethnien nicht mehr zur Verfügung stehen.

962. Manche Gruppen und Organisationen haben ihre Arbeit aufgrund solcher Finanzen professionalisieren können, viele sind überhaupt erst in den späten 1980er Jahren oder 1990er Jahre aus solchen HIV/Aids-Projekten entstanden.

die Autobiographie des Trans*mannes Maximilian Wolf Valerio [*Kainai* (*Blood*)/Latino] (2006) eignet sich für eine nähere Untersuchung; Carsten Balzer skizziert eine Lebensgeschichte einer intersexuellen Person mit nicht näher angegebener nordamerikanisch-indigener Herkunft (2005).

Auch wenn der verbale Rückbezug auf die MannFrauen (wie *agokwa* bei den *Ojibwa* und *mi^{n}quga* bei den *Omaha*) und FrauMänner (wie *winox:tca' akitcita* bei den *Dakota* und *lila witkowin* bei den *Dakota*) von *Two-Spirits* nur selten durch entsprechendes *Cross-Dressing* oder androgynes Auftreten aufgegriffen wird, hat er die Entwicklung ihrer Selbstorganisation sowohl in der Gründungsphase der *Gay American Indians* in San Francisco als auch in der Gründungsphase des binationalen Netzwerks in den USA und Kanada maßgeblich befördert. Diese Bezugnahme dient insbesondere dem Versuch, sich von LSBT*I/Qen *Communities* abzugrenzen und als Teil indigener *Communities* anerkannt zu werden. Diese Strategie der *Two-Spirits* ist insbesondere der politischen Debatte um 'Indigenität' in Nordamerika geschuldet: Ihre Betonung einer besonderen spirituellen Begabung oder gar 'Heiligkeit' der MannFrauen (wie *mixu´ga* bei den *Osage* und *mixo´ge* bei den *Oto*) und FrauMänner (wie *tainna'-wa'ippe* bei den *Western Shoshone* und *musp-íwap náip* bei den *Yuki*) und einer damit früher verbundenen Anerkennung von Individualität und Diversität (insbesondere bei Tafoya 1997, 1992b und Beaver 1998 [1992]), die wesentliche historische Veränderungen und euro-amerikanische kulturelle Einflüsse vernachlässigt, ist vor allem als politische Rhetorik zu analysieren. Diese Rhetorik ist ein besonders markantes Beispiel für den Umgang mit einem Konflikt, dem sich viele LSBT*I/Qs aus ethnischen Minderheiten stellen müssen, nämlich dem Konflikt darum, dass ihre geschlechtliche und/oder sexuelle Nonkonformität von ihrer ethnischen Minderheit als 'Verrat' erlebt wird, weil sie sich deren expliziter oder impliziter Vorgabe der biologischen Reproduktion 'entzögen'. Dieser Konflikt verschärft sich für *Two-Spirits* aufgrund der politischen Auseinandersetzungen um die Kollektivrechte anerkannter indigener Ethnien und die Individualrechte, zu denen Antidiskriminierungsrichtlinien gehören, die – insbesondere in Kanada – die Merkmale 'geschlechtliche Identität' und 'sexuelle Orientierung' einschließen. Diese rechtliche Ebene wird in manchen Politiken von *Two-Spirits* auf eine identitäre oder auf eine symbolische Ebene verschoben, wie die Orientierung mancher *Two-Spirits* auf Teilhabe an indigenen religiösen und rituellen Handlungen und die verbale Kritik an schwuler Subkultur zeigt, die insbesondere Gilley (2006) festhält, ohne sie in diesem Kontext zu analysieren.

Wenn aufgrund der geraden erwähnten Bezugnahme auf die MannFrauen (wie *tuyayap* bei den *Owens Valley Paiute* und *ku'saat* bei den *Pawnee*) und FrauMänner (wie *kwe´rhame* bei den *Yuma* und *katsotse* bei den *Zuñi*) anstehende politische, soziale und psychologische Fragen von LSBT*I/Qs indigener Herkunft (Erfahrungen mit Rassismus, Sexismus und Heteronormativität bzw. Homo-, Bi-, Trans*- und Intersexfeindlichkeit sowie Coming-out-Probleme oder HIV/AIDS-Prävention) in den Hintergrund treten, droht diese Strategie jedoch kontraproduktiv und zu einer bloßen folkloristischen Strategie zu werden.[963] Dies zeigen beispielsweise identitäre Kämpfe zwischen *Two-Spirit*-Traditionalist_innen, die ihre indigene Herkunft durch Teilnahme an *Powwows* geradezu folkloristisch betonen und sich von schwuler Subkultur distanzieren, und Schwulen indigener Herkunft, die sich nicht so sehr für die Revitalisierung der 'Traditionen' interessieren, sondern sich eher an schwuler Subkultur beteiligen.[964] Erste Hinweise auf die Abgrenzung vom schwulen subkulturellen Repertoire gibt es bereits in den späten 1980er Jahren (insbesondere bei Clyde M. Hall unter dem Pseudonym M. Owlfeather 1988). Hierzu liefern einige kurze Unterkapitel in der Studie von Gilley (2006: 90-104, 109-113, 130-132, 135-141) wichtige Hinweise, wobei seine ethnographischen Beschreibungen zwar lesenswert sind, allerdings noch einer eingehenden Interpretation und Analyse bedürfen.[965]

Die Geschichte des Konzeptes *Two-Spirit* ist bei weitem nicht so eindeutig, wie sie oft wiedergegeben wird: Der Begriff ist im Jahr 1990 auf dem dritten binationalen Treffen von Lesben und Schwulen indigener Herkunft in Winnipeg als Selbstkonzept vorgeschlagen

963. Diese Frage ist auch im Kontext der Theorien zu kollektiver Erinnerung und kultureller Wiederbelebung relevant; vgl. hierzu beispielsweise Jan Assmanns [1992] Überlegungen, dass ein Mythos auch eine kontrapräsentische und delegitimierende Bedeutung annehmen kann (Erll 2003: 173).

964. Der Fokus auf Spiritualität in der Selbstbezeichnung, im Selbstkonzept und in manchen rituellen Praxen fasziniert viele 'weiße' Schwule und Lesben, die sich indigene 'Traditionen' anzueignen versuchen, und zwar sowohl solche, die sich nach einer affirmierenden Spiritualität sehnen (Gilley 2006: 121-129, siehe allgemein zu heutiger LSBT*I/Qer Spiritualität: Conner / Hatfield Sparks / Sparks 1997), als auch etliche Forscher_innen, die dadurch zu romantisierenden Darstellungen verleitet werden (Williams / Johnson 2006, Roscoe 1995). Dabei wird ein großer Gegensatz zwischen dem Fokus auf den Körper im euro-kolonialen 'Homosexualitäts'-Konzept und dem Fokus auf *Spirit* (übersetzt etwa: 'Seele' / 'Geistwesen') im *Two-Spirit*-Konzept postuliert, der so jedoch nicht haltbar ist.

Es gibt eine besondere – als spirituelle Verbindung erlebte, vor dem Hintergrund der Kolonialgeschichte jedoch durchaus problematische – Affinität gerade einiger *Gay Faerie*-Zirkel zu manchen nordamerikainsch-indigenen Ritualen; zudem sind manche *Gay American Indians* persönlich sowohl im *Two-Spirit*-Netzwerk als auch in *Gay Faerie*-Zirkeln verortet (wie die persönliche Kommunikation mit Mountaine, einem langjährigen Mitglied nordamerikanischer *Gay Spirit*- und *Faerie*-Zirkel, am Rande des Jahrestreffens der *Eurofaeries* 2009 ergeben hat, der mir auch entsprechende Unterlagen gegeben hat).

965. Hier zeigt sich ein merkwürdiger religiöser oder spiritueller Anspruch, Menschen vor den 'Lastern' der schwulen Subkultur zu 'retten', den die an indigenen (spirituellen) Traditionen orientierten *Two-Spirits* auf ganz ähnliche Weise verfolgen wie evangelikale Kreise. Der Unterschied besteht lediglich darin, dass diese *Two-Spirits* (ähnlich wie einige christlich motivierte schwule und lesbische Gruppierungen) bei dieser 'Rettung' keine 'Heilung' von der Homosexualität per se, sondern eine Abkehr vom 'schwulen Lebensstil' favorisieren.

worden und hat sich schnell verbreitet. Anguksuar [*Yup'ik*] gibt an, dass dieser Begriff eine Übersetzung einer Bezeichnung aus einer Sprache der Sprachgruppe des nördlichen *Algonkin* sei (zu der vor allem die *Cree* gehören), nämlich *niizh manitoaq* (1997: 221). Solch eine Formulierung ließe sich beispielsweise im *Cree* ausdrücken, doch ist sie nicht in der klassischen ethnographischen Forschung zu den „Berdachen" belegt,[966] vielmehr ist von den *Cree* der Begriff *a:yahkwew* (wörtlich übersetzt etwa: 'gespaltene Hoden', was auf 'Sterilität' im Sinne 'nicht-fortpflanzungsbezogener Sexualität' verweist) belegt (siehe hierzu Roscoe 2000 [1998]: 214, Lang 1990: 299-300). Im Diskurs über die „Berdachen" und *Two-Spirits* tauchen jedoch bereits vor 1990 ähnliche Formulierungen wie *Two-Spirit* auf, wie einige Beispiele zeigen können:

- Ein *Lakota*, den Williams als *winkte* bezeichnet, sagt in einem biographischen Interview: „A winkte is two spirits, man and woman, combined into one spirit." (Williams 1986a: 196 zufolge);
- In einer Mitteilung – vermutlich aus dem Jahr 1989 – über die Gründung der Gruppe, aus der sich die Organisation *2-Spirited People of the 1st Nations* entwickelt hat, heißt es: „[I]t is our tradition that gay and lesbian Indians incarnated both the male and female spirits" (Whitebear o. J.);
- In einem Gedicht von William Merasty [*Cree*] (1990) werden verschiedene Anrufungen aneinander gereiht, unter anderem: *Drag Queen*, *Cross Dresser*, *Twin Spirit*, *manwoman*, *Laughing Berdache Spirits*, *Beautiful Berdache Spirits* (ebd., siehe hierzu Beitrag 6: Tietz 2001a).

Diese englischsprachigen Formulierungen lassen sich jedoch noch länger zurückverfolgen. Konzeptionell lassen sie sich auf die seit dem späten 19. Jahrhundert in europäischen und euro-kolonialen Kulturen weitverbreitete Vorstellung der 'männlichen Seele im weiblichen Körper', die teilweise auch als 'Zweiseelentum' (Micheler 2004: 22) bezeichnet worden ist, zurückführen, die – wie dargelegt – aufgrund deren Wiederbelebung durch Harry Hay von der *Gay Spirit*-Bewegung und den „Berdache"-Forschern Williams und Roscoe rezipiert worden und dadurch auch einzelnen *Gay American Indians* bekannt geworden ist.[967] Sprachlich lassen

966. Bei *niizh manitoaq* kann es sich also entweder um eine gängige Formulierung, die jedoch nicht ethnographisch belegt ist, oder um eine Ad-hoc-Phrase oder um eine Rückübersetzung aus dem Englischen handeln.

967. Hierbei handelt es sich nicht nur um indirekte Einflüsse, die ich schon lange vermutete. Vielmehr sind einzelne Schwule indigener Herkunft ab den 1980er Jahren sowohl bei den *Gay American Indians* als auch in *Gay Spirit*-Zirkeln aktiv gewesen. Diese haben entscheidend zu Folgendem beigetragen: Ausgewählte revitalisierte Rituale, die ursprünglich von – im 18. und 19. Jahrhundert auf die Plains vertriebenen – indigenen Ethnien stammen und seit Ende des 19. Jahrhunderts von Kolonialbehörden verboten worden sind, werden mittlerweile sowohl von Menschen indigener Herkunft als auch von *Gay Spirits* und *Faeries* durchgeführt (persönliche Kommunikation mit Mountaine). Hieraus wie aus romantisierenden belletristischen wie wissenschaftlichen Repräsentationen der „Berdachen" und allgemeiner aus neuen, positiv gewendeten „Indianer"-Klischees speist sich das aktuelle Interesse 'weißer' Schwulen und Lesben an den Treffen der *Two-Spirits*.

sie sich zudem eventuell auf bekannte englischsprachige literarische Quellen zurückführen.[968] Diese Hinweise sind im Sinne einer transkulturellen Beeinflussung von Selbstkonzepten in einer euro-kolonial dominierten, zunehmend globalisierten Welt ernstzunehmen und weiter zu untersuchen. Außerdem lässt sich *Two-Spirit* in manche indigene Sprachen nicht sinnvoll übersetzen, wie bereits Wesley Thomas (1997: 169/170, Anm. 9) deutlich macht. Daher ist *Two-Spirit* aus meiner Sicht eher als spätmoderne Neuformulierung im nordamerikanisch-indigenen Englisch denn als Übersetzung traditioneller indigener Konzepte zu verstehen.

Diese Sichtweise wird allerdings von Vertreter_innen des *Two-Spirit*-Netzwerkes selbst so nicht eingenommen. Die Benennung meiner von der offiziellen Einschätzung der *Two-Spirits* abweichenden Einschätzung ist durchaus problematisch; sie verweist auf das Dilemma multipler Rechenschaft heutigen ethnologischen Forschens (vgl. z. B. Abu-Lughod 1991). Das Netzwerk hat ein eigenes politisches Interesse an der Darstellung des kollektiven Selbstkonzeptes bzw. der politischen Identität seiner Mitglieder, an der Betonung der 'Authentizität', 'Eigenständigkeit' und 'Ursprünglichkeit' dieser Identität und damit an der Affirmation des Versuchs ihrer historischen Selbstlegitimierung,[969] bei der Akzeptanz der MannFrauen (wie *akhnuchik* bei den *Yup'ik* und *wergern* bei den *Yurok*) und FrauMänner (wie *tayagígux'* bei den *Aleut* und *brunaiwi* bei den *Atsugewi*) in allen früheren nordamerikanischen indigenen Kulturen behauptet wird (z. B. Beaver 1998 [1992], Burns 1998). Dies mag auch der Grund für die recht verhaltene Thematisierung dieser inhärenten Problematik des Selbstkonzeptes *Two-Spirit* in anderen englisch-sprachigen Forschungen (vgl. z. B. Gilley 2006, Roscoe 2000 [1998], Lang o. J. 1999, [1996], 1995) und die unhaltbare – den Forschungsstand geradezu verfälschende – Darstellung Gilleys (2006: 7-15) der historischen Situation der MannFrauen und FrauMänner sein. Dekonstruktive ethnologische Forschung beteiligt sich hingegen an der Kritik 'erfundener Traditionen', weshalb ich eine differenzierte historische Genealogie des Konzeptes *Two-Spirit* vorgelegt habe, bei der ich vielfältige nordamerikanisch-indigene, aber auch euro-koloniale Einflüsse

968. Diese Quellen reichen mindestens bis zu William Shakespeare (1984 [ca. 1589-1613]) zurück: Dieser schreibt z. B. im Sonett 144 „two spirits […] the better angel is a man […] the worser spirit a woman" (ebd. [ca. 1595]: 1219). Von dort aus hat diese Phrase zumindest dem Dramatiker und Dichter William Merasty [*Cree*] bekannt sein können. Merasty hat Ende der 1980er Jahre eng mit Tomson Highway [*Cree*] (1989, 1988) zusammengearbeitet. Letzterer ist federführend in der Entwicklung eines neuen indigenen Theaters aus Elementen indigener Mythologien (insbesondere Trickster-Figuren) und Masken sowie Shakespeareschem Volkstheater und regionaltypischen Alltagsdramen (insbesondere im Stile Michel Tremblays, der viele Schwule und *Drag Queens* als Figuren nutzt) gewesen. Der Einfluss von Highways revitalisierten Trickster-Figuren auf das Konzept *Two-Spirit*, auf den ich in den Beiträgen 5 und 8 (Tietz 2008a, 2005a) hinweise, ist noch näher zu untersuchen.

969. Vgl. hierzu ähnliche Kritiken von Sabine Hark (1998b) am lesbisch-feministischen Separatismus der 1970er bis 1990er Jahre in (West-)Deutschland, die jedoch aufgrund der – jedoch nicht näher formulierten – Situierung der Autorin auf gewisse Weise als eine Art – jedoch nicht direkt formulierter – Selbstkritik eine andere Berechtigung haben mag.

herausgearbeitet habe. *Queer Politics* kritisieren, dass repräsentationspolitsche Strategien identitäre Rhetoriken benutzen, die 'kohärente', 'authentische', nur 'in sich selbst' begründete Identitäten betonen (Hark 2005, 1998b, Woltersdorff 2004, Weiß 2001, Engel 2001, Bauer 2001). Gegebenenfalls ist dies der Grund, weshalb ich den hybriden Charakter des Selbstkonzeptes *Two-Spirit* so stark herausarbeite. Es ist jedoch fraglich, inwieweit meine bisher eingenommene Forschung- und Darstellungsstrategie ethisch haltbar ist, wie folgende Fragen zeigen:

- Wessen Forderungen (die der Beforschten oder die mancher poststrukturalistischer, dekonstruktivistischer oder *queerer* Kulturwissenschaftler_innen)[970] sind für meine vorgelegte Arbeit und meine Vorträge und Veröffentlichungen relevanter?
- Inwieweit desavouiert mein kritischer kulturwissenschaftlicher und *queer*-theoretischer Ansatz das politische Anliegen des *Two-Spirit*-Netzwerkes?
- Wem nützt meine Kritik – nur mir und anderen hegemonial zu den *Two-Spirits* situierten Wissenschaftler_innen?
- Wem schadet sie – insbesondere innerhalb des *Two-Spirit*-Netzwerkes?

Vielleicht ist meine Betonung, dass es sich bei der politischen und kulturellen *Empowerment*-Strategie des *Two-Spirit*-Netzwerkes um den Versuch handelt, das illegitime subalterne kollektive Gedächtnis über die MannFrauen (wie *lhamana* bei den *Zuñi* und *ayagígux'* bei den *Aleut*) und FrauMänner im indigenen Nordamerika in das kollektive Gedächtnis sowohl LSBT*I/Qer als auch indigener politischer Bewegungen zu speisen, eine einigermaßen geeignete Form der Analyse, die sowohl dem Anspruch des Netzwerkes als auch einigen kritischen Überlegungen einer *queeren* dekonstruktiven Ethnologie halbwegs gerecht werden kann.

Das Konzept *Two-Spirit* basiert nach meiner Analyse auf unterschiedlichen Einflüssen. Neben dem bereits häufig erwähnten Kolonialklischee des „Berdachen" (des 'homosexuellen Schamanen in Kleidung und Rolle der Frau') ist auch das Konzept des Tricksters und dessen Neudeutung in rezenten indigenen Gedichten, Romanen und Theaterstücken[971] sowie in postmodern beeinflusster Ethnologie (siehe insbesondere Babcock / Cox 1994) und Wissenschaftskritik (Haraway 1995d) besonders wichtig, was bisher in der „Berdache"/*Two-Spirit*-Forschung noch zu wenig berücksichtigt wird. In dieser Neudeutung gilt Trickster als

970. Einige Aspekte dieser (kultur-)wissenschaftlichen Überlegungen haben auch die Diskussion meines Forschungsprojektes im *Kolleg Kulturwissenschaftliche Geschlechterstudien* ständig begleitet.

971. Trickster-Figuren haben bei etlichen indigenen Schriftsteller_innen eine besondere Bedeutung; zentrale Bedeutung im *Two-Spirit*-Diskurs haben Theaterstücke und ein Roman von Tomson Highway (2008 [1998], 1989, 1988).

Kulturheld und Schelm in einer Person, als Wanderin, die viele Abenteuer erlebt, anderen Streiche spielt und oft selbst darauf hereinfällt, als duales Wesen, das Weder-Noch und Sowohl-Als-Auch überbrückt – und zwar auf vielen Ebenen gleichzeitig, beispielsweise göttlich / menschlich / tierisch, männlich / weiblich, heterosexuell / homosexuell. Trickster verkörpert daher das Chaotische oder Anti-Strukturelle, das zugleich dafür nötig ist, damit die Struktur überhaupt entstehen und bestehen kann. Beispielsweise transformiert Trickster die unvollendete Schöpfung, um sie für die Menschen bewohnbar zu machen, indem er seinen eigenen Körper und ihr eigenes Bewusstsein transformiert. Insofern kann Trickster als multiples Formwandelndes (*Shapeshifter*) gedeutet werden, dessen Identität gerade darin besteht, nicht-identisch zu sein. Zur uneindeutigen Gestalt und geschlechtlichen Multiplizität gehört eine enorme körperliche und sexuelle Energie. Als Sowohl-Weder-Als-Noch-Auch steht er_sie_es für das Nicht-Identische und ist auf zugleich vor-moderne und spätmoderne Weise *queer* (vgl. Beiträge 5 und 8: Tietz 2008a, 2005a).[972] Neben diesen indigenen Einflüssen sind allerdings auch viele Einflüsse der im vorherigen Kapitel erwähnten Konzepte homosexueller und schwuler Aktivisten zu berücksichtigen, die selbst wiederum auf länger tradierten Deutungen der kolonialen Ethnographie basieren.

Viele *Two-Spirits*, die in den 1980er und 1990er Jahren biographische Berichte oder politische Statements veröffentlichen, sind ohne positive Thematisierung von Homo- bzw. Bisexualität oder Geschlechtsnonkonformität, *Cross-Dressing* oder Geschlechtswechsel in der Herkunftsfamilie, der indigenen *Community* oder den euro-kolonial geprägten Schulen aufgewachsen (siehe Beiträge 6 und 7: Tietz 2001a, Tietz 2003a).[973] Längst hat sich das euro-koloniale Konzept 'Homosexualität' mitsamt dessen negativer Bewertung in vielen indigenen *Communities* ausgebreitet. Mittlerweile gibt es in noch gebräuchlichen größeren indigenen Sprachen sogar neugebildete Übersetzungen dieses Konzeptes (Roscoe 2000 [1998]:

972. Dieses zugleich Sowohl-Als-Auch und Weder-Noch ist auch in Ovids Darstellung des griechischen Mythems von HERMAPHRODITOS in seinen *Metamorphosen* zu finden (Groneberg 2008 zufolge).

973. Genauso wenig ist in den von euro-kolonialen Werten bestimmten Schulen die Kolonialisierung der indigenen Bevölkerung Nordamerikas angemessen thematisiert worden (Interviews mit Beaver 1992). Im Gegenteil sind einige der *Two-Spirits*, mit denen ich gesprochen bzw. deren Veröffentlichungen ich rezipiert habe, noch selbst in den kirchlichen und staatlichen *Boarding Schools* gewesen, deren Ziel die Assimilation der indigenen Bevölkerung war, die mit struktureller und sexualisierter Gewalt durchgesetzt wurde (siehe hierzu insbesondere Highway 2008 [1998], vgl. Beitrag 8: Tietz 2005a). Übrigens: Während das hohe Ausmaß an (sexualisierter) Gewalt in kirchlich betriebenen Internaten seit Anfang der 1990er Jahre in Kanada thematisiert wird (und zwar insbesondere durch die zwangsweise dort eingewiesene indigene Bevölkerung), wird dies in Westeuropa erst seit kurzem breit öffentlich diskutiert.

Heute gibt es in vielen Reservationen Schulen, die zwar in eigener Regie betrieben werden, jedoch über weit weniger finanzielle Ressourcen pro Schüler_in verfügen als andere Schulen in den USA und Kanada im Durchschnitt.

112/113). Ob für Menschen indigener Herkunft, die transsexuelle Technologien (wie Hormongaben und/oder Operationen an Geschlechtsmerkmalen) nutzen und die teilweise mit dem *Two-Spirit*-Netzwerk in Verbindung stehen, bereits Konzepte wie 'Transsexualität' oder *Transgender* verbreitet oder gar übersetzt werden, entzieht sich meinem Wissen.

Ausgehend von den untersuchten Lebensgeschichten der *Two-Spirits* lässt sich festhalten, dass sie je nach Kontext (z. B. indigene Herkunftsethnie, Familie, jugendliche *Peer Group*, LSBT*I/Qe *Community*, städtische indigene *Community* oder *Two-Spirit*-Netzwerk) unterschiedliche Selbstkonzepte (z. B. spezifische indigene Ethnie vs. *Native North American*, schwul oder lesbisch vs. heutige Form der Geschlechtervarianz vs. *Two-Spirit* etc.) erleben und ausdrücken können. Es bedarf also sowohl eines Kollektivs als auch einen Konzeptes, um eine spezifische Identität bilden und kommunizieren zu können. Dieser Befund kann dabei helfen, entsprechende Debatten in der Kulturgeschichte der Homosexualitäten, der Ethnologie der Geschlechtervarianz, der Coming-out-Forschung, der Biographieforschung und in der Forschung über das autobiographische und das kollektive Gedächtnis zusammenzuführen.

Fragen zur heutigen Situation von *Two-Spirits* habe ich aufgrund meiner Feldforschung in Zusammenarbeit mit der Organisation *2-Spirited People of the 1st Nations* in Toronto, Kanada (siehe www.2spirits.com), unter der Berücksichtigung von publizierten biographischen, politischen, künstlerischen und politischen Text-, Bild- und Ton-Dokumenten bearbeiten können. Hierzu sind fünf Veröffentlichungen entstanden, von denen drei für die kumulative Dissertation ausgewählt worden sind.

Erste Eindrücke aus der Feldforschung im Sommer 1992 habe ich bereits 1994 in Vorträgen zu verarbeiten versucht. Seitdem habe ich viele Vorträge auf Tagungen zur ethnologischen Geschlechterforschung und bei öffentlichen Vortragsreihen, die sich vorwiegend an ein LSBT*I/Qes Publikum richten, gehalten, von denen einige veröffentlicht sind. Angesichts des Kenntnisstandes dieses Publikums und der daher zu erwartenden Leser_innenschaft habe ich – wie bereits erwähnt – zumeist auch in den Darstellungen über heutige politische Ansätze, Selbstkonzepte und künstlerische Produktionen der *Two-Spirits* mehr oder weniger ausführlich die koloniale Ethnographie der „Berdachen" kritisch dargestellt. Die Frage, ob die subalternen politischen Strategien von Schwulen und Lesben indigener Herkunft dabei als Identitätspolitik im Kontext des Multikulturalismus in Nordamerika zu verstehen sind, habe ich erst kürzlich ausführlich thematisiert (Tietz 2008b).

Die Entwicklung von der 1975 gegründeten lokalen Gruppe der *Gay American Indians* in San Francisco zum binationalen *Two-Spirit*-Netzwerk – in sich eine erfolgreiche Strategie des

Empowerments – hängt mit etlichen Faktoren zusammen, von denen mindestens die folgenden zu nennen sind:

- Der Anspruch der Gruppe in San Francisco, die Gründung anderer Gruppen zu forcieren (Gengle 1978 [1976]), und der Versuch, dies über Presse- und Öffentlichkeitsarbeit, die auch Vorträge und biographische Veröffentlichungen eingeschlossen hat, zu fördern;
- Die sich entwickelnde Intersektionalitätsdebatte, an der auch *Native Lesbians* beispielsweise anlässlich der Publikation von *This Bridge Called My Back* (Moraga / Anzaldúa 2002 [1981] beteiligt gewesen sind;
- Die langjährige Zusammenarbeit mit den schwulen Historikern Williams und Roscoe, die zu der Publikation von *The Spirit and the Flesh* (Williams 1986b), einem historischem Forschungsprojekt samt einer Bibliothek mit historischen Ethnographica und der Veröffentlichung des Buches *Living the Spirit* (Gay American Indians 1988) geführt haben;
- Das Auftreten von HIV/Aids, die hohe Prävalenz von HIV/Aids sowohl bei homo- und bisexuell handelnden Männern (*MSM*) als auch bei Menschen mit indigener Herkunft, die Diskursivierung von Aids als 'Schwulenseuche', die Entwicklung und Finanzierung zielgruppenspezifischer Maßnahmen der Primär-, Sekundär- und Tertiärprävention von HIV/Aids – auch speziell für MSM indigener Herkunft;
- Die Einberufung eines ersten nationalen Treffens im Jahr 1988, die Etablierung eines mittlerweile jährlichen binationalen Treffens für Schwule, Lesben, Bisexuelle, Trans* und Intersexe indigener Herkunft;
- Die durch die beiden letzten Faktoren forcierte Gründung neuer lokaler und regionaler Gruppen;
- Die Entwicklung des Selbstkonzeptes *Two-Spirit* auf dem binationalen Treffen und die Verbreitung dieses Konzeptes durch die Umbenennung einiger regionalen Gruppen;
- Die Akademisierung wichtiger Vertreter_innen der lokalen Gruppen bzw. des Netzwerkes und die Zusammenarbeit mit indigenen und nicht-indigenen ethnologischen Geschlechterforscher_innen (vgl. Jacobs / Thomas / Lang 1997a, Jacobs / Thomas 1994);
- Die sich rasant ändernden Kommunikationsmöglichkeiten,[974] die es den Gruppen ermöglichen, statt kopierter *Newsletter*, die in wenigen Zeitschriften angekündigt wurden, eigene Internetauftritte zu gestalten.[975]

974. Es gibt genügend Hinweise darauf, dass die neuen Kommunikations- und Informationstechnologien zu neuen Möglichkeiten der Vernetzung von Menschen mit ähnlichen Interessen und/oder ähnlicher Situierung führen, die neue virtuelle oder reale Kollektive bilden können, was nicht nur zum Austausch von Erfahrungen dienen kann, sondern auch zur Identitätsbildung und damit zur Ausdifferenzierung sozialer und politischer Identitäten.

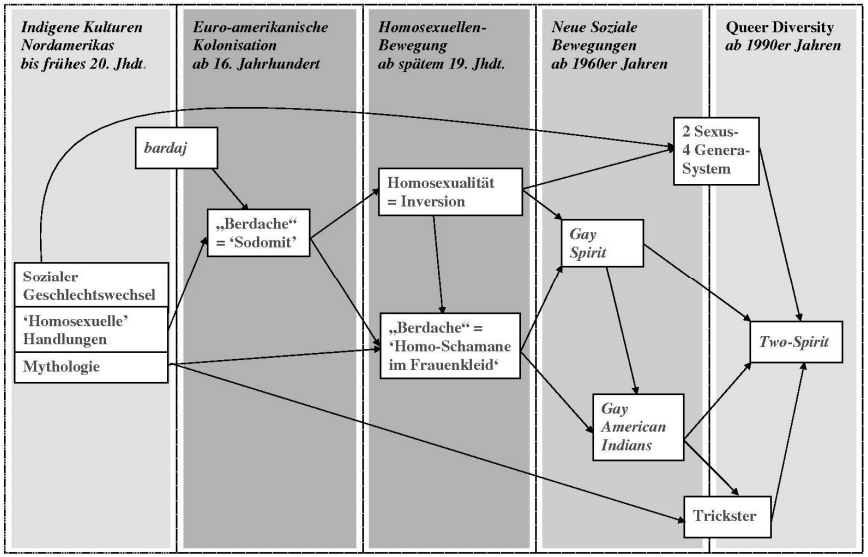
975. An den Internetauftritten der *Two-Spirit*-Organisationen ist auffällig, dass sie einerseits indigene Spiritualität, Mythologie und Riten erklären und andererseits mit *Pride*-Veranstaltungen verlinken (wie May Schumacher 2009 herausgearbeitet hat). Hieraus lässt sich möglicherweise schließen, dass die Repräsentant_innen dieser Organisationen annehmen, dass ihre Zielgruppe (Schwule, Lesben, Bisexuelle, Trans* und Intersexe nordamerikanisch-indigener Herkunft) bereits gut in LSBT*I/Q *Communities* verankert sind, sich aber nach einer Teilhabe an indigenen *Communities* sehnen.

Ich habe sowohl herausgearbeitet, dass das *Two-Spirit*-Netzwerk eine subalterne politische Bewegung ist, die neben identitären auch identitätskritische und anti-identitäre Strategien verwendet, als auch, dass ihr Selbstkonzept *Two-Spirit* auf einer Wiederbelebung des Kolonialklischees des „Berdachen" (des 'homosexuellen Schamanen in Kleidung und Rolle der Frau') und des Bildes der 'Amazone' (der 'homosexuellen Kriegerin in Kleidung und Rolle des Mannes') beruht. Ausgehend von Auseinandersetzungen mit *Queer Politics* am *Kolleg Kulturwissenschaftliche Geschlechterstudien* und in verschiedenen Vortrags- und Veröffentlichungskontexten habe ich einen Fokus auf komplexe Identitäts- und Bündnispolitiken gelegt, welche die *Two-Spirits* in indigenen wie in LSBT*I/Qen *Communities* verwenden. Dass das *Two-Spirit*-Netzwerk auch eine kulturelle und geradezu religiöse Wiederbelebungsbewegung ist, worauf gerade einige Beispiele bei Gilley (2006: 90-104, 109-121) noch einmal hinweisen, und deshalb auch mit anderen derzeitigen religiösen Bewegungen verglichen werden müsste, habe ich zeitweise vernachlässigt. Obwohl ich Zusammenhänge zwischen Identitätsbildung, kollektiver Erinnerung und kultureller Wiederbelebung sowohl in politischen, biographischen und künstlerischen Medien benannt habe, habe ich diese Zusammenhänge bisher nicht systematisch genug untersucht. Jedoch sind im *Two-Spirit*-Netzwerk viele Merkmale einer kulturellen Wiederbelebungsbewegung zu bemerken:

- Es herrscht ein deutlicher Assimilationsdruck durch die euro-koloniale heteronormative Hegemonialkultur;
- Aufgrund eines Identitätsverlusts, der durch komplexe Prozesse der Kolonisation und Globalisierung verursacht worden ist, wird eine erneuerte Identität angestrebt;
- Mit dem Fokus auf Geschlechtervarianz und Religiosität wird eine Differenz zum schwul-lesbischen subkulturellen Repertoire und besonders zur Sexualisierung und Kommerzialisierung schwuler Subkulturen betont;
- Das Netzwerk ist inzwischen relativ gut durch regionale Gruppen bzw. Organisationen und das seit 1988 jährlich stattfindende binationale Treffen organisiert und durch Lebensgeschichten, politische Statements, wissenschaftliche Veröffentlichungen, Filme und Internetauftritte in subalternen wie hegemonialen Öffentlichkeiten präsent.

All dies macht deutlich, dass die Entwicklung des Konzeptes *Two-Spirit* auf vielfältigen Einflüssen basiert, die in der folgenden Graphik zusammengefasst sind. Auch wenn diese Graphik eher als 'Genealogie' und daher umgekehrt chronologisch zu verstehen ist, wird sie im Folgenden chronologisch erklärt, wobei viele bereits erwähnte Aspekte zusammengeführt werden:

Abbildung 7:
Genealogie des Konzeptes *Two-Spirit*



Legende: → Einflussfaktor

Eigene Darstellung

Die vielfältigen Konzepte, die in einem Teil der indigenen Kulturen Nordamerikas bestimmte Praxen der Überschneidung von Homosexualität und *Transgender* erlaubt und teilweise auch religiös bzw. spirituell legitimiert haben, sind nur teilweise ausführlich ethnographisch dokumentiert worden, bevor sie seit Beginn der europäischen Kolonisation aufgrund von Heteronormativität, Sexismus, Homo-, Bi-, Trans*- und Intersexfeindlichkeit unter Veränderungsdruck geraten sind und in den vor-kolonialen Formen je nach Region und Ethnie längstens bis ins frühe 20. Jahrhundert Bestand gehabt haben. Die sexuellen Handlungen und Partner_innenschaften zwischen Männern und MannFrauen (sowie im geringeren Grad die zwischen FrauMännern und Frauen) sind von europäischen Kolonisatoren ab dem 16. Jahrhundert zunächst im Kontext des europäischen 'Sodomie'-Konzeptes als 'Sünde', 'Verbrechen' und Ausdruck der 'Minderwertigkeit' der „Indianer" verstanden worden. Dabei sind die weitgehende soziale Anerkennung und gelegentliche religiöse bzw. spirituelle Legitimierung als Ausdruck des 'Aberglaubens' der „Indianer" verurteilt worden. Aufgrund der Gleichsetzung der Ebenen Sexus, Genus und Sexualität im gängigen europäischen Denken ist jegliches Anzeichen von *Cross-Dressing* oder *Transgender*

als Hinweis auf Homosexualität verstanden und teilweise auch mit Intersexualität verwechselt worden.

Ab dem späten 18. Jahrhundert ist der Begriff „Berdache", der vom Persischen *bardaj* abgeleitet worden war und sich in der europäischen Neuzeit auf die *Insertee*-Position bei sexuellen Handlungen zwischen männlich sexuierten Personen bezogen hat, vereinzelt zur Beschreibung der MannFrauen verwendet worden. Dieser Begriff ist im späten 19. Jahrhundert zur ethnologischen Standardkategorie für das indigene Nordamerika geworden, die im 20. Jahrhundert auch auf andere geographische Großräume übertragen worden ist. Die vielfältigen ethnographischen Berichte über MannFrauen (wie *ge kuhkunaj* bei den *Papago* und *mi^{n}quga* bei den *Ponca*) und FrauMänner (wie *tayagígux'* bei den *Aleut* und *brunaiwi* bei den *Atsugewi*) sind allmählich zu einem rassistischen, heteronormativen, sexistischen, homo- und trans*feindlichen Kolonialklischee verdichtet worden, das um die Aspekte 'Sodomie' / Homosexualität, *Cross-Dressing* / 'Geschlechtswechsel', Hermaphroditismus / Androgynie / Intersexualität und 'Aberglauben' / 'Schamanismus' gekreist ist.

Indirekt hat die Gleichsetzung von MannFrauen mit 'Sodomitern' das Selbstkonzept der frühen Homosexuellen-Bewegung ab dem späten 19. Jahrhundert beeinflusst, das zunächst im Selbstkonzept der 'weiblichen Seele im männlichen Körper' formuliert worden ist, bevor es in das psychiatrische Konzept der 'Homosexualität-als-Inversion' verschoben worden ist. Ab dem frühen 20. Jahrhundert haben Kompilationen ethnographischer und historiographischer Quellen über kulturspezifische Geschlechter- und Sexualitätenpraxen durch homosexuelle Aktivisten zu einer positiven Umdeutung und politischen Aneignung der indigenen Praxen in Nordamerika geführt, die das Kolonialklischee zum 'homosexuellen Schamanen in Kleidung und Rolle der Frau' verschoben haben. Das Konzept 'Homosexualität-als-Inversion', das sowohl im homosexuellen subkulturellen Repertoire im Laufe des 20. Jahrhunderts als auch in wissenschaftlichen Diskursen nach dem II. Weltkrieg allmählich an Bedeutung verloren hat, ist vom Pionier der Homosexuellen-Bewegung in den USA, Harry Hay, mit direktem Bezug auf das Kolonialklischee des „Berdachen" wiederaufgegriffen, positiv als geschlechtliches 'Dazwischen-Sein' bzw. 'Weder-Noch-Sein' gedeutet und politisch propagiert worden. Auch wenn er die homophile Bewegung der 1950er und 1960er Jahre damit nicht entscheidend hat prägen können, hat er damit die *Gay Spirit*-Bewegung seit den 1970er Jahren entscheidend beeinflusst, deren Selbstkonzept noch heute von einer androgynen Spiritualität geprägt ist, die mittlerweile auch trans* und *queere* Aspekte integrieren kann.

Aufgrund des – bereits erwähnten – besonderen Fokus der christlichen Verdammung, strafrechtlichen Verurteilung und medizinischen/psychiatrischen Therapierung männlich

sexuierter Personen, die mit anderen männlich sexuierten Personen sexuell handeln oder nonmaskulin bzw. feminin auftreten, in der europäischen Geschichte haben auch in den ethnographischen Berichten, den ethnologischen Theorien und den Schriften homosexueller Aktivisten zunächst MannFrauen und männliche Homosexualität im Vordergrund gestanden. Nach ersten Anfängen in Schriften früher Ethnologinnen im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts sind – beeinflusst von feministischen Debatten über das Verhältnis zwischen Sexus und Genus ab den 1970er Jahren – zunehmend auch FrauMänner und weibliche Homosexualität im Kulturvergleich thematisiert worden. Gleichzeitig ist der Aspekt der geschlechtlichen Performanz zunehmend wichtiger als das sexuelle Handeln geworden, was sich insbesondere im 2-Sexus-4-Genera-Modell zeigt, das nur eine Vereinheitlichung der spezifischen indigenen Systeme mit 2 bis 3 Sexus und 3 oder 4 Genera darstellt und inzwischen durch Konzepte wie multiple Geschlechtersysteme oder Geschlechtervarianz erweitert wird.

Die Gründung der Organisation *Gay American Indians* in San Francisco im Jahr 1975 ist vor dem Hintergrund der pan-indigenen kulturellen Revitalisierung und der zweiten Frauenbewegung seit Mitte der 1960er Jahre sowie der Schwulenbefreiungsbewegung seit Anfang der 1970er Jahre erfolgt. Sie ist zunächst durch die Rezeption eines journalistischen Berichts über die „Berdachen“ (der insbesondere das Kolonialklischee des ‘homosexuellen Schamanen in Kleidung und Rolle der Frau’ aus der Sicht der *Gay Spirit*-Bewegung reproduziert) motiviert worden und hat auf Konzepten des *Pride* und des Coming-outs basiert. Auch wenn die Organisation *Gay American Indians* von Anfang an von Schwulen und Lesben gemeinsam getragen worden ist, haben sich etliche *Native Lesbians* in den 1980er Jahre eher in Kontexten des lesbischen Feminismus organisiert, insbesondere von *Women*, *Lesbians* oder später *Queers of Color* (vgl. hierzu auch Sandoval 2002).[976] Die angestrebte Gründung weiterer regionaler Gruppen für indigene Schwule und Lesben ist zunächst nicht gelungen.

In den 1980er Jahren haben einige Schriftsteller_innen indigener Herkunft aus der Beschäftigung mit indigener Mythologie ein großes Interesse an Trickster-Figuren entwickelt,[977] das von etlichen schwulen, lesbischen und bisexuellen Künstler_innen und

976. Etliche *Native Lesbians* haben sich als Autorinnen und Künstlerinnen an der bedeutenden Anthologie des ‘Schwarzen’ (lesbischen) Feminismus, *This Bridge Called My Back* (Moraga / Anzaldúa 2002 [1981]), beteiligt. Dies sind Barbara Cameron [*Hunkpapa*] (2002 [1981]), Chrystos [*Menominee*/Litauisch/Elsass-Lothringisch], Jaune Quick-To-See Smith [*Salish*/Französisch/*Cree*/*Shoshone*], Hulleah J. Tsinhnahjinnie [*Seminole*/*Muskogee*/*Diné*] und Anita (später: Maximilian Wolf) Valerio [*Kainai*/Latino] (2002 [1981]). Der Ansatz dieses ‘Schwarzen’ Feminismus (siehe auch Joseph 1993, Lorde 1984 [1980]) ist von einer spezifischen oppositionellen Koalitionspolitik bestimmt, die später die *Queer Politics* beeinflusst hat (vgl. Sandoval 2002).

977. Die Verknüpfung von Mythologie, Kolonialgeschichte, postkolonialer Situierung und kultureller Wiederbelebung ist ein typisches Thema aktueller indigener (und postkolonialer) Literatur und Medienproduktion (vgl. Howe 2002, Babcock / Cox 1994) – nicht nur in Nordamerika.

Aktivist_innen indigener Herkunft aufgegriffen und entscheidend geprägt worden ist. Hierdurch sind Bezüge zwischen Trickstern und MannFrauen bzw. FrauMännern hergestellt worden, die in der „Berdache“-Forschung bis dahin kaum von Bedeutung gewesen sind.

Zeitgleich ist die Gründung neuer regionaler Gruppen für indigene Schwule vor allem durch Maßnahmen zur zielgruppenspezifischen HIV/Aids-Prävention gefördert worden. Diese zielgruppenspezifischen Maßnahmen haben mittlerweile einige wissenschaftliche Aufmerksamkeit erhalten (Morgensen 2008, Gilley 2006, Rowell 1997, Lang o. J. [1996]). Morgensen (2008) beispielsweise fasst die expliziten Intentionen spezifischer nordamerikanisch-indigener HIV/Aids-Strategien (insbesondere für männlich sexuierte *Two-Spirits*) am Beispiel ausgewählter Materialien zusammen.[978] Er bezeichnet diese Intentionen als ‘dekonial’ (*deconial*) und ‘indigenistisch’ (*indigenist*), was er positiv bewertet. Allerdings macht er nur am Rande die tatsächliche Diskriminierung und Gewalt gegen Schwule, Drogengebraucher_innen und/oder Menschen mit HIV und Aids – auch in indigenen *Communities* – deutlich. Zudem thematisiert er die massive Veränderung indigener Werte und Normsysteme durch die Kolonisation nicht – auch wenn die Wahl der Begriffe *decolonial* und *indigenist* ein Verständnis dieser Problematik suggerieren. Hierdurch entgeht ihm nach meiner Einschätzung die besondere Problematik dieser Materialien: Durch den gewählten Fokus auf indigene Identität, *Community* und Spiritualität wird seitens der *Two-Spirit*-Organisationen zwar versucht, männlich sexuierte *Two-Spirits* diskursiv in (pan-)indigene Kulturen zu re-integrieren, doch bleiben die Präventionsbotschaften (bezüglich möglicher Übertragungswege und Schutzmöglichkeiten) oft unspezifisch.

Das erste nationale Treffen indigener Lesben und Schwule im Jahr 1988 hat zur Bildung eines binationalen Netzwerkes geführt, das wiederum die Gründung weiterer regionaler Gruppen und Organisationen erleichtert hat. Bei diesen Treffen sind vom schwul-lesbischen subkulturellen Repertoire der Metropolen beeinflusste Menschen indigener Herkunft mit solchen aus dem ländlichen Raum zusammengekommen, die teilweise noch von früheren indigenen – wenn auch deutlich kolonial veränderten und daher ‘transitionalen’ – Praxen und Konzepten beeinflusst gewesen sind. Gleichzeitig haben sie dort die „Berdache“-Forschung der 1980er Jahre (insbesondere Paula Gunn Allen, Walter L. Williams und Will Roscoe, die auch bei diesen Treffen und in den regionalen Organisationen als Redner_innen eingeladen gewesen sind) rezipiert.

978. Morgensen (2008) analysiert – mir weitgehend bekannte – Materialien verschiedener *Two-Spirit*-Organisationen und indigener HIV/Aids-Organisationen, die sich vorwiegend an *Two-Spirits* richten, bezieht sich insbesondere auf die problematische Monographie von Brian Joseph Gilley (2006) und nutzt unter anderem auch einige fragwürdige Einschätzungen Terry Tafoyas.

Ausgehend von der Kritik des 'Schwarzen' lesbischen Feminismus, die auch über Netzwerke von *Gays and Lesbians of Color* verbreitet worden ist, ist in den 1980er Jahren der Feminismus und die schwul-lesbische Politik, die zunehmend von der Bürger_innenrechtsbewegung geprägt worden sind, als 'weiß' und mittelschichtsorientiert kritisiert worden. Neben der intersektionellen Analyse von Rassismus, Sexismus, Homo-, Bi- und (zunehmend) Trans*feindlichkeit sind von Schwulen und Lesben aus ethnischen Minderheiten zunehmend eigene Selbstkonzepte entwickelt worden. Zusammen hat dies Debatten über *Queer* und *Diversity* in LSBT*I/Qen Subkulturen (gerade in Nordamerika) entscheidend beeinflusst (vgl. Sandoval 2002). Durch den Aufschwung indigener Belletristik und Lyrik sowie die Neuentwicklung des indigenen Theaters sind verschiedene neue Selbstbeschreibungen entwickelt worden, von denen auf dem dritten Treffen des binationalen Netzwerkes indigener Lesben und Schwuler im Jahr 1990 die englischsprachige Bezeichnung *Two-Spirit* ausgewählt worden ist. Diese hat sich schnell durchgesetzt, weil der Begriffsbestandteil *Spirit* Spiritualität und damit einen wichtigen Wert indigener Politiken betont. Um die 'Authentizität' des Selbstbegriffs hervorzuheben, wird auf die Wendung *niizh manitoaq* aus einer Sprache der Sprachgruppe des nördlichen *Algonkin* verwiesen, von der sich *Two-Spirit* herleite. Das Konzept *Two-Spirit* lässt sich jedoch in viele indigene Sprachen nicht übersetzen und integriert vor allem Einflüsse der Geschlechter- und Sexualkonzeption der *Gay Spirit*-Bewegung (Dazwischen-Sein und androgyne Spiritualität), der „Berdache"-Forschung (Überschneidung Homosexualität, *Cross-Dressing* und *Transgender* sowie Betonung religiöser Spezialist_innen-Tätigkeiten) und der künstlerischen Produktion neugedeuteter Trickster-Figuren (geschlechtliches und sexuelles Sowohl-Weder-Als-Noch-Auch). Mit *Two-Spirit* haben sich zunächst indigene Schwule und Lesben bezeichnet, die in Metropolen leben, doch ist der Begriff mittlerweile – ähnlich wie *Queer* als übergreifendes Konzept für Schwule, Lesben, Bisexuelle, *Cross-Dresser*, Transsexuelle, *Transgenders* und Intersexe – zum übergreifenden Konzept für nonheteronormative Geschlechter- und Sexualitätenpraxen von Menschen indigener Herkunft geworden. Durch die Rezeption der „Berdache"-Forschung ist Anfang der 1990er Jahre die gängige etymologische Herleitung von „Berdache" als 'Lustknabe' bzw. 'Prostituierter' bekannt geworden, die erstmals in den 1950er Jahren veröffentlicht worden ist (Angelino / Shedd 1955). Zusammen mit einer generellen, postkolonial geprägten Kritik an der verzerrten 'weißen' Ethnographie des indigenen Nordamerikas[979] hat dies zur Forderung geführt, den Begriff „Berdache" auch in

979. Anguksuar (1997) benutzt zu Recht die paradoxe Beschreibung 'postkolonial-kolonial' (*postcolonial colonial*), um zu betonen, dass für die indigene Bevölkerung Nordamerikas die Kolonisation nicht in dem Maße aufgehört hat wie für die einheimische Bevölkerung in Teilen Afrikas und Asiens. Dies gilt übrigens auch für

der Ethnologie durch das Selbstkonzept *Two-Spirit* zu ersetzen, die allerdings angesichts dessen, dass dann koloniale Einflüsse schwerer zu verdeutlichen wären, nur teilweise umgesetzt wird.

Ausgehend von meiner Fallstudie zum Netzwerk der *Two-Spirits* habe ich bereits 1997 in einem Vortrag einen ersten deutschsprachigen Kulturvergleich zu LSBT* Bewegungen in anderen (post-)kolonialen Kontexten versucht (Tietz 1997b). Hierzu sind inzwischen etliche gute englischsprachige Veröffentlichungen entstanden (siehe den Überblick bei Boellstorff 2007 sowie Wehbi 2004a, Altman 2001 oder Hawley 2001a, Adam / Duyvendak / Krouwel 1999a) sowie Überblicke der Sektion „Menschenrechte und sexuelle Identität" bei *Amnesty International* (Dudek / Harnisch / Hanenkamp / Körner / de la Motte-Sherman 2007, Dinkelberg / Gundermann / Hanenkamp / Koltzenburg 1999), sodass ich diesen Aspekt nur nebenbei weiter verfolgt habe (siehe Tietz 2001b, Beitrag 4, siehe Kapitel 6.2).

Die ausgewählten Beiträge thematisieren wichtige Aspekte des Schwerpunktes dieser ethnographischen Fallstudie, stellen zentrale Dokumente vor, machen aber zugleich deutlich, dass die bearbeiteten Fragen anhand weiterer Text-, Bild- und Tondokumente vertieft werden sollten:

- Ausgehend vom Sammelband der Gay American Indians (1988) hat mich die künstlerische Verarbeitung von „Berdachen" und Trickster-Figuren interessiert, für die ich viele Beispiele in Gemälden (z. B. Joe Lawrence Lembo [*Cherokee*], siehe Beitrag 8: Tietz 2005a), Zeichnungen, Lyrik (z. B. Chrystos 1997 [1988-1995]), Kurzgeschichten (z. B. Beth Brant 1991), Romanen (z. B. Tomson Highway 2008 [1998]) und Theaterstücken (ebenfalls Highway 1989, 1988, siehe Beitrag 8: Tietz 2005a) gefunden habe. Hiervon habe ich anlässlich eines Vortrags beim früheren *Forum Homosexualität und Literatur* an der Universität / Gesamthochschule Siegen – dem am längsten institutionalisierten Projekt zur Homosexualitätsforschung im deutschsprachigen Raum – das Gedicht „For All the Scars, Aches and Pains" (Merasty 1990) im Stile der *Anthropological Poetics* näher analysiert. Dabei habe ich herausgearbeitet, dass diese Hymne auf eine *Drag Queen* indigener Herkunft heutige Erfahrungen beim *Cross-Dressing* mit früheren Praxen der MannFrauen parallelisiert und zugleich homo- bzw. trans*feindliche Diskriminierung und Gewalt aufdeckt (Beitrag 6: Tietz 2001a);[980]

viele weitere indigene Ethnien, die in ihren Herkunftsregionen lediglich Minderheiten bilden, die oft noch immer weitgehend benachteiligt sind.

980. Zum Verständnis der Bedeutung der Wiederbelebung von Trickster-Figuren sind vor allem Arbeiten des schwulen Musikers, Komponisten, Schauspielers, Regisseurs und Dramatikers Tomson Highway [*Cree*], insbesondere die Theaterstücke *The Rez Sisters* (1988) und *Dry Lips Oughta Move to Kapuskasing* (1989) sowie der Roman *Kiss of the Fur Queen* 2008 [1998]), noch eingehender zu untersuchen. Dieser hat als Leiter der Theaterkompanie *Native Earth Performing Arts* in Toronto auch einen wichtigen Einfluss auf die Organisation *2-Spirited People of the 1st Nations* gehabt und nach meiner ersten Einschätzung entscheidend zur Formulierung der Konzeptes *Two-Spirit* beigetragen. Daneben sind das Erzählgedicht „Coyote and Tehoma" des *Storytellers*

- Ausgehend von den persönlichen Begegnungen während der Feldforschung hat mich die Vielfalt der Selbstkonzepte der *Two-Spirits* interessiert. Hierfür habe ich eigene biographische Interviews aus der Feldforschung durch von *Two-Spirits* selbst veröffentlichte und weitere lebensgeschichtliche Materialien ergänzt. Diese habe ich anlässlich eines Vortrages auf einer Tagung der *Deutschen Gesellschaft für Völkerkunde* anhand einer beispielhaften Analyse von drei Biographien recht unterschiedlich situierter *Two-Spirits* angerissen (Beitrag 7: Tietz 2003a): Wesley Thomas, [*Diné*] ein/e kontemporäre_r *nádleeh*, der/die mittlerweile als Professor für Ethnologie zu indigenen Geschlechterkonzepten forscht,[981] Doyle Robertson, [*Sisseton/Wahpeton Dakota*/Schottisch] ein kontemporärer schwuler *winkte,* und Barbara Snake [*Mohawk*] eine lesbische *Two-Spirit*-Aktivistin und Autorin.[982] Dies sollte dringend um weitere wichtige Personen aus dem *Two-Spirit*-Netzwerk ergänzt werden;[983]
- Der englischsprachige Beitrag 8 (Tietz 2005a) ist anlässlich einer Sommerakademie des *Kollegs Kulturwissenschaftliche Geschlechterstudien* entstanden. Er liefert einen kurzen Überblick über noch recht aktuelle Positionen von *Two-Spirits*, für den ich mich auf vielfältige politische und künstlerische Text-, Bild- und Ton-Dokumente bezogen habe. Er thematisiert die Schwierigkeit der *Two-Spirits* als einer subalternen politischen Bewegung, sich auf die koloniale Ethnographie als Speicher für die illegitime, durch rassistische, koloniale und heteronormative Ver-Fremdungen und homophile Aneignungen verzerrte Erinnerung an die MannFrauen (wie *m´nuhtokwae* bei den *Potawatomi* und *keknatsa´nxwix*^{w} bei den *Quinault*) und FrauMänner (wie *sakwo'mapi akikwan* bei den *Blackfoot* und *hetaneman* bei den *Cheyenne*) in früheren indigenen Kulturen zu beziehen und skizziert Strategien des historischen Rückbezugs und der kulturellen Wiederbelebung (ähnlich weitgefasst ist der deutschsprachige Überblick in Tietz 2006a).

Daniel-Harry Steward [*Wintu*] (1988) und die Kurzgeschichte „Coyote Learns a New Trick" der lesbischen Schriftstellerin und mehrfachen Großmutter Beth Brant [*Bay of Quinte Mohawk*] (1988 [1985]) sowie weitere textuelle und visuelle Produktionen wichtig. Bei der künstlerischen Verarbeitung der „Berdachen" sind die untersuchten Arbeiten von Lembo und Merasty die auffälligsten; weitere Beispiele in Lyrik und Erzählungen unterstützen lediglich die dort getroffenen Einschätzungen.

981. Dieses Portrait ist eine Überarbeitung des schon in Tietz (2001d) veröffentlichten Portraits, für das – wie bereits erwähnt – die zugrunde liegenden Gespräche in Deutschland stattfanden, was eine besondere Form der *Insider Ethnography* darstellt.

982. Dieses Portrait basiert auf Überlegungen, die ich schon in den 1990er Jahren auf Tagungen vorgestellt habe. Der Name ist das einzige Pseudonym, das ich verwende, da eine Abstimmung dieses Portraits aufgrund mehrerer Umzüge des Forschenden und der Beforschten nicht möglich war.

983. Hierfür eignen sich aus meiner Sicht insbesondere Materialien zu Clyde M. Hall [*Lemhi Shoshoni-Métis/Cree*], einem schwulen Rechtsanwalt und *Culture Broker* (siehe den unter Pseudonym veröffentlichten Text von Owlfeather 1988), zu Paula Gunn Allen [*Laguna Pueblo/Dakota*/Schottisch/Libanesisch] (1998, 1997), einer lesbisch-feministischen Schriftstellerin, Literaturwissenschaftlerin und Professorin für Englisch, zu Chrystos [*Menominee*/Litauisch/Elsass-Lothringisch] (Audrey Huntley in Chrystos 1997: 10-19), einer lesbischen Lyrikerin und Landrechtsaktivistin, die von ihrem Ehemann psychiatrisiert wurde, zu Tomson Highway [*Cree*] (2008 [1998], 1988: vi-ix), zu Beverly Little Thunder [*Standing Rock Lakota*] (1997), einer Aktivistin für *Two-Spirits* und indigene Frauen sowie Zeremonialführerin von Sonnentänzen für Frauen, zu Anita / Maximilian Wolf Valerio [*Kainai* (*Blood*)/Latino] (2006, 2002 [1981] sowie Treut (2001), der/die sich von einer lesbischen Performerin über eine_n BDSMer_in zum Trans*mann-Aktivisten entwickelte, und insbesondere zu Terry Tafoya:

Tafoya performierte mittels *Dress* eine_n äußerst androgyne_n bisexuelle_n Traditionalist/in, fungierte seit den frühen 1990er Jahren als wissenschaftliches Sprachrohr der *Two-Spirit*-Bewegung (da er/sie *Two-Spiritness* geradezu verkörperte und als erste_r darüber veröffentlichte) und war als *Storyteller* (Mythenerzähler/in), *Medicine Person* (Medizinmann/Schamanin), Expert/in für Sexualität und HIV/Aids, Redner/in und Autor/in international erfolgreich (siehe hierzu Tafoyas frühere Homepage www.tamanawit.com unter www.archive.org, Interview mit Tafoya 1992a). Doch enthüllte im Jahre 2006 ein früherer Mitarbeiter Tafoyas, dass dessen/deren stets betonte indigene Herkunft von den *Warm Springs* lediglich auf einer Adoption als Erwachsene/r basierte – zudem ist umstritten, ob sein/ihr Vater aus dem *Taos Pueblo* stammte – und er/sie weder über den stets hervorgehobenen Doktortitel noch eine psychotherapeutische Zertifizierung verfügte (siehe Teichroeb 2006). Seine/ihre Veröffentlichungen (z. B. Tafoya 1997, 1992b), auf die ich mehrfach in meinen Veröffentlichungen kritisch eingegangen bin, bleiben zwar weiterhin – wenn auch nun aus anderer Perspektive – für den Diskurs der und über die *Two-Spirits* äußerst relevant, doch ist seine/ihre Lebensgeschichte näher zu untersuchen.

5.5 *Queer Pride* und die 'Politik der Travestie' als Heteronormativitätskritiken: Ethnographische und kulturhistorische Analysen

In der Teiluntersuchung zu *Pride*- bzw. CSD-Paraden[984] in Deutschland habe ich insbesondere zwei Themen analysiert: die Entwicklung von Schwulen-Demonstrationen und Lesben-Demonstrationen zum *Queer Pride* im Allgemeinen und die Bedeutung vestimentärer Performanzen (vor allem das *Cross-Dressing* der Tunten und *Drag Queens*) im Besonderen. Ein wichtiger Zusammenhang zwischen beiden Themen ist die politische Frage, inwieweit diese Veranstaltungen und diese Performanzen als heteronormativkritisch einzuschätzen sind. Zudem ist es nötig gewesen, Aspekte sowohl identitärer Abgrenzung als auch bündnisorientierter Zusammenarbeit zwischen Schwulen, Lesben, Bisexuellen, Trans*, Intersexen, Fetischist_innen, BDSMer_innen und *Queers* zu beachten sowie Ambivalenzen zwischen Affirmation und Subversion hegemonialer und subalterner Geschlechter- und Sexualitätennormen herauszuarbeiten.

CSD-Veranstaltungen, die schwu-les-bi-trans*-inter/*queere* Subkulturen in der heteronormativen Hegemonialkultur sichtbar machen wollen, sind spätmoderne Massenphänomene der Politik und der Popkultur, des *Sponsorings* und des *Marketings*, des Tourismus und der Medien (vgl. Beitrag 9: Tietz 2004h). Die Bedeutung der *Pride-Events* wird in den *Queer Studies* unterschätzt; es gibt bisher nur einzelne Untersuchungen im Kontext der *Gay and Lesbian Studies* (insbesondere Hoffmann 2003, Kates / Belk 2001, Brickell 2000, Herrell 1992, von denen alle – bis auf Brickell 2000 – auf Feldforschung basieren). Doch kann eine Analyse dieser Veranstaltungen das Zusammenspiel von sexueller Individualisierung, Demokratisierung und Neoliberalisierung im Kontext spätmoderner kulturpolitischer Kämpfe (vgl. Wagenknecht 2007, 2004, Sigusch 2005) deutlich machen.

Ein wichtiger Diskussionsstrang – gerade in der medialen Darstellung – bezieht sich darauf, inwiefern CSD-Veranstaltungen im Gesamten und die Teilnahme unterschiedlicher Einzelpersonen, Kollektive und Institutionen daran im Einzelnen als 'politisch' und genauer

984. International hat sich der Begriff *Pride* als Bezeichnung für zunächst schwul-lesbische, mittlerweile LSBT*I/Qe Paraden, Kundgebungen, Straßenfeste und Kulturfestivals durchgesetzt, der teilweise übersetzt wird, z. B. *orgullo* (Spanisch) bzw. *orgulho* (Portugiesisch). In Deutschland wird weiterhin parallel das Akronym CSD (deutsch ausgesprochen) für *Christopher Street Day* benutzt, auch wenn die Verbindung zu den *Stonewall Riots* in der Christopher Street in Greenwich Village, New York, im Jahr 1969 immer weniger geläufig und massenmedial nur bedingt vermittelbar ist. Es gibt zudem etliche lokalspezifische Bezeichnungen wie *Regenbogenparade* in Wien, *Roze Zaterdag* (übersetzt etwa 'Rosa Samstag') in den Niederlanden, *Gay and Lesbian Mardi Gras* (übersetzt etwa 'Schwul-lesbischer Karneval') in Sydney und einigen anderen englischsprachigen Städten oder *Hero Parade* (in den 1990er Jahren) in Auckland (vgl. www.interpride.org, www.europride.info).

als identitäts- oder bündnispolitisch sowie als heteronormativitätskritisch oder homonormativ einzuschätzen sind (siehe Beiträge 9 und 10: Tietz 2004h und 2007a, vgl. dazu auch Wagenknecht 2004, Brickell 2000, Bravmann 2003 [1997]).

Aus linker schwuler, lesbisch-feministischer sowie aus *queer*-politischer Sicht wird seit mehr als einem Jahrzehnt die Kommerzialisierung vor allem der Paraden und Straßenfeste durch *Sponsoring* kritisiert.[985] Diese Kritik – genauso wie die Kritik an der überproportionalen Beteiligung von Schwulen (im Vergleich zu Lesben, Bisexuellen und Trans*) auf den Paraden und insbesondere in der medialen Repräsentation – hat sowohl Anlass für Aktionen auf Paraden als auch für Gegenveranstaltungen gegeben (siehe hierzu auch die Beiträge 9 und 10: Tietz 2004h, 2007a).

Pride-Paraden sind ritualisierte kollektive Inszenierungen der Populärkultur, mit denen LSBT*I/Qs in etlichen Metropolen in vielen Teilen der Welt sowie in mittleren Großstädten Westeuropas und Nordamerikas einmal jährlich ihre in heteronormativen Hegemonialkultur als 'privat' eingestuften subalternen nonnormativen Begehrensweisen, Handlungsmuster, Beziehungsformen, Selbstpräsentationen, Identifikationen, Sozialstrukturen (Gruppen, Organisationen, Infrastruktur) und Subkulturen auf besondere Weise 'öffentlich' machen.[986] Der Soziologe Rüdiger Lautmann [1996] sieht darin eine positive Entwicklung: „Wir müssen heute als Schwule gar nicht mehr in erster Linie politische Forderungen stellen. Es ist viel wichtiger, dass wir unsere Existenz unter Beweis stellen. Und diese Existenz, weil sie an etwas Sexuelles gebunden ist, hat mit Lust zu tun. Und deswegen sind diese Paraden auch mit vollem Recht unter Vergnügungsgesichtspunkte gestellt." (Grumbach 2001: 78 zufolge).

Pride-Veranstaltungen können aus einer ethnologischen Perspektive als Protest gegen die heteronormative 'Besetzung' des öffentlichen Raums (Brickell 2000), als zeitweilige 'Umnutzung' des öffentlichen Raums oder als Herstellung eines temporären öffentlichen LSBT*I/Qen Raums verstanden werden. Selbst laut Judith Butler geht es bei *Pride*-Veranstaltungen „um Vergnügen, um Begehren, um die Besetzung des öffentlichen Raums, den Anspruch, gesehen und gehört zu werden. All dies ist äußerst wichtig für jede Bewegung sexueller oder geschlechtlicher Minderheiten." (Butler 2011: 11). Die Einschätzung dieser Zwecke gilt zunächst allgemein – unabhängig davon, wie sehr sie den Teilnehmenden explizit oder implizit bewusst ist und wie deutlich sie von ihnen kommuniziert wird. Diesen Zwecken

985. Hierzu gibt es beispielsweise in Deutschland vielfältige journalistische Artikel und Kommentare in schwulen und lesbischen Medien und eine Analyse von Wagenknecht (2004).

986. Vgl. allgemein dazu, dass viele Aspekte von Zweigeschlechtlichkeit und Heterosexualität seit langem öffentlich institutionalisiert und darüber entsexualisiert sind, während viele Aspekte von Homo- und Bisexualität sowie Trans*- und Intergeschlechtlichkeit bis vor kurzem privatisiert und sexualisiert waren: quaestio (2000a), Berlant / Warner (2005 [1998]).

können im Besonderen einzelne Aktionen, Transparente, Performanzen und Vestimentierungen dienen; gerade etliche linke, alternative und/oder *queere* Gruppen üben solch eine Heteronormativitätskritik nämlich sogar explizit. Beispiele aus meinem Material reichen von „Bringt den Heterrorismus zu Fall“ (Transparent auf der *Stonewall*-Demonstration in Freiburg 1989), über „Homophobie tötet – stoppt Heterror“ bis „Mein Lippenstift ist wichtiger als Deutschland“ (zwei Pappschilder auf der *Pride*-Parade in Hamburg 2009). Vor diesem komplexen Hintergrund können *Pride*-Veranstaltungen daher – paradox gesagt – als ‘konforme Subversion’ oder ‘subversive Konformität’ verstanden werden.[987]

Kontext und Ansatz der Feldforschung

Für die Untersuchung zum *Queer Pride* und zu vestimentären Performanzen von Tunten, meine zweite ethnographische Feldforschung, haben meine vorherige Teilnahme an CSD-Veranstaltungen in unterschiedlichen Funktionen und vor allem meine Erfahrungen als Performer/in sowie meine journalistisch-ethnographischen Reflexionen aus der Sicht einer Tunte einen wichtigen Hintergrund gebildet. Diese Forschung ist zunächst aus dem Auftrag entstanden, ein Praxisseminar für Studierende des Faches „Textiles Gestalten“ zu konzipieren. Hierzu habe ich – vor dem Hintergrund meiner anfänglichen Beschäftigung mit materieller und visueller Kultur durch das Aufbaustudium am *Kolleg Kulturwissenschaftliche Geschlechterstudien* – ein ethnographisches Gruppenforschungsprojekt zu vestimentären Performanzen auf *Pride*-Paraden entwickelt.[988] Mittlerweile habe ich hierzu zwei weitere Projektseminare durchgeführt,[989] für die ich bereits die ersten Typoskript-Fassungen der beiden hier vorgelegten Veröffentlichungen als Grundlage habe nutzen können. Durch verschiedene Fortbildungs-, Diskussions- und Veröffentlichungskontexte[990] habe ich diesen

987. Diese Verschränkung der beiden Begriffe ‘konform’ und ‘subversiv’ verwendet Woltersdorff 2004: 16) als Bildunterschrift zu einem Bild einer CSD-Parade. Vgl. zum problematischen Verhältnis zwischen Subversion und Affirmation auch Atlas / Tietz (2009a).

988. Ich danke Prof. Dr. Karen Ellwanger für die Vermittlung dieses Lehrauftrags und Prof. Dr. Heidi Helmhold für die Möglichkeit, diesen im Sommersemester 2001 an der Universität Köln durchzuführen. Siehe zum *Cologne Pride*: www.colognepride.de.

989. Diese fanden im Sommersemester 2005 für Studierende der Ethnologie bzw. des Textilen Gestaltens und der *Gender Studies* an den Universitäten Oldenburg und Hamburg statt. Siehe zum *CSD Nordwest* (in Oldenburg und Umland): www.csd-nordwest.de; siehe zum *Hamburg Pride*: www.hamburg-pride.de.

Vgl. Schacht (2004) für einen ähnlichen Versuch, universitäre ethnologische Lehre über *Cross-Dressing* durch Besuche einer *Drag Show* in einer schwulen Bar ethnographisch zu konkretisieren.

990. Ich habe meine Forschung zu CSD-Paraden unter anderem auf der bereits mehrfach durchgeführten Fortbildung „Emanzipation und Partizipation: Grundkurs Homosexualität und Gesellschaft III“ (siehe Beitrag 9: Tietz 2004h), auf einem Workshop zu empirischer Forschung über Heteronormativität (siehe Beitrag 10: Tietz

ursprünglichen Schwerpunkt deutlich erweitert. Ich analysiere zunehmend Transparente, Plakate, Mottos und Forderungskataloge. Zudem interessiert mich die Entwicklung von Schwulen-Demonstrationen und Lesben-Demonstrationen über schwul-lesbische *Christopher-Street-Days* zum *Queer Pride*, wobei zu beachten ist, dass die Entwicklungen in West- und Ost-Deutschland unabhängig von den *Stonewall Riots* beginnen und erst später ein sich darauf beziehender historischer Selbstlegitimationsversuch einsetzt (siehe Beitrag 9: Tietz 2004h).

Kontextbedingt habe ich mich für wiederholte eventbezogene kurzzeitige Feldbesuche mit beobachtender Teilnahme entschieden. Schließlich gibt es, auch wenn in der Debatte um Ethnographie die Langzeitforschung in ‘fremden’ kulturellen Kontexten im Vordergrund steht (siehe einführend: Beer 2003a, Illius 2003), längst einen Trend zur Übertragung einiger Techniken der teilnehmenden Beobachtung in den ‘eigenen’ kulturellen Kontext (sowohl in der empirischen Kulturwissenschaft als auch in der Soziologie) und zur Kurzzeitforschung (siehe z. B. Eisch 2001). Durch wiederholte Teilnahme an mehreren Orten und über einen langen Zeitraum (meine ersten zunächst für private Zwecke gemachten Photos reichen in das Jahr 1992 zurück, das erste Projektseminar hat 2001 stattgefunden), entspricht der gesamte ‘Feldaufenthalt’ längst einer Feldforschung mittleren Umfangs.

Dies führt zu meinem Forschungsansatz: Auf der Basis einer Diskriminierungsanalyse, die Unsichtbarkeit und Unhörbarkeit herausgearbeitet hat, habe ich – ausgehend von der Debatte um Sichtbar- und Hörbarmachen subalterner Selbstkonzepte und politischer Forderungen[991] – den CSD als eine Repräsentation des Nichtheterosexuellen in der Gesellschaft (Kates / Belk 2001: 417) untersucht. Meine laufende ethnographische Untersuchung in mehreren deutschen Metropolen und Großstädten richtet sich auf die Entwicklung der *Pride*-Veranstaltungen, auf den Streit zwischen verschiedenen daran beteiligten ‘Fraktionen’ über bürger_innenrechtsorientierte *Single-Issue*-Politiken und *queer*-politische bzw. intersektionelle Bündnispolitiken sowie insbesondere auf vestimentäre Performanzen in den

2007a), auf einem Tagungsworkshop zu BDSM (Tietz 2005b), auf der Fortbildung „Was ist unsere Botschaft?“ im Jahr 2010 und bei verschiedenen Diskussionen zum politischen Charakter des CSDs in den Jahren 2010 und 2011 (vgl. Tietz 2010b) thematisiert.

991. Butler fasst die Grundannahme dieser Debatte wie folgt zusammen: „Wie können sich sprachlose Gruppen äußern und ihre Ansprüche geltend machen? Welche Erschütterungen auf dem Feld der Macht zieht das nach sich? Und wie können solche Gruppen das für sich beanspruchen, was sie für ihren Fortbestand benötigen? Es geht darum, Modi der Anerkennung zu erkämpfen, um die Prekarität zu verringern, und gegen die Normen zu kämpfen, die uns einer Prekarität aussetzen“ (Butler 2011: 28).

Butlers Annahme ist allerdings überprüfenswert – eine Einschätzung, die einiges dem Austausch mit Johanna Schaffer verdankt, die am *Kolleg Kulturwissenschaftliche Geschlechterstudien* eine Dissertation über Ambivalenzen feministischer, LesBiSchwuler und antirassistischer Sichtbarkeitsstrategien verfasst hat (2008, 2004). Schaffer betont aus einer *queeren* bildwissenschaftlichen Perspektive, dass deren gemeinsamer Topos – Sichtbarkeit führe zu politischer Macht – kritisch zu betrachten ist (2004: 210-212): Insbesondere führt mehr Sichtbarkeit nicht unbedingt zu mehr Hörbarkeit der eigenen Forderungen (ebd.), sondern kann auch zu mehr Kontrolle oder zu größerer Gefährdung führen.

2000er Jahren. Für die Analyse dieser Vestimentierungen nutze ich – angeregt durch Debatten um materielle und visuelle Kultur am *Kolleg Kulturwissenschaftliche Geschlechterstudien* – vor allem eine visuelle Perspektive, bei der ich Bildanalysen von Photografien bekleideter Körper einsetze.[992] Zur Beschreibung des Körper/Kleid-Verhältnisses setze ich vor allem das *Dress*-Schema von Eicher / Roach-Higgins (1992) und die Gestaltanalyse nach Heimann (1992, 1989) ein. Diese Analysen versuche ich genauso wie die Beschreibung von Mottos, Forderungskatalogen, Transparenten etc. in aktuelle Debatten über LSBT*I/Qe Subkulturen und Politiken zu kontextualisieren.[993]

Diese ethnographische Perspektive auf heutige Praxen in LSBT*I/Qen Subkulturen ist – ähnlich wie die Untersuchung über *Two-Spirits* und „Berdachen" – mit einer kulturhistorischen Perspektive verbunden, nämlich – wie bereits erwähnt – sowohl auf die Geschichte von *Christopher Street* (*Liberation*)-Demonstrationen als auch auf die Bedeutung der kollektiven Erinnerung an die *Stonewall Riots* für diese Veranstaltungen. Dieser kulturhistorische Ansatz ist vor allem an zwei Studien geschult: Der schwule Historiker Martin B. Duberman (1994 [1993]) untersucht die Bedeutung der homophilen Selbstorganisation der 1960er Jahre für die politische Instrumentalisierung der *Stonewall Riots* in der *Gay Liberation* der frühen 1970er Jahre. Der *queere* Historiker Scott Bravmann (2003 [1997]) analysiert die Bedeutung sich verschiebender Erzählungen darüber, wer sich wie (nicht) an den *Riots* beteiligt hat und wer sich wann wie darauf beruft.[994] Diese Betrachtungen habe ich auf die Geschichte der und die Geschichtsschreibung zu den Schwulen-, Lesben- und *Stonewall*-Demonstrationen sowie *Christopher Street-Day*- bzw. *Pride*-Paraden in Deutschland übertragen (siehe Beitrag 9: Tietz 2004h). Dieser Ansatz sollte an weiterem Material vertieft werden.

Auch diese Fallstudie ist von der Spannung zwischen *Insider*- und *Outsider*-Perspektiven geprägt. Mir selbst sind *Pride-Events* seit 1992 in unterschiedlichen Funktionen (als privater Teilnehmer, Zuschauer und Kritiker sowie als Vertreter verschiedener Gruppierungen und Organisationen) zwar vertraut, doch sind mir die Körper- und Kleidungs-Praxen, Identifikationen sowie vor allem persönlichen und politischen Anliegen der vielen verschiedenen Gruppen von Paradierenden, die häufig eigene Paradeblöcke bilden, nur unterschiedlich gut bekannt gewesen. Fast alle Teilnehmenden der Projektseminare – unabhängig davon, ob sie sich selbst als heterosexuell, bisexuell, schwul, lesbisch oder *queer* identifizierten – waren hingegen zuvor noch nie bei einer *Pride*-Parade gewesen. Dies gab mir eine schwierige Rolle als *Cultural Broker* für die schwu-les-bi-trans*-inter/*queeren* Subkulturen, Konzepte und Praxen in der Vorbereitung und Auswertung des jeweiligen gemeinsamen Feldaufenthaltes (siehe hierzu Beitrag 10: Tietz 2007a). Zudem ermöglicht mir dies – auch im Sinne einer 'Verfremdung' des 'Eigenen' – eine besondere Form der Multiperspektivität auf die untersuchten Praxen des *Cross-Dressings* und *Body-Dressings*[995] sowie auf die vielfältigen politischen Anliegen.

Zusammenarbeit und Abgrenzung auf dem *Queer Pride*

Die CSD-Veranstaltungen und besonders die Paraden sind der wichtigste soziale Raum für das Zusammentreffen höchst unterschiedlicher Personen und Gruppen, die mehr oder weniger deutlich an den komplex strukturierten LSBT*I/Qen Subkulturen teilhaben. Dies ist einerseits eine Form der Begegnung und des Austausches wie andererseits ein von Konflikten durchzogenes Feld, bei dem um die Repräsentation dieser unterschiedlichen Personen und Gruppen gerungen wird[996] – insbesondere bei der Aufstellung von politischen Forderungen in

992. Die Photographische (und gelegentlich videographische) Dokumentation umfasst derzeit mehrere Tausend eigene Photos und über Tausend Photos von Studierenden und Kolleg_innen sowie unzählige, oft leider recht kleine professionelle Photographien (aus schwulen Magazinen, regionalen Tageszeitungen und Internetportalen sowie Photobüchern). Ich habe selbst Photos unter anderem in Toronto, Amsterdam, Köln, Berlin, Hamburg (siehe dazu auch: Lambertsen 2011), Frankfurt/Main und Oldenburg aufgenommen. Diese vergleiche ich mittlerweile mit geeigneten Photos aus New York (insbesondere O'Neal 2006, La Rocca 2003), London, Manchester und Mallorca (auf diversen Internetplattformen, siehe als Einstieg www.europride.info) sowie Rio de Janeiro oder New Delhi.

993. Mir liegen inzwischen nicht nur Artikel aus fast anderthalb Jahrzehnten Vor- und Nach-Berichterstattung zu CSD-Paraden in kostenlosen schwulen Magazinen und in regionalen Tageszeitungen, sondern auch Veranstaltungsprogramme (samt Forderungskatalogen), die 'offiziellen' *CSD-Magazine* der Jahre 2000 bis 2011, Sachbücher wie Grumbachs (2001) Lesebuch, Romane und Comics vor (siehe Beiträge 9 und 10: Tietz 2004h, Tietz 2007a, sowie Tietz 2010d).

994. Interessant ist, wie sehr inzwischen die illegitime subkulturelle Erinnerung an die *Stonewall Riots* mit dem *queeren* Fokus auf Performativität und Heteronormativitätskritik verbunden wird, wie zwei Zitate zeigen können: „One might point to the fact that the Stonewall Riots, that defining moment of gay history, was started not by middle-class gay men but by street hustlers and drag queens – the segment of the gay population that was most conscious of the performativity of gender." (Bergman o. J.). „Dem 'Gründungsmoment' lesbischer und schwuler Emanzipationsbewegungen ist […] die subkulturelle Praxis parodistischer Geschlechterüberschreitung bereits unauflöslich eingeschrieben: Parodie ist Politik ist Parodie." (Hark 1998c: 118).

995. Ähnliches gilt für die Detailanalyse jeweils eines einzelnen Photos (bzw. eines Photosets) eines bekleideten Körpers oder einer Gruppe zusammengehörig bekleideter Körper, die Erstsemester_innen des Bachelor-Studiengangs „Materielle Kultur: Textil" seit dem Wintersemester 2007/08 zur Einübung der *Dress*-Analyse anfertigen.

996. Hier zeigt sich, dass die in den *Cultural Studies* herausgearbeiteten Konflikte um kulturellen und politischen Einfluss ([Stuart] Hall 1997b, Hebdige 1983 [1979]) nicht nur im Verhältnis von Subkultur zu Hegemonialkultur, sondern auch im Hegemonie-Verhältnis innerhalb von Subkulturen ausgehandelt werden. Dies können auch die Kämpfe des *Two-Spirit*-Netzwerkes sowohl mit den LSBT*I/Qen als auch mit den indigenen *Communities* zeigen (siehe Tietz 2008b).

Forderungskatalogen, die in Materialien der Presse- und Öffentlichkeitsarbeit (Internetauftritte, Programme, Flyer und Plakate) verbreitet werden.[997]

Pride-Veranstaltungen haben die Zusammenarbeit von Schwulen und Lesben bzw. von schwulen und lesbischen Gruppen und Organisationen gefördert – in den USA schon in den frühen 1970er und dann wieder in den 1980er Jahren, in Deutschland erst ab den 1990er Jahren.[998] Zudem haben die *Gay and Lesbian Pride*-Paraden (eine Bezeichnung, die bis in die 1990er Jahre hinein verwendet worden ist)[999] sich durch die Teilnahme von Bisexuellen, Trans* und Intersexen,[1000] Menschen mit HIV und AIDS, Sexarbeiter_innen, (heterosexuellen) BDSMer_innen und Fetischist_innen usw. mittlerweile gewandelt.[1001] Einerseits können diese Veranstaltungen – unter Bezugnahme auf ein Verständnis von *Queer* als Oberbegriff für diese Identifikationen – als *Queer Pride* bezeichnet werden; in diesem Sinne hat beispielsweise der *Berliner CSD* den Begriff *Queer* zweimal im Motto genutzt: „Que(e)r gegen rechts" (2001) und „Wir machen Berlin anders – Weltoffen. Tolerant. Queer." (www.csd-berlin.de). Andererseits wird der Begriff *Queer* im Kontext von *Pride*-

997. Siehe hierzu die *queer*-politische Kritik von Wagenknecht (2004), der den *Alternativen CSD* in Berlin-Kreuzberg (vgl. www.transgenialercsd.de) als Gegenmodell vorschlägt, ohne jedoch die strukturelle Ähnlichkeit der Konflikte zu beleuchten.

998. In den 1970er und 1980er Jahren haben die (autonome) Schwulenbewegung und die (separatistische) Lesben- bzw. FrauenLesbenbewegung in (West-)Deutschland eine weitgehend voneinander getrennte, deutlich voneinander unterschiedene Entwicklung genommen, sich um jeweils andere politische Themen organisiert und zum Aufbau unterschiedlicher Strukturen geführt (vgl. zur Lesbengeschichte: Dennert / Leidinger / Rauchut 1997, vgl. zur Schwulengeschichte: Schwules Museum / Sternweiler 2004, Herrn 1999, Schwules Museum / Akademie der Künste 1997). Dies hat zu Differenzen geführt, die teilweise bis heute bestehen und sich auch in manchen Diskussionen über *Pride*-Veranstaltungen noch zeigen. Nach manchen kulturellen und wissenschaftlichen Projekten seit Beginn der 1990er Jahre gehören die *Christopher Street Days* in vielen größeren deutschen Städten zu den ersten Projekten, in denen Schwule und Lesben seit Mitte der 1990er Jahre dezidiert politisch zusammenarbeiten.

999. Beispielsweise liegt die Planung und Durchführung der Veranstaltungen in Köln seit Jahrzehnten in den Händen des mittlerweile fest etablierten Vereins *Kölner Lesben- und Schwulentag* (www.colognepride.de) oder in Oldenburg beim Verein *Lesben- und Schwulentag Nordwest* (www.csd-nordwest.de).

1000. *Drag Queens* und Trans* sowie Stricher, Hippies und *Butches*, darunter Latino_as und 'Schwarze', waren bereits federführend an den *Stonewall Riots* beteiligt (Bravmann 2003 [1997], Duberman 1994 [1993]). *Transvestites* verstanden sich in den 1970er Jahren als Teil der *Gay Liberation*, bis sie durch deren Wandel zur von 'Weißen' dominierten schwul-(lesbischen) Bürger_innenrechtsbewegung ab Mitte der 1970er Jahre und insbesondere auf Druck 'weißer' (auch heterosexueller) Feministinnen hinausgedrängt wurden (Duberman 1994 [1993]). *Drag Queens* wurden erst im Laufe der 1980er Jahre zum Emblem der *Pride*-Paraden. Juristische Fragen zur Trans*- und Intergeschlechtlichkeit werden besonders in den 2000er Jahren in die politischen Forderungskataloge zahlreicher *Pride*-Veranstaltungen aufgenommen. Dabei bleibt jedoch näher zu untersuchen, inwieweit diese Aufnahme tatsächlich die unterschiedlichen politischen Positionen verschiedener Trans*- und Intersex-Gruppen angemessen berücksichtigt.

1001. Dies lässt sich an der Diskussion um Namen von *Pride*-Veranstaltungen (wie von Dachverbänden) ablesen, bei denen neben Schwulen und Lesben zunehmend Bisexuelle, Transsexuelle, *Transgenders* (und in Nordamerika teilweise auch *Two-Spirits* und andere mit kulturspezifischen Begriffen bezeichnete Gruppen) aufgeführt werden und jeweils weitere Abkürzungslisten entstanden sind, bis sich einerseits *LGBT* und andererseits *Queer* (als umfassender Begriff) weitgehend durchgesetzt haben, was auch zu meiner jetzigen Verwendung 'LSBT*I/Q' geführt hat. Häufig wird aufgrund dieser Diskussion und für das touristische *Marketing* international inzwischen schlicht die Kombination aus Städtenamen und *Pride* verwendet (in Deutschland z. B. *Cologne Pride* und *Hamburg Pride*).

Veranstaltungen vor allem für Kritiken und Gegenveranstaltungen genutzt (Tietz 2010a, 2010b, Beiträge 9 und 10: Tietz 2004h, 2007a, vgl. auch Wagenknecht 2004). Darüber hinaus gibt es in einigen Metropolen Kulturveranstaltungen, Straßenfeste, Partys, Kundgebungen oder Paraden, die unter der Bezeichnung *Pride* speziell für lesbische Frauen (*Women's Pride*), für trans* und intergeschlechtliche Menschen[1002] oder für die Leder/Fetisch/BDSM-Subkultur (insbesondere die *Folsom Fair* in San Francisco, New York, Toronto und Berlin) durchgeführt werden. All diese spezifischen und übergreifenden *Pride*-Veranstaltungen befördern insgesamt – trotz *queerer* Kritik an der Verbürgerlichung des Aktivismus – eine Anerkennung der Pluralität geschlechtlicher und sexueller Lebensstile innerhalb LSBT*I/er Subkultur und innerhalb der heteronormativen Hegemonialkultur.

CSD-Paraden können aus ethnologischer Sicht als subkulturell geteilte Übergangsrituale und als Formen des *Going-public* betrachtet werden. Sie können daher aus sozialpsychologischer Sicht relevant für Selbstakzeptanz und Identitätsentwicklung sein (Kates / Belk 2001), zum *Empowerment* von LSBT*I/Qs als subaltern situierten Minderheiten beitragen und Kraft für die politische Kämpfe gegen Heteronormativität, Homo-, Bi-, Trans*- und Intersexfeindlichkeit geben (vgl. Butler 2011). Vor diesem Hintergrund kann meine Fallstudie die – bereits kritisierte – These, dass homosexuelle Orientierung, *Pride* und Coming-out bereits im Verschwinden begriffen seien, die in den frühen 1990er Jahren aus poststrukturalistischer, sexualwissenschaftlicher, soziologischer und *queerer* Sicht aufgestellt worden ist (siehe insbesondere Hegener 1993 und Sedgwick 1993 [1990]), weiter widerlegen (vgl. schon Bech 2000). In Westeuropa führen die Abschaffung strafrechtlicher Verfolgung der (männlichen) Homosexualität, die Anerkennung homosexueller Partner_innenschaften und die Antidiskriminierungspolitiken, die sexuelle Orientierung einschließen, zwar zu einer gewissen Angleichung homo- und heterosexueller Lebensstile (mittels Vervielfältigung), aber weder zur Aufhebung der Hetero/Homo-Dichotomie noch zum Verschwinden der sexuellen Orientierung. Ganz im Gegenteil ermöglichen die veränderte juristische, politische, soziale und kulturelle Situation und die teilweise Reduktion der Wirkmächtigkeit von Homofeindlichkeit (sowie die anfängliche Reduktion der Wirkmächtigkeit von Heteronormativität und Trans*feindlichkeit) die – bereits erwähnte – Ausweitung und Entdramatisierung bzw. Profanisierung von Coming-out und auch von *Pride*. Dies zeigen gerade die steigenden Teilnehmendenzahlen bei *Pride*-Veranstaltungen in skandinavischen

1002. Bei der ersten *Transgender*- und Intersex-Parade 2004 in San Francisco beteiligten sich neben Trans*- und Intersex-Aktivist_innen auch die dortigen *Perpetuellen Schwestern*; dort gab es T-Shirts mit „No surgery on children!", wie Sequenzen im Dokumentarfilm *Tintenfischalarm* (Scharang 2006) zeigen.

Ländern, in denen an Bürger_innenrechten orientierte politische Forderungen nach Teilhabe am Ehe- und Adoptionsrecht längst erfüllt sind. Auch dort bleibt nämlich das Mehrheits/Minderheits-Verhältnis zwischen heteronormativer Hegemonialkultur und LSBT*I/Qen Subkulturen bestehen (vgl. Tietz / Weiß 2003b: 5/6). Dieser Befund wirft rückblickend ein Schlaglicht auf das dialektische Verhältnis zwischen sich ändernden kulturellen, politischen oder juristischen Rahmenbedingungen und schwulen bzw. lesbisch-feministischen Emanzipationsbewegungen der 1970er Jahre, was beispielsweise für West- und Ost-Deutschland noch weiter untersucht werden sollte.[1003]

Pride als umstrittene Repräsentationspolitik

Trotz der mittlerweile großen Beteiligung – in einigen Metropolen Zehntausende Paradierende und Hunderttausende Zuschauende und Passant_innen – werden die *Pride*-Paraden seit vielen Jahren und teilweise einigen Jahrzehnten von kleinen, (fast) ausschließlich ehrenamtlich arbeitenden Vereinen organisiert, die über geringe Mitgliederzahlen, geringe eigene finanzielle Mittel und wenig Infrastruktur verfügen. Dies unterscheidet sie deutlich von anderen großen politischen Demonstrationen in Deutschland, die beispielsweise regelmäßig von mitglieder-, finanz- und infrastrukturstarken Parteien oder Gewerkschaften oder einmalig von oft großen Bündnissen organisiert werden. Die hohen Kosten für die Paraden und die vielen Helfer_innen müssen jedes Jahr neu akquiriert werden, ohne dass es dafür eine geeignete finanzielle Rücklage (beispielsweise in Form von Mitgliedsbeiträgen oder gar staatlichen Zuschüssen) bzw. personelle Basis gibt. Deshalb sind in manchen Städten bereits einzelne Veranstaltungen und Vereine gescheitert; gerade dieses (potentielle) Scheitern ist der Grund dafür, dass für die Durchführung der Straßenfeste in einigen Metropolen eigene Vereine oder Unternehmen gegründet oder diese sogar an professionelle Straßenfestveranstalter_innen oder *Marketing*- bzw. *Event*-Agenturen abgegeben worden sind. Diese Entwicklung wird wiederum deutlich von linken, alternativen oder *queeren* Gruppierungen als 'Kommerzialisierung' kritisiert (vgl. für Beispiele und weitere Literatur: Beitrag 9: Tietz 2004h, siehe auch Wagenknecht 2004).

1003. Obwohl inzwischen einige Überblicksdarstellungen über die homosexuelle Selbstorganisation in Deutschland seit Ende des 19. Jahrhunderts vorliegen (z. B. Herrn 1999, Schwules Museum / Akademie der Künste 1997 zu homosexuellen Männern sowie Dennert / Leidinger / Rauchut 2007 zu Lesben) lässt eine Aufarbeitung der Schwulen- und Lesbenbewegungen der 1970er Jahre in West- und Ost-Deutschland aus heteronormativitätskritischer Sicht weiter auf sich warten (vgl. meinen ersten diesbezüglichen Entwurf: Tietz 2007e); hierzu ist im Dezember 2011 eine Tagung an der *Akademie Waldschlösschen* geplant gewesen, die mittlerweile stattgefunden hat (siehe www.waldschloesschen.org).

CSD-Paraden werden in *queer*-politischen Darstellungen als sichtbarer Ausdruck von 'Identitätspolitik', insbesondere von 'weißer' schwuler bürgerrechtsorientierter Repräsentationspolitik, kritisiert (siehe z. B. Haritaworn 2009, Wagenknecht 2004). Bezogen auf Identitäten, Identitätssymbole und identitäre Rhetoriken sind *Pride*-Veranstaltungen jedoch recht komplex: Trotz eines medialen Fokus auf eine sogenannte 'Schwulenparade' (oder einen sogenannten 'Schwulen- und Lesbenkarneval', wie die *Tagesschau* verkündete), trotz einer besonders großen Beteiligung schwuler Männer an den Paraden und trotz ihrer als 'überproportional' eingeschätzten Vertretung in den Vereinen, die diese Veranstaltungen ausrichten, beteiligen sich in vielen Städten zunehmend Lesben sowie inzwischen auch Bisexuelle und Trans* an der Vorbereitung und Durchführung.[1004] Viele CSD-Veranstalter_innen haben mittlerweile den Anspruch, nicht nur die Schwulen oder Lesben vor Ort, sondern ein lokales bzw. regionales LSBT* oder gar LSBT*I/Qes Kollektiv zu repräsentieren. Manche haben Vertreter_innen aller dieser Partialkollektive in ihren Gremien und/oder versuchen aktiv, Kontakt zu entsprechenden schwulen, lesbischen, bisexuellen und gegebenenfalls trans*, intergeschlechtlichen oder *queeren* bzw. LSBT*I/Qen Gruppen und Organisationen in der Stadt bzw. im Umland herzustellen. In etlichen Städten gibt es jedoch mehr Gruppen und Organisationen sowie Kneipen, Clubs und Diskotheken ausschließlich oder vorwiegend für Schwule. Auch deswegen sind mehr schwule Männer in der Vorbereitung von *Pride*-Veranstaltungen involviert; zudem sind Männer häufiger Vorsitzende oder Sprecher_innen als Frauen.

Abgesehen davon stehen die Teilnahme und/oder das Zuschauen jedem_r offen – unabhängig von der eigenen geschlechtlichen und sexuellen Identifikation und unabhängig davon, wie deutlich diese verbal, korporal, vestimentär und/oder performativ kommuniziert wird. Viele Paradierende nutzen kollektive Symbole schwuler, lesbischer bzw. (lesbisch-)feministischer, bisexueller, trans*, intergeschlechtlicher, BDSM- oder *queerer* Identifikation. Wichtige Farbsymbole sind neben dem Regenbogen (für *Pride*)[1005] auch Rosa (für 'schwul') und Lila (für 'lesbisch') bzw. eine Kombination aus Blau und Schwarz (für die 'Leder-Szene');[1006] wichtige *Icons* sind ein (doppeltes) Venuszeichen (für 'Frau' bzw. 'Lesbe'), ein doppeltes

1004. Dieses ungleiche Zahlenverhältnis ist in manchen Städten ein wichtiges Thema und immer wieder Anlass für Auseinandersetzungen.

1005. Die 'Regenbogenfahne' aus früher acht, inzwischen sechs farbigen Streifen hat sich in weiten Teilen der Welt als Symbol durchgesetzt. Dieses Farbsymbol wird – gerade auf *Pride*-Straßenfesten – in höchst unterschiedlichen Formen und Materialien (als T-Shirt-Aufdruck, Aufkleber, Anhänger etc.) vermarktet und insbesondere bei Vestimentierungen auf *Pride*-Veranstaltungen – wiederum in höchst unterschiedlichen Formen und Materialien (neben den bereits genannten auch Gesamt-*Dress*-Ensembles, gefärbter Haarschöpfe, Bodypaintings, Flaggen als Röcke etc.) eingesetzt.

1006. Die 'Lederfahne' besteht aus blauen und schwarzen Streifen sowie einem weißen Mittelstreifen und einem roten Herz.

Marszeichen (für ‘schwul’), eine Doppelaxt (für ‘lesbisch’), eine rote Schleife (für ‘Solidarität mit Menschen mit HIV/Aids’), zwei offene aneinander lehnende Halbkreise (für ‘bisexuell’), ein miteinander verschmolzenes bzw. abgeändertes Mars- und Venuszeichen (für ‘intersexuell’ oder ‘trans*’)[1007] oder eine Bärentatze (für die ‘Bären-Szene’). Zudem gibt es *Pride*-spezifische *Dress*-Strategien: Hierbei handelt es sich einerseits um fetischistisch aufgeladene Präsentationen halbnackter Körper oder sexueller (Kleidungs-)Fetische, die auch in der sexuellen Subkultur getragen werden, andererseits um – nur für die Parade – genutzte karnevalistische und *Cross-Dressing*-Inszenierungen.[1008] Diese Identifikationssymbole werden zum einen immer weiter ausdifferenziert und können zum anderen in den jeweiligen *Dress*-Ensembles, Dekorationen von Fahrzeugen oder PR-Materialien miteinander verknüpft werden. Neben diesen Symbolen kollektiver geschlechtlicher und sexueller Identifikation sind außerdem die Mottos der *Pride*-Veranstaltungen und die Logos der jeweiligen Paradeblöcke wie Gruppen, Organisationen oder Verbände (einschließlich Parteien und Gewerkschaften)[1009] bzw. Clubs, Partyveranstalter_innen, Unternehmen oder Medien wichtig für vestimentäre Performanzen und Identifikationen.[1010] Eine weitere Ausdifferenzierung der Paradierenden findet neben den Achsen Geschlecht und Sexualität anhand weiterer Achsen sozialer Ungleichheit wie Alter, Klasse / Schicht oder Ethnizität / „Rasse“ und anhand verschiedener Vorlieben wie sexuellen Vorlieben, Musikgeschmack und Freizeitbeschäftigungen statt.[1011]

1007. Vgl. Zehnder (2008) zum Streit zwischen manchen Trans*- und Intersex-Gruppen darum, wer welches dieser Zeichen für sich allein beanspruchen dürfe.

1008. Es ist wichtig zu beachten, dass etliche *Dress*-Ensembles paradierender Gruppen oder Einzelpersonen speziell für eine *Pride*-Parade (oder *Pride*-Paraden-Saison) ensembliert, gekauft oder geschneidert werden, um ein Motto oder Thema vestimentär zu performieren – als spezifische Kritik, aus Spaß oder als PR-Aktion. Viele derjenigen, die Elemente des *Cross-Dressings* nutzen, tun dies ausschließlich auf *Pride*-Paraden.

1009. Mittlerweile sind des Öfteren schwul-lesbische oder LSBT* Mitarbeiter_innengruppen von Gewerkschaften, Branchenverbänden oder gar *Global Players* vertreten.

1010. Besonders häufig sind T-Shirts mit aufgedruckten Mottos, Slogans oder Logos (die oft aus einer Kombination verschiedener identitärer Symbole bestehen). Komplette Uniformen werden zunehmend wichtig (beispielsweise bei einigen HIV/Aids-Präventionsprojekten). Gerade Fußgruppen, aber auch Teile der ‘Besatzungen’ der Fahrzeuge werden durch aufeinander abgestimmte *Dress*-Ensembles markiert.

1011. Bei den Paraden in Deutschland sind diese Differenzen unterschiedlich stark sichtbar und werden unterschiedlich deutlich thematisiert:

- Die Achse Geschlecht ist durch die überproportionale Beteiligung von Schwulen als Paradierende und Zuschauende auffällig. Es gibt einige Paradeblöcke ausschließlich für schwule (und bisexuelle) Männer, nur wenige ausschließlich für lesbische (und bisexuelle) Frauen. Einige *Drag Queens* stehen im medialen Fokus bei den Paraden. Projekte von und für Trans* sind zumeist auf den Straßenfesten vertreten.
- Die Achse Alter ist insofern wichtig, als die Paradierenden weitgehend Menschen in den Zwanzigern und Dreißigern sind, auch wenn viele Menschen in den Vierzigern und etliche in den Fünfzigern gezielt zum Zuschauen kommen. Es gibt häufig recht große spezielle Paradeblöcke von Jugendlichen und jungen Erwachsenen, nur selten und dann eher kleine Blöcke von Menschen über 40 oder gar über 50. Ein gewisser Jugendkult zeigt sich auch in der Präsentation fetischistisch aufgeladener schöner jugendlicher Körper und im wichtigen Einfluss von Jugendmoden; nur bei einigen Paradeblöcken der Fetisch-Subkultur sind Menschen in den Dreißigern bis Fünfzigern besonders häufig.
- Die Achse Klasse / Schicht ist wenig sichtbar und wird nur bedingt thematisiert – am ehesten noch im Kontext linksalternativer und/oder *queer*-politischer Kritiken an der Kommerzialisierung des CSDs, die sowohl bei kleinen Aktionen auf der Parade als auch bei Gegenveranstaltungen geäußert werden. In einigen Metropolen gibt es zudem LSBT* Gruppen innerhalb größerer Gewerkschaften bzw. LSBT* Betriebsgruppen, schwule oder schwul-lesbische Berufsgruppen sowie schwule und lesbische Wirtschaftsverbände.
- Die Achse Ethnizität / „Rasse“ ist durchaus auffällig: Gerade bei den Über-Dreißigjährigen gibt es fast nur ‘weiße’ mehrheitsdeutsche Paradierende. In einigen Metropolen gibt es spezielle Projekte für schwule, lesbische, bisexuelle und/oder trans* Migrant_innen, die auf den Paraden vor allem von Jüngeren vertreten werden. Außerdem gibt es einige ‘Schwarze’ oder lateinamerikanische Models und einige aus Südostasien stammende Trans*frauen, die als Einzelpersonen oder in kleinen Fußgruppen paradieren – wobei deren Teilnahme bei etlichen Zuschauenden eine exotisierende Faszination bewirkt. Hingegen wird beim *Transgenialen CSD* in Berlin-Kreuzberg, an dem sich mittlerweile viele LSBT*IQe Migrant_innen beteiligen, das Thema Rassismus (auch in der schwulen bzw. LSBT*IQen Subkultur) und die Überschneidung von Rassismus, Sexismus und Heteronormativität besonders deutlich thematisiert.

All diese potentiellen Identifikationen können sich überlagern, was sich zumindest teilweise auch an der Vielzahl unterschiedlicher *Dress*-Ensembles und *Dress*-Strategien zeigen lässt (vgl. Tietz 2010f, 2008f).[1012]

Nach meiner Einschätzung – aufgrund meiner eigener Teilnahme an den, Beobachtung der und Kommunikation über die Paraden sowie der Verfolgung der Medienberichterstattung – sind viele Paradierende und Zuschauende der Parade und Besuchende des Straßenfests häufig eher zunächst aus privaten Gründen motiviert. Sie wollen feiern, Spaß haben, Freund_innen treffen, sehen und gesehen werden, Flirten, Kontakte knüpfen, Musik hören, tanzen, Alkohol trinken und/oder essen. Jedoch sind selbst diese alltäglichen Handlungen – im Sinne des ursprünglich feministischen Slogans ‘Das Private ist politisch’ und im Sinne einer Heteronormativitätskritik – aufgrund des Umstands, dass LSBT*I/Qs in der Öffentlichkeit des Öfteren nicht so handeln können, ohne sich der Gefahr homo-, bi-, trans*- oder intersexfeindlicher Anfeindungen, Diskriminierung oder gar Gewalt auszusetzen, bereits als (prä-)politisch einzuschätzen.[1013] Zudem haben viele Paradierende und etliche Zuschauende zumeist ein latentes Interesse zumindest an partikularen schwulen bzw. lesbischen bzw. trans* politischen Themen.

1012. Beispielsweise kann das *Two-Spirit*-Netzwerk zeigen, wie es dabei zu Überlagerungen und Verschmelzungen kommt. Lang (o. J.) schildert, dass die Organisation *Gay American Indians* bei einem *Pride*-Straßenfest ein Tipi als Symbol für nordamerikanische Indigenität genutzt hat. Auf einem T-Shirt, das auf der Homepage des binationalen Netzwerkes (www.nativeout.com) bestellbar ist, sind die Form einer Schleife (als Symbol für ‘HIV/Aids’), eine Feder (als Symbol für ‘Indigenität’) und ein Regenbogen (als Symbol für ‘LGBT*I’) miteinander verschmolzen.

1013. Einige Beispiele: Wenn zwei Männer in der Öffentlichkeit händchenhaltend oder sich-umarmend nebeneinander gehen, stellt dies für besonders homofeindlich eingestellte Menschen bereits eine Provokation dar, weshalb viele Schwule dies nicht tun. Ein Zungenkuss von zwei Männern oder zwei Frauen gilt für manche Menschen bereits als unschickliche sexuelle Handlung.

Solche politischen Themen finden sich in den Mottos und in den Forderungskatalogen der Paraden wieder, die an vielen Orten nicht von den Veranstalter_innen selbst oder allein bestimmt werden, sondern in Foren, an denen sich unterschiedliche lokale LSBT*I/Qe (politische, psychosoziale, kulturelle aber auch kommerzielle) Gruppen, Organisationen und Verbände sowie Einzelpersonen beteiligen, mitbestimmt werden. Darüber hinaus gibt es politische Forderungen einzelner dieser Gruppen, Organisationen und Verbände sowie politische Versprechen etlicher Parteien an Schwule und Lesben und gegebenenfalls Trans*. Zentrale politische Forderung der Schwulen-Demonstrationen in den 1980er Jahren war die gänzliche Abschaffung der Strafbarkeit männlicher Homosexualität, die erst 1994 umgesetzt wurde, zentrale Forderung der schwul-lesbischen *Christopher-Street-Days* in den 1990er Jahren die Einführung der 'Homo-Ehe', die 2001 umgesetzt wurde. Weitere Forderungen betreffen regelmäßig den Umgang mit HIV/Aids und mittlerweile das *Transsexuellengesetz*; außerdem wird häufig für die finanzielle (Weiter-)Förderung LSBT* und HIV/Aids-spezifischer Projekte geworben. Dabei können jeweils bundes-, landes- oder kommunalpolitische Aspekte relevant sein. Trotz dieser teilweise dezidiert politischen Forderung wirken die Mottos mancher Veranstaltungen – besonders Mitte der 2000er Jahre – teilweise sehr allgemein, geradezu beliebig formuliert: Es ist dabei häufig lediglich um 'Vielfalt', 'Buntheit', 'Toleranz' und 'Zusammengehörigkeit' – also ähnlich unverbindliche Schlagworte wie bei *Rave*-Paraden – gegangen, was teilweise dem Versuch geschuldet gewesen ist, die Allgemeinbevölkerung anzusprechen.[1014]

Oft wird darüber gestritten, ob der Charakter der Paraden als politische Demonstration oder eher als privates Vergnügen ('Party' bzw. 'Karneval')[1015] einzuschätzen ist – sowohl innerhalb LSBT*I/Qer Subkulturen (insbesondere feministische Lesben kritisieren, dass die meisten Schwulen nur eine Party auf der Straße machen wollten) wie zwischen verschiedenen 'Fraktionen' (insbesondere bürger_innenrechtspolitischen, *queer*-politischen und unpolitischen Personen, Kollektiven und Unternehmen) als auch zwischen den *Pride*-Veranstalter_innen und den Stadtverwaltungen, da sich diese Einschätzung auf die private oder öffentliche Bezahlung der Sicherheits- und Reinigungskosten auswirkt. Vor diesem

1014. Es ist zwischen verschiedenen 'Fraktionen' umstritten, ob das Ziel der *Pride*-Veranstaltungen nach innen (für ein unscharf definiertes Kollektiv von LSBT*I/Qen und gegebenenfalls deren 'Freund_innen' und 'Familien') oder nach außen (an die Gesellschaft im Ganzen oder die Allgemeinbevölkerung) gerichtet sein soll und ob die Außenpräsentation sich an emanzipatorischen und/oder partizipatorischen politischen Forderungen oder eher an der Vermittlung eines Bildes, dass LSBT*I/Qs 'wie andere Menschen auch' seien, orientieren soll.

1015. In der Spätmoderne wird eine Lust, nicht immer normal sein zu müssen, gefördert, die es erlaubt, in gewissen Zeiträumen oder Lebensbereichen 'durchdrehen' zu dürfen (Waldschmidt 2004). Gleichzeitig wird – gerade im Bereich von Geschlecht und Sexualität – eine zu große Abweichung von der flexibel definierten Normalität, besonders hart sanktioniert – wie sich beispielsweise am Diskurs über 'Sexualstraftäter' zeigen ließe (Sigusch 2005, Waldschmidt 2004).

Hintergrund gibt es unterschiedliche Versuche der Re-Politisierung der *Pride*-Veranstaltungen.

Seitens der *Pride*-Veranstalter_innen wird – insbesondere seit Ende der 2000er Jahre – versucht, den politischen Charakter beispielsweise durch Folgendes zu betonen:

- Stärker politisch formulierte Mottos, einen deutlicheren politischen Forderungskatalog und entsprechende Pressearbeit,
- Die Bezeichnung 'politische Parade';
- Vermehrte oder längere Zwischen- und Abschluss-Kundgebungen;
- Verteilen einheitlicher Schilder, die von den angemeldeten Institutionen und Einzelpersonen in einem einheitlichen Layout mit Forderungen beschrieben und vor dem Wagen oder der Fußgruppe getragen sowie bei der Kundgebung als eine Art 'Schilderwald' aufgestellt werden sollen;
- Auflagen, das Logo bzw. das Motto der Parade gut sichtbar auf jedem Fahrzeug und/oder jedem Straßenfeststand anzubringen sowie die Größe der Werbeflächen zu beschränken.

Die *Pride-Events* werden längst nicht nur durch Lokalpolitiker_innen als politische Veranstaltung wahrgenommen. Inzwischen sind an vielen Orten Bürgermeister_innen Schirmherren bzw. -frauen der Veranstaltungen – keine 'Szene-Prominenz' mehr wie noch in den 1990er Jahren; dies gilt nicht nur in SPD-geführten, sondern vereinzelt auch in CDU-geführten Großstädten. Bei den Paraden und Kundgebungen (insbesondere in Köln und Berlin) nehmen zudem mittlerweile nicht mehr nur schwulen- und/oder lesben-politische Sprecher_innen einzelner Parteien auf lokaler oder regionaler Ebene (zunächst *Bündnis 90 / Die Grünen* und teilweise FDP) teil, sondern zunehmend Fraktionsvorsitzende, Parteichefs und Minister auf Landes- und Bundesebene (auch SPD und *Die Linke*).[1016] Parteien und/oder deren schwul-lesbische bzw. LSBT* Arbeitskreise sind außerdem häufig mit eigenen Wagen auf den Paraden oder Ständen auf den Straßenfesten vertreten.[1017] Dies gilt wiederum zunächst für *Bündnis 90 / Die Grünen*, aber auch für FDP, SPD, *Die Linke* und neuerdings *Piratenpartei*; hingegen sind CDU bzw. CSU bzw. *Lesben und Schwule in der Union* (LSU) weniger häufig vertreten. Seit Ende der 1990er Jahre gelten Schwule (und Lesben) zunehmend als wichtige Wähler(_innen)gruppe. Regelmäßig werden im Juni, dem Monat, in dem in Deutschland die *Pride*-Paraden – sowohl angesichts des historischen Datums der *Stonewall Riots* als auch des sommerlichen Wetters – beginnen und der CSD in der

1016. Selbst der ehemalige Bundeskanzler Gerhard Schröder hat bereits im Jahr 2001 solch ein Grußwort zum damaligen Berliner CSD verfasst.

1017. Lediglich der *Transgeniale CSD* heißt weder Parteien noch Unternehmen willkommen (siehe www.transgenialercsd.de).

Hauptstadt Berlin stattfindet, zunächst schwulen- und lesbenpolitische, mittlerweile gelegentlich auch trans*politische Gesetzesvorhaben in Landes- und Bundesparlamenten angekündigt oder gar entsprechende Gesetze verabschiedet. Bei Podiumsdiskussionen sind Vertreter_innen fast aller in die Kommunal-, Landes- bzw. Bundesparlamente gewählten Parteien dabei (außer der NPD und anderer rechten Parteien sowie gelegentlich außer der CDU bzw. CSU).

Die Präsenz von Politiker_innen und die passend terminierten Gesetze, Verordnungen oder Finanzzusagen sind durchaus im Sinne von Wahlpropaganda oder gar 'Wahlgeschenken' zu verstehen. In dieser Hinsicht werden *Pride*-Veranstaltungen aus der Sicht von Wahlkampfmanager_innen vermutlich als kostengünstige – nämlich von der schwu-les-bi-trans*-inter/*queeren* Wähler_innengruppe selbst organisierte – Wahlkampfplattformen aufgefasst. Am deutlichsten ist dieser Zusammenhang vor der Bundestagswahl 1998 geworden: Der Einfluss der schwulenpolitischen Arbeitskreise von *Bündnis 90 / Die Grünen* und des – inhaltlich wie personell eng mit diesen verbundenen – damaligen *Schwulenverbandes in Deutschland* (SVD) ist damals so stark gewesen, dass manche Paraden im Motto die gemeinsame rot-grüne Wahlkampfformulierung 'Für den Wechsel' aufgegriffen haben.

Seitens linksalternativer und/oder *queerer* Gruppierungen gibt es seit dem Wandel der früheren *Stonewall*-Demonstrationen zu CSD-Paraden Anfang bis Mitte der 1990er Jahre Kritik, Proteste und Gegenveranstaltungen (vgl. Beitrag 9: Tietz 2004h). Es gibt im Vorfeld und im Nachhinein entsprechende Diskussionen und zudem regelrechte 'alternative', 'linke', 'autonome' oder *queere* Blöcke auf manchen Paraden. Die Kritik richtet sich beispielsweise gegen Folgendes:

- Die Teilnahmegebühren an der Parade und/oder am Straßenfest;[1018]
- Die Kommerzialisierung der Veranstaltungen im Allgemeinen;
- Den Fokus auf bürger_innenrechtspolitische Forderungen;
- Die Teilnahme von Parteien, die Schirmherren_frauenschaft von lokalen Politiker_innen (vor allem Bürgermeister_innen) oder die Grußworte von Landes- und Bundespolitiker_innen;
- Die überproportionale Beteiligung 'weißer' mehrheitsdeutscher Männer;

1018. Von Beginn an bzw. mittlerweile werden allerdings solche Gebühren in den Städten, in denen die Veranstalter_innen überhaupt solche Gebühren erheben, um Teile der Kosten für Werbung, für manche Künstler_innen oder – in seltenen Fällen – für eine_n (in Teilzeit beschäftigte_n) hauptamtliche_n Koordinator_in zu decken, deutlich nach dem Status (*Profit* vs. *Non-Profit*) und nach der Paradierform (LKW oder PKW vs. Fußgruppe) der sich Anmeldenden unterschieden.

- Eine fehlende intersektionelle Analyse von Heteronormativität (insbesondere eine fehlende Thematisierung von Homo-, Bi-, Trans*- und Intersexfeindlichkeit im Kontext von Sexismus, Rassismus und Nationalismus);
- Eine mangelnde Berücksichtigung spezifischer Anliegen von Lesben und Trans* sowie insbesondere (post-)migrantischen LSBT*I/Qs;
- Eine fehlende Thematisierung allgemeinpolitischer Themen.[1019]

Viele dieser Proteste und Gegenveranstaltungen sind einmalig oder allenfalls sporadisch. Lediglich der *Transgeniale CSD* in Berlin-Kreuzberg hat sich seit fast anderthalb Jahrzehnten aus einer zunächst einmaligen Protestaktion auf dem Berliner CSD 1997 zu einer jährlichen Demonstration entwickelt (vgl. www.transgenialercsd.de): An dieser Demonstration beteiligen sich vor allem kleinere alternative bzw. linke – auch einige (post-)migrantische – lesbische, schwule und bisexuelle sowie insbesondere trans* und dezidiert *queere* Gruppen und Projekte. Sie wird von der alternativen Berliner LSBT* Subkultur (insbesondere von dem als Verein betriebenen Club *SO 36*) finanziell unterstützt. Manche dieser Gegenveranstaltungen werden allerdings inzwischen bereits tendenziell wieder in die Hauptveranstaltungen einbezogen – beispielsweise finden sich Informationen über den *Transgenialen CSD* in Berlin-Kreuzberg samt Angabe dessen Homepage längst auch in der Informationsbroschüre des *CSDs Berlin*.

Der durchaus noch verbliebene politische Charakter der CSD-Paraden zeigt sich auch in den kleinen Gegendemonstrationen rechtspopulistischer Organisationen und Parteien bzw. fundamentalistischer katholischer oder evangelikaler Gruppierungen und Organisationen. An der Größe der *Pride*-Veranstaltungen, am Grad der Unterstützung bzw. Nicht-Unterstützung (einschließlich der Genehmigung bzw. des Verbots) der *Pride*-Veranstaltungen durch amtierende Politiker_innen sowie an der Größe (und teilweise Gewalttätigkeit) der Gegendemonstrationen zeigen sich die größten Unterschiede zwischen diesen strukturell ähnlichen Veranstaltungen in unterschiedlichen Staaten in verschiedenen Teilen der Welt. Hierzu gibt es eine ausführliche Berichterstattung in schwulen bzw. LSBT* Medien (siehe z. B. www.queer.de), eine internationale Zusammenarbeit von *Pride*-Veranstalter_innen (www.interpride.org, www.europride.info, vgl. ILGA-Europe 2006) sowie gelegentlich Filme, Ausstellungen oder Diskussionen im Rahmen der Kulturfestivals. Eine vergleichende Untersuchung von *Pride*-Paraden in verschiedenen Regionen der Welt aus ethnologischer oder politologischer Sicht steht allerdings meines Wissens noch aus, auch wenn diese zum

1019. Bei linken, alternativen und/oder *queeren* Protesten auf *Pride*-Paraden ist beispielsweise – in Form parodistischer Performanzen – auf die zunehmende Armut, die Beteiligung Deutschlands an Kriegen oder die Abschiebung von Migrant_innen aufmerksam gemacht worden (Tietz 2010b, vgl. Beiträge 9 und 10: Tietz 2004h und 2007a, Wagenknecht 2004).

Verständnis der begonnenen Globalisierung LSBT*I/Qer Politiken sehr wichtig wäre (vgl. Kapitel 6.2).

Struktur und Funktion der Paraden und Straßenfeste

Die Paraden teilen sich in verschiedene – teilweise deutlich, teilweise nur unklar voneinander unterschiedene – Paradeblöcke oder Kollektive auf: (Ausreichend finanziell ausgestattete) schwule bzw. lesbische oder LSBT* Organisationen (einschließlich CSD-Veranstalter_innen in anderen Städten) oder Verbände (einschließlich Parteien, Gewerkschaften und Wirtschaftsverbänden) bzw. Kneipen und Bars, Tanz- und Sex-Clubs, Saunen oder Partyveranstalter bzw. weitere Unternehmen[1020] oder (schwule bzw. lesbische oder regionale und gelegentlich überregionale) Medien[1021] melden LKWs (häufig Trucks mit Musik) oder PKWs an. Diese Anmeldung kostet in vielen Städten – wie bereits erwähnt – gewisse Gebühren, die zumeist nach dem Status der Anmeldenden (*Profit* vs. *Non-Profit*) gestaffelt sind und in der Aufstellung der Parade im Programm und auf der Homepage benannt werden.[1022] Andere (zumeist mitglieder- und/oder finanzschwache) schwule, lesbische, bisexuelle, trans*, LSBT*IQe oder dezidiert *queere* Vereine, Gruppen und Freund_innenkreise bilden weitere kleinere Fußgruppen, die mehr oder weniger deutlich vestimentär markiert sind und mehr oder weniger eng zusammenbleiben. Auch hierfür können sich die Vereine und Gruppen – zumeist kostenfrei – anmelden, wofür sie in der Aufstellung benannt werden, müssen es aber nicht.[1023] Manche sehr bekannte *Drag Queen* meldet sich als

1020. Bei diesen Unternehmen kann es sich beispielsweise um lokale Dienstleister_innen, die sich besonders an Schwule oder LSBT* wenden (wie Friseur- oder Tattoo-Studios), regionale oder überregionale Handelsunternehmen, die sich ebenfalls auf diese Marktnische konzentrieren (wie Mode-Label, Fetisch-Kleidungs-Hersteller, *Sex-Toys*-Anbieter oder Porno-Label), bzw. entsprechende Reiseveranstalter_innen, Pharmaunternehmen, die sich auf HIV/Aids-Therapie konzentrieren, städtische Betriebe (insbesondere Verkehrsbetriebe) oder Großunternehmen oder gar *Global Players*, die sich aufgrund ihres *Diversity Managements* Marktvorteile erhoffen (vor allem in den Automobil-, Bank- oder Getränkebranchen), handeln. Manche dieser Unternehmen nehmen mit einem eigenen Wagen oder einer Fußgruppe teil, andere treten als Sponsoren der gesamten Parade oder einzelner Trucks auf.

1021. Besonders zum *Europride* in Köln 2002, als zeitgleich ein Kampf um den lokalen Tageszeitungsmarkt tobte, haben alle Kölner Tageszeitungen (lokale wie überregionale mit Lokalteil) mit einem eigenen Wagen teilgenommen. Gelegentlich nehmen regionale oder gar private überregionale TV-Sender teil.

1022. In einigen Städten ist die Teilnahme für (LSBT*I/Qe) *Non-Profit*-Gruppen bzw. -Organisationen weiterhin kostenlos – solange sie keine kommerzielle Werbung auf dem Fahrzeug platzieren. Auch die Teilnahme am Straßenfest kostet zumeist Standgebühr, die ebenfalls meist gestaffelt und gelegentlich für *Non-Profit*-Institutionen kostenfrei ist.

1023. Die unangemeldete Teilnahme als Fußgruppe (gegebenenfalls samt Fahrrädern bzw. Boller-, Kinder- oder Einkaufswagen) ist zumeist problemlos möglich, was von einigen Veranstalter_innen sogar explizit benannt wird. Hingegen hat die unangemeldete Teilnahme linker, alternativer bzw. *queerer* Gruppen mit einem Fahrzeug in den 1990er Jahren beispielsweise in Berlin und Hamburg zum politischen Streit mit den Veranstalter_innen (und teilweise sogar zum Ausschluss von der Parade) geführt.

Einzelperson an, viele andere Tunten und *Drag Kings* nehmen ohne gesonderte Anmeldung teil, sorgen aber dafür, dass sie genug Raum (also quasi einen Mini-Block) für sich allein beanspruchen.

Neben den Paradierenden, die als Vertreter_innen, Mitglieder bzw. Mitarbeiter_innen oder Gäst_innen, (bezahlte) Models bzw. Ordner einer Institution einem einzelnen Paradeblock recht fest zugeordnet (und gegebenenfalls gesondert vestimentär markiert) sind, gruppieren sich viele Paradierende (und auch etliche Menschen, die zunächst zuschauen) für einen Teil der Strecke oder die ganze Parade einzelnen Blöcken zu – z. B. einer Traube von Menschen, die einem Musik-Truck hinterherläuft. Dabei sind sexuelle Vorlieben, Musikgeschmack und Freizeitbeschäftigungen auf den ersten Blick wichtiger als manch andere Achsen sozialer Ungleichheit, die diese Vorlieben jedoch – im Bourdieu'schen Sinne des Habitus – indirekt prägen (vgl. Penz 2010, Villa 2007, Krais / Gebauer 2002).

Bei den Straßenfesten gibt es in den Metropolen Informations- und Verkaufsstände (in Form von Zelten, Buden, Wagen etc.) folgender Beteiligter:

- Lokale, regionale oder überregionale schwule, lesbische, bisexuelle, trans* oder *queere* Initiativen, Vereine, Organisationen, Netzwerke bzw. Verbände sowie Aids-Service-Organisationen, die PR- und Informationsmaterialien und Gespräche anbieten;
- Lokale und regionale schwule, lesbische, Fetisch/BDSM oder polysexuelle Bars, Clubs, Diskotheken bzw. Partys, die zumeist Alkohol und andere Getränke ausschenken und/oder Musik spielen und/oder kleinere Tanzflächen zur Verfügung stellen;
- Schwule, lesbische bzw. schwul-lesbische Händler_innen (seit etlichen Jahren *Pride*-Artikel und Bücher, seit einigen Jahren *Sextoys* und Fetisch-Kleidung sowie weitere Waren), Medien, Reiseveranstalter_innen und weitere Dienstleister_innen, die Dienstleistungen verkaufen bzw. bewerben;
- Parteien, Gewerkschaften und Wirtschaftsverbände (zumeist LSBT* Untergruppen oder einzelne Vertreter_innen), die für ihre Programme und für Mitgliedschaften werben;
- Professionelle Marktbudenbetreiber_innen, die Imbisse, Alkoholausschank oder Straßenverkaufsware – wie auf anderen Straßenfesten auch – anbieten.

Zudem gibt es meist mehrere Bühnen, auf den abwechselnd Künstler_innen und Redner_innen auftreten, und größere Tanzflächen. In mittleren Großstädten gibt es jeweils eine Auswahl dieser Stände – teilweise nur von schwulen und lesbischen Organisationen und Wirt_innen – und nur eine Bühne. Die Teilnahme an solchen Straßenfesten ist aus der Sicht der beteiligten Organisationen und Unternehmen eine wichtige Maßnahme innerhalb ihrer *Public Relations*- und/oder Vermarktungsstrategie, da sie der Bindung alter und Gewinnung

neuer Klient_innen bzw. Kund_innen dient. Diese Straßenfeste bieten schwulen, lesbischen, bisexuellen, trans* oder LSBT* Organisationen zum einen die Möglichkeit, ihre politischen Anliegen (Forderungen wie Kritiken), ihre sozialen bzw. kulturellen Angebote und individuellen (Beratungs-)Dienstleistungen ihrer direkten Zielgruppe und darüber hinaus der allgemeinen Öffentlichkeit zu präsentieren sowie Umfragen durchzuführen oder Petitionen unterschreiben zu lassen. Zum anderen können schwule (bzw. schwu-les-bi-trans*) Händler_innen, Wirt_innen, Dienstleister_innen und Unternehmen direkt ihre Waren oder Dienstleistungen vermarkten bzw. dafür werben. Zum dritten bekommen Parteien, Marktbudenbetreiber bzw. -betreiberinnen sowie einzelne Großunternehmen, die in manchen Metropolen als (Haupt-)Sponsoren auftreten, einen direkten oder indirekten Zugang zu LSBT* als Nischenmarkt.

Diesen Zwecken dient auch die Beteiligung dieser Organisationen und Unternehmen an der Parade – mit einem eigenen Wagen, mit einer Fußgruppe oder als Sponsor – oder die Schaltung von Anzeigen in den Veranstaltungsprogrammen bzw. das *Sponsoring* der Veranstaltungen, was durch Abdrucken der Logos entgolten wird. Besonders wichtig für *Public Relations* und *Marketing* sind Aufkleber,[1024] Werbeflyer und Informationsbroschüren[1025] sowie spezielle Werbematerialien (sogenannte *Give-aways* wie Süßigkeiten, Blumen, Kondome bzw. *Cruising-Packs*,[1026] Feuerzeuge, Trillerpfeifen, Sonnenhüte, Fächer oder Probepackungen, die jeweils mit Logos oder Werbeslogans versehen sind),[1027] die von Fußgruppen auf der Parade verteilt, von den Wagen – wie 'Kamelle' beim Karneval – geworfen oder an den Ständen kostenlos, gegen Spenden oder gegen Bezahlung abgegeben werden.

Den an den *Pride*-Paraden oder -Straßenfesten teilnehmenden Gruppen, Organisationen, Verbänden, Gewerkschaften, Parteien und Unternehmen sowie auch manchen Einzelteilnehmenden entstehen neben möglichen Anmelde- bzw. Standgebühren

1024. Diese Aufkleber werden den Zuschauenden, die in der ersten und zweiten Reihe stehen, oft direkt auf die Kleidung (im engen Sinne) oder gar den teilweise entblößten Körper geklebt, sodass die Zuschauenden selbst zu Werbeträger_innen werden und die Werbebotschaften tendenziell verkörpern. Dies gilt besonders für HIV-Präventionsbotschaften oder mit einer sexualisierten Sprache spielenden Botschaften (oft übrigens von Parteien), die auf besonders stark sexualisierte Zonen des Körpers geklebt werden.

1025. Die verteilten *Flyer* und Broschüren in verschiedenen Größen – von der Visitenkarte über das Flugblatt bis zur gefalteten mehrseitigen Broschüre – werben für Partys und Clubs, weisen auf Veranstaltungen hin oder vermitteln politische Botschaften.

1026. *Cruising-Packs* sind im Kontext der HIV/Aids-Prävention entwickelte Pappschachteln mit zumeist einem Kondom, einer kleinen Packung Gleitgel und einer Gebrauchsanweisung.

1027. In meiner Sammlung materieller Kultur von *Pride-Events* habe ich – bis auf die verderblichen Waren – all solche Gegenstände. Trotz meiner Konzentration auf das Aufnehmen von Photos kann ich – in der ersten Reihe der Zuschauenden stehend – bei einer Parade in einer Metropole locker einen Rucksack mit verteilten Aufklebern, Flyern und Broschüren sowie Werbematerialien füllen.

gegebenenfalls Kosten für Personal, Informations-, *Public Relations*- bzw. *Marketing*-Material, Vestimentierung (einschließlich *Styling*), Nutzung oder Leihe und Dekoration eines Fahrzeuges und/oder Kauf oder Leihe und Dekoration eines Marktstandes.[1028] Das Mitfahren auf einem Wagen (gerade auf einem Musik-Truck) ist begehrt und die Plätze sind begrenzt, weswegen Prominente angeworben, Mitarbeiter_innen, Helfer_innen bzw. gute Kund_innen mit einer Fahrt belohnt sowie die Plätze verlost bzw. verkauft werden oder gar ein *Casting* veranstaltet wird. Diese spezifische Auswahl der Mitfahrenden auf den Musik-Trucks verstärkt einerseits den visuellen Fokus auf prominente Menschen, (zumeist junge) attraktive Körper und interessante Vestimentierungen, der sich dann wiederum in den medial zirkulierenden Bildern wiederfindet und andererseits auf die Sexualisierung und Selbstobjektivierung der Körper auswirkt.[1029]

Vor solch einem doppelten Hintergrund – einerseits der Kosten und andererseits der *Marketing*- und *Public Relations*-Ziele – ist es durchaus berechtigt, *Pride*-Veranstaltungen als eine komplexe Form der Kommerzialisierung schwuler bzw. LSBT* Lebensstile und Subkulturen wie als Beitrag zur Kommodifizierung schwuler (bzw. lesbischer) Sexualität (vgl. dazu Currid 2001) zu verstehen. Solch eine linke, alternative und/oder *queere* Kritik (vgl. Wagenknecht 2004) an der Kommerzialisierung der *Pride*-Veranstaltungen trifft eher auf Metropolen (in Deutschland insbesondere Berlin, Köln, Stuttgart, Hamburg und Frankfurt) zu. In etlichen anderen Großstädten werden CSDs hingegen weiterhin von regionalen schwulen und lesbischen bzw. gegebenenfalls bisexuellen und trans* Gruppen, Vereinen und Organisationen mit geringen Mitteln und durch *Fundraising* bei Partys etc. organisiert. Während in Metropolen bei den Straßenfesten vorwiegend professionelle Straßenfest- und Messeverkaufsbetriebe sowie Parteien, Verbände und einige Großunternehmen vertreten sind und kleinere lokale Vereine einen Stand nicht finanzieren

1028. Die Höhe der Kosten unterscheidet sich beträchtlich nach der Zielsetzung und dem Grad der angestrebten Professionalität. Ein Beispiel: Es gibt Paradierende bzw. Mitfahrende, Fahrer_innen, DJ_anes, Ordner für Fahrzeuge und Fußgruppen oder Ansprechpartner_innen an Informationsständen; dies können freiwillige Helfer_innen, Gäst_innen, ehren- oder hauptamtliche Mitarbeiter_innen oder externes Personal sein. Ein anderes Beispiel: Eine spezifische Vestimentierung kann – wie meine ethnographischen Recherchen ergeben – mehr oder weniger ad hoc aus vorhandenen *Dress*-Elementen ensembliert werden, auf einem einheitlich bedruckten T-Shirt basieren, aus einer für verschiedene öffentliche Anlässe genutzten Uniform bestehen (manche 'szenenahen' Projekte zur Primärprävention von HIV/Aids haben in den letzten Jahren spezifische vestimentäre Performanzen – als *Perpetuelle Schwestern*, 'Fluglotsen' oder 'Szene-Engel' – entwickelt, manche Veranstalter_innen von Megapartys schicken bezahlte Models in einer Art 'Revue'- oder 'Samba'-Stil auf die Paraden) oder aus einem extra für die Parade angefertigten *Dress* bestehen (manche *Drag Queens* geben dafür mehrere Tausend Euro aus oder machen monatelange Handarbeit, manche *Muscle Boys* trainieren monatelang besonders für die Parade im Fitnessstudio und fliegen vorher für die richtige Bräune in den 'Süden'). Ein drittes Beispiel: Die Kosten für Leihe, Versicherung, Ausstattung, Dekoration und Bespielung eines Musik-Trucks können bis zu mehreren Tausend Euro betragen.

1029. Dieser allgemeine Trend (vgl. Villa 2007, Sigusch 2005) findet sich besonders stark in der schwulen Subkultur.

können, sind diese in anderen Großstädten präsent; unabhängig von der Stadtgröße sind zudem lokale Gastronomiebetriebe der schwulen Subkultur sowie HIV/Aids-Organisationen vertreten.[1030]

Regionale Unterschiede und historische Entwicklung in Deutschland

Ich habe die CSD-Veranstaltungen in Deutschland zwar vorwiegend allgemein beschrieben und analysiert, doch sind deutliche Unterschiede zwischen einzelnen Städten festzustellen, wie am Beispiel von Köln, Berlin, Hamburg und Oldenburg gezeigt werden kann, die im Mittelpunkt meiner Untersuchung stehen. Diese Unterschiede hängen mit der Größe der Städte und ihrer LSBT*I/Qen Subkulturen, mit der Organisationsstruktur der Veranstaltungen und mit regionalen kulturellen Aspekten zusammen:

- In Berlin (vgl. www.csd-berlin.de) gibt es seit 1979 eine *Christopher Street Day*-Parade, die mittlerweile durch den Tiergarten führt und am Brandenburger Tor endet. Parade und Straßenfest sind in Berlin getrennt, die Parade wird vom Verein *CSD Berlin* organisiert, das Lesbisch-Schwule Stadtfest (meist eine Woche vorher) hingegen vom Verein *Regenbogenfonds der schwulen Wirte*. Die Entwicklung der Berliner Parade zur Massenveranstaltung seit Mitte der 1990er Jahren ist deutlich von der Entwicklung der *Love Parade* beeinflusst, was sich an einer ähnlichen Streckenführung, ähnlichen Musik-Trucks und der stilistischen Bedeutung der *Techno/House*-Subkultur (Musik, *Dress* etc.) zeigt. Über den CSD in Berlin wird überregional in den Medien berichtet, in seinem Vorfeld gibt es häufig Ankündigungen, Gesetzesinitiativen oder Beschlüsse zu schwul-lesbischen oder trans* politischen Themen seitens der Bundesparteien. Gleichzeitig ist die Berliner Parade innerhalb der dortigen LSBT*I/Qen Subkultur am ehesten umstritten: Seit 1997 hat sich aus einer linken bzw. 'autonomen' Protestaktion eine weitere – sich als alternativ und *queer* verstehende – CSD-Demonstration entwickelt, die inzwischen *Transgenialer CSD* heißt (www.transgenialercsd.de). Als weitere *Pride*-Veranstaltung gibt es außerdem seit 2004 *Folsom Europe*, ein Straßenfest der Leder/Fetisch/BDSM-Subkultur, das ein offizieller 'Ableger' der *Folsom Street Fair* in San Francisco ist und von einem eigenen Verein organisiert wird.
- In Köln (vgl. www.colognepride.de) gibt es – nach in verschiedenen Städten in Nordrhein-Westfalen rotierenden Kundgebungen namens *Gay Freedom Day* – seit 1991 einen *Christopher Street Day* bzw. seit 2003 den *Cologne Pride*. Die Veranstaltungen werden insgesamt vom Verein *Kölner Lesben- und Schwulentag* verantwortet und weitgehend organisiert, das Straßenfest wird jedoch von einem professionellen Veranstaltungsservice betrieben. Die Kölner Parade gilt seit der Ausrichtung des *Europride* im Jahr 2002 mit geschätzten 1,2 Millionen Teilnehmenden als die größte in Europa, was zumindest teilweise an der Größe (und Ausdifferenzierung) der schwulen Subkultur in Köln, die überproportional groß im Verhältnis zum vermuteten Bevölkerungsanteil von Schwulen in Deutschland ist, und an der überregionalen Bedeutung des Kölner CSD nicht nur für die Metropolregion Rhein-Ruhr liegt. Die Paradenstrecke ist weitgehend abgesperrt, sodass eine deutliche Trennung zwischen Paradierenden und Zuschauenden bewirkt wird.[1031] Das Straßenfest wird durch die zweite Hälfte der Paradenstrecke in etwa von einem Halbkreis umschlossen, sodass die Zuschauenden – nachdem die Parade an ihnen vorbeigezogen ist – durch die Innenstadt dort hingehen. Die öffentliche Wahrnehmung der Kölner Parade ist stark vom Kölner Karneval geprägt, was sich sowohl in Schlagzeilen der regionalen Presse zeigt (z. B. 'Karneval im Sommerregen', in der kostenlosen Tageszeitung *extra!* 2001) als auch am regen Interesse der allgemeinen Bevölkerung, die sich teilweise bereits einige Stunden vorher auf Klappstühlen niederlässt, um in der ersten Reihe auf das Signal 'D'r Zoch kütt' zu warten.
- In Hamburg wird – nach den *Stonewall*-Demonstrationen in den 1980er Jahren und einigen Jahren Pause Anfang der 1990er Jahre – seit 1994 eine CSD-Parade veranstaltet, mittlerweile vom Verein *Hamburg Pride*, das Straßenfest hingegen von einer speziell dafür gegründeten *Marketing*-Agentur (vgl. www.hamburg-pride.de, Lambertsen 2011).[1032] Seit etlichen Jahren gibt es eine ausführliche Zwischenkundgebung in der Haupteinkaufsstraße, die über alle Lautsprecher der Trucks übertragen wird. In Hamburg gibt es kaum Absperrungen an der Paradenroute, die beim Straßenfest endet, das inzwischen – nach Stationen auf St. Georg und am Hafen – an der Alster stattfindet (und daher in der öffentlichen Wahrnehmung mit Volksfesten wie dem Hafengeburtstag und dem Alstervergnügen verglichen wird). Durch diese Organisation der Paradenstrecke schließen sich die Zuschauenden immer mehr der Parade an, die dadurch bis zum Ende an Größe gewinnt. In Hamburg gibt es im Vergleich zu Köln und Berlin in den meisten Jahren unangemeldete kleinere Fußgruppen – oft durch parodistische Vestimentierungen markiert – mit eigenen Plakaten und Transparenten, die Kritik an der Kommerzialisierung der CSD-Parade äußern, autonome, linke bzw. *queere* Forderungen stellen oder allgemeinpolitische Themen einbringen (vgl. Beiträge 9 und 10: Tietz 2004h und 2007a). Im Vergleich zu Berlin und Köln ist der CSD in Hamburg lange recht klein geblieben und bezüglich der Teilnehmenden- und Zuschauendenzahlen von Veranstaltungen in etlichen, deutlich kleineren deutschen Städten überholt worden.
- Den *CSD Nordwest* (vgl. www.csd-nordwest.de) gibt es seit 1995. Die im Programm gelisteten Veranstaltungen finden nicht nur in Oldenburg, sondern im ganzen Nordwesten und sogar in Bremen statt, wo es zwar im Jahr 1979 – wie in Berlin, Köln und Stuttgart – eine der ersten Demonstrationen unter dem Namen *Stonewall* gab, aber seit vielen Jahren keine eigene *Pride*-Aktivitäten. Nach Angaben des Vereins *Lesben- und Schwulen-Tag* ist der *CSD Nordwest* der einzige CSD in Deutschland, der auf einen Hauptsponsor verzichtet und sich stattdessen vorwiegend

1030. Auffällig ist eine gute regionale, nationale und internationale Vernetzung der *Pride*-Veranstalter_innen, beispielsweise die *European Pride Organisers Association* (EPOA, siehe www.europride.info), die seit 1992 an eine europäische Stadt den Titel *Europride* vergibt und die dazu beiträgt, *Pride*-Veranstaltungen in Staaten, in denen diese vor kurzem noch nicht durchgeführt wurden bzw. nicht stattfinden konnten oder gar verboten wurden, politisch und finanziell zu unterstützen. Zudem wird seit 2000 im Abstand einiger Jahre der Titel *World Pride* vergeben (siehe www.interpride.org).

1031. Solch eine Trennung gibt es bei der Parade in Amsterdam noch stärker, bei der die Paradierenden auf Booten und Schiffen im innerstädtischen Grachtengürtel unterwegs sind, während sich die Zuschauenden am Ufer und insbesondere auf den Brücken verteilen.

1032. Lambertsen (2011) hat über 30 Jahre lang in Hamburg die Entwicklung von den *Stonewall*-Demonstrationen über die *Christopher-Street-Day*- und *CSD*-Paraden zu den *Pride*-Paraden Photographisch dokumentiert, präsentiert sein Material in einer Ausstellung und in seinem Buch thematisch und gerade nicht chronologisch.

mittels *Fundraising* auf Partys und Verkauf von Anzeigen im Veranstaltungsprogramm finanziert.

Beim Vergleich des *Transgenialen CSDs* in Berlin-Kreuzberg (siehe www.transgenialercsd.de) und des *CSDs Berlin* (www.csd-berlin.de) fallen einige Unterschiede und Gemeinsamkeiten auf, die im folgenden Exkurs zusammengefasst sind:

> Während der *Transgeniale CSD* weiterhin von einem jährlich wechselnden Bündnis vorwiegend linker, autonomer bzw. alternativer – insbesondere dezidiert *queerer* – LSBT*I/Qer Gruppen und Einzelpersonen (in den letzten Jahren verstärkt unter migrantischer Beteiligung) als Demonstration organisiert wird, verfügt der *CSD Berlin* über eine feste Struktur (inklusive Verein, Vorstand, Geschäftsführung, *Sponsoring*, *Marketing*, Öffentlichkeitsarbeit) zur Organisation der Parade. Beim 'kleinen' CSD in Kreuzberg (mit einigen Tausend Demonstrant_innen und Zuschauenden) sind prozentual mehr Frauen/Lesben, mehr Trans* und insbesondere mehr *Drag Kings* sowie deutlich weniger *Muscle Boys* beteiligt als beim 'großen' Berliner CSD (mit mehreren Hunderttausend Paradierenden, Zuschauenden und Passierenden). In Kreuzberg gibt es eher kleinere Lastwagen, Kleinbusse, Kastenwagen und Traktoren, die von Privatpersonen oder kleineren Vereinen zur Verfügung gestellt werden (keine großen Trucks, die angemietet werden). Der *Dress* der Paradierenden besteht vorwiegend aus Kreuzberger *Streetwear* (körperbetonte *Clubwear* und weitgehend entblößte Körper sind eher selten) und unterscheidet sich nur teilweise von dem der Zuschauenden und Passierenden. Es gibt mehr mehrsprachige Schilder und Transparente sowie Reden (bzw. Übersetzungen) – insbesondere ins Türkische oder Arabische, was besonders an der Beteiligung migrantischer Homo- und *Queer*-Gruppen liegt. 2009 ist der *Transgeniale CSD* sogar federführend von *Gays and Lesbians aus der Türkei* (GLADT, einer Organisation von Lesben, Schwulen, Bi- und Transsexuellen und *Transgenders*, die aus der Türkei – daher der Name – oder aus dem Iran bzw. Ex-Jugoslawien stammen, siehe www.gladt.de) organisiert worden, nachdem er durch einen Streit zwischen verschiedenen zuvor an der Organisation beteiligten Gruppen bereits abgesagt worden war. Der ambivalente Charakter des *Transgenialen CSD* unterscheidet sich – wie meine beobachtende Teilnahme im Jahr 2009 ergeben hat – trotz anderslautender politischer Rhetoriken dennoch nur graduell von dem anderer *Pride*-Veranstaltungen: Auch in Kreuzberg geht es einerseits um die Mischung aus Kritik an Heteronormativität durch eine zeitweilige *queere* 'Besetzung' oder 'Umnutzung' des öffentlichen Raums bzw. eine temporäre Herstellung eines öffentlichen *queeren* Raums und die Artikulation politischer Forderungen wie andererseits um das Sich-Zeigen und Feiern. Dies können Musik (*World Music*, *Orient Pop*, *Alternative*, *Punk*, *Dance*, wenig *Techno*/*House*, kein Schlager), Tanzen, Arm-in-Arm-Laufen, Küssen, Lachen, Flirten sowie Reden, bei denen der *CSD* durchaus als 'unser Feiertag' bezeichnet wird, deutlich machen. Eine nähere Auswertung weiterer Photos und Dokumente steht noch aus, die möglicherweise doch noch deutlichere Unterschiede herauszuarbeiten vermag. Dabei dürfte insbesondere die Verwendung von Glitter und Strass – vielleicht aufgrund des Mottos „Toleranz? Nein Danke! Glitter ohne Grenzen!" im Jahr 2009 – durch Lesben und *Drag Kings* weiteren Aufschluss bieten.

Anhand meiner Photoserien können ebenfalls historische Entwicklungen der Paraden und der dabei eingesetzten *Dress*-Strategien aufgezeigt werden, die nicht nur mit den wechselnden Witterungsverhältnissen in den einzelnen Jahren zusammenhängen, beispielsweise Folgendes:

- Der Wandel von den Demonstrationen zu den Paraden und deren Veränderungen durch das *Sponsoring*;
- Der starke Anstieg der Zahlen der Teilnehmenden, Zuschauenden und Passant_innen seit Ende der 1990er Jahre bis Anfang der 2000er Jahre;[1033]
- Die unterschiedliche Präsenz spezieller Blöcke von Lesben;
- Der Aufstieg und partielle Fall des Regenbogens als zentralen Symbols für *Pride*;
- Die Veränderung der Bedeutung der Inszenierungen von Schwulen als 'Tunte' vs. 'Kerl' (das Thema des Beitrags 10: Tietz 2007a);
- Der Wandel der früheren schwulen Leder/SM-Subkultur zu einer vielfältigen Leder/Fetisch/BDSM-Subkultur, die jedoch auf den Paraden zunehmend weniger sichtbar ist;[1034]
- Die abnehmende Bedeutung von Protesten und Gegenveranstaltungen – außer dem *Transgenialen CSD* – seit Mitte der 2000er Jahre;
- Die zunehmende Professionalisierung der vestimentären Markierung von Gruppen ehrenamtlicher Mitarbeiter_innen einiger LSBT* und Aids-Service-Organisationen;
- Die zunehmende Teilnahme von heterosexuellen BDSMer_innen seit Ende der 2000er Jahre.

Diese und weitere Entwicklungen müssten aber noch näher untersucht werden.[1035]

Cross-Dressing und die 'Politik des Performativen' als Heteronormativitätskritiken

Ein besonderer Fokus dieser Teiluntersuchung ist das *Cross-Dressing* (von Tunten und *Drag Queens* sowie *Drag Kings*) auf *Pride*-Paraden und davon ausgehend das Körper- und Kleidungsbild von Schwulen (siehe Beitrag 10: Tietz 2007a). Am Beispiel vestimentärer Performanzen von *Drag Queens* (und *Drag Kings*) habe ich insbesondere Ambivalenzen zwischen Affirmation und Subversion hegemonialer und subalterner Geschlechter- und Sexualitätennormen analysiert. Ausgangspunkt dafür ist, dass in der deutschsprachigen Rezeption der *Queer Theory* Judith Butlers Buch *Das Unbehagen der Geschlechter* (1991 [1990]) zunächst zentral gewesen ist (vgl. Hark 2005). Wie das Schwerpunktheft „Kritik der Kategorie Geschlecht" (1993) der Zeitschrift *Feministische Studien* deutlich macht, haben

1033. Die Schätzungen für die Paradierenden- und Zuschauendenzahlen beim *Europride* 2002 in Köln reichen bis über 1,2 Millionen. Für Berlin werden regelmäßig mehr als eine halbe Millionen Teilnehmende gemeldet.

1034. Dies liegt auch daran, dass das Straßenfest von *Folsom Europe* in Berlin seit Mitte der 2000er Jahre zu deren zentraler *Pride*-Veranstaltung geworden ist.

1035. Hierbei sind auch die Photoserien von Chris Lambertsen (2011), der die Hamburger Demonstrationen und Paraden seit 1981 kontinuierlich Photographiert, sowie die Photodokumentationen der Veranstalter_innen im Internet, die häufig bis in die frühen 2000er oder späten 1990er Jahre zurückreichen, zu beachten. Diese sind zugleich mit Wetterdaten zu korrelieren, um beispielsweise festzustellen, ob der Trend zum Zeigen von mehr 'Haut' stärker mit modischen Entwicklungen in schwulen (und lesbischen) Subkulturen oder mit der Klimaentwicklung zusammenhängt.

dabei die Diskussion um das Verhältnis zwischen Sexus und Genus, die Bedeutung des Körpers und der körperlichen Erfahrung sowie die von Butler vorgeschlagene Strategie der Subversion heteronormativer Geschlechterkonzepte mittels parodistischer Performanzen (2003 [1991]) im Vordergrund gestanden. Butler (1997 [1993]: 305-332) hat – wie bereits erwähnt – die Bedeutung von Performanz und Ästhetisierung in *queeren* Politiken betont und zunächst große Hoffnung auf Geschlechterparodien gesetzt (1991 [1990]: 201-203), da diese die grundsätzliche Performativität der Geschlechterdifferenz ebenso verdeutlichen könnten wie den zugleich unerreichbaren Charakter des heteronormativen Ideals (ebd. 209-218, Hark 1998c). Butler hat mit ihrem Plädoyer für parodistische Performanzen zwar eher eine 'Politik des Performativen' im Allgemeinen gemeint, die jedoch vorwiegend verkürzt als 'Politik der Travestie' kritisiert worden ist.[1036]

Parallel zu dieser theoretisch-politischen Diskussion habe ich – wie bereits erwähnt – nach meinem Tunten-Coming-out in schwulen, Tunten- und *queeren* Räumen und auf *Pride*-Paraden mit Schwulen, Lesben und Feministinnen darüber diskutiert, ob bzw. inwieweit Tunten sexistisch oder das Emblem der bevorstehenden *queeren* Revolution seien (vgl. dazu auch einige Interviews in Hamm 2007, siehe Die Bösen Tanten 1997, Bornstein 1997). Diese Thematik habe ich in mehreren, meist kürzeren journalistischen, essayistischen und belletristischen Texten verarbeitet. In diesem Zusammenhang habe ich Ende der 1990er Jahre unter meinem Tuntennamen Prinzessin LydIa einen Text für das Semesterheft des *Schwulenreferats* des AStA an der Universität Hamburg veröffentlicht, der zwischen (teilweise fiktionalisierten) ethnographischen Beschreibungen und politischen Reflexionen changiert: „Grenzgänge – oder: Der Zweifel an der Notwendigkeit der Travestie" (2007c [1998]).[1037] Dieser eigentümliche Text hat bereits zwei Aspekte angerissen, die in der damaligen Debatte noch vernachlässigt worden sind: Erstens haben einige Menschen – als nicht unbedingt intendierte Folge der Debatte um die 'Politik der Travestie' – neue *Dress*-Praxen oder neue Identifikationen mit Hilfe des 'Kleiderschranks' entwickelt, wie insbesondere *Drag Kings* (siehe Thilmann / Witte / Rewald 2007, Schirmer 2007, Baur 2001, Torr 1998). Zweitens hat er eine soziologische Kritik an Machtstrukturen (im Sinne der

1036. Die Gewalt gegen Trans* lässt Butler jedoch später daran zweifeln, „ob das Parodieren der herrschenden Normen ausreicht, um sie zu ersetzen [, weil] die Entnaturalisierung des sozialen Geschlechts [auch] Vehikel für eine erneute Festigung hegemonialer Normen sein kann" (1997 [1993]: 169).

1037. Dieser Versuch, als Tunte zu theoretisieren, kursierte im Internet, wurde mehrfach auszugsweise von mir bei Auftritten gelesen, wurde auszugsweise – ohne Quellenangabe – im Programm einer Theaterfassung des Films *Priscilla* (Elliott 1994) am *Jungen Theater* in Göttingen im Jahr 2004 verwendet, verhalf – nach Auskunft von Freund_innen – manchen anderen Personen zu ersten *queeren Dress*-Ensemblierungen und neuen persönlichen Identifikationen und wurde in einem Sammelband zu Tunten wiederveröffentlicht (Prinzessin LydIa 2007c [1998]).

multiplen Achsen der Diskriminierung) von Soziologinnen, Frauen- und Geschlechterforscherinnen und Feministinnen der 1990er Jahre aufgegriffen, die teilweise *queere* Theorien (insbesondere der Butler'schen Prägung) deutlich abgelehnt haben, weil diese damals die Bedeutung der Sozialstruktur übersehen hat.[1038] Diese Aspekte werden allerdings mittlerweile auch in den *Queer Studies* deutlicher ausgearbeitet – erst kürzlich sind Anliegen soziologischer Strukturanalyse und *queerer* Repräsentationskritik überzeugend zusammengeführt worden: Degele / Winker (2007) fordern eine gleichzeitige Untersuchung der Ebenen gesellschaftliche Strukturprinzipien, kulturelle Repräsentationen und individuelle Selbstkonzepte (siehe auch Degele 2008).

Die These Butlers, dass eine geeignete Interpretation von *Drag*-Performanzen die Performativität der Geschlechter verdeutlichen könnte, ist jedoch – wie bereits erwähnt – umstritten.[1039] Ein besonderes Problem ist dabei neben der fehlenden Akteur_innen-Perspektive auch die fehlende Betrachter_innen-Perspektive. Es ist höchst fraglich, welches Publikum welche vestimentären Botschaften wie decodieren kann und will.[1040] Es ist zu beachten, dass zum Beispiel CSD-Paraden von Teilnehmenden, Zuschauenden und Passierenden auch vor dem Hintergrund normativer Geschlechter- und Sexualideale und damit auch vor dem Hintergrund stereotyper Repräsentationen von Homosexualität, *Cross-Dressing* und *Transgender* in den Medien verstanden werden (Hoffmann 2003, Brickell 2000). Dabei ist etlichen Zeitungs- und Fernsehberichten, Kommentaren und Leser_innenbriefen durchaus implizit oder explizit die heteronormative Gleichsetzung, Verwechslung, Vermischung und gegenseitige Verweisung von Homo-, Bi-, Trans- und Intersexualität zu entnehmen. Beispielsweise war 'die Tunte' lange Zeit sowohl Ikone für Homosexualität im Allgemeinen als auch für den CSD im Besonderen. Heteronormative und

1038. Es gibt jedoch mittlerweile eine deutlich (post-)marxistische *queere* Richtung, die in den USA beispielsweise von Rosemary Hennessy oder auch Lisa Duggan (2000) vertreten wird (siehe hierzu Wagenknecht 2007 [2003], Woltersdorff 2004). In aktueller deutschsprachiger *queerer* Forschung in der Soziologie haben intersektionelle Überlegungen, die diverse Strukturen sozialer Ungleichheit (einschließlich Klassenpositionen) berücksichtigen, inzwischen einen festen Platz (siehe z. B. Tuider 2008a, Degele 2008, Hark 2005).

1039. Seit Mitte der 1990er Jahre gibt es – wie bereits erwähnt – heftige Kritik von Trans* an der von Butler vorgeschlagenen Strategie der Geschlechterparodie: Dieser Ansatz 'vernutze' *Cross-Dresser*, Transsexuelle und *Transgenders* lediglich als rhetorische Figuren, um das Hergestelltsein von Geschlecht zu theoretisieren, ohne deren persönliche, politische und wissenschaftliche Anliegen ernstzunehmen (siehe z. B. Namaste 1996). Mittlerweile werden *queere* politische und theoretische Impulse jedoch für die Weiterentwicklung von Trans*-Politiken und -forschungen auch affirmativ aufgegriffen (siehe insbesondere Wilchins (2006 [2004]) und arbeitet Butler selbst dezidiert zur normativen Verwerfung der Trans*- und Intergeschlechtlichkeit (Butler 2006, Butler 2009 [2004]: 123-165, 2009 [2001/2002]: 97-122).

1040. Die Bedeutung subkultureller Kontexte für ein adäquates Verständnis von *Drag*-Performanzen wird auch von Eve Kosofsky Sedgwick [2003] betont (Haase 2005: 11/12 zufolge).

trans*feindliche Geschlechternormen, negative Einstellungen gegenüber nonnormativer Sexualität und normative Schönheitsideale prägen durchaus die öffentliche Wahrnehmung von LSBT*I/Qs. Dies können gerade unterschiedliche Reaktionen von Parade-Teilnehmenden, Zuschauenden und Passierenden, von Journalist_innen und Kommentator_innen, von Studierenden der Projektseminare, Freund_innen und Vortragszuhörer_innen auf einzelne vestimentäre Performanzen (bzw. davon aufgenommene Photos) zeigen (siehe dazu meine Diskussion von Photos zweier Männer in *Chaps*, eines Mannes mit 'Strapsen' und einer Person mit Brustattrappen im Beitrag 10: Tietz 2007a).[1041] Dies können auch die bereits erwähnten erklärenden Beschriftungen auf einzelnen Kleidungsstücken bzw. Schildern zeigen, die aus der Perspektive der Träger_innen hilfreich oder gar notwendig sind, um die Decodierung ihrer Vestimentierung zu ermöglichen (Tietz 2010f). Es ist daher fraglich, welche vestimentären Performanzen von wem wie (z. B. als individueller Spleen, als karnevalesker Klamauk, als Zeichen für Unmoral, Psychopathologie bzw. Kriminalität, als Ausdruck eines Lebensstils oder als politische Botschaft) verstanden werden (Tietz 2010a).[1042]

All dies macht die Ambivalenz der Reaktionen der Zuschauenden und Passierenden verständlich. Einerseits wird in einer neoliberalen medialen Öffentlichkeit eine geradezu demonstrative Freundlichkeit gegenüber LSBT*I/Qs erwartet (vgl. z. B. für veränderte Reaktionen auf schwule Männer und Menschen mit HIV/AIDS: Bochow 2010a, 1997), die jedoch enge Grenzen hat – schließlich soll das Auftreten der LSBT*I/Qs nicht zu selbstbewusst, zu fordernd, zu 'nackt' oder zu sexuell sein (vgl. Brickell 2000, Berlant / Warner 2005 [1998], Gekeler 1998b). Dieser mediale Fokus auf die Freundlichkeit im 'liberalen' Europa wird oft zugleich mit dem Hinweis verknüpft, dass es 'anderswo' sehr wohl noch Feindlichkeit gebe – wobei dieses 'Anderswo' mal in der Provinz, mal in der Arbeitendenschicht, mal in einer 'fremden' Religion oder mal im 'demokratisch

1041. Die Methode, Bildmaterial als Gesprächs- und Diskussionsanlass zu nutzen, die Hägele (2001) beschreibt, habe ich bisher nur unsystematisch eingesetzt. Hoffmann (2003) hat vor allem Kommentare etlicher Zuschauender und Passant_innen, die auch etliche Bewertungen vestimentärer Performanzen enthalten, mit der Videokamera dokumentiert und ausgewertet. Diese Anregungen könnten in einer weiteren Untersuchung genutzt werden, in der ein Set ausgewählter Photos mit vielfältigen Vestimentierungen als Gesprächanlass mit unterschiedlich situierten Befragten genommen werden könnte, um den Grad der Wirkmächtigkeit solcher Normen aufzuzeigen (dieses Vorgehen habe ich im Sommersemester 2011 mit Studierenden der Erziehungswissenschaft an der Universität Hildesheim umsetzen wollen). Solch ein Vorgehen könnte die Untersuchung von Degele (2007) zur Normativität von Schönheitshandeln ergänzen (vgl. dazu auch Villa 2008).

1042. Dies zeigt beispielsweise die – bereits erwähnte – Verwendung von Photos von Tunten auf *Pride*-Paraden zur Illustration des – aus der pathologisierenden Sexualpsychiatrie abgeleiteten – antihomosexuellen Vorwurfs der 'Effemination' aller Schwulen in der katholisch-fundamentalistischen Internetzeitung *Kreuz.net* (siehe Männliche Homosexualität 2006/2007).

rückständigen' Ausland verortet wird (siehe hierzu entsprechende Kritiken: z. B. Senatsverwaltung für Integration, Arbeit und Soziales 2009, Butler 2007).

Gleichzeitig ist zu fragen, welche Formen politischen Handelns oder welche geschlechtlichen und sexuellen Performanzen aus der Sicht von *Queer Politics* als Ver*Queer*ung betrachtet werden können und welche nur auf den ersten Blick wie Ver*Queer*ung wirken (Haritaworn 2009, Currid 2001). Schließlich können *Pride*-Paraden als touristische *Events*, *Drag Queens* als schrille Selbstdarstellende oder *Kiss-ins*[1043] als harmlose Aktionen symbolischen Protests sogar für eine hegemoniale Öffentlichkeit attraktiv sein, weil solch eine *queere* 'Buntheit' eine Sehnsucht nach *Diversity* scheinbar unproblematisch zu erfüllen vermag (Haritaworn 2009: 59).

All dies ist eine der Motivationen für die Entstehung neuer *queerer* Aktionsgruppen und Räume wie Partys, Workshops oder Konferenzen (siehe auch Thilmann / Witte / Rewald 2007, Haase / Siegel / Wünsch 2005), zu denen auch alternative *Pride*-Veranstaltungen wie der *Alternative CSD* in Berlin-Kreuzberg (seit 1993, inzwischen der *Transgeniale CSD*, www.transgenialercsd.de, siehe dazu Wagenknecht 2004) oder die *Queerrr Street Days* im Jahr 2002 in Hamburg gehören. Linke bzw. *queer*-politische Proteste auf *Pride-Events* und alternative bzw. *queere* CSD-Veranstaltungen zeichnen sich dadurch aus, dass sie einerseits häufig am Bürger_innenrecht orientierte Forderungen (insbesondere bezüglich der 'Homo-Ehe') kritisieren und stattdessen homo- und trans*feindliche Gewalt thematisieren, andererseits stärker komplexe Zusammenhänge zwischen Heteronormativität, Sexismus und Rassismus thematisieren und neue Bündnisse bilden wollen oder allgemein-politische Themen aufgreifen (siehe Beiträge 10 und 9: Tietz 2007a, 2004h). Bei diesen Protesten werden mittels Flyern, Transparenten, Plakaten, vestimentären Performanzen und Aktionen auch neoliberale und homonormative Tendenzen bei 'offiziellen' *Pride-Events* kritisiert (Tietz 2010a, Tietz 2010b, Tietz 2010d).

Im Fokus meiner Untersuchung vestimentärer Performanzen auf *Pride*-Paraden steht die Analyse des *Cross-Dressings* durch *Drag Queens* (und *Drag Kings*). Dies knüpft an Diskussionen sowohl innerhalb der Ethnologie multipler Geschlechtersysteme und der Kulturgeschichte der Homosexualitäten als auch innerhalb kulturwissenschaftlicher *Gender*, *Queer* und *Sexuality Studies* an, bei denen jeweils der Aspekt der geschlechtlichen und

1043. Ein *Kiss-in* ist ein (*queere*) Aktionsform (in Anlehnung an *Teach-In*, *Sit-In* und *Die-In*), bei der sich eine Gruppe von Lesben, Schwulen, Bisexuellen und/oder *Queers* an einem besonders heteronormativen Ort trifft und sich zum gleichen Zeitpunkt zu zweit oder mehreren küsst (vgl. Hieber / Villa 2007, Engel / Schulz / Wedl 2005, Browning 1994 [1993]: 26-54, Crimp / Rolston 1990).

sexuellen Codierung des bekleideten Körpers besonders wichtig ist. In der Debatte um die 'Politik der Travestie' ist deutlich geworden, dass *Drag*-Performanzen unterschiedliche politische Intentionen haben und zudem vom Publikum als Affirmation oder Subversion der Heteronormativität verstanden werden können. Beispielsweise kann ein Vergleich zweier kürzlich parallel erarbeiteter populärer Publikationen zum *Cross-Dressing*, *Die Diva ist ein Mann: Das große Tuntenbuch* (Hamm 2007) und *Drag Kings: Mit Bartkleber gegen das Patriarchat* (Thilmann / Witte / Rewald 2007), Folgendes zeigen: Beide Publikationen beinhalten Photos, persönliche Berichte und Interviews, *Drag*-Anleitungen, politische Statements einzelner Performer_innen bzw. Performer_innen-Gruppen und wissenschaftliche Analysen. Doch betonen Tunten, dass sie sich vorwiegend für Show-Auftritte 'auffummeln', ihnen dies Spaß bringe, es aber auch politisch sei, während *Drag Kings* den politischen Anspruch betonen, aber auch Spaß dabei haben. Außerdem kann – wie bereits erwähnt – ein weiterer wichtiger Unterschied zwischen *Cross-Dressing* durch *Drag Queens* und *Drag Kings* festgehalten werden: Die Tunte fungiert seit langem als Ikone für Homosexualität, ist aber seit längerem zumeist kein Sexualobjekt schwuler Männer;[1044] in lesbischen Subkulturen ist das Verhältnis zwischen *Butch* und *Femme* hingegen seit längerem sexualisiert (Dahl / Volcano 2008, Baur 2001, Schader 1998, Kuhnen 1997).

Ich habe in den letzten 20 Jahren eine Art 'Aussterben' der 'Tunte' in Deutschland bemerkt: In den 1990er Jahren gab es bei einigen Partys in der 'alternativen' bzw. 'autonomen' Subkultur im 'Fummel' noch freien Eintritt. In den meisten Städten – außer in Berlin – gibt es fast keine Tunten mehr, nur einige *Drag Queens* arbeiten als Performer_innen oder *Hosts* auf großen Partys. Etliche bekannte Travestie-Bühnen sind mittlerweile geschlossen oder mit *Men Strip*-Bühnen zusammengeschlossen. Dieses 'Aussterben' hängt mit Veränderungen des schwulen subkulturellen Repertoires sowie entsprechender Selbstkonzepte genauso zusammen wie mit Veränderungen der schwulen Subkultur – so gibt es beispielsweise allgemein einen gewissen Niedergang der schwulen Kneipen, Clubs und Partys aufgrund der Bedeutung des *Online-Datings* und der Nichtraucherschutzgesetze. Entgegen dieser Entwicklung haben Tunten und *Drag Queens* einen besonderen kulturellen Ort auf den *Pride*-Paraden; diese sind zum fast einzigen Ort geworden, an dem schwule Männer noch mit *Cross-Dressing* experimentieren. In ausgewählten temporären *queeren* Räumen hingegen hat *Cross-*

1044. Schließlich ist das Begehrensobjekt des Schwulen nicht der Schwule, sondern der 'Mann' (Dannecker 1991a), was zum Versuch vieler Schwuler führt, selbst der 'Mann' zu werden, den sie begehren (Bronski 1997 [1991]), indem ihre Körper/Kleid-Performanz weitgehend an einer hegemonialen heteronormativen Maskulinität zu orientieren versuchen.

Dressing noch eine besondere Bedeutung, wobei seit den 2000er Jahren insbesondere *Drag King*-Workshops wichtig geworden sind.

Gerade *Drag Kings* beachten bei ihren vestimentären Performanzen, dass etliche bis Mitte der 1960er Jahre noch deutlich als maskulin markierte Kleidungsstücke (wie Hosen und Anzüge) längst in abgewandelter Form Teil der 'Damengarderobe' geworden sind (siehe genauer: Ellwanger 1991).[1045] Dabei ist einerseits auffällig, dass – neben betont maskulin wirkenden Herrenanzügen und Männeruniformen – insbesondere recht körpernahe *Dress*-Elemente wie Abbinden der Brüste (*Binding*), Ausbeulen des Schrittes (*Packing* mit Hilfe eines *Stuffers*, z. B. eines Dildos) oder Ankleben eines Bartes wichtig sind (vgl. auch Thilmann / Witte / Rewald 2007, Torr 1998).[1046] Andererseits fällt auf, dass die performierten Maskulinitäten sowohl subaltern (z. B. 'Proll' oder 'Gangsta') als auch hegemonial (z. B. 'Dandy' oder 'Boss') sein können und die Performanzen häufig 'machohaft' wirken.[1047] Motivationen für dieses *Cross-Dressing* können Spaß, Kritik an Maskulinität und Heteronormativität, Lust an der Provokation, Ausdruck einer spezifischen subalternen Identität als Lesbe, *Butch* und/oder *Drag King* sein. *Cross-Dressing* kann als Ausprobieren einer maskulinen Identifikation daher Teil einer geschlechtlichen Transition zu einem Mann sein (vgl. Bauer 2007, 2005), was zu Konflikten zwischen *Butches* und Trans*männern führen kann (siehe hierzu auch Judith 'Jack' Halberstam [1998] und C. Jacob Hale [1998], Franzen 2002 zufolge), die beispielsweise Max Valerio (2006), ein Trans*mann nordamerikanisch-indigener Herkunft, eindrucksvoll schildert.

Je länger ich das geschlechtliche *Cross-Dressing* – zusammen mit Studierenden und Teilnehmenden in der Erwachsenenbildung – untersuche und diskutiere, desto mehr Variationen und Entwicklungen werden auffällig: Es lassen sich etliche 'Typen' unterscheiden – sowohl bei Tunten bzw. *Drag Queens* (siehe den Typisierungsversuch bei

1045. Kostümgeschichtlich ist Folgendes auffällig: Wie bereits die 'Männinnen' zur Zeit der französischen Revolution und die *Garçonnes* der Weimarer Republik (vgl. dazu: Gaugele 2005) entziehen sich heutige *Drag Kings* und Trans*männer durch maskulin codierte *Dress*-Elemente oder -Ensembles, die entweder geschlechtlich Egalität oder Aneignung maskuliner Privilegien kommunizieren sollen, der heteronormativen Sexualisierung und Fetischisierung der femininen Kleidung bzw. des 'weiblichen' Körpers.

1046. *Drag Kings* tragen bei *Drag King*-Shows recht häufig, auf *Pride*-Paraden eher selten sichtbar Dildos – als vorgeschnallte *Strap-ons* oder aus dem Revers ragende Einstecker – oder hantieren offen mit diesen (siehe Thilmann / Witte / Rewald 2007, Treut 2001). Dies kann vielerlei Bedeutungen haben, beispielsweise kann es auf penetrative Sexualpraxen verweisen, die innerhalb des lesbisch-feministischen Separatismus der 1970er und 1980er Jahre verpönt waren, oder auf den Wunsch, den Phallus (oder genauer den 'lesbischen Phallus', vgl. Butler 1997 [1993]: 89-132) zu haben und damit die Macht oder die Privilegien von Männern zu kritisieren und/oder zu erringen.

1047. Diese Inszenierungen thematisieren explizit oder implizit, bewusst oder unbewusst häufig Überschneidungen der Geschlechter, Klassen und Ethnizitäten, was teilweise in kritischer Absicht, teilweise jedoch unkritisch erfolgt (vgl. Haritaworn 2009: 48-52, Schirmer 2007: insb. 190/191, Thilmann / Witte / Rewald 2007, Volcano / Halberstam 1999).

Hamm 2007) als auch bei *Drag Kings* und *Butches*, die jeweils unterschiedliche *Dress*-Strategien und Zielsetzungen verfolgen. Zudem gibt es längst lesbische Tunten, männlich sexuierte *Drag Kings* (Bio-*Drag*) oder *Drag Kings*, die *Double Drag* performieren, indem sie zwischenzeitlich als *Drag Queens* auftreten (Göbel 2007). Außerdem finden sich hälftige *Dress*-Strategien, mit denen sich Personen horizontal (Ober- vs. Unterkörper) oder gar vertikal (linke vs. rechte Körperhälfte)[1048] getrennt maskulin vs. feminin markieren. Darüber hinaus werden sowohl manche betont maskuline Performanzen durch einzelne, zumeist kleine, besonders feminin codierte *Dress*-Elemente kommentiert[1049] als auch manche feminine Performanzen durch auffällig maskulin codierte *Dress*-Elemente modisch aktualisiert. Diese Weiterentwicklungen des *Cross-Dressings* hängen vermutlich mit verschiedenen Faktoren zusammen (vgl. bereits Gaugele 2005, Vinken 1993, Garber 1993 [1992]), die noch näher zu untersuchen wären, beispielsweise mit der inhärenten Zitatförmigkeit der Mode, dem Trend zur Miniaturisierung, der wellenförmigen gegenseitigen Aneignung einzelner *Dress*-Elemente zur Distinktion, dem Trend zur Individualisierung und der Rezeption einzelner Aspekte *queerer* Politiken und Theorien.

Homonormative Schwulenparade oder heteronormativitätskritischer *Queer Pride*?

Der eigene Anspruch der *Pride*-Veranstaltungen ist heute zumeist, Schwule und Lesben, LSBT* oder gar LSBT*I als Kollektiv gemeinsam zu repräsentieren. Dieser Repräsentationsanspruch wird davon durchkreuzt, dass die Partialkollektive Schwule, Lesben, Bisexuelle, Trans*, Intersexe und *Queers* zahlenmäßig unterschiedlich stark an der Vorbereitung und Durchführung beteiligt sind und dass deren Interesse an einer gemeinsamen Repräsentation unterschiedlich stark ausgeprägt ist. Trotz ihres eigenen Anspruchs, ein umfassendes LSBT*Ies Kollektiv zu repräsentieren, gelingt es *Pride*-Veranstalter_innen in etlichen Städten jedoch nur bedingt (und scheinen manche sogar an einem solchen Gelingen nur bedingt interessiert zu sein), Lesben, Bisexuelle und Trans* oder gar Intersexuelle gleichberechtigt in die Vorbereitungen oder gar die Veranstaltungsteams einzubeziehen.

1048. Dies aktualisiert zugleich ältere mythologische Visualisierungen der Androgynie oder des ‘Hermaphroditismus’ (vgl. hierzu den Katalog zur Ausstellung *Androgyn: Sehnsucht nach Vollkommenheit* (Neuer Berliner Kunstverein 1986).

1049. Beispielsweise habe ich einige fast schon hypermaskuline ‘Lederkerle’ Photographisch dokumentiert, die durch ein konstrastierendes Perlenarmband oder gar *High Heels* auffielen. Gerade einige der *Schwestern der perpetuellen Indulgenz* kombinieren häufig maskuline und feminine *Dress*-Elemente (siehe www.dieschwestern.de).

Pride-Paraden werden allerdings in vielfacher Hinsicht – in der heteronormativen Hegemonialkultur wie in der LSBT*I/Qen Subkultur – als ‘Schwulenparaden’ wahrgenommen, was an Folgendem liegt:

- Der stärkeren Beteiligung von Schwulen als Paradierende;[1050]
- Der häufigeren Nutzung auffälliger Vestimentierungen durch männlich sexuierte Personen;[1051]
- Der Sprache – insbesondere der Bildsprache – der PR-Materialien (Homepages, Plakate, Flyer, Veranstaltungsbroschüren, Pressemitteilungen etc.)[1052] vieler *Pride*-Veranstalter_innen;

1050. Eine Mehrzahl der Paradeblöcke versteht sich zwar explizit als schwul-lesbisch oder LSBT*, doch sind dort zumeist mehr Schwule beteiligt. Es gibt zudem etliche Paradeblöcke, an denen sich ausschließlich oder vorwiegend schwule Männer beteiligen, aber nur einzelne ausschließlich lesbische Blöcke.

Jeder Blick in ein CSD-Veranstaltungsprogramm oder in einen schwul-lesbischen bzw. LSBT* Stadtplan, ‘Szene-Guide’ bzw. Branchenführer zeigt, dass es mittlerweile zwar etliche explizit schwul-lesbische oder LSBT* politische, kulturelle, psychosoziale bzw. freizeitorientierte Gruppen, Vereine, Zentren, Organisationen und Verbände gibt, aber weiterhin mehr (und oft auch größere) Gruppen, Vereine und Organisationen nur für Schwule bzw. für schwule und bisexuelle Männer als für Lesben bzw. lesbische und bisexuelle Frauen bestehen. Außerdem gibt es in fast jeder Großstadt fünf- bis zehnmal so viele Cafés, Kneipen, Bars, Clubs, Diskotheken oder Partys, die sich ausschließlich oder vorwiegend an schwule Männer richten, als spezifisch lesbische Cafés oder Kneipen. Überdies gibt es Saunen, Pornokinos und Sex-Clubs ausschließlich für schwule (und bisexuelle) Männer. Schwule sind daher besonders stark und differenziert organisiert, was sich deutlich auf ihre Repräsentation auf *Pride*-Paraden auswirkt.

Viele politisch interessierte Lesben sind nämlich weiterhin eher in Frauen- als in Lesbenprojekten bzw. eher in feministischen als in spezifischen lesbischen Vereinen oder Organisationen engagiert. Zudem sind ‘beidgeschlechtlich’ sexuell begehrende und handelnde Menschen in Deutschland kaum dezidiert als ‘Bisexuelle’ organisiert; beispielsweise hat das *Bisexuelle Netzwerk* (BiNe, siehe www.bine.net), das in einigen Städten – meist als einzige Gruppe speziell für Bisexuelle – an der CSD-Parade teilnimmt, deutschlandweit gerade einmal knapp 150 Mitglieder. Die Gruppe der Menschen, die als Trans* oder erst recht als Intersexuelle identifiziert und organisiert sind, ist ebenfalls eher klein. Auch wenn sich manche *queere* Projekte und Netzwerke durch Proteste recht öffentlichkeitswirksam artikulieren, ist die Zahl ihrer Mitglieder eher gering und deren Fluktuation – teilweise durchaus gewollt – recht hoch.

Insofern spiegelt die große Beteiligung von Schwulen an den *Pride*-Paraden in gewisser Weise schlicht die derzeitige Organisationsstruktur LSBT*I/Qer Subkulturen wider.

1051. Wegen eines deutlichen *Biases* auf auffällig vestimentierte männlich sexuierte Personen in meinem Bildmaterial habe ich einige Male ganz gezielt versucht, besonders auf auffällige Vestimentierungen weiblich sexuierter Personen zu achten, doch habe ich diesen *Bias* kaum ausgleichen können. Bemerkenswert ist allenfalls, dass Lesben häufiger als Schwule den Regenbogen als Hauptsymbol oder besonders sichtbares Symbol in der Vestimentierung verwenden (beispielsweise regenbogenfarbige Kleider bzw. Hosen oder ein regelrechtes Fahnengewand). Für die weniger auffälligen Vestimentierungen von Lesben gibt es nach meiner ersten Einschätzung – neben der insgesamt geringeren Beteiligung von Lesben an Paraden überhaupt – vermutlich folgende Gründe: Das vestimentäre Repertoire, mit dem Frauen Femininität vestimentieren können, ist größer als das, mit dem Männer Maskulinität vestimentieren können. Das vestimentäre Repertoire, mit dem Schwule ‘Schwulsein’ vestimentieren können, ist deswegen größer als das, mit dem Lesben ‘Lesbischsein’ vestimentieren können. Außerdem lässt eine besondere Sexualisierung des Körpers Männer eher als ‘schwul’ wirken, Frauen hingegen eher als ‘weiblich’ (und gerade nicht dezidiert als ‘lesbisch’). Diese möglichen Gründe sollten jedoch noch weiter untersucht werden.

1052. In Deutschland wird dies beispielsweise am *CSD-Magazin* deutlich, das vorwiegend schwule Autoren hat, lesbenspezifische Themen seltener aufgreift und viel mehr Männer als Frauen abbildet. Auch auf vielen anderen PR-Materialien sind mehr Männer zu sehen und/oder stehen diese eher im Vordergrund des verwendeten Bildmotivs. Dieser Aspekt ist manchen Veranstalter_innen von *Pride*-Veranstaltungen kaum bewusst, wie eine entsprechende Diskussion auf einer speziell für diese Zielgruppe geleiteten Fortbildung „Was ist unsere Botschaft?“ an der *Akademie Waldschlösschen* im Jahr 2010 (siehe www.waldschloesschen.org) gezeigt hat. Um

- Der medialen Berichterstattung über die Paraden;
- Der großen Zahl politischer, kultureller, sozialer oder kommerzieller Gruppen, Vereine, Organisationen, Gremien und Verbände, die sich ausschließlich oder vorwiegend an Schwule (und gegebenenfalls bisexuelle Männer) richten;
- Der großen Zahl von Schwulen in den Vereinen, die CSD-Veranstaltungen organisieren;
- Der starken und deutlich sicht- und hörbaren Vertretung von Schwulen in den Gremien, die Mottos und/oder Forderungskataloge bestimmen;[1053]
- Der – im Vergleich zu lesbischen Lebensweisen stärkeren – Vermarktung eines schwulen *Lifestyles* seit den 1990er Jahren.[1054]

Es ist allerdings gesondert zu hinterfragen, ob die große Beteiligung schwuler Männer als Organisierende und Paradierende tatsächlich 'überproportional' ist, weil dies explizit oder implizit unterstellt, dass es gleich viel Schwule und Lesben – möglicherweise sogar gleich viel Schwule, Lesben, Bisexuelle, Trans* und Intersexe – in der heutigen Gesellschaft gebe, diese Partialkollektive also gleich groß seien. Diese Annahme ist jedoch nicht haltbar, was auch daran liegt, dass – auch wenn der prozentuale Anteil dieser Partialkollektive an der Gesamtbevölkerung nicht genau bekannt ist – die von manchen LSBT*I Organisationen verwendeten Zahlen (beispielsweise 10 Prozent Schwule bzw. Lesben, 2 Prozent Trans* und 2 Prozent Intersexe) – wie bereits erwähnt – insgesamt zu hoch und zu undifferenziert sind. Diese Zahlen setzen – in einem essentialistischen Sinne – zudem eine geschlechtlich-sexuelle Orientierung mit einer psychosoziokulturellen Identifikation als 'Schwuler', 'Lesbe', 'Bisexueller', 'Trans*' oder 'Intersex' gleich. Bei der Überprüfung der möglichen Überproportionalität von Schwulen sind außerdem zwei weitere Aspekte zu beachten. Erstens ist der sexualwissenschaftlichen Forschung für Deutschland (sowie Westeuropa und Nordamerika) zufolge – wie bereits erwähnt – der prozentuale Anteil 'gleichgeschlechtlich' und 'beidgeschlechtlich' handelnder Männer etwas höher als der prozentuale Anteil 'gleichgeschlechtlich' und 'beidgeschlechtlich' handelnder Frauen. Überdies ist bei Männern das Verhältnis ausschließlich 'gleichgeschlechtlich' Handelnder höher als der

dem eigenen Anspruch, ein LSBT*Ies Kollektiv zu repräsentieren, gerecht zu werden, wäre daher in einigen Städten eine andere (Bild-)Sprache nötig.

1053. In etlichen Städten, in denen es ein Forum gibt, um das jährliche Motto und den Forderungskatalog abzusprechen, sind wiederum weniger lesbische, bisexuelle, trans*, intergeschlechtliche oder gar *queere* Einzelpersonen, Gruppen oder Organisationen vertreten. Dies liegt wiederum auch daran, dass es viel mehr Institutionen ausschließlich oder vorwiegend für schwule Männer gibt als lesbische, bisexuelle, trans*, intergeschlechtliche, umfassend LSBT*Ie oder dezidiert *queere* Institutionen zusammen.

1054. Seit den 2000er Jahren gibt es auch einen neuartigen *Lesbian Chic* oder gar *Queer Chic*, dem jedoch bisher weniger Marktanteile zugeordnet werden.

'beidgeschlechtlich' Handelnder, während dies bei Frauen umgekehrt ist. Zweitens legt ein Vergleich schwuler und lesbischer Diskurse folgendes nahe:

- 'Gleichgeschlechtlich' handelnde Männer sind einerseits gezielt von Schwulenfeindlichkeit betroffen,[1055] andererseits steht ihre sexuelle Praxis im besonderen Fokus (sowohl in hegemonialen Repräsentationen als im subalternen schwulen subkulturellen Repertoire). Daher schätzen viele von ihnen die Kategorie 'sexuelle Orientierung' auch persönlich als besonders relevant ein und identifizieren sich besonders deutlich als 'schwul'. Zudem sind 'weiße' mehrheitsdeutsche Schwule der Mittelschicht (oft mit einer anerkannten Ausbildung oder einem Studium) – im Sinne einer intersektionellen Analyse von Rassismus, Sexismus, Klassenverhältnissen und Heteronormativität – auf vielen Achsen sozialer Ungleichheit hegemonial positioniert und lediglich bezüglich der sexuellen Orientierung subaltern positioniert und daher relativ stark privilegiert.
- 'Gleichgeschlechtlich' handelnde Frauen hingegen sind einerseits gleichzeitig von Sexismus wie Lesbenfeindlichkeit betroffen, andererseits werden (insbesondere in lesbisch-feministischen Repräsentationen) vielfältige Formen kultureller, politischer, sozialer, individueller, emotionaler, erotischer und sexueller Nähe zu anderen Frauen sowie eine intersektionelle Analyse von Diskriminierung thematisiert. Daher schätzen viele von ihnen die Kategorie 'sexuelle Orientierung' persönlich nur als nur eine von mehreren relevanten Kategorien ein, identifizieren sich weniger deutlich als 'lesbisch' und haben weniger Interesse daran, solch eine Identifikation mittels einer auffälligen Sexualisierung ihrer Körper in der Öffentlichkeit zu zeigen. Außerdem sind auch 'weiße' mehrheitsdeutsche lesbische Frauen bereits als Frauen kulturell, ökonomisch, sozial und politisch relativ wenig privilegiert.

Aus diesen Gründen gibt es möglicherweise deutlich mehr Männer, die sich primär als 'schwul' identifizieren, als Frauen, die sich primär als 'lesbisch' identifizieren, und ist das Interesse 'schwuler Männer' an einer vorwiegend identitätspolitisch orientierten Veranstaltungsform, die überdies von einer besonderen Form der Sexualisierung geprägt ist, größer als bei 'lesbischen Frauen'.[1056] Unabhängig davon, wie groß die Partialkollektive der Schwulen, Lesben, Bisexuellen, Trans* und Intersexe tatsächlich sind, und aus welchen Gründen dies so ist, ist es jedoch wichtig, dass – wenn *Pride*-Veranstalter_innen den Anspruch erheben, diese gemeinsam als ein zusammengehöriges Kollektiv zu repräsentieren – diese Partialkollektive in Namen, Mottos, Forderungskatalogen und insbesondere in der Bildsprache der Veranstalter_innen und Veranstaltungen gleichberechtigt nebeneinander oder

1055. Homosexuellenfeindlichkeit ist insgesamt stärker gegen Schwule als gegen Lesben gerichtet, was nicht nur Umfragen zeigen (vgl. Simon 2008, Timmermanns 2004, Steffens 1999, Herek 1993 [1990]), sondern auch mediale Diskussionen, die stärker auf Schwule und die angebliche 'Widernatürlichkeit' des Analverkehrs fokussieren, während Lesben weiterhin eher im 'Verborgenen' bleiben und lesbischer Sex als 'nicht existent' oder 'wenig relevant' eingeschätzt wird.

1056. Es wäre soziologisch näher zu untersuchen, ob es in den derzeitigen politischen, kulturellen, ökonomischen und sozialen Verhältnissen mehr Möglichkeiten und Notwendigkeiten für männlich sexuierte Personen, die miteinander sexuell handeln gibt, sich als 'schwul' zu identifizieren, als für weiblich sexuierte Personen, die miteinander sexuell handeln, sich als 'lesbisch' zu identifizieren.

gar zusammen sicht- und hörbar werden. Dies hat zu den Debatten geführt, wie diese Veranstaltungen überhaupt genannt werden sollen, was zunächst zum Akronym LSBT* und danach zu immer längeren Akronymen geführt hat, mittlerweile – zusammen mit *Marketing*-Überlegungen im Kontext eines schwulen bzw. les-bi-schwul-trans* Tourismus – jedoch dazu beigetragen hat, die Veranstaltungen zunehmend schlicht *Pride* zu nennen. In manchen Forderungskatalogen anlässlich von CSD-Paraden und bei manchen Kundgebungen wird inzwischen selbstverständlich von Lesben, Schwulen, Bisexuellen und *Transgender* – teilweise auch von Intersexuellen – geschrieben bzw. gesprochen. Es gelingt dabei allerdings nur unterschiedlich gut, die gemeinsame Betroffenheit der LSBT*I/Qs von Heteronormativität und die jeweils spezifischen Ausprägungen von Homo-, Bi-, Trans* und Intersexfeindlichkeit adäquat zu benennen.

Versuche, die besondere Betroffenheit der Lesben von Sexismus – auch innerhalb schwul-lesbischer Subkulturen – auf CSD-Paraden zu thematisieren, sind selten und schwierig umzusetzen. Beispielsweise hat der Vorschlag der Veranstalter_innen des Münchner *Christopher Street Days*, diesen im Jahr 2011 einmalig in *Christina Street Day* umzubenennen, solch erbitterte Kritiken seitens etlicher Schwuler ausgelöst, dass er zurückgezogen und durch das Motto „Für ein solidarisches Miteinander: Lesben vor" ersetzt worden ist (siehe www.csd-muenchen.de).

Nur selten gibt es bisher Versuche, Heteronormativität intersektionell mit anderen Diskriminierungsachsen zusammen auf *Pride*-Paraden zu thematisieren. Wagenknecht (2004) schildert, wie beim 'offiziellen' Berliner CSD 2001 von einem kleinen *queeren* Kollektiv zwar der Motto-Vorschlag „Que(e)r gegen rechts" übernommen worden ist, aber weitgehende Forderungen auf der Grundlage einer intersektionellen Analyse, die Zusammenhänge zwischen Heteronormativität, Sexismus, Homo-, Bi- und Trans*feindlichkeit, Rassismus und Nationalismus kritisiert, nicht in den Forderungskatalog aufgenommen sind, diese Zusammenhänge allerdings auf dem *Transgenialen CSD* performativ thematisiert worden sind. Auch die Mahnung Judith Butlers anlässlich der Ablehnung des *Zivilcouragepreises* des *CSDs Berlin* 2010, bei *Pride*-Veranstaltungen die Themen Heteronormativität, Rassismus und Antimilitarismus stärker aufeinander zu beziehen (siehe Suspect 2010, www.youtube.com/watch?v=BV9dd6r361k, www.youtube.com/watch?v=LbpPfC35W4o, vgl. dazu kritisch: Niendel 2011), ist von *Pride*-Veranstalter_innen kaum aufgegriffen worden.[1057]

1057. Über diese Preisablehnung ist in regionalen Berliner, nationalen, schwulen und *queeren* Medien berichtet und teilweise sogar debattiert worden. Dennoch ist Butlers Kritik etlichen *Pride*-Veranstalter_innen in anderen deutschen Städten auf der Fortbildung „Was ist unsere Botschaft?" an der *Akademie Waldschlösschen* im Jahr 2010 (siehe www.waldschloesschen.org) nicht bekannt gewesen. Einige Vereine, die *Pride*-Veranstaltungen organisieren, haben den Rassismus-Vorwurf zurückgewiesen (siehe am deutlichsten: Niendel 2011 – für den *CSD Berlin*), ohne jedoch die vielfachen Dimensionen von Rassismus oder die Komplexität von Butlers intersektioneller Argumentation tatsächlich angemessen aufzugreifen. Nur vereinzelt hat es im Rahmen der *Pride*-Kultur- und Politikfestivals im Jahr 2011 Diskussionen zu Homofeindlichkeit, (anti-muslimischen) Rassismus und/oder Migration gegeben. Auch in Gesprächen, die ich seit Herbst 2010 mit manchen schwulenpolitisch engagierten Multiplikatoren und weiteren an Schwulenpolitik interessierten Schwulen anlässlich solcher Diskussionen oder Fortbildungen geführt habe, hat sich gezeigt, dass viele von ihnen eine höhere Bereitschaft haben, eine als 'islamisch' oder gar 'islamistisch' bezeichnete Homofeindlichkeit zu beklagen als eine schwule Islamfeindlichkeit in Frage zu stellen. Hier hat sich ebenfalls gezeigt, dass etliche lesbische Multiplikatorinnen bzw. die wenigen an diesen Diskussionen beteiligten *Queers* stärker bereit sind, sich überschneidende, widersprüchliche und wechselseitige Diskriminierungen wahrzunehmen, zu analysieren, zu kritisieren und politisch zu bekämpfen.

Als vorwiegend schwule 'Räume' sind *Pride*-Paraden und -Straßenfeste deutlich durch das schwule subkulturelle Repertoire und damit auch durch eine starke Sexualisierung geprägt, bei der teilweise entblößte Männerkörper, Fetische und ein enger Körperkontakt zwischen männlich sexuierten Paaren und Gruppen auffällig ist. Auf CSD-Paraden sind – sogar sogar bei recht kühlem und regnerischem Wetter – entblößten Oberkörper einiger männlich sexuierter Personen zu sehen, die sonst weder im öffentlichen Straßenbild (auch bei sehr heißem Wetter) noch bei den meisten anderen Paraden sichtbar sind. Passend dazu lautete bereits Mitte der 1990er Jahre der Titel eines Kommentars des Journalisten Jan Feddersen zu einer Berliner Parade, sie sei 'visionär wie ein Trachtenumzug'. Wenn CSD-Paraden mit Trachtenumzügen oder Erntedankfeiern verglichen werden und wenn 'Tracht' – begrifflich etwas überdehnt – nicht nur als teilweise historisch fixierte regionalspezifische Kleidung, sondern als stereotype subkulturspezifische Vestimentierung verstanden wird, dann ergibt sich daraus folgende Einschätzung: Sexualisierte und insbesondere fetischisierte Körper/Kleid-Performanzen können als zumindest schwule, gegebenenfalls auch LSBT*I/Qe 'Tracht' und besonderes Merkmal der *Pride*-Paraden verstanden werden.

Noch prägnanter als bei den Veranstaltungen selbst ist diese Sexualisierung in der medialen Selbst- wie Fremddarstellung, bei der all die Menschen, die in gewöhnlicher Straßenkleidung paradieren oder zuschauen, kaum Beachtung finden. Solch eine als 'schwul' wahrgenommene Sexualisierung wird sowohl von etlichen Lesben[1058] als auch von vielen Heterosexuellen kritisiert, in deren Wahrnehmung diese Sexualisierung bereits manifeste Sexualität darstellt, die nicht in die 'Öffentlichkeit' gehöre. Tatsächlich geht es jedoch nahezu ausschließlich um Sich-Präsentieren bzw. Sehen und Gesehenwerden (sowohl von Freund_innen und Bekannten als auch von potentiellen neuen Kontakten), also allenfalls um exhibitionistische und

1058. Die Reaktionen von Lesben sind unterschiedlich: Manche fordern eine Entsexualisierung der Paraden oder verzichten auf die Teilnahme daran, andere fordern hingegen eine stärkere Sichtbarmachung von Lesben, wobei einige auch eine stärkere Sexualisierung ihres Auftretens in Betracht ziehen. Beispielsweise hat der *Lesbische Freundinnenkreis*, eine Gruppe um die Journalistin Christine Olderdissen, im Jahr 1998 ein 'Mösenmobil' (mit einer Styropor-Vagina) auf die Berliner Parade geschickt und darauf die Aktion 'Mösen in Bewegung' durchgeführt (vgl. Beitrag 10: Tietz 2007a).

voyeuristische Aspekte der Lust, zudem findet Flirten, Kontakten, Küssen und Berühren statt. Weder in der schwulen oder lesbischen noch in der allgemeinen Medienberichterstattung wird über als 'sexuell' im strafwürdigen Sinne einzustufende Handlungen auf Paraden berichtet, auch wenn es gelegentlich Versuche gibt, bereits die Existenz von geschlossenen Orten zur sexuellen Kontaktaufnahme auf manchen *Pride*-Partys zu skandalisieren. Die Teilnahme von *Cazzo*, eines Labels schwuler Pornographie, mit einem Truck beim Berliner CSD 1998, der auch Filmaufnahmen einiger im Genitalbereich entblößter Darsteller machte, wobei unklar ist, zu welchen Handlungen es gegebenenfalls kam, löste ebenso eine größere mediale Welle aus wie eine Anzeige (und ein letztlich eingestelltes Verfahren) wegen 'Erregung öffentlichen Ärgernisses' gegen einige Männer auf dem Hamburger CSD 2007. Diese Medienberichterstattung zeigt neben meiner (ethnographischen) Teilnahme seit zwei Jahrzehnten, dass es trotz riesiger Menschenmassen im Grunde keine manifesten Sexualakte auf *Pride*-Paraden gibt (für einige Menschen sind allerdings Aspekte exhibitionistischer, voyeuristischer, fetischistischer und/oder BDSM-spezifischer Lust von besonderer Bedeutung). Aus sexualwissenschaftlicher Sicht geht es – ähnlich wie bei *Rave*-Paraden (siehe Sigusch 2005: 43-49) – nämlich vielmehr um eine sexualisierte (vorwiegend narzisstisch geprägte) Aufladung der Körper, nicht um genitale Lust, (penetrative) sexuelle Handlungen oder Orgasmen. Daher ist die Kritik an der Sexualisierung der *Pride*-Paraden – gerade im Vergleich zu *Rave*-Paraden, an denen (trotz einer ähnlichen Sexualisierung) diese Kritik gar nicht bzw. nicht mit solch einer Vehemenz geäußert wird – vor dem Hintergrund von Körper- und Sexualfeindlichkeit im Allgemeinen und Homofeindlichkeit im Besonderen zurückzuweisen (vgl. für ähnliche Überlegungen: Berlant / Warner 2005 [1998], Rubin 1993 [1984/1992], Gekeler 1998b, siehe Beitrag 9: Tietz 2004h). Auffällig ist, wie stark der mediale Fokus auf schöne, teilweise entblößte und/oder durch *Cross-Dressing* markierte junge – vorwiegend männliche – Körper gerichtet ist. Diesen Fokus auf männliche Jugend und Schönheit hat eine Lokalzeitung in einem Aufmacher wie folgt zusammengefasst: „Danke, CSD – für all die schönen Männer." (20 Minuten Köln 2001). Unabhängig davon, wie viele Paradierende (und erst recht Zuschauende) aufgrund regionaler und zeitlicher Bedingungen (einschließlich der Witterungsverhältnisse) eher entblößt sind oder tatsächlich mehrere Schichten wärmender oder vor Regen schützender Kleidung gehüllt sind, werden zur medialen Illustration stets solche spektakulären Bilder ausgewählt – teilweise sogar aus anderen Städten, Ländern oder Jahren.[1059]

1059. Gerade konservative, fundamentalistisch christliche oder rechtsradikale (Online-)Medien nutzen (siehe z. B. www.kreuz.net) solche aus dem Kontext gerissene Bilder, um eine heteronormative, homo- oder trans*feindliche Propaganda zu illustrieren. Dies gilt gerade für einige osteuropäische Staaten (für diesen Hinweis danke ich Anna Urbańczyk).

***Pride*-Paraden und das Selbst- und Fremdbild von Schwulen**

Anhand der Vestimentierungen auf *Pride*-Paraden und deren medialer Repräsentation habe ich deutliche Unterschiede in Fremd- und Selbstbildern von Schwulen feststellen können: Tunten und *Drag Queens* sind in hegemonialen Repräsentationen offizieller *Pride-Events* in Massenmedien nach wie vor besonders wichtig. Dieser Fokus auf schwule Femininität prägt weiterhin einen wichtigen Teil des Fremdbildes von Schwulen, das damit immer noch den bereits genannten ambivalenten Einschätzungen unterliegt. In schwulen Medien hingegen ist *Cross-Dressing* längst von Repräsentationen unterschiedlicher Formen schwuler Maskulinität (wie 'Lederkerl',[1060] *Twink* oder *Muscle Boy*) als wichtigstem Motiv abgelöst worden – wobei hegemoniale Maskulinität mittlerweile enorm einflussreich für eine spätmoderne schwule Performanz von Geschlecht und Sexualität ist. Dies bestätigt einen Trend in der Veränderung des Selbstbildes (einschließlich des Körper- und des *Dress*-Bildes) von Schwulen und deren performative Umsetzung in reale Körper und Vestimentierungen.[1061] Daher ist zu berücksichtigen, dass inzwischen längst auch in schwulen und lesbischen Subkulturen das schwul-lesbische subkulturelle Repertoire bzw. die Homonormativität zur Abwertung der geschlechtsnonkonformen Performanz von *Drag Queens*, *Drag Kings* und *Queers* (oder auch *Two-Spirits*) beiträgt.[1062]

Aus der Analyse der Geschlechterperformanzen schwuler Männer auf *Pride*-Paraden lässt sich ablesen, dass sich durch den Einfluss der Homonormativität das Verhältnis von subalterner schwuler zu hegemonialer heterosexueller Maskulinität im späten 20. und frühen 21. Jahrhundert in der euro-kolonial geprägten, sich globalisierenden Hegemonialkultur verändert.[1063] Auch wenn dies noch weiter zu untersuchen ist, folgen hierzu in einem Exkurs erste Überlegungen:

1060. Der 'Lederkerl', der zunächst wie die 'Tunte' ein verworfener 'Anderer' der homosexuellen Subkultur gewesen ist, ist längst als Modell integriert. Er versucht, hypermaskuline Potenz über Material- und Schnittfetische zu performieren (vgl. Nenno / Bucher / Aretz 2008, Steele 1996 [1996], Thompson 1997 [1991]).

1061. Der einflussreiche britische Journalist und Kolumnist Mark Simpson hat bereits Mitte der 1990er Jahre darauf hingewiesen, dass für schwule Männer die Performanz von Maskulinität wichtiger geworden ist als die Performanz von Femininität (www.marksimpson.com).

1062. Hier sei an die Abwertung von *Dykes*, *Butches*, *Drag Kings* und Trans*männern durch manche feministische Lesben, die in deren Auftreten einen Verrat an lesbisch-feministischen Idealen sehen, ebenso erinnert wie an die Abgrenzungskämpfe mancher *Butches*, *Drag Kings* und Trans*männer untereinander (vgl. Franzen 2002).

1063. Während der heterosexuelle Mann, der sich seit zwei Jahrhunderten selbst als politisches Subjekt und Begehrenssubjekt gesetzt hat, zunehmend auch zum Begehrensobjekt wird, wird der homosexuelle Mann, der zunächst Objekt der Verfolgung und später auch des Begehrens gewesen ist, zunehmend zum politischen Subjekt (vgl. hierzu Atlas / Tietz 2009a).

Bereits Cole (2000) hat deutliche Einflüsse verschiedener heterosexueller Maskulinitäten auf schwule Maskulinitäten herausgearbeitet und dabei betont, dass dies meist selbst subalterne Maskulinitäten (*Working-Class*, Punks, Skins etc.) gewesen sind. Genauso sind Einflüsse schwuler Maskulinitäten und Femininitäten auf die Hegemonialkultur – insbesondere durch Mode-Design, Mode-*Marketing* und Popmusik-Videos – festzuhalten. Dies ist insbesondere am Beispiel der 'Metrosexualität' (als Schlagwort vom schwulen Journalisten Mark Simpson geprägt, www.marksimpson.com) thematisiert worden.[1064] Als Gegentendenz zur Metrosexualität (wie überhaupt als Reaktion auf die Zuschreibung von Femininität an homosexuelle Männer) hat sich seit einiger Zeit der *Butch-Shift* verstärkt (siehe dazu Woltersdorff 2007),[1065] der nach Vorläufern in der Weimarer Republik in den 1920er Jahren in den USA bereits ab den 1970er Jahren an Bedeutung gewonnen hat (Cole 2000, Levine 1992).[1066]

All dies ist Ausdruck der – bereits erwähnten – von sozialwissenschaftlichen Sexualforscher_innen und Soziolog_innen bemerkten tendenziellen Angleichung der Homosexualität und der Heterosexualität (siehe auch Sigusch 2005, Bech 2000, 1998). Ich bezweifle jedoch, dass es sinnvoll ist, dies mit der „strukturellen Homosexualisierung der Gesellschaft" (eine Beschreibung Theodor W. Adornos, die häufiger geradezu formelhaft aufgegriffen wird, Woltersdorff 2005: 92/93 zufolge) oder 'Homosexualisierung der Heterosexualität' zu bezeichnen.[1067] Ich habe bereits mehrfach (siehe auch Tietz 2003c) postmoderne, dekonstruktivistische oder *queere* Theoretiker_innen und Kommentator_innen kritisiert, die davon ausgehen, dass sich die Hetero/Homo-Dichotomie derzeit auflöse oder dass schwule Identität am Verschwinden sei (wie Hegener bereits 1993 prognostiziert). Es ist allenfalls zu bemerken, dass die heteronormative Verwerfung der Homosexualität gerade in Westeuropa an Dramatik verloren hat. Hierzu hat ausgerechnet die Anerkennung der 'Homo-Ehe' beigetragen

1064. Dabei ist ein Aufgreifen einzelner kurz vorher noch als 'schwul' oder gar 'feminin' markierter *Dress*-Elemente in Kombination mit einem Körper, der durch Versportung (insbesondere Bodybuilding und Fitness-Training) vor allem Männlichkeit/Maskulinität signalisiert, festzustellen (Richard 2005, 2001) und zugleich eine deutliche verbale Abgrenzung von Homosexualität oder gar eine besondere Form von Homofeindlichkeit zu bemerken (Kraß 2008, Scheele 2007). Metrosexualität ist also nur scheinbar ein schwules Repertoire oder eine Form des *Cross-Dressings* (bezüglich sexueller Orientierung), vielmehr zeigt die Notwendigkeit eines trainierten jungen männlichen Körpers, also männlichen *Body-Dressings*, dass damit eine aktuelle hegemoniale Maskulinität performiert wird.

1065. Unter dem Begriff *Butch-Shift* wird eine Verschiebung in der Geschlechterperformanz schwuler Männer verstanden, die sich zunehmend an einer hegemonialen modernisierten heterosexuellen Maskulinität (*Straight-Acting*) orientiert (vgl. Woltersdorff 2007, siehe Stefan Nagel in Hamm 2007: 66-77, Christopher Knoll in Hamm 2007: 38-47).

1066. Lange Zeit hat es im Verhältnis zwischen heterosexueller und schwuler Maskulinität zugleich stilistische Abgrenzungsbemühungen und Versuche der Aneignung gegeben, die oft wellenförmig verlaufen sind (vgl. Cole 2000). Es ist umstritten, ob es sich dabei um ein misslingendes performatives Zitieren im Sinne Butlers oder um eine Übererfüllung heterosexueller Normen durch homosexuelle Männer und/oder um bewusste Verschmelzung einer als aktiv konnotierten Maskulinität und eines als passiv konnotierten Begehrtwerdens handelt, die Bersani (1987) auch als Verschmelzung von Maskulinität und Penetrierbarkeit (*Fuckability*) bezeichnet. Bochow kritisiert gar die Überanpassung und den Konformismus vieler Schwuler als eine „schwule Qualität des Trendsetting (im Bereich von Moden, Tollheiten und Torheiten). Trendy verhält sich konträr zu widerständig, eigensinnig, autonom." (1997: 147).

1067. Allenfalls lässt sich tendenziell ein Zusammenhang zwischen einerseits einer gewissen Reduktion der Hierarchisierung von Männern über Frauen sowie von Heterosexuellen über Homosexuellen und andererseits einer stärkeren Anforderung an heterosexuelle wie homosexuelle Männer wie Frauen, sich in kapitalistische Arbeits- und Konsumprozesse zu integrieren, und einer Betonung von Gleichwertigkeit der Partner_innen in vielen unterschiedlichen Paarbeziehungen herstellen. Jedoch gibt es weiterhin deutliche Unterschiede zwischen schwulen, heterosexuellen und lesbischen Paaren in der Länge von Paarbeziehungen und der Fähigkeit mit Sexualkontakten außerhalb des Paares umzugehen.

(Bech 2000, Hutter 2000), die in *queer*-politischen Überlegungen lediglich als 'Identitätspolitik' kritisiert wird, deren Bedeutung für die veränderte Repräsentation und öffentliche Wahrnehmung der Homosexualität allerdings in *queerer* Theorienbildung völlig unterschätzt wird.

Der Trend zu schwuler Maskulinität ist als eine veränderte Körperpraxis in Kombination mit veränderten visuellen Strategien zu verstehen.[1068] Allgemein ist eine enorme Zunahme von Visualisierungen (halb-)nackter Körper – insbesondere in der Werbung – wahrzunehmen, die den Sexualwissenschaftler Gunther Schmidt zu Überlegungen dazu, „wie die Welt mit 'Nacktheit verkleidet' wird" (1993 [1986]: 47-60), angeregt hat. Hierbei sind – nach Frauenkörpern – seit den 1980er Jahren auch Männerkörper zunehmend wichtig geworden, die mittlerweile an heterosexuelle Frauen und schwule Männer als Begehrensobjekte und an hetero- wie homosexuelle Männer als Identifikationsobjekte vermarktet werden.[1069] Dies führt auch zu einer Veränderung des öffentlichen wie privaten Blickes auf männliche Körper, die auch eine neue – durchaus sexualisierte – Sichtweise von Männern auf ihre eigenen Körper bewirken kann.[1070] Bei der zunehmenden Sexualisierung der visuellen Repräsentation normativer Männerkörper sind vermehrt aktuelle Sportstars beteiligt, die sich für Werbeaufnahmen der Bekleidungsindustrie (weitgehend) enthüllt und in geradezu pornographischen Posen Photographieren lassen, was den Kolumnisten Simpson zur Wortschöpfung 'Sporno' (Simpson 2009, www.marksimpson.com) angeregt hat.[1071] Gleichzeitig ist ein vermehrtes Aufgreifen hegemonialer Maskulinität durch schwule Männer zu beobachten, was sich beispielsweise in der Fetischisierung von Anzügen zeigt (hierzu Atlas / Tietz 2009a) oder eben in Performanzen auf *Pride*-Paraden: „Der CSD ist für den schwulen Sporno-Helden der Lohn aller Mühen." (Christian Lütjens in Simpson 2009: 25).

Es sind daher zwei gegenläufige Entwicklungen festzuhalten: Einerseits verweist die neue schwule Maskulinität der 2000er Jahre – statt der Betonung androgyner oder bisexueller Ideale für Männer in den 1970er Jahren oder der Bedeutung des 'Fummels' als Zeichen für das 'gelungene' Coming-out in den 1980er Jahren – auf eine größere Eindeutigkeit und stärkere Normativität in vielen kulturellen Repräsentationen und sozialen Praxen von Geschlecht und Sexualität.[1072] Andererseits gibt es eine erneute Idealisierung hybrider transgressiver Performanzen in *queeren* Subkulturen seit den 1990er Jahren. Hier finden sich – wie bereits erwähnt – neue vestimentäre

1068. Vgl. zum Einfluss visueller Technologien auf Körperpraxen am Beispiel weiblicher Körper: Gaugele (2006).

1069. Der männliche Körper wird infolge des schwulen kulturellen Repertoires sowie der Frauen- und Schwulenbewegung in visuellen Medien zum Objekt des begehrenden Blicks vor allem von Frauen und Schwulen (zunächst beispielsweise in der Parfüm-Werbung). Dadurch kommt es zu einer neuartigen Fetischisierung des männlichen Körpers in spätmoderner Konsumkultur (Gaugele 2005: 312/313).

1070. Es ist jedoch zu beachten, dass es aufgrund von Heteronormativität und Homofeindlichkeit immer noch Ambivalenzen im Zeigen, Sehen, Gesehenwerden von Männern durch Männer gibt. Beispielsweise dient die Behauptung 'Du hast mich begehrend angeschaut' noch immer als Legitimation für antihomosexuelle Diskriminierung und Gewalt. In Internetportalen gibt es jedoch Hinweise, dass Männer vermehrt bereit sind, sich zu zeigen, und wünschen, angeschaut zu werden – wobei sich diese Bereitschaft und dieser Wunsch verstärkt an Frauen und Männer richtet. Dies wäre näher zu untersuchen und mit Hinweisen darüber zu verbinden, dass durch manche interaktive Kontaktportale im Internet, vermehrt Männer, die sich als heterosexuell verstehen sexuelle Abenteuer mit anderen Männern suchen (ich danke Dr. Michael Bochow für entsprechende Hinweise).

1071. Passend zu dieser Prognose hat Jonathan de Falco im Jahr 2011 nach seine Karriere als Profi-Fußballer in der belgischen Fußballliga eine Karriere als schwuler Pornodarsteller begonnen.

1072. Im eigenen Idealbild entwickeln sich Schwule also noch stärker von *Males Performing Femininity* zu *Males Performing Masculinity*. Ähnlich wird bei Lesben das Idealbild von *Females Performing Femininity* (siehe dazu auch Dahl / Volcano 2008) wieder zunehmend wichtig.

Performanzen (neben den untersuchten *Drag Kings* auch Tunten mit Vollbart, beispielsweise einige *Schwestern der perpetuellen Indulgenz,* siehe www.dieschwestern.de), häufige Wechsel von Selbstinszenierungen (ein popkultureller Topos spätestens seit der Sängerin, Schauspielerin und Pop-Ikone Madonna), *Double Drag* (*Drag Queens*, die als *Drag Kings* auftreten und umgekehrt)[1073] sowie viele neue Selbstkonzepte.

Vor dem Hintergrund dieser Entwicklungen ist Folgendes weiter zu überlegen: Wenn die Unabhängigkeit von Sexus und Genus, die sich aus der Zusammenführung der Sexus/Genera-Modelle (im Sinne Rubins 1993 [1984/1992]), der Ethnologie multipler Geschlechter, der Kritik Butlers an der Naturalisierung von Sexus sowie des Konzeptes der Performativität im Sinne des *Doing Gender* ergibt, radikal zu Ende gedacht wird, sind sich – trotz oberflächlicher Unterschiede – die Kleidungsstrategien von Tunten, *Drag Kings* und 'Lederkerlen' strukturell doch recht ähnlich; genauso wie sich Körperstrategien von 'Bio-Frauen' und Trans*frauen bzw. 'Bio-Männern' und Trans*männern weitgehend entsprechen. Menschen, die kulturell – aufgrund der Bewertung ihrer Anatomie vor/nach der Geburt – unterschiedlichen Sexus zugeordnet werden, nutzen nämlich ein großes Spektrum kultureller Möglichkeiten (insbesondere Kleider- und Körper-Mode), um in unterschiedlichen Kontexten Genera zu performieren, die kulturell ganz oder teilweise den Genera, die heteronormativ mit den ihnen zugewiesenen Sexus verknüpft sind, entsprechen oder eben auch nicht entsprechen. Dies gilt für alle Sexus und Genera gleichermaßen – der einzige Unterschied ist die heteronormative Bewertung der Intelligibilität und Legitimität verschiedener Geschlechterperformanzen.

Weitere Forschung und bisherige Veröffentlichungen

Der bisherige Fokus auf Schwule, Tunten und *Drag Kings* in meinen bisherigen Veröffentlichungen zur Vestimentierung auf *Pride*-Paraden sollte dringend erweitert werden, auch wenn er bereits jetzt Folgendes deutlich macht: Auf *Pride*-Paraden ist eine Vervielfältigung von Selbstinszenierungen und Selbstbeschreibungen auffällig, für die des Öfteren eine verbale Kommentierung von *Dress*-Strategien durch Selbstkonzepte und Slogans genutzt wird, die auf die Kleidung aufgedruckt oder auf in der Hand gehaltenen Schildern

1073. Siehe hierzu Göbel (2007) oder Auftritte von Bridge Markland (vgl. auch 2000). Dies ist auch Thema in künstlerischen Produktionen, beispielsweise von Janine Antoni „Mom and Dad" [1994] (siehe Fausto-Sterling 2000: 20/21), Daniela Comani „'Eine glückliche Ehe' Selbstinszenierung" [2003-2005] (siehe Wagner / König / Friedrich 2006: 123, 270/271) und weiteren Künstler_innen der Ausstellung *Das achte Feld* (Wagner / König / Friedrich 2006). Diese Performanzen haben eine Tendenz zur bewussten Desidentifikation, mit der nach Johanna Schaffer auch „eine Tendenz zur Nicht-Identifikation, Nicht-Idealisierung, Nicht-Anerkennung, Nicht-Sichtbarkeit und Un_Form" einhergeht (2008: 163).

geschrieben werden. Des Weiteren fällt eine karnevaleske Kritik (im Sinne eines parodistischen Ernsts, vgl. Hark 1998c) auf, die sich in *Dress*-Elementen, die teilweise sogar aus dem Karnevalsbedarf stammen, und pfiffigen Aktionen (z. B. das Umdrehen von Schildern, um negative Zuschreibungen zurückzuweisen) zeigen (siehe Beitrag 9: Tietz 2004h). Die Bedeutung von Performativität, Theatralität und *Camp* auf den Paraden kann gar nicht genug betont werden; Performanz als performative Kritik ist ein Kernelement – auch und gerade vieler Vestimentierungen.

Es ist wichtig, Zusammenhänge und Unterschiede zwischen *Dressing*, *Cross-Dressing*, *Body-Dressing* und *Trans*-Body-Dressing* näher zu analysieren: Beispielsweise habe ich in einem Vortrag auf dem Workshop *SM: Performanzen und Verque(e)rungen von Macht* des Sonderforschungsbereichs „Kulturen des Performativen" an der Freien Universität Berlin (2005b) bereits Performanzen von BDSMer_innen untersucht, bei denen insbesondere fetischisierte *Dress*-Elemente und vestimentäre Botschaften über Machtgefüge sowie eine deutliche Sexualisierung auffällig sind. Einige Studierende der Projektseminare zu *Pride*-Paraden haben zudem besondere vestimentäre Strategien von Frauen, Lesben und Paaren untersucht. Passend hierzu hat die Seminarteilnehmerin Barbara Scholand (2005) anhand einer Analyse der Mitmach-Aktion „Lesben-Meckerecke" auf dem Straßenfest beim Hamburg *Pride* im Jahr 2005 herausgearbeitet, dass sich die Unterrepräsentation von Lesben bei *Pride*-Paraden und in der diesbezüglichen medialen Berichterstattung in einem geringeren und weniger professionellen Auftreten lesbischer Projekte bei den Ständen auf dem Straßenfest fortsetzt und mit der geringeren Institutionalisierung und finanziellen Förderung von Lesben und lesbischen Projekten zusammenhängt. Kürzlich habe ich Flyer, Transparente, vestimentäre Performanzen und Aktionen *queerer* und/oder politisch linker Kritik auf *Stonewall*-Demonstrationen und an bzw. auf *Pride*-Paraden analysiert (Tietz 2010a, 2010b). Des Weiteren haben Erstsemester_innen des Bachelor-Studiengangs „Materielle Kultur: Textil" zur Einübung der *Dress*-Analyse ausgewählte Photos von Tunten und *Drag Kings*, von Uniform- oder Anzugsträger_innen, von thematisch zusammengehörig vestimentierten Fußgruppen sowie von weitgehend entblößten Körpern auszuwerten versucht. Eine seit längerem angedachte Zusammenführung und Kommentierung dieser studentischen Analysen und neueren eigenen Vorträge unter dem Motto „Dressing Up Queer Theory" steht allerdings noch aus.

Zu dieser Teiluntersuchung sind zwei wissenschaftliche Veröffentlichungen, die für die kumulative Dissertation ausgewählt wurden, sowie einige Vorträge und journalistische Artikel entstanden. Bei Vorträgen auf öffentlichen Vortragsreihen und bei Tagungen seit dem Jahr 2003 habe ich – eingebettet in eine kurze Geschichte der *Pride*-Veranstaltungen – sowohl das *Cross-Dressing* durch Tunten, *Drag Queens*, *Butches* und *Drag Kings* im Verhältnis zu hegemonialer Maskulinität analysiert (hierzu auch die Vorträge Tietz 2010f, 2008e und das Interview Eicker / Tietz 2007d) als auch fetischisierte vestimentäre Performanzen von BDSMer_innen thematisiert (Tietz 2005b). Dabei habe ich zunehmend auch Ergebnisse einiger Hausarbeiten von Studierenden einbeziehen und eine Theoretisierung unter dem Motto „Dressing Up Queer Theory" (Tietz 2008f) entwerfen können. Mittlerweile beleuchte ich in Vorträgen insbesondere politische Aktionen von Fußgruppen auf 'offiziellen' *Pride*-Paraden bzw. alternative *Pride*-Demonstrationen, die eine dezidierte Heteronormativitäts- bzw. Kapitalismuskritik äußern (Tietz 2010a, 2010b, 2010d).

Die beiden bisher veröffentlichten Texte thematisieren Folgendes:

- Eine Analyse einzelner Themen, Aktionen, Plakatmotive und Performanzen auf *Pride*-Paraden vor dem Hintergrund der Debatte um die kollektive Erinnerung an die *Stonewall Riots* von 1969 (Beitrag 9: Tietz 2004h); dieser Beitrag ist aus Vorträgen bei öffentlichen Vortragsreihen zur Homosexualitätsforschung und bei verschiedenen Fortbildungen der *Akademie Waldschlösschen* entstanden;
- Eine Analyse vestimentärer Performanzen (insbesondere *Cross-Dressing* und *Body-Dressing*) vor dem Hintergrund von Heteronormativität und Heteronormativitätskritik (Beitrag 10: Tietz 2007a); dieser Beitrag ist anlässlich des ersten Workshops zu empirischer Forschung über Heteronormativität in Deutschland, den das *Zentrum für interdisziplinäre Frauen und Geschlechterforschung* der *Carl von Ossietzky Universität* Oldenburg organisiert hat, entstanden.

6. Übergreifendes Fazit und Ausblick: Anregungen dieser Arbeit für Untersuchungen zu Homosexualität, *Cross-Dressing* und *Transgender* aus einer doppelten kulturwissenschaftlichen Perspektive

Das dargelegte theoretisch-methodische Vorgehen und die zusammengeführten Ergebnisse der hier vorgelegten ethnographischen und kulturhistorischen Analysen zu Homosexualität, *Cross-Dressing* und *Transgender* in Deutschland, Nordamerika und im indigenen Nordamerika können Anregungen für weitere daran anschließende empirische Fallstudien und wissenschaftshistorische Kritiken geben.[1074] Dabei sollte die bereits beschriebene doppelte Perspektive, bei der einerseits ausgewählte *queer*-politische Positionen durch empirische ethnologische und kulturhistorische Forschung fundiert und andererseits LSBT*I/Qe Impulse in Ethnologie und Kulturgeschichte gegeben werden, weiter geschärft werden. Konkret sind zwei interdisziplinäre Projekte unmittelbar anschlussfähig:

- Die psychiatrische, psychologische und pädiatrische Debatte über Diagnose und Therapie von Geschlechtsnonkonformität, die bereits von *Transgender*-Aktivist_innen kritisiert wird, sollte dringend um eine ethnologische Sichtweise ergänzt werden. Hierbei kann das Wissen über die Integration von MannFrauen und FrauMännern in etlichen (früheren) indigenen Kulturen Nordamerikas bzw. allgemeiner über die Akzeptanz der 'Geschlechtsüberschreitung' und des Geschlechtswechsels bzw. die Organisation multipler Geschlechtersysteme in etlichen (früheren) Kulturen weltweit für eine Kritik hegemonialer Heteronormativität in euro-kolonialen Kulturen genutzt werden;
- Die inzwischen verfügbaren ethnographischen und kulturhistorischen Fallstudien zu Praxen von und Konzepten über Homosexualität, *Cross-Dressing*, *Transgender* und Intergeschlechtlichkeit in unterschiedlichen kulturellen und historischen Kontexten sollten durch weitere Fallstudien dazu ergänzt werden, wie sich diese Praxen und Konzepte inzwischen durch transkulturelle und globale Einflüsse verändern. Dabei wäre insbesondere Folgendes zu untersuchen: Einerseits, ob und gegebenenfalls wie und wann sich Heteronormativität und Homo-, Trans*- und Intersexfeindlichkeit in verschiedenen kulturellen Kontexten verbreitet und weitgehend durchgesetzt haben; andererseits, ob und gegebenenfalls wie und wann sich dort derzeit LSBT*I/Qe Selbstkonzepte und Selbstorganisation entwickeln.

Zu diesen beiden dringend gebotenen Forschungsprojekten sollen abschließend erste Ideen skizziert werden. Bei der Skizzierung des ersten Projektes zur Kritik der Diagnose 'Geschlechtsidentitätsstörung' gehe ich insbesondere von den Ergebnissen meiner Kritik der Pathologisierung der Homosexualität in der Sexualpsychiatrie (Kapitel 5.2) und meiner Fallstudie über die MannFrauen (wie *ńdé'sdzan* bei den *Apache* und *haxu'xan* bei den *Arapaho*) und FrauMänner im indigenen Nordamerika (Kapitel 5.3) aus. Bei der Skizzierung

1074. Auf die Notwendigkeit, wichtige Aspekte der einzelnen Fallstudien und wissenschaftshistorischen Kritiken sowie einzelner Bausteine der vorgelegten politisch-theoretisch-methodischen Begründung zu vertiefen, habe ich bereits an den entsprechenden Stellen verwiesen.

des zweiten Projektes gehe ich einerseits – zum Aspekt der Globalisierung von Heteronormativität – von Ergebnissen meiner Untersuchung zur sexuellen Kolonisation im indigenen Nordamerika (Kapitel 5.3) und zur kolonialen Heteronormalisierung des islamisch geprägten Raums (Klauda 2008) und andererseits – zum Aspekt der Globalisierung LSBT*I/Qer Politiken von meiner Analyse der Politik der *Two-Spirits* (Kapitel 5.4) und Darstellungen der Sektionsgruppe *Menschenrechte und sexuelle Identität* (MERSI) bei *Amnesty International* (Dudek / Harnisch / Hanenkamp / Körner / de la Motte-Sherman 2007, Dinkelberg / Gundermann / Hanenkamp / Koltzenburg 1999) aus.

6.1 Ethnologische Einwände gegen die psychiatrische Debatte über Geschlechtsnonkonformität

Die aktuellen psychiatrischen Debatten um Diagnose und Therapie der Geschlechtsnonkonformität und der nonnormativen Sexualitäten bedürfen weiterer ethnologischer und kulturhistorischer Kritik. Schließlich werden dort bisher theoretische Modelle, methodische Ansätze und empirische Ergebnisse zur Akzeptanz verschiedener Formen der sozialen Geschlechtsüberschreitung und des sozialen Geschlechtswechsels sowie unterschiedlicher Typen der sozialen Organisation 'gleichgeschlechtlicher' sexueller Handlungen in höchst unterschiedlichen kulturellen und historischen Kontexten nicht angemessen rezipiert. Solche Forschungen zur Geschlechter- und Sexualitätenvarianz könnten die politische, pädagogische und psychologische Kritik am Konzept der 'Geschlechtsidentitätsstörung' stärken, wie ich im Folgenden darlegen möchte.

In verschiedenen (Teil-)Disziplinen und Schulen wie Sexualpsychiatrie, Psychoanalyse, Klinischer Psychologie oder Entwicklungspsychologie werden seit längerem Zusammenhänge zwischen einer Geschlechtsnonkonformität in der Kindheit und einer homo- und bisexuellen Orientierung bzw. einer trans* Identifikation im Erwachsenenalter beschrieben. Diese Darstellungen basieren auf der in dieser Arbeit an verschiedenen Beispielen kritisierten fälschlichen Gleichsetzung und Verwechslung von Homo-, Trans*- und Intersexualität. Schließlich ist die moderne Diagnose 'Geschlechtsidentitätsstörung' in erster Linie die Fortführung der psychiatrischen Kategorie der geschlechtlichen 'Inversion' des 19. Jahrhunderts. Davon ausgehend gilt noch heute 'Geschlechtsidentitätsstörung in der frühen Kindheit' nicht nur offiziell als 'psychische Störung', sondern als wichtigster Prädiktor für eine homo- bzw. bisexuelle oder trans* Entwicklung (siehe Fiedler 2004: 78-99, 140-153). Diese Annahme 'geistert' – wie dargelegt – das 20. Jahrhundert hindurch durch psychoanalytische Theorien (Winiarski 1994)[1075] und findet sich noch immer in der Beschreibung eines 'Femininitätsschubs' bei prä-homosexuellen Jungen in nicht-pathologisierenden psychoanalytischen Ansätzen (Dannecker 2001, vgl. auch Isay 1990 [1989]). Solch eine Annahme findet sich auch – wie ebenfalls dargelegt – in sozialpsychologischen Coming-out-Modellen, bei denen eine prä-homosexuelle Kindheit postuliert wird, die durch Geschlechtsnonkonformität und Gefühle des 'Anderssein' bestimmt sei. Dieses – auf Geschlechter- und Sexualitätenklischees des 19. Jahrhunderts basierende –

1075. Es hat sogar einen Versuch gegeben, diese These anhand einer Langzeitstudie über die verwerfend als *Sissy-Boy*-Syndrom (Green 1987) bezeichnete Geschlechtsnonkonformität bei Jungen empirisch zu stützen.

sexualpsychiatrische 'Wissen' ist – wie dargelegt – heute in den folgenden Diagnosen kodifiziert:

- 'Geschlechtsidentitätsstörung' (F 64.1 / F 64.2, ICD-10 bzw. 302.6 / 302.85, DSM-IV-TR);
- 'Transvestismus' (F 65.1, ICD-10 bzw. 302.3, DSM IV-TR);
- 'Transsexualität' (F 64.0, ICD-10 bzw. 302.85, DSM IV-TR);
- 'Ich-dystone Sexualorientierung – homosexuell bzw. bisexuell' (F 66.11 / F 66.12, ICD-10).

Der Fokus der Disziplinen liegt insbesondere auf der Kindheit – mit dem expliziten oder impliziten Ziel, Homo- oder Bisexualität sowie Transgeschlechtlichkeit im Erwachsenenalter zu verhindern. Die Diagnose 'Geschlechtsidentitätsstörung in der Kindheit' (F 64.2, ICD-10, 302.6, DSM-IV-TR) wird heute vor allem als Versuch der Intervention gegen solch eine vermutete Entwicklung benutzt (Butler 2009 [2004]: 123-165, 2009 [2001/2002]: 97-122, vgl. Fiedler 2004: 140-153):[1076] Geschlechtsnonkonformität bei Kindern ist ein wichtiges 'Vorzeigesymptom' für die Erziehungsberatung[1077] und kann zu massiven Interventionen seitens Eltern, *Peer Group*, Schule und Institutionen des Sozial- und Gesundheitswesen führen.

Jedoch kritisiert bereits Foucault die Annahme einer Sondernatur des 'Homosexuellen', die auf einer stereotypen Verknüpfung von Kindheitserfahrungen, Androgynie und homosexueller Handlung basiere (1983 [1976]: 58).[1078] Diese Psychopathologisierung der Homosexualität setzte – wie dargelegt – deren christliche Verurteilung als 'Sünde' und die darauf basierende Kriminalisierung fort, verschob sie jedoch in eine neue disziplinäre und institutionelle Zuständigkeit (Weiß 2003, Beitrag 2: Tietz 2004b, Greenberg 1988, Pacharzina / Albrecht-Désirat 1979).

1076. Das Interesse einiger Kinder an Aktivitäten, die dem 'anderen' Geschlecht zugeschrieben werden, beginnt nämlich sehr früh und kann von Eltern bereits im Baby- und Kleinkindalter bemerkt werden, wird jedoch zumeist aufgrund homo-, bi- und trans*feindlicher Einstellungen negativ sanktioniert (American Psychiatric Association 2003: 640).

1077. Dies habe ich in Gesprächen mit dem schwulen Psychologen Thomas Grossmann anlässlich von Präsentationen seiner Dissertation zu prä-homosexuellen Kindheiten (2003) erfahren.

1078. Aus Längsschnittuntersuchungen wird berichtet, dass von den Jungen, die in der Kindheit nonmaskulin aufgetreten sind, und von den Mädchen, die in der Kindheit nonfeminin aufgetreten sind, ca. 75 Prozent eine homo- oder bisexuelle, ca. 20 Prozent eine heterosexuelle und ca. 5 Prozent eine transsexuelle Entwicklung nehmen (Fiedler 2004: 144-147). Jedoch werden längst höchst unterschiedliche biographische Erfahrungen von späteren Schwulen, Lesben, Bisexuellen, Transsexuellen und *Transgenders* beschrieben. Beispielsweise zeigt Grossmann (2003) anhand von Interviews mit erwachsenen Schwulen, dass sich nur eine Untergruppe von ihnen an eine ausgeprägte Geschlechtsnonkonformität in der Kindheit erinnert, andere Untergruppen hingegen nicht. Genauso kann sich eine trans* Identifikation zwar häufiger bereits aus einer Geschlechtsnonkonformität im Kindesalter entwickeln, gelegentlich jedoch erst im Jugendalter oder selten gar im Erwachsenenalter – dann zumeist zunächst in Form des *Cross-Dressings* – deutlich werden (Fiedler 2004: 153-155).

Die den sexualpsychiatrischen, psychoanalytischen, psychotherapeutischen und sozialpsychologischen Modellen zugrundeliegenden Annahmen über geschlechtliche und sexuelle Entwicklung werden derzeit in unterschiedlichen kulturellen, politischen und wissenschaftlichen Kontexten kritisiert (siehe Wilchins 2006 [2004], Fiedler 2004: 137-160). Dies gilt insbesondere für die Kritik von *Transgender*-Aktivist_innen an der psychologischen und psychiatrischen Debatte über Diagnose und Therapie der Geschlechtsnonkonformität (vgl. Butler 2009 [2004]: 123-165, 2009 [2001/2002]: 97-122).[1079] Diese Kritik könnte durch einen Vergleich zur veränderten Situation jüngerer Schwuler und Lesben – zumindest in (west-)europäischen und nordamerikanischen Kulturen – und durch die anschließenden Überlegungen zu einem Transfer des ethnologischen und historischen Wissens über die Akzeptanz von Geschlechtervarianz in verschiedenen Kontexten gestärkt werden.

Es nimmt nicht Wunder, dass die politische Debatte um Transsexualität und Intergeschlechtlichkeit von einem Konflikt zwischen den Institutionen (Sexual-)Medizin, (Sexual-)Psychiatrie, Klinische Psychologie und Pädiatrie einerseits und den Selbsthilfe- und politischen Aktionsgruppen von Transsexuellen, *Transgenders* und Intersexen andererseits geprägt ist. Aus der Sicht der Letzteren entsprechen Teile der Transsexuellen-Gesetze bzw. -Regelungen, die es in verschiedenen Staaten gibt, sowie Operationen an intersexuellen Kleinkindern nicht ihren eigenen psychischen und sozialen Bedarfen, sondern dienen vielmehr der Festschreibung der Vorstellung einer 'natürlichen' Differenz von 'Mann' vs. 'Frau' (vgl. de Silva 2008, Klöppel 2008, Schenk 2004, polymorph 2002, Bornstein 1997).[1080] Schließlich heißt es selbst in den diagnostischen Leitlinien für die Diagnose 'Geschlechtsidentitätsstörung in der Kindheit' (F 64.2, ICD-10) bezeichnenderweise:

> Charakteristischerweise behaupten Kinder mit einer Störung der Geschlechtsidentität, dadurch nicht beunruhigt zu sein, trotzdem können sie durch Konflikte mit den Erwartungen ihrer Familie und ihrer Altergenossen durch Neckereien bzw. Ablehnung unter Druck geraten. […] Während der ersten Schuljahre kommt es [bei Jungen] meist zu einer sozialen Ächtung, die in den späteren Jahren der Kindheit durch demütigenden Spott der anderen Jungen ihren Höhepunkt erreicht. […] Mädchen mit Störung der Geschlechtsidentität erleben meist nicht denselben Grad von sozialer Ächtung wie Jungen, obwohl auch sie

1079. Vgl. hierzu das laufende Promotionsprojekt des Diplom-Psychologen Jannik Franzen zu „Verhandlungen von Körper – Geschlecht – Identität: Transgender und Transsexualität in der Psychotherapie" (persönliche Kommunikation).

1080. In Deutschland wird das 1981 in Kraft getretene *Transsexuellengesetz* (TSG) seit längerem von einigen Trans*-Aktivist_innen kritisiert (siehe dazu z. B. polymorph 2002). In den 2000er Jahren ist es bereits durch einige Beschlüsse des Bundesverfassungsgerichts und durch eine Reform teilweise geändert worden (vgl. Plett 2011), die Forderung nach einer grundlegenden Änderung seitens einiger Trans*-Aktivist_innen bleibt jedoch bestehen. Auch die Behandlungsstandards für intersexuelle (Klein-)Kinder werden seit längerem kritisiert (vgl. de Silva 2008).

> unter Neckereien in der späten Kindheit oder der Adoleszenz leiden können. (Weltgesundheitsorganisation 1993 [1992]: 242/243).[1081]

Es wird also deutlich, dass Kinder, die Geschlechternormen nicht entsprechen, nicht an ihrer Identifikation, ihren Interessen, ihrem Auftreten und ihren Handlungen leiden und diese daher selbst gar nicht ändern wollen, sondern häufig mit negativen Reaktionen eines heteronormativen Umfeldes konfrontiert sind. Das in psychiatrischen Leitlinien geforderte Leidenskriterium, das überhaupt eine psychiatrische Diagnose rechtfertigen würde, ist also nicht primär auf die vermeintliche 'Störung' hin formuliert, sondern vielmehr sekundär auf die ablehnenden, ausgrenzenden und strafenden Reaktionen des Umfeldes auf das nonnormative Handeln der Kinder. Dies stellt die Zulässigkeit der Diagnose deutlich in Frage (vgl. hierzu auch weitere Kritiken von Butler 2009 [2004]: 156/157, siehe zudem Fiedler 2004: 151/152).

Hieraus ergibt sich die Frage, welche pädagogischen oder psychologischen Interventionen solche Kinder tatsächlich benötigen: Die bisher angebotenen pädagogischen Trainingsmaßnahmen und psychologischen Therapien bewirken allenfalls, dass sich Kinder oberflächlich an den gesellschaftlich erwünschten, stereotypen Geschlechterrepräsentationen orientieren. Wegen dieser erzwungenen Anpassung an Normen der Zweigeschlechtlichkeit und Heterosexualität fordern einige *Transgender*-Aktivist_innen, einige progressive Psychotherapeut_innen und Pädagog_innen sowie manche *queere* Forscher_innen daher die Abschaffung solcher Interventionen. Gleichzeitig wird diskutiert, ob die Diagnose 'Geschlechtsidentitätsstörung in der Kindheit' überhaupt gerechtfertigt sei (vgl. Butler 2009 [2004]: 123-165, 2009 [2001/2001]: 97-122). Es wird gefragt, ob die Diagnose statt für die bisherigen repressiven, 'reparativen' oder aversiven Maßnahmen weiterhin für bereits bestehende und noch (weiter) zu entwickelnde affirmative Unterstützungs-, Beratungs- und Therapieangebote notwendig sei. Daraus ergibt sich meines Erachtens, dass statt einer solchen individuellen Diagnose[1082] eher ein kollektiver geschützter Rahmen geeignet sein könnte, der

1081. Ähnliche Beschreibungen sind im DSM-IV-TR bei der 'Geschlechtsidentitätsstörung bei Kindern' (302.6) auf 'diagnostische Merkmale' und 'zugehörige Beschreibungsmerkmale' verteilt (American Psychiatric Association 2003: 636-640).

1082. Ebenfalls wäre näher herauszuarbeiten, ob gegebenenfalls die Entwicklung einer anderen Diagnose – beispielsweise 'Leiden an Geschlechternormen' – sinnvoll wäre. Leider gibt es jedoch im bisherigen Klassifikationssystem keine Diagnosen wie 'Leiden an den Folgen von Diskriminierung und Gewalt' (vgl. Tietz 2011). Um solch einen Perspektivenwechsel vornehmen zu können, wäre es sinnvoll, Ansätze aus der Psychiatrie-Kritik Foucaults (siehe Sarasin 2005: 26-36) und der 'Anti-Psychiatrie' aufzugreifen. Bisher gibt es allenfalls die Möglichkeit bei den multi-axialen Diagnosesystemen auf den für die Forschung, Leistungserbringung und Bezahlung weniger relevanten Achsen Zusatzkodierungen aufzunehmen, nämlich bei der ICD-10 auf der Achse III 'abnorme psychosoziale Situationen' und beim DSM-IV-TR auf der Achse IV 'psychosoziale und umgebungsbedingte Probleme'.

Diversität fördern und an einer Veränderung oder Überwindung von Heteronormativität mitwirken müsste.

Um dies genauer abschätzen zu können, ist es wichtig, die bisherige Reaktion des sozialen Umfeldes auf Geschlechtsnonkonformität in Kindheit und Jugend sowie die Folgen der zumeist negativen Reaktionen genauer zu dokumentieren und zu analysieren. Es gibt genug Hinweise aus mannigfaltigen Quellen (lebensgeschichtliches Material, Presseartikel, Beratungsgespräche, Erfahrungen aus Projekten für schwule und lesbische Jugendliche und Jungerwachsene, 'Stricher' oder junge Menschen mit HIV/Aids)[1083] darauf, dass gerade die negative Reaktion des sozialen Umfeldes auf Geschlechtsnonkonformität eine wesentliche Ursache für psychosoziale Schwierigkeiten, Einsamkeit, Schul-, Ausbildungs- und Studienschwierigkeiten, erhöhten Alkohol- und Drogenkonsum, 'Ausreißen', Obdachlosigkeit, Prostitution, Suizidalität, Suizidversuche und Suizide bei schwulen, lesbischen, bisexuellen, trans* und *queeren* Jugendlichen und jungen Erwachsenen sein können. Dieser Zusammenhang ist näher zu untersuchen. Genauso sind Maßnahmen zur Eindämmung dieser negativen Reaktionen zu fördern,[1084] weitere zu entwickeln[1085] und deren Effektivität zu untersuchen.

Die bisherigen politischen, pädagogischen und psychologischen Darstellungen reichen jedoch nicht aus, um die negativ formulierte Deutungshoheit der Sexualpsychiatrie und Pädiatrie zu verändern oder gar zu beenden, und sollten daher dringend um ethnographische und kulturhistorische Perspektiven und Forschungsergebnisse ergänzt werden. Auch in anderen Kulturen gibt es Wissen darüber, dass Geschlechtsnonkonformität in der Kindheit mit besonderen Formen geschlechtlicher Performanz und bestimmten Typen 'gleichgeschlechtlicher' Partner_innenschaften im Erwachsenenalter verbunden sein können.

1083. Diese Hinweise stammen aus verschiedenen kulturellen Kontexten. Ich habe Hinweise darauf sowohl für Westeuropa und Nordamerika als auch für das indigene Nordamerika oder bezüglich der *hijras* in Indien gefunden. Dabei handelt es sich beispielsweise um Projekte für schwule, lesbische, bisexuelle, trans* und *queere* Jugendliche, Projekte für jugendliche Prostituierte oder *Two-Spirit*-Projekte für Jugendliche. Siehe zu diesem Thema auch: Butler (2009 [2004]: 124-127, 135/136, 144/145, 161-163), Biechele (2001), Bass / Kaufman (1999 [1996]), Rauchfleisch (1994) und www.dbna.de.

1084. Beispielsweise ist *Schoolmates* (2008) ein EU-Projekt gegen *Bullying* gewesen, das Vorurteile, Beleidigungen, Ausgrenzung und Gewalt aufgrund von Homo- und Trans*feindlichkeit im Kontext eines Diversitäts-Ansatzes bekämpft hat. Neben Workshops in Italien, Spanien, Österreich und Polen sind Broschüren für Schüler_innen, Lehrer_innen und Workshop-Leiter_innen in Englisch, Italienisch, Spanisch, Deutsch und Polnisch erschienen (siehe www.arcigay.it/schoolmates).

1085. Mittlerweile gibt es etliche Broschüren für Eltern jugendlicher Lesben und Schwuler (nur selten auch Bisexueller und Trans*) in Deutschland (z. B. Bundeszentrale für gesundheitliche Aufklärung 2003 [1994]). Jedoch fehlen Informationen für werdende Eltern, dass sie mit ca. 5 Prozent Wahrscheinlichkeit ein LSBT*I/Qes Kind bekommen werden, das sie in Kindheit und Jugend vor heteronormativer Diskriminierung und Gewalt schützen sollten, wofür sie zumeist zunächst ihre eigenen Einstellungen verändern müssten.

Dieses Wissen hat jedoch in Kulturen, in denen Geschlechtervarianz und/oder 'Homosexualität' mit Differenz im sozialen Geschlecht geduldet, anerkannt oder legitimiert gewesen sind, eine andere Bedeutung gehabt. Die Integration von MannFrauen und FrauMännern in etlichen indigenen Kulturen Nordamerikas bzw. allgemeiner die Zulässigkeit der 'Geschlechtsüberschreitung' und des Geschlechtswechsels bzw. die Organisation multipler Geschlechtersystemen hat in verschiedenen Kulturen zumeist dazu beigetragen, dass geschlechtsnonkonforme Kinder eher geduldet oder akzeptiert worden und weniger dem Zwang zur Anpassung an Geschlechternormen unterworfen gewesen sind. In Kulturen, in denen Geschlechtervarianz akzeptiert bzw. ein multiples Geschlechtersystem institutionalisiert gewesen ist, hat dies teilweise dazu geführt, dass geschlechtsnonkonforme Kinder auf spezielle Aufgaben oder gar spezielle additionale soziale Geschlechter vorbereitet worden sind. Selten hat es sogar regelrechte Rituale zur Anerkennung der Geschlechtervarianz von Kindern, Heranwachsenden oder Erwachsenen gegeben.[1086] Dieses ethnologische und historische Wissen sollte in adäquater Weise als Kritik unhinterfragter psychiatrischer und pädiatrischer Setzungen – genauso wie als Kritik unhinterfragter juristischer Setzungen[1087] – genutzt werden. Schließlich kann solches Wissen Antworten zu folgender Frage liefern: „how notions of transgenderism and intersexuality trouble the female/male binarism that remains dominant at ontological, epistemological, and political levels throughout much of the world" (Boellstorff 2007: 21).

Ein erster Ansatz für solch einen Transfer zeigt sich beispielsweise in Gilbert Herdts Einführungsbuch *Same Sex, Different Cultures* (1997). Bei dem anstehenden Transfer ist allerdings – wie dargelegt – die Gefahr der Romantisierung zu beachten, die sich gerade in Aneignungsstrategien politischer Bewegungen oder politisch motivierter Forschung zeigen können. Zudem ist zu berücksichtigen, dass viele dieser Kulturen mittlerweile von euro-kolonialer Heteronormativität sowie Homo-, Trans*- und Intersexfeindlichkeit überlagert sind und sich daher die Lage geschlechtsnonkonformer Kinder (und Erwachsener) verändert hat.

1086. Am bekanntesten ist das *Basket-and-Bow*-Ritual der *Tohono O'odham* (auch: *Papago*) im Südwesten (Ruth Underhill [1936], Lang 1990: 283 und Williams 1986b: 24/25 zufolge), vgl. insgesamt Lang (1990: 282-289).

1087. Eine juristische Anerkennung des Geschlechtswechsels oder von mehr als zwei Geschlechtern ist nämlich durchaus möglich. Ein Beispiel: Im preußischen Landrecht regelte bis ins 19. Jahrhundert ein 'Zwitterparagraph', dass 'Zwitter' als Erwachsene einmalig selbst das 'männliche' oder 'weibliche' Geschlecht wählen konnten. Ein anderes Beispiel: Die Obersten Gerichtshöfe Indiens und Pakistans entschieden – wie bereits erwähnt – im Jahr 2010, eine dritte juristische Geschlechterkategorie für *hijras* einzuführen (Syed 2010).

Beispielsweise arbeitet Lang (o. J.) Unterschiede in den Kindheitserfahrungen früherer MannFrauen bzw. FrauMännern und heutiger *Two-Spirits* heraus.[1088]

Hieraus ergibt sich eine offene politische und wissenschaftliche Frage und ein Auftrag für entsprechende Vermittlungsprojekte: Wie kann das ethnologische und kulturhistorische Wissen über die Anerkennung bestimmter Formen der Homo-, Bi-, Trans*- und/oder Intersexualität in bestimmten kulturellen und historischen Kontexten weiter dazu genutzt werden, diskriminierende psychiatrische Diagnosen wie 'Geschlechtsidentitätsstörung in der frühen Kindheit' oder 'ichdystone Sexualorientierung' wirksam zu kritisieren oder gar abzuschaffen? Der mögliche Transfer der Ergebnisse kulturenvergleichender und historischer Forschung zu Geschlechtervarianz, die ich in den hier vorgelegten Fallstudien und Kritiken skizziert habe, in die internationale Debatte um die Angemessenheit des medizinisch-juristischen Umgangs mit Trans*- und Intergeschlechtlichkeit im frühen 21. Jahrhundert sollte aus einer inter- und transdisziplinären Perspektive erfolgen. Dafür sollten zunächst Konzepte wie multiple Geschlechtersysteme und Geschlechtervarianz für die Kritik an Heteronormativität eine größere Bedeutung erlangen, da die Debatte dazu bisher weitgehend auf europäische und euro-koloniale Kulturen der letzten 200 Jahre beschränkt ist.

Zudem ist eine Verbindung mit weiterer aktueller Forschung nötig. Etliche Nachwuchswissenschaftler_innen der *Carl von Ossietzky Universität* Oldenburg sowie anderer deutscher Universitäten haben kürzlich ausgewählte Fallbeispiele zum akzeptierenden Umgang mit Geschlechtervarianz untersucht (Atlas 2010, Weiß 2009, Groneberg / Zehnder 2008, Balzer 2007, 2006, Micheler 2005). Diese Promotions- und Habilitationsprojekte sind abgeschlossen und werden durch die vorliegende Arbeit ergänzt. Doch sind diese Fallstudien bisher noch kaum aufeinander bezogen und erst recht nicht in der (Sexual-)Medizin, (Sexual-)Psychiatrie, Klinischen Psychologie und Pädiatrie rezipiert worden. Deswegen hat das Symposium „Dritte Geschlechter? Multiple Geschlechtersysteme als Kritik von Heteronormativität" (2008)[1089] die Ergebnisse dieser aktuellen kulturenvergleichenden und historischen Forschungen zu nonheteronormativen Geschlechterverhältnissen zusammengeführt. Durch die Fokussierung auf unterschiedliche Normierungen von Geschlechtern und unterschiedliche Freiräume für Geschlechtervarianz wird das seit dem späten 18. Jahrhundert in europäischen und euro-amerikanischen Kulturen durch klassische

1088. Beispielsweise beklagen sich etliche *Two-Spirits* darüber, dass ihnen aufgrund des euro-kolonialen – insbesondere des christlichen – Einflusses auf ihre indigene Kultur solch ein akzeptierendes Aufwachsen nicht möglich gewesen ist (siehe Levy / Beauchemin / Vogel 1992, Smith 1990).

1089. Der Titel leitete sich davon ab, dass die Vorstellung vom 'dritten Geschlecht' den Emanzipationsprozess von Homosexuellen und Transsexuellen seit mehr als einem Jahrhundert begleitet hat, woraus allmählich – wie dargelegt – Konzepte wie multiple Geschlechtersysteme oder Geschlechtervarianz entstanden sind.

naturwissenschaftliche Forschung abgesicherte Modell der Zweigeschlechtlichkeit als kulturspezifische Konstruktion weiter hinterfragt. Hierdurch wird die theoretische Kritik an Heteronormativität in den *Gender*, *Queer* und *Sexuality Studies* durch empirische kulturwissenschaftliche Forschung belegt. Dies kann weitere Anregungen für eine emanzipatorische Sicht auf Menschen und insbesondere Kinder geben, die heute auf verschiedene Weise trans* und intersexuell situiert sind. Dieser Kulturvergleich sollte auch in folgende Fragen einfließen: Wie kann heutzutage in verschiedenen Kontexten kulturell, politisch, psychologisch und sexualpädagogisch ein akzeptierender Umgang mit Geschlechtsnonkonformität ermöglicht werden, der solchen Kindern genügend Freiraum gibt? Welche Formen der Anerkennung – statt heteronormativer Abwertung – der Geschlechtervarianz in Familien, *Peer Group*, Bildungs- und Kultureinrichtungen können entwickelt werden?[1090] Dieses Symposium und der dazu geplante Sammelband widmen sich einer Forschungslücke in dem interdisziplinären Themengebiet der Trans*- und Intergeschlechtlichkeit. Ein mögliches anschließendes gemeinsames Forschungsprojekt (beispielsweise in einer interdisziplinären Nachwuchsgruppe) sollte die wissenschaftlichen Debatten um den medizinisch-juristischen Umgang mit *Transgenders* und intersexuellen Menschen im frühen 21. Jahrhundert – beispielsweise anhand der Diagnose 'Geschlechtsidentitätsstörung in der Kindheit' – zum zentralen Thema nehmen und auf der Grundlage der ethnographischen und kulturhistorischen Forschung eingehend kritisieren. Dies könnte zu einer entscheidenden Verschiebung der Debatte führen und so dazu beitragen, einen akzeptierenden gesellschaftlichen Umgang mit Geschlechtsnonkonformität zu fördern.[1091]

1090. Solches ethnologische und kulturhistorische Wissen kann auch für eine zeitgemäße Sexualpädagogik wichtig werden. Dies gilt insbesondere für multikulturell zusammengesetzte Gruppen von Schüler_innen, Jugendlichen und Erwachsenen, die häufig mit widersprüchlichen Geschlechter- und Sexualitätennormen konfrontiert sind. Es genügt hierfür nicht, nur *queere* Theorie einzubeziehen, sondern es wäre näher zu untersuchen, ob es hilfreich ist, konkrete kulturspezifische Beispiele für andere Formen der Organisation der Homo- und Bisexualität bzw. der Trans*- und Intergeschlechtlichkeit einfließen zu lassen.

1091. Anhand der bereits erforschten Fallbeispiele ließen sich aktuelle medizinsoziologische Fragen zu Geschlecht und Sexualität exemplarisch zusammenführen. Dies würde der aktuellen Forderung nach interdisziplinären Untersuchungen der Wechselwirkungen von Geschlecht und Sexualität als Wissenskategorien, Strukturdimensionen, Repräsentationsebenen und Identitäten (Degele / Winker 2007, Braun / Stephan 2005) entsprechen.

6.2 Ethnographische Analysen zur Globalisierung der Heteronormativität sowie LSBT*I/Qer Selbstkonzepte und Selbstorganisation

Die Zusammenführung und Gegenüberstellung meiner hier vorgelegten Fallstudien und Kritiken liefern zum einen etliche Hinweise auf eine zunehmende Globalisierung und hegemoniale Durchsetzung der Heteronormativität und zum anderen auf eine beginnende Globalisierung schwu-les-bi-trans*-inter/*queerer* Selbstkonzepte und Selbstorganisation. Hierzu gibt es noch zu wenig ethnologische Forschung; zwar gibt es bereits etliche Einzelfallstudien (siehe dazu beispielsweise den Überblick von Boellstorff 2007), jedoch meines Wissens bisher erst wenige zusammenfassende Darstellungen (Cruz-Malavé / Manalansan 2002a, Hawley 2001b, Altman 2001), die weiter aktualisiert werden sollten. Deshalb werde ich in diesem Kapitel einzelne Aspekte meiner empirischen Fallstudien und wissenschaftshistorischen Kritiken, die auf diese Entwicklungen hinweisen, recht ausführlich darlegen, um daraus Anregungen für weitere Forschungen zu LSBT*I/Qen Themen sowohl im indigenen Nordamerika als auch im weltweiten Kulturvergleich zu geben. Dabei geht es vor allem um folgende Aspekte:

- Sexuelle Kolonisation (insbesondere Kriminalisierung und Psychopathologisierung);
- Überlagerung der Allianzdispositive durch das Sexualitätsdispositiv;
- Heutige Selbstkonzepte bezüglich Homosexualität, *Cross-Dressing* und *Transgender*;
- Globale LSBT*I/Qe Politiken (einschließlich des *Pride*-Ansatzes);
- Re-Traditionalisierung heutiger Selbstkonzepte.

Im Vergleich der Ergebnisse meiner Untersuchungen zu Deutschland, Nordamerika und dem indigenen Nordamerika – in unterschiedlichen historischen Phasen und zu verschiedenen Themen (wie Psychopathologisierung, Coming-out, *Pride*, Antidiskriminierung und historische Legitimationsstrategien) – wird Folgendes deutlich: Die Entwicklung von Konzepten über Homosexualität, *Cross-Dressing* und *Transgender* im 19. und 20. Jahrhundert in (West-)Europa bzw. Nordamerika haben eine lange Vorgeschichte, bei der zu beachten ist, dass es deutliche Unterschiede zwischen 'Homosexualitäten' verschiedener Differenz-Typen und multiplen Geschlechtersystemen in früheren historischen Phasen einerseits und heutigen LSBT*I/Qen Existenzweisen andererseits gibt. Diese hängen mit der Überlagerung von Allianzdispositiven durch das Sexualitätsdispositiv zusammen, die ich ausgehend von Foucaults Überlegungen zu Entwicklungen in (West-)Europa auf Entwicklungen indigener Kulturen Nordamerikas habe übertragen können. Während die

Ausbreitung des Sexualitätsdispositivs zunächst an die Entwicklung und Durchsetzung von Heteronormativität bzw. Homo-, Trans*- und Intersexfeindlichkeit gebunden gewesen ist, haben Veränderungen dieses Dispositivs inzwischen die Ausbildung neuer affirmativer Selbstkonzepte von Schwulen, Lesben, Bisexuellen, Trans*, Intersexen und *Queers* ermöglicht, die jedoch deutlich von euro-amerikanischen Konzepten beeinflusst sind.

Solch eine Überlagerung präkolonialer kulturspezifischer Allianzdispositive durch das kolonial verbreitete europäische Sexualitätsdispositiv lässt sich nach meiner Einschätzung vermutlich in vielen Teilen der Welt finden. Zumindest habe ich hierfür einige Hinweise in der mir bisher zugänglichen Forschung zu heutigen geschlechtlichen und sexuellen Identitäten an verschiedenen Orten der Welt gefunden (siehe Klauda 2008, Boellstorff 2007, Tongson 2005, Wehbi 2004a, Hawley 2001b, Altman 2001).[1092] Doch sind solche Hinweise meines Wissens nach weder gründlich genug zusammengeführt noch ausreichend systematisch untersucht worden.

Manche politische LSBT* Organisationen (sowohl regionale und nationale Organisationen in verschiedenen Teilen der Welt und internationale Zusammenschlüsse) und manche LSBT* Soziolog_innen und Politikwissenschaftler_innen betonen die großen Gemeinsamkeiten zwischen Schwulen, Lesben, Bisexuellen und Trans* weltweit oder sehen gar einen Trend zu einer globalen *Community*.[1093] Diese Einschätzungen werden von Kritiker_innen, die als *Queers of Color* situiert sind, nicht geteilt; diese betonen stattdessen die großen kulturellen Unterschiede und die sich überschneidenden, jedoch je unterschiedlichen Auswirkungen von Rassismus, Klassenverhältnissen, Sexismus, Heteronormativität sowie Homo-, Bi- und Trans*feindlichkeit (siehe z. B. Haritaworn 2009, Tongson 2005, Cruz-Malavé / Manalansan 2002a, Hawley 2001a, 2001c, Muñoz 1999). Beide – teilweise konträren – Sichtweisen müssen berücksichtigt und wechselseitig überprüft werden.

In den wenigen *queeren* ethnologischen Veröffentlichungen zur Kolonialgeschichte ist bisher vor allem betont worden, wie sehr das in Ethnographien gespeicherte illegitime kollektive Gedächtnis über Geschlechter- und Sexualitätenvarianz in verschiedenen außer-europäischen Kulturen durch euro-koloniale heteronormative bzw. homo-, trans*- und intersexfeindliche

1092. Beispielsweise hat in Japan 1868 eine Modernisierung nach europäischem Muster begonnen, bei der viele Aspekte erotischer Kunst und vor allem 'Homosexualitäten' der Typen Differenz im sozialen Geschlecht bzw. Differenz in Alter bzw. Generation als 'feudalistische Auswüchse' verachtet worden sind. 1873 bis 1883 waren sexuelle Handlungen zwischen männlich sexuierten Personen sogar verboten und wurden als Verbrechen bestraft. Durch den Wandel zu einer kapitalistischen Gesellschaft nach dem II. Weltkrieg ist Homosexualität zunächst in den Untergrund gedrängt worden, bis sich allmählich eine schwul-lesbische Subkultur und ansatzweise eine politische Bewegung gebildet hat (Carlton 2007 [2006]: 320/321).

1093. Altman (2001) sieht sogar deutliche Hinweise auf Folgendes: „[A] global community, whose commonalities override but do not deny those of race and nationality" (ebd. 7).

Einstellungen geprägt ist (vgl. z. B. Boellstorff 2007, Wallace 2007 [2006], siehe schon Goldberg 1992). Dabei wird beispielsweise die – bereits benannte – abwertende Gleichsetzung von 'Kindern', 'Wilden' und 'Perversen' in kolonialer Ethnographie und früher Sexualpsychiatrie herausgearbeitet (Hekma 2000). Es genügt jedoch nicht, diesen kolonialen Einfluss auf Beschreibung und Bewertung kulturspezifischer Praxen in den Ethnographien zu betonen; weit wichtiger ist, den kolonialen Einfluss auf die Praxen selbst zu untersuchen (siehe auch Wieringa / Blackwood 1999, Roscoe 1994). Zur Beschreibung dieses Prozesses entwickelt Kinsman anhand der Sexualgeschichte Kanadas den bereits eingeführten Begriff 'sexuelle Kolonisation' (1987). Damit kann – wie bereits erwähnt – der Einfluss euro-kolonialer geschlechtlicher und sexueller Normen, die religiöse Verdammung nonreproduktiver Sexualität als 'Sünde', die Kriminalisierung durch das Sexualstrafrecht oder andere juristische Normen (Kleidergesetze, Gesetze gegen 'Erregung öffentlichen Ärgernisses', Personenstandsrecht usw.), die Psychopathologisierung und die Verfolgung durch staatliche Institutionen oder paramilitärische Organisationen zusammengefasst werden.[1094]

Die Kolonisation des indigenen Nordamerikas bedeutete im Allgemeinen Genozid mittels Krieg, Verbreitung von Krankheiten sowie Aushungern, die Vertreibung vieler Ethnien von den zuvor besiedelten fruchtbaren Landstrichen, wodurch sie ihre ökonomische Unabhängigkeit verloren, und die zwangsweise Einführung des Christentums sowie des europäischen Rechts- und Schulsystems, wodurch die indigene Identität bedroht oder vernichtet wurde (vgl. White 1994 [1993], Nabokov 1994 [1993]). Die sexuelle Kolonisierung der indigenen Bevölkerung Nordamerikas hat nach Einschätzung Kinsmans (1987) neben der christlichen auch eine bürgerlich-kapitalistische Wurzel: Im Zuge der Kolonisierung wurde die zunehmende Abhängigkeit indigener Ethnien von europäischen bzw. später euro-amerikanischen Waren dazu benutzt, sie in die koloniale, zunehmend kapitalistische Ökonomie und Sozialordnung einzubinden. Hierbei erhielten zunächst indigene Männer neue Aufgaben, beispielsweise im Handel oder in der Landwirtschaft. Wirtschaftliche und politische Macht von Frauen, die in etlichen indigenen Kulturen die Regel war, war für die Kolonisatoren nicht nur verpönt, sondern undenkbar. Traditionelle

1094. In dieser Arbeit habe ich den Schwerpunkt auf die europäische Kolonisation gelegt, bei der die Übernahme christlicher Werte in verschiedenen außer-europäischen Kulturen der Welt besonders wichtig ist. Dabei darf jedoch nicht übersehen werden, dass zu anderen Zeiten und an anderen Orten auch andere Kulturen kolonialisiert haben. In der Debatte um Inter- und Transkulturalität wird dieser Aspekt eher vernachlässigt. Beispielsweise hat sich die Ausbreitung des griechisch-römischen Herrschaftsbereiches in der Antike oder die Ausbreitung der islamischen Reiche und Staaten im 'Mittelalter' durchaus auf moralische Vorstellungen von Geschlecht und Sexualität in anderen Kulturen ausgewirkt. Im Zuge der Globalisierung sind verschiedene neo-koloniale Tendenzen zu beobachten, die ebenfalls zu beachten sind.

Aufgaben und Prestige-Bereiche für Frauen gerieten daher unter besonderen kolonialen Druck. Dies führte zu einer Veränderung der geschlechtlichen Arbeitsorganisation: Soziale Status wurden immer weniger an den früheren Arbeitsaufgaben und Prestigebereichen festgemacht, sondern stärker an familiären und sexuellen Funktionen. Dadurch wurde auch die strikte Trennung von Bereichen und Aufgaben für Männer und Frauen forciert und der Gegensatz von 'Mann' vs. 'Frau' verabsolutiert (nach Kinsman 1987). Durch das bereits erwähnte Verbot der vestimentären Markierung von MannFrauen (wie *joya* bei den *Salinan* und *st'a´mia* bei den *Sanpoil*) und FrauMännern (wie *waRhameh* bei den *Cocopa* und *nthalhá* bei den *Flathead*), die für manche religiöse Zeremonien bedeutsam war, wurde deren besonderer Status untergraben (vgl. Jacobs / Cromwell 1992: 65/6, Anm. 6, Lang 1990: 129-141). Die Zusammenhänge zwischen dem Verbot von Geschlechtervarianzen und von 'Homosexualitäten' kommen nicht von ungefähr: Schließlich wurde dadurch der sexuellen Kolonisierung Vorschub geleistet und konnte die Forderung nach Eindeutigkeit durchgesetzt werden. Die sexuelle Kolonisierung gipfelte schließlich in der erzwungenen und weitgehend durchgesetzten Übernahme hegemonialer euro-kolonialer Konstruktionen von 'Geschlecht' und 'Sexualität' (vgl. auch Driskill 2004, Roscoe 1994).

Während die Bedeutung der Christianisierung durch *Two-Spirit*-Aktivist_innen und „Berdache"-Forscher_innen bereits des Öfteren thematisiert worden ist,[1095] ist der Zusammenhang zwischen lange in 'Europa' tradierten Geschlechter- und Sexualstereotypen und dem 'Perversions'-Konzept, das die Thematisierung von Homo-, Bi- und Transsexualität in der Sexualpsychiatrie und Klinischen Psychologie teilweise bis heute bestimmt, noch zu wenig untersucht worden. Dies gilt erst recht für viele andere kulturelle Kontexte. Solch eine Ausprägung der sexuellen Kolonisation lässt sich nämlich beispielsweise für Teile der islamisch geprägten Welt feststellen, wie aus Klaudas Untersuchung (2008) über die durch kulturelle Hegemonisierung bewirkte Ausweitung der Heteronormativität dorthin deutlich wird. Die psychiatrischen Diagnosen 'Geschlechtsidentitätsstörung', 'Transvestismus', 'Transsexualität' und 'ich-dystone Sexualorientierung' mit Zusatzcodierung 'homosexuell' bzw. 'bisexuell' haben nämlich – wie dargelegt – mittlerweile globale Bedeutung (vgl. Dudek / Harnisch / Hanenkamp / Körner / de la Motte-Sherman 2007, www.ilga.org) und überlagern tradierte Konzepte von Geschlecht und Sexualität. Dies hat zur Folge, dass heute beispielsweise in der Türkei Schwule und Trans* zwangsweise wegen 'hochgradiger

1095. Dies gilt beispielsweise für Tomson Highway [*Cree*] (2008 [1998]) oder Walter L. Williams (1986b: 175-200). Es ist lohnenswert, hierzu die schamanischen Visionen von J. Spencer Rowe [*Ojibwa*] (2008) näher zu untersuchen, bei denen die kulturelle, physische und sexuelle Gewalt von Missionaren und Priestern eine besondere Bedeutung hat.

psychischer Störungen' aus der Armee ausgemustert werden und dann kaum eine bürgerliche Existenz leben können (Klauda 2008: 109/110, vgl. hierzu auch Ayten 2005).[1096] Sogar spezielle Therapieformen haben sich verbreitet und werden – auch nach der beginnenden Entpathologisierung in Nordamerika und Westeuropa – teilweise in anderen Regionen der Welt noch länger verwendet. Beispielsweise ist die Aversionstherapie mittels Elektroschocks mit dem Ziel der Änderung einer homosexuellen Orientierung von staatlichen Stellen in China bis in die frühen 2000er Jahre eingesetzt worden (Diehl 2008). Selbst die Versuche, Menschen mittels christlicher Praktiken von ihrer Homosexualität zu 'heilen', die es längst auch in Lateinamerika gibt, werden inzwischen von religiösen Spezialisten anderer Religionen aufgegriffen, beispielsweise von *Medicine Persons* im indigenen Nordamerika (Interviews mit Beaver 1992) oder von Gurus in Indien. Die Globalisierung der Psychopathologisierung der Geschlechtsnonkonformität und nonnormativen Sexualitäten mittels Diagnosen und psychiatrischer Interventionen bedarf dringend kulturenvergleichender Forschung aus heteronormativitätskritischer Perspektive. Die Kritik dieser Psychopathologisierung durch LSBT* Aktivist_innen und Forscher_innen und daraus entwickelte politische Strategien zur versuchten Entpathologisierung sind in verschiedenen Teilen der Welt wichtig (vgl. Adam / Duyvendak / Krouwel 1999a, www.ilga.org).[1097]

Ebenso ist die koloniale Verbreitung und weitgehende Durchsetzung europäischer Strafgesetze gegen 'Sodomie' / 'widernatürliche Unzucht' / 'Homosexualität' oder gegen 'Tragen der Kleidung des anderen Geschlechts' / 'Transvestition' noch weiter zu untersuchen. Hierbei müsste insbesondere die Bedeutung des *Common Law* im (ehemaligen) britischen Kolonialreich untersucht werden.[1098] Dabei ist zu beachten, dass die Strafbarkeit von Homosexualität oder Geschlechtswechsel zugleich zu einer gesellschaftlichen Ächtung führen

1096. Die gültigen türkischen Störungskategorien lauten (Klauda 2008: 109/110 zufolge): *cinsel sapıklık* (übersetzt etwa: 'sexuelle Anormalität'), *eşcinsllik* (übersetzt etwa: 'Homosexualität'), *transseksüellik* (übersetzt etwa: 'Transsexualität') und *travestilik* (übersetzt etwa: 'Transvestismus').

1097. Beispielsweise hat in Japan die Organisation *OCCUR* mittels Lobbying bei verschiedenen Ministerien die *Japanische Gesellschaft für Psychologie und Neurologie* überzeugt, die Psychopathologisierung der Homosexualität als 'psychische Krankheit' zu beenden und die entsprechende Diagnose zu streichen (Altman 2001: 14/15). In Ecuador sollen spezielle Kliniken für 'Konversions'-Versuche geschlossen werden. In Frankreich ist seit Anfang 2011 die Diagnose 'Geschlechtsidentitätsstörung' gestrichen (hierzu plant Todd Sekuler eine Promotion, persönliche Kommunikation).

1098. Weltweite Überblicke über die derzeitige juristische Situation bezüglich Homosexualität (Strafgesetze, Legalisierung von Partner_innenschaften, Antidiskriminierungsgesetze) sowie über Menschenrechtsverletzungen an Lesben, Schwulen, Bisexuellen und *Transgenders* geben die *International Lesbian, Gay, Bisexual, Trans and Intersex Association* (ILGA, siehe www.ilga.org), die *International Gay and Lesbian Human Rights Commission* (IGLHRC, www.iglhrc.org) und die Sektionsgruppe *Menschenrechte und sexuelle Identität* bei *Amnesty International* (Dudek / Harnisch / Hanenkamp / Körner / de la Motte-Sherman 2007, Dinkelberg / Gundermann / Hanenkamp / Koltzenburg 1999). Diese Situation kann auch an den bereits erwähnten „Yogyakarta-Prinzipien" (siehe www.yogyakartaprinciples.org/principles_en.htm) gemessen werden, die auf langjähriger internationaler Politisierung basieren.

und diese wiederum eine Auslieferung an die Willkür der Polizei nach sich ziehen kann (vgl. Butler 2011). Infolgedessen sind in manchen Staaten (gerade in Teilen Südamerikas und in Indien) die tatsächlichen Verurteilungen wegen Homosexualität und/oder Geschlechtswechsel nicht sehr hoch; die Menschen sind dort jedoch stark der Willkür und der Erpressung – auch durch Beamte – ausgesetzt (vgl. Dudek / Harnisch / Hanenkamp / Körner / de la Motte-Sherman 2007, siehe www.ilga.org).

Ende der 1990er Jahre benennen Adam / Duyvendak / Krouwel (1999b) noch folgende Forschungslücken über schwu-les-bi-trans* Bewegungen:

- Forschung über LSBT* Bewegungen in Asien, Afrika, Lateinamerika, Osteuropa und Südeuropa;
- Forschung über lesbische, bisexuelle und trans* Organisationen;
- Forschung über Organisationen ethnischer (einschließlich indigener) Minderheiten in Nordamerika und Westeuropa sowie Australien;
- Forschungen durch Wissenschaftler_innen, die selbst ethnischen oder indigenen Minderheiten angehören (ebd. 8).

Diese Forschungslücken sind mittlerweile erst teilweise gefüllt (siehe die Überblicke bei Boellstorff 2007, Wehbi 2004b, vgl. ilga.org), doch werden nach wie vor in Forschungen über LSBT* Bewegungen die Schwulenbewegungen in Nordamerika und Westeuropa vorrangig thematisiert, was sich auch auf die Darstellung in dieser Arbeit einschränkend auswirkt.

Die kulturenvergleichende Forschung über heutige Lesben, Schwule, Bisexuelle, Trans*, Intersexe und *Queers* sowie deren politische Selbstorganisation (siehe die Überblicke bei Boellstorff 2007, Hawley 2001a, Altman 2001, Adam / Duyvendak / Krouwel 1999a) beschränkt sich bisher weitgehend auf euro-koloniale Zentren wie Westeuropa, Nordamerika, Australien und Neuseeland, bezieht nur ansatzweise Teile Lateinamerikas sowie Südafrika, Japan und Osteuropa ein,[1099] lässt aber andere Teile der postkolonialen und neo-kolonialen Welt weitgehend aus. Es gibt jedoch vereinzelte Dokumentationen internationaler Organisationen, die zu schwulen und lesbischen und gelegentlich auch bisexuellen, trans* und intersexuellen Antidiskriminierungs- und Menschenrechtspolitiken arbeiten (Dudek / Harnisch / Hanenkamp / Körner / de la Motte-Sherman 2007, Dinkelberg / Gundermann / Hanenkamp / Koltzenburg 1999, Hendriks / Tillmann / Veen 1993), die auch auf diese Regionen eingehen. Zudem gibt es etliche ethnographische Forschungen zu lokalen Aspekten (siehe den Überblick bei Boellstorff 2007), jedoch bisher noch zu wenig kulturenvergleichende oder gar transkulturelle Arbeiten (siehe jedoch z. B.: Balzer 2006) und zu wenig aktuelle Zusammenführungen dieser kulturspezifischen Forschungen.

Bei diesen Dokumentationen und Forschungen liegt weiterhin ein Schwerpunkt auf männlich sexuierten Personen, die miteinander sexuell handeln, und auf gegebenenfalls darauf aufbauenden schwulen und bisexuellen Selbstkonzepten (vgl. Altman 2001). Zunehmend finden auch weiblich sexuierte Personen, die miteinander sexuell handeln, und sich gegebenenfalls darauf aufbauende lesbische und bisexuelle Selbstkonzepte sowie trans* Praktiken und Identifikationen Berücksichtigung (siehe z. B. Boellstorff 2007, Wieringa / Blackwood 1999, Weston 1993). Daher lassen sich mehr Hinweise auf eine Globalisierung schwuler und lesbischer Politiken finden als auf trans* Politiken (siehe jedoch Fels 2005 für Indien). In einigen Teilen der Welt, insbesondere in Mittel- und Südamerika sowie in Südostasien ist weiterhin eine konzeptuelle Nähe von 'Homosexualität' und 'Transgeschlechtlichkeit' und eine politische Zusammenarbeit von Schwulen, Lesben, Bisexuellen und Trans* festzuhalten (Wehbi 2004a, Dinkelberg / Gundermann / Hanenkamp / Koltzenburg 1999). Hierbei ist die besondere Bedeutung von *Cross-Dressern*, Transsexuellen und *Transgenders* in einigen Ländern Südamerikas und Südostasiens zu beachten (Boellstorff 2007, Dudek / Harnisch / Hanenkamp / Körner / de la Motte-Sherman 2007, Dinkelberg / Gundermann / Hanenkamp / Koltzenburg 1999). Auch vor diesem Hintergrund hat sich in der internationalen Menschenrechtsdebatte inzwischen der Begriff *Sexual Minorities* (übersetzt etwa: 'sexuelle Minderheiten') durchgesetzt (vgl. Dudek / Harnisch / Hanenkamp / Körner / de la Motte-Sherman 2007, Wehbi 2004b, Dinkelberg / Gundermann / Hanenkamp / Koltzenburg 1999).[1100] Selbst *Queerness* ist seit der Wende zum 21. Jahrhundert bereits teilweise globalisiert: „Queerness is now global. Whether in advertising, film, performance art, the Internet, or the political discourses of human rights in emerging democracies, images of queer sexualities and cultures now circulate around the globe." (Cruz-Malavé / Manalansan 2002b: 1). Diese Globalisierung von *Queer* hängt mit der Globalisierung des Kapitalismus, der Ausdehnung der Kommodifizierung und globalen Migrationsprozessen zusammen (vgl. Boellstorff 2007, Cruz-Malavé / Manalansan 2002a, Pellegrini 2002). Es ist jedoch weiterhin

1099. In protestantisch geprägten Staaten (Nord-)Westeuropas und Nordamerikas hat die – von Foucault (1983 [1976]) analysierte – Forderung, das 'Private' und damit das 'Sexuelle' öffentlich zu 'beichten', eine größere Bedeutung und hat paradoxerweise dazu beigetragen, kollektive schwule und lesbische Identitäten und identitätsbasierte LSBT* Bewegungen zu bilden. In spanisch- und portugiesischsprachigen katholisch geprägten Staaten (Süd-)Westeuropas und Mittel- wie Südamerikas – genauso wie in vielen islamisch geprägten Staaten und manchen anderen Ländern (z. B. Japan) – haben Menschen im Privaten Vieles (einschließlich nonheteronormativer Sexualität) tun dürfen, solange sie öffentlich nicht darüber geredet haben, was ein Faktor dafür gewesen ist, dass LSBT* Bewegungen dort zunächst weniger wichtig gewesen sind (vgl. hierzu Adam / Duyvendak / Krouwel 1999c: 357).

1100. Der Begriff schließt meist auch Trans* ein. Zur adäquaten Berücksichtigung trans* und intergeschlechtlicher Menschen heißt es neuerdings auch 'geschlechtliche und sexuelle Minderheiten' (vgl. Butler 2011).

noch näher zu fragen, welches Verständnis von Queer sich wie globalisiert oder eben auch nicht globalisiert – ein übergreifendes eher 'identitäres' oder ein identitätskritisches Verständnis.

Um die Einflüsse der sexuellen Kolonisation und damit der euro-kolonialen Heteronormativität sowie der Homo-, Trans*- und Intersexfeindlichkeit angemessen untersuchen zu können, ist es nötig, im Foucault'schen Sinne 'genealogisch' unterschiedliche Dispositive zu erfassen, d. h. zu verstehen, wie sich diskursive und institutionelle Veränderungen auf spezifische historische und kulturelle Praxen und Konzepte ausgewirkt haben (vgl. Altman 2001, Roscoe 1994).[1101] Dabei ist im Sinne der 'Transkulturalität' bzw. des Welt-Kultur-Systems zu beachten, wie sich unterschiedliche Geschlechter- und Sexualitätenkonzepte in verschiedenen Kulturen gegenseitig beeinflusst haben (vgl. Dayal 2001). Nur dadurch ist es möglich, zu verstehen, wie sich Folgendes gleichzeitig verändert hat:

- Europäische Konzepte von Homosexualität, *Cross-Dressing* und *Transgender*;
- Europäische Beschreibungen der Geschlechter- und Sexualitätenvarianz in verschiedenen außer-europäischen Kulturen;
- Kulturspezifische Praxen und Konzepte in verschiedenen Orten der Welt.[1102]

Dies wird in der ethnologischen Geschlechterforschung leider noch weitgehend vernachlässigt, wie sich beispielsweise in der Forschung zu den *Two-Spirits* besonders bei Brian Joseph Gilley (2006) zeigt.[1103] Dieses komplexe Unterfangen habe ich deswegen in den hier vorgelegten Beiträgen in mehreren Schritten begonnen:

- Zum einen bezüglich der Entwicklung von den MannFrauen (wie *winktah* bei den *Dakota* und *gituk'uwahí* bei den *Shasta*) und FrauMänner (wie *ickoue ne kioussa* bei den *Illinois* und *che:lxodelea:n* bei den *Ingalik*) in früheren indigenen Kulturen zu heutigen Lesben, Schwulen, Bisexuellen, Trans* und Intersexen (zumeist hybrider) indigener Herkunft;

1101. Erste Hinweise bezüglich der Veränderung indigener Geschlechter- und Sexualkonzepte im indigenen Nordamerika gibt Roscoe bereits Mitte der 1990er Jahre: „I would hypothesize that, for a given society in which multiple genders were present, it would take not only the elimination of the economic dimensions of such statuses but a lapse in the belief systems rationalizing them and the introduction of a dual-sex ideology to effect a full collapse of such roles." (1994: 372).

1102. Wie ich bereits mehrfach betont habe, ist in einer solchen Perspektive auch der Einfluss außer-europäischer (Geschlechter- und Sexual-)Praxen auf europäische und euro-amerikanische (Geschlechter- und Sexual-)Konzepte zu beachten (vgl. Wallace 2007 [2006], Dayal 2001, Roscoe 1994).

1103. Ansätze zur Berücksichtigung von Veränderungen finden sich hingegen bei Roscoe (2000 [1998]) und Jacobs / Thomas / Lang (1997a). Lang (o. J.) bleibt bei einem ethnographischen Bericht über Veränderungen, benennt insbesondere die Christianisierung als Ursache dafür, unterlässt aber eine theoretische Einordnung.

- Zum anderen bezüglich der Dekonstruktion des Konzeptes *Two-Spirit* als Rückbezug auf die „Berdachen";
- Zum dritten bezüglich der Bedeutung des illegitimen kollektiven Gedächtnisses zu Geschlechter- und Sexualitätenvarianz in außer-europäischen Kulturen und/oder vor-modernen Zeiten als Quelle für die Entwicklung der Vorstellung von 'Homosexualität-als-Inversion' im Europa des späten 19. Jahrhunderts.

Dies könnte auf weitere kulturelle Kontexte und historische Epochen erweitert werden.

Globalisierung meint zunächst die seit einigen Jahrzehnten deutlich zunehmende massive Bewegung von Kapital, Informationen, Waren und Menschen über weite Teile der Welt, die dazu führt, dass die heutige Welt ein stetig komplexer werdendes Super-System geworden ist (vgl. dazu Trojanow / Hoskoté 2007, Hartmut Lang 2003, Wimmer 2003, Breidenbach / Zukrigl 2000, Welsch 1997). In diesem System verflechten sich zunehmend beispielsweise Nationalstaaten und Staatenbünde, transnationale Unternehmen, Kommunikations- und Informationstechnologien, wissenschaftliche und politische Diskurse oder auch Nicht-Regierungs-Organisationen. Dabei ist Folgendes zu beachten: „the complexity of contemporary cross-cultural interactions in our globalized world" (Cruz-Malavé / Manalansan 2002b: 3). Globalisierung bedeutet nämlich zweierlei – einerseits eine zunehmende internationale, transkulturelle bzw. gar globale Vernetzung und Durchdringung; andererseits eine tendenzielle kulturelle Hegemonisierung von weiten Teilen der Welt – insbesondere durch euro-koloniale Kulturen bzw. den *American Way of Life*, da viele andere lokale Konzepte oft nur einen gewissen Einfluss auf weltweite Diskurse haben. Dies gilt auch für die nahezu weltweite Durchsetzung der Heteronormativität und die zunehmende internationale Vernetzung LSBT*I/Qer Politiken (vgl. z. B. www.yogyakartaprinciples.org, www.ilga.org, www.interpride.org).

Globalisierung und Transkulturalität werden sowohl in politischen Kämpfen LSBT*I/Qer Bewegungen als auch in kulturwissenschaftlicher Geschlechter- und Sexualitätenforschung zunehmend wichtig. Es ist hierbei jedoch zu beachten, dass ethnologische Forschung anhand etlicher anderer Themen herausgearbeitet hat, dass Globalisierung nicht nur in mancher Hinsicht Komplexität durch Vereinheitlichung reduziert, sondern auch in anderer Hinsicht zu wachsenden Differenzierungen führt (vgl. Trojanow / Hoskoté 2007, Breidenbach / Zukrigl 2000). Sie ist – wie dargelegt – kein unilinearer Prozess der hegemonialen Beeinflussung lokaler Kulturen, sondern ein diffiziles Wechselspiel zwischen Homogenisierung auf globaler Ebene und Heterogenisierung auf lokaler Ebene, zwischen Hegemonisierung und Widerstand

dagegen (Wimmer 2003).[1104] Dies führt tendenziell in gewissen Bereichen zu einer Globalkultur und gleichzeitig zu einer neuen Individualität (einschließlich eines normativen Drucks zur Individualisierung) und zu neuen Partikularismen – zu denen auch LSBT*I/Qe Politiken zählen. All dies führt tendenziell zu einer Glokalisierung, also komplexen Interaktionen zwischen globalen und lokalen Prozessen.

Bezogen auf Geschlechter- und Sexualkonzepte sind in der glokalisierten Welt daher nach meiner Einschätzung mehrere sich überschneidende, teilweise auch gegenläufige Trends zu bemerken und eine große Spannbreite innerhalb LSBT*I/Qer Erfahrungen festzuhalten. Es gibt enorme Unterschiede zwischen den (relativ selbstbestimmten) schwulen, lesbischen und bisexuellen Lebensstilen bzw. den (nur teilweise selbstbestimmten) trans* Lebensstilen in einzelnen Metropolen mit einer ausgeprägten schwu-les-bi-trans*-inter/*queeren* Subkultur in verschiedenen Weltregionen (je nach Region seit Mitte der 1970er Jahre oder auch erst seit den 1980er, 1990er oder gar 2000er Jahren) und den noch deutlicher von heteronormativer sowie homo-, trans*- und intersexfeindlicher Diskriminierung geprägten Lebensstilen in anderen lokalen Kontexten, beispielsweise in weiten Teilen Afrikas bzw. im islamisch geprägten Raum, aber auch im ländlichen Raum in Nordamerika und Deutschland.[1105]

Bei einer solch verallgemeinerten Beschreibung und Analyse dieser Prozesse ist die Gefahr der Aneignung und Vernutzung subalterner *queerer* Identitäten, Kulturen und politischer Ziele in unterschiedlichen Teilen der Welt für die Legitimierung hegemonialer euro-amerikanischer politischer Ziele und Institutionen zu beachten (Jasbir K. Puar [2007], Butler 2011 und Haritaworn 2009 zufolge, Cruz-Malavé / Manalansan 2002b), da sie etliche lokalspezifische Faktoren zu wenig berücksichtigen. Nur unter der Voraussetzung solch einer Differenzierung kann die Bedeutung schwu-les-bi-trans*-inter/*queerer* Subkulturen für die Entstehung und Verbreitung neuer kulturspezifischer Konzepte für Geschlechter- und Sexualitätenvarianz noch deutlicher werden. Dies habe ich beispielhaft am Konzept *Two-Spirit* gezeigt, obwohl dieser Aspekt in politischen, biographischen, künstlerischen und wissenschaftlichen (Selbst-)Darstellungen, die *Two-Spirits* – insbesondere in den 2000er Jahren – selbst verfasst haben, vernachlässigt wird.[1106] Ausgehend von Interdependenzen zwischen Normierung und Diskriminierung nonheteronormativer Lebensweisen einerseits und Emanzipation und Partizipation durch Selbstorganisation andererseits habe ich zudem vergleichend die Schwierigkeiten der homosexuellen Selbstorganisation in der frühen Bundesrepublik[1107] und Ambivalenzen zwischen Wünschen nach Transgression und Tendenzen zur Selbstnormierung in heutiger schwuler Sexualität untersucht.[1108] Auf der Grundlage all dieser Darstellungen sind ähnliche Untersuchungen für weitere kulturelle Kontexte wünschenswert.

Themen schwu-les-bi-trans*-inter/*queeren* Aktivismus an verschiedenen Orten der Welt sind insbesondere der Kampf gegen die heteronormative Verwerfung LBST*I/Qer Lebensweisen in den Feldern Religion, staatliche Institutionen, Recht, Gesundheitswesen, Medien, Bildung und Wissenschaft. Adam / Duyvendak / Krouwel (1999c) stellen anhand eines Vergleichs der Schwulen- und Lesbenbewegungen in Nordamerika, Westeuropa, Australien, Lateinamerika, Südafrika, Osteuropa und Japan in den 1970er bis 1990er Jahren Folgendes fest:[1109] „A process of transnational diffusion is discernible; all around the world gay and lesbian movements influence and learn from each other." (ebd. 344/345). Aus *queerer* Perspektive wird vor allem der Einfluss des *American Way of Life* kritisiert vgl. Pellegrini 2002, Hawley 2001c), diese Einschätzung muss jedoch relativiert werden: Es gibt zwar eine gewisse (Euro-)Amerikanisierung schwuler bzw. LSBT*I/Qer Subkulturen in vielen Teilen der Welt, dies gilt jedoch nur bedingt für LSBT* Bewegungen (vgl. Altman 2001). Die Konzepte *Coming-out* und *Pride* sind zwar deutlich von der US-amerikanischen Bewegung beeinflusst, doch die internationale Zusammenarbeit ist insbesondere durch deutsche, niederländische und skandinavische Organisationen befördert worden (vgl. auch Adam / Duyvendak / Krouwel 1999c: 368-370). Trotz des weitgehend globalisierten Gebrauchs ähnlicher Konzepte (wie

1104. Eine Gemeinsamkeit von Theorien zur Globalisierung und *queeren* Theorien ist, dass sie Aspekte der Ausdifferenzierung, Vervielfältigung, Heterogenisierung, Hybridisierung bzw. VerUneindeutigung betonen, auch wenn sie diese teilweise mit unterschiedlichen Begriffen beschreiben (vgl. Boellstorff 2007, Cruz-Malavé / Manalansan 2002a, Hawley 2001a, Hawley 2001c). Es ist daher noch einmal zu fragen, ob die von *queeren* Theorien herausgearbeiteten vielfältigen kaleidoskopischen oder Multi-Identitäten tatsächlich Hinweise auf politische Kritik oder vielmehr Ausdruck gesellschaftlicher Veränderungen sind (vgl. Becker 2007, Currid 2001), die insbesondere mit der globalen Durchsetzung des Kapitalismus zusammenhängen.

1105. In metropolitanen Kontexten ist ein schwu-les-bi-trans*-inter/*queeres* subkulturelles Repertoire entstanden, das enorm einflussreich für LSBT*I/Qe Selbstkonzepte und Politiken ist und mittlerweile eine gewisse globale Bedeutung hat. Im Sinne der Kritik an Metronormativität (Halberstam 2005: insb. 36/37 und passim) ist allerdings zu berücksichtigen, dass es weiterhin urbane, suburbane und rurale Formen von Geschlechtsnonkonformität und nonnormativen Sexualitäten gibt, die eigene Möglichkeiten bieten und Beschränkungen haben, und dass nur wenige Menschen aufgrund ökonomischer, sozialer, kultureller und edukativer Bedingungen die Möglichkeit der Teilhabe an einer kosmopolitischen schwu-les-bi-trans*-inter-*queeren* Selbststilisierung haben (vgl. Tongson 2005).

1106. Beispielsweise versuchen Driskill [*Cherokee*/*Lenape*/*Lumbee*/*Osage*/Afroamerikanisch/Irisch] (2008) und Morgensen (2008), mit den Begriffen 'dekolonial' und 'indigenistisch' nordamerikanisch-indigene Autonomie zu betonen. Passend dazu nutzen sie in ihren Literaturlisten jeweils fast nur indigene Autor_innen. Sie versäumen es jedoch, die von mir dargelegten komplexen Wechselwirkungen zwischen und Überschneidungen von früheren indigenen Konzepten und Praxen, kolonialen Einflüssen und heutigen Revitalisierungen adäquat zu thematisieren oder gar zu analysieren.

1107. Hierzu sind zwei Veröffentlichungen mit Co-Autoren entstanden, die nicht mit in die kumulative Dissertation eingebracht werden (Tietz / Bochow / Sanders 2004f, Tietz / Marbach 2004g).

1108. Hierzu ist ein programmatischer Essay entstanden, der aufgrund seines aktivistischen Sprachduktus nicht in die kumulative Dissertation eingebracht wird (Tietz 2003c).

1109. Dies ist der jüngste umfangreiche Vergleich über solch einen langen Zeitraum, der mir bekannt ist. Seit Mitte der 1990er Jahre gibt die ILGA jedoch jährlich einen Bericht über die aktuelle Situation heraus (vgl. www.ilga.org).

Gay, *Lesbian*, *Pride* oder Coming-out), Symbole (wie Regenbogen, Lambda oder *Dress*-Ensembles), politischer Strategien[1110] (vgl. 345-348) und politischer Themen (wie Entkriminalisierung, Entpathologisierung, Antidiskriminierung oder Partner_innenschaftsrechte, 368-370)[1111] gilt es, wichtige kontinentale und nationale Unterschiede zu beachten: „Country-specific elements remain important, much more than is acknowledged by the postmodern rhetoric that celebrates globalization instead of emphasizing the local meanings of global tendencies." (348).[1112] Dies gilt beispielsweise für folgende Faktoren:

- Die grundsätzliche politische Struktur und Situation des Landes;[1113]
- Den Grad der politisch anerkannten Heterogenität;[1114]
- das Wahlrecht und das Parteiensystem und (Verhältniswahlrecht mit Mehr-Parteien-System vs. Mehrheitswahlrecht mit Zwei-Parteien-System);
- Die Nähe oder Trennung von Religion und Staat;
- Den Grad der Entwicklung des Wohlfahrtstaates;[1115]

1110. Die soziale, politische und kulturelle Doppelstrategie, Diskriminierung in der allgemeinen Öffentlichkeit zu bekämpfen und eine subkulturelle Öffentlichkeit herzustellen, ist besonders wichtig (Wehbi 2004b, Adam / Duyvendak / Krouwel 1999c: 345/346).

1111. Dieser komplexe Ansatz ist in erster Linie als umfassende *Empowerment*-Strategie zu verstehen.

1112. Schwule, lesbische, bisexuelle und trans* Bewegungen sind beispielsweise dort stärker, wo es starke LSBT* *Communities* gibt, wobei sich Unterschiede daraus ergeben können (vgl. zur *Gay Community* in den USA: Murray 1998 [1979]), ob politische und soziale Organisationen vorwiegend von der schwu-les-bi-trans* Infrastruktur oder vorwiegend durch staatliche Zuschüsse finanziert werden (vgl. Adam / Duyvendak / Krouwel 1999c: 351-357).

1113. Es gibt im Allgemeinen einen negativen Einfluss von Diktaturen und Militärjuntas, der sich in der Verhinderung, dem Verbot oder der Zerschlagung einer LSBT* Infrastruktur, *Community* oder Bewegung zeigen kann, und einen eher positiven Einfluss von Demokratien bzw. Demokratiebewegungen. Kriege und Revolutionen können jedoch auch paradoxe Effekte haben, da homosoziale Zwangsgemeinschaften auch sexuelles Handeln zwischen männlich sexuierten Personen und sogar homosexuelle Netzwerke ermöglicht haben (Matthew Parfitt in Haggerty 2000: 940-942, vgl. auch Tamagne 2007 [2006]).

1114. Die politisch betonte Homo- bzw. Heterogenität bezieht sich darauf, inwieweit sich ein Staat politisch als ethnisch einheitliche oder als Einwanderungs- bzw. multikulturelle Gesellschaft definiert und ob es nationalistisch-separatistische Tendenzen gibt. Dies beeinflusst, wie ein Staat mit Migrant_innen und anderen Minderheiten oder subaltern situierten Partialkollektiven umgeht.

Dieser Einflussfaktor zeigt sich beispielsweise in Folgendem: In Kanada (einem offiziell multikulturalistischen Staat) hat das Verfassungsgericht bereits 1992 die Kategorie 'sexuelle Orientierung' in den Verfassungszusatz zur Antidiskriminierung aufgenommen. In Deutschland ist erst 1996 auf den politischen Druck der Europäischen Union ein *Allgemeines Gleichbehandlungsgesetz* verabschiedet worden, das jedoch gerade den Kirchen viele Ausnahmeregelungen gestattet. Der Einschluss der Kategorien 'sexuelle Orientierung' und 'geschlechtliche Identität' in den Nichtbenachteiligungsgrundsatz des *Grundgesetzes* (§ 3.3) wird überhaupt erst seit 2009 öffentlichkeitswirksam auf vielen CSD-Paraden in Deutschland gefordert – auch wenn es solche Regelungen in den Gesetzen einzelner Bundesländer längst gibt.

1115. Der Einfluss des Neoliberalismus seit den 1980er Jahren zunächst auf die Verstärkung von Heteronormativität und Homofeindlichkeit, später auf die Betonung der *Pink Economy* durch Teile der schwulen Bürgerrechtsbewegung ist des Öfteren im Kontext von *Queer Politics* analysiert und kritisiert worden (siehe z. B. Lorenz 2009, Volker Woltersdorff in Degele 2008: 181-193, Engel 2001, Duggan 2000).

- Die Stärke von Gewerkschaften, Frauenbewegungen und anderen sozialen Bewegungen;
- Den Grad der Akzeptanz nonkonformen und (homo-)sexuellen Handelns in der Allgemeinbevölkerung (ebd. 348-361).

Bei den vorgenannten Gegenüberstellungen ist jeweils der erste Faktor bzw. bei den vorgenannten graduellen Angaben jeweils ein höherer Grad eher für die Entstehung und den Einfluss schwuler bzw. LSBT* Bewegungen förderlich (ebd.). Für eine Massenmobilisierung bedarf es darüber hinaus einer gewissen, aber nicht zu starken Repression bzw. eines entsprechenden Gegners (ebd. 366-368, vgl. Murray 1998 [1979]). Von der Kombination all dieser Faktoren hängt zudem ab, inwieweit es in unterschiedlichen Ländern jeweils sinnvoll ist, LSBT* politische Anliegen eher als spezifische Minderheitenpolitik oder als Teil einer breiten Bewegung für Menschenrechte und Gleichheit zu formulieren (Adam / Duyvendak / Krouwel 1999c: 366-368).[1116]

Das Thema religiöse Intoleranz gegenüber Homosexualität und teilweise auch gegenüber Transgeschlechtlichkeit hat in den letzten Jahrzehnten zunehmend an Bedeutung gewonnen und steht in einigen Teilen der Welt teilweise in Kontrast zur zunehmenden Tolerierung in anderen kulturellen Feldern.[1117] Mittlerweile arbeiten – wie bereits erwähnt – Verbände des Christentums, des Judentums und des Islams (unter Führung des Vatikans) zusammen, um internationale Vereinbarungen zur Antidiskriminierung bezüglich geschlechtlicher Identität und sexueller Orientierung zu verhindern. Beispielsweise haben diese anlässlich der wichtigen 4. *Weltfrauenkonferenz* in Peking 1995 versucht, die Verwendung des Begriffes *Gender* (im Sinne der soziokulturellen Dimension von Geschlecht) zu verhindern und stattdessen auf *Sex* (im Sinne der biologischen Dimension von Geschlecht) zu bestehen, da sie hinter der Verwendung des Begriffes *Gender* den Anspruch, lesbische Lebensweisen einzubeziehen, vermutet haben (siehe dazu auch Butler 2009 [1997]: 291-296, Debus 1995).[1118]

Die religiöse Vorstellung, dass fast alle sexuellen Handlungen – außer des Penis-in-Vagina-Verkehrs bei einem verheirateten heterosexuellen Paar – 'sündhaft' seien, führt zu einem lebensfremden Fokus auf Enthaltsamkeit, der internationale Geschlechter-, Sexual-, Bildungs-

1116. Diese Einschätzung wirft ein neues Licht auf die *queere* Debatte über Identitäts- und Bündnispolitiken.

1117. Hierbei ist allein der deutliche Unterschied zwischen den USA und vielen Staaten (West-)Europas bezüglich Sexual- und Homofeindlichkeit zu beachten, der sich in weitaus höherer Bedeutung des christlichen Fundamentalismus für staatliche Politiken in den USA zeigt.

1118. Palesa Beverley Ditsie aus Soweto, Südafrika hielt auf der 4. *Weltfrauenkonferenz* der UNO in Peking 1995 als erste 'offene' Lesbe vor einem UNO-Gremium eine Rede, in der sie das Ende der Diskriminierung lesbischer Frauen forderte, doch wurde das angestrebte Recht, dass Frauen selbst über ihre Sexualität und damit über ihre sexuelle Orientierung bestimmen dürfen sollen, aus dem offiziell verabschiedeten Dokument gestrichen (vgl. Wieringa / Blackwood 1999: 25-27). Ähnliche Kämpfe gibt es sogar noch in manchen internationalen Frauenorganisationen (Wehbi 2004b).

und Gesundheitspolitiken beeinflusst und effektive HIV/Aids-Prävention in vielen Regionen der Welt verhindert (vgl. für weitergehende Überlegungen: Herzog 2008, Califia 2000 [1994], Rubin 1993 [1984/1992], Patton 1990). Die Auswirkungen dieser religiösen Intoleranz sind weiter zu untersuchen, wobei darauf geachtet werden muss, alle beteiligten religiösen Institutionen adäquat zu berücksichtigen und nicht einseitig – wie in derzeit zunehmenden schwul-lesbischen Rhetoriken in Nordamerika und Westeuropa – auf islamische religiöse 'Eiferer' zu fokussieren (wie zuletzt Butler 2011 oder Haritaworn 2009 zu Recht kritisieren).[1119]

Das Thema 'Abschaffung der Strafbarkeit homosexueller Handlungen' ist zumindest für Politiken homosexueller Männer im Deutschland und Österreich, in England und in Skandinavien lange zentral gewesen – während es für Frankreich, Spanien und Portugal kaum wichtig gewesen ist.[1120] Auch in Politiken in den USA hat dieses Thema keine so überragende Bedeutung gehabt, sodass dort die letzten 'Sodomie'-Gesetze erst in den frühen 2000er Jahren abgeschafft worden sind – dort ist die (Psycho-)Pathologisierung stärker thematisiert worden.
Die Strafbarkeit ist zudem das zentrale Thema in vielen Staaten Afrikas und Asiens, die ehemalige britische Kolonien waren. Derzeit ist Homosexualität in über 60 Staaten für männlich sexuierte Personen sowie in über 40 Staaten für weiblich sexuierte Personen verboten und wird teilweise drastisch bestraft (siehe ausführlich: www.ilga.org, Dudek / Harnisch / Hanenkamp / Körner / de la Motte-Sherman 2007). Indien ist der erste Staat des ehemaligen britischen Kolonialreichs in Asien und Afrika, in dem der 'Sodomie'-Paragraph

1119. Durch Druck der US-Präsidenten George Bush und George W. Bush ist ein Großteil der weltweiten Gelder für HIV/Aids-Prävention langfristig für Propaganda zur sexuellen Enthaltsamkeit vorgesehen, statt sie für adäquate *Safer Sex*-Aufklärung zu verwenden. Unter dem Einfluss US-amerikanischer evangelikaler Christen gibt es derzeit (teilweise bereits erfolgreiche) Versuche, die Strafbarkeit männlicher wie weiblicher Homosexualität in einigen Staaten in Sub-Sahara-Afrika zu verschärfen.

1120. In Frankreich wurde die Strafbarkeit sexueller Handlungen zwischen Männern – wie erwähnt – bereits Ende des 18. Jahrhunderts infolge der Französischen Revolution abgeschafft (und nur im Laufe des II. Weltkriegs zwischenzeitlich wieder eingeführt). Diese 'liberale' Strafgesetzgebung hat sich auch auf die iberische Halbinsel ausgewirkt (auch dort wurde die Strafbarkeit phasenweise wieder eingeführt) und damit Mittel- und Lateinamerika beeinflusst.

Trotz der Abschaffung der Strafbarkeit der Homosexualität haben antihomosexuelle Einstellungen auch in diesen Kontexten lange nachgewirkt; in französisch- und spanischsprachigen Ländern ist besonders stark versucht worden, solche Einstellungen durch christliche Rhetoriken zu legitimieren. Zudem ist dort vor allem die unscharf definierte Strafbarkeit der 'Verletzung der Moral', des 'Verstoßes gegen die öffentliche Ordnung' bzw. der 'Obszönität' gegen Schwule (und Lesben bzw. Trans*) eingesetzt worden (vgl. Dinkelberg / Gundermann / Hanenkamp / Koltzenburg 1999).

Die Strafrechtsreform infolge der Französischen Revolution hat auch zu einer unterschiedlichen Rechtslage in verschiedenen deutschen Ländern während des 19. Jahrhunderts geführt und damit – wie erwähnt – die Debatte gegen antihomosexuelles Strafrecht und für homosexuelle Selbstidentifikation ermöglicht.

des Strafgesetzbuches (in Indien: § 377)[1121] aufgehoben worden ist – im Jahr 2009 aufgrund einer Klage eines HIV/Aids-Präventionsprojektes für schwule Männer vor dem Hohen Gericht (Indien legalisiert Homosexualität 2009).
Im islamisch geprägten Raum hat insbesondere im 20. Jahrhundert eine Überlagerung von unterschiedlichen islamischen Rechtsauffassungen, vor allem der *Scharī'a*, und europäischen Rechtsauffassungen, insbesondere dem britischem Recht, stattgefunden. Dadurch sind die früher geduldeten oder gar geförderten Praxen von 'Homosexualität' mit Differenz in der sozialen Gruppenzugehörigkeit oder Differenz in Alter bzw. Generation mittlerweile in vielen durch den Islam geprägten Staaten kriminalisiert und psychiatrisiert worden (vgl. auch Klauda 2008). Daher ist bis heute in diesen Staaten (außer in der Türkei) kaum eine Politisierung der Heteronormativität und Homofeindlichkeit möglich – sie wird eher durch von dort stammenden Migrant_innen in Westeuropa und Nordamerika geleistet (siehe für Deutschland: LSVD Berlin-Brandenburg 2004, Bochow / Marbach 2003, siehe für den englischen Sprachraum: Wehbi 2004, Altman 2001).[1122] Die Komplexität der rechtlichen Beurteilung 'gleichgeschlechtlicher' sexueller Handlungen im islamisch geprägten Raum macht daher einen kurzen Exkurs erforderlich:

> In durch den Islam geprägten Staaten wird die Strafbarkeit von sexuellen Handlungen heute mit Rekurs auf den Koran und die *Hadīthen* legitimiert, weswegen eine kulturhistorische Perspektive nötig ist: In den verschiedenen islamischen Rechtsschulen hat es seit langem – wie bereits erwähnt – unterschiedliche Auffassungen zum Grad der Verwerflichkeit und Strafwürdigkeit sexueller Handlungen zwischen erwachsenen männlich sexuierten bzw. zwischen erwachsenen weiblich sexuierten Personen gegeben (Klauda 2008: 32-43, Mohr 2003). Zudem ist es aufgrund eines komplexen Prozessrechtes nur selten zu Verurteilungen gekommen (Klauda 2008: 40-43) Angesichts dessen hat sich in etlichen früheren islamisch geprägten Reichen und Ländern eine erotische Kultur, ein literarischer Kanon und eine mythologische Vorstellung der 'Jünglingsliebe' entwickeln können (ebd. 43-51, Patané 2007 [2006], Greenberg 1988: 172-182). Außerdem gibt es Hinweise darauf, dass insbesondere sexuelle Kontakte zwischen islamischen 'Männern' und männlich sexuierten Personen 'anderer' Schicht, 'anderer' Ethnizität, 'anderen' Alters und/oder 'anderen' sozialen Geschlechts geduldet worden sind (Schmitt / Martino 1985).
> Die tatsächliche Bestrafung ist erst seit der Kolonialzeit angestiegen, als das britische Strafrecht und europäische Diskurse über Sexualität zwangsweise übernommen wurden und sich dadurch die Homofeindlichkeit deutlich verstärkte (Klauda 2008). Die doppelte Verwerfung über islamische Rechtsnormen und letztlich christlich geprägte europäische Rechtsnormen erschwert die Selbstidentifikation und Selbstorganisation von LSBT*I/Qs in und aus islamisch geprägten Staaten, wie die Organisation *Lambda Istanbul* oder auch Organisationen für LSBT*I/Q Migrant_innen aus diesen Staaten in

1121. Dieser Paragraph wurde 1860 eingeführt (Carlton 2007 [2006]: 330/331).

1122. Im Vorfeld und im Kontext der Revolutionen des sogenannten 'arabischen Frühlings' 2011 gibt es Hinweise auf eine etwas offenere Thematisierung von Homosexualität, Schwulen und Lesben sowie Heteronormativität.

Westeuropa und Nordamerika zeigen können (für Deutschland: www.gladt.de, LSVD Berlin-Brandenburg 2004, Bochow / Marbach 2003). Hierbei muss beachtet werden, dass heute in vielen durch den Islam geprägten Kontexten heimliche homosexuelle Praxen zwar durchaus möglich, ein Sprechen darüber oder gar eine darauf aufbauende Selbstidentifikation hingegen nahezu unmöglich sind.[1123] Aus kulturhistorischer Perspektive ist eine Verschiebung von Zuschreibungen interessant: Im 19. Jahrhundert und frühen 20. Jahrhundert galt – wie bereits erwähnt – in europäischen Kulturen 'Sodomie' bzw. 'Homosexualität' als Kennzeichen der kulturellen Minderwertigkeit außer-europäischer Kulturen – insbesondere im indigenen Nordamerika, im islamisch geprägten Raum und in Afrika (Wallace 2007 [2006], Goldberg 1992).[1124] Heute gelten jedoch in westeuropäischen Kulturen Migrant_innen aus dem islamisch geprägten Raum als besonders stark antihomosexuell geprägt (Simon 2008);[1125] in Teilen des islamisch geprägten Raums – und in etlichen zentralafrikanischen Ländern – gilt inzwischen umgekehrt 'Homosexualität' als Kennzeichen der kulturellen Minderwertigkeit Europas und Nordamerikas (Klauda 2008).

In Osteuropa findet seit den 1990er Jahren teilweise gleichzeitig eine Politisierung von Strafgesetzen, Antidiskriminierungsgesetzen und Partner_innenschaftsregelungen statt; hierbei arbeiten schwule, lesbische, trans* und *queere* Aktivist_innen trotz unterschiedlicher Ansätze oft zusammen (Dudek / Harnisch / Hanenkamp / Körner / de la Motte-Sherman 2007, Dinkelberg / Gundermann / Hanenkamp / Koltzenburg 1999).[1126] Dies bedarf weiterer Beachtung. Insgesamt ist daher die Bedeutung der sexuellen Kolonisation für die Kriminalisierung und (Psycho-)Pathologisierung von Homosexualität, *Cross-Dressing* und *Transgender* ebenso wie die Bedeutung der Globalisierung für den Kampf, diese wieder zu entkriminalisieren und zu entpathologisieren, noch weiter systematisch im Kulturvergleich zu untersuchen.

1123. Dies betonen zumindest noch Schmitt / Martino (1985). Es ist näher zu untersuchen, wie der Einfluss von Fernsehen und Film sowie die Möglichkeiten (insbesondere interaktiver) Informationstechnologien – soweit sie überhaupt verfügbar und unzensiert sind – dies bereits verändern, wofür es erste Hinweise gibt.

1124. Diese exotisierende Verwerfung des 'Fremden' hat eine lange Vorgeschichte im christlichen Europa: Die Abwertung des Islams aufgrund seiner 'Akzeptanz' der 'Sodomie' lässt sich bis ins 10. Jahrhundert zurückverfolgen (Greenberg 1988: 268, vgl. Hergemöller 2007 [2006], Goldberg 1992).

1125. Die Diskussion dazu, ob die vorgelegten Zahlen zum höheren Grad antihomosexueller Einstellungen (Simon 2008) und antihomosexueller Straftaten (LSVD-Sozialwerk 2000) bei männlichen Migranten (insbesondere aus dem islamisch geprägten Raum) haltbar sind (siehe auch Haritaworn 2009, Klauda 2008) und ob diese am zumeist genannten Faktor 'Religion' oder eher an Faktoren wie 'Maskulinität' / 'Orientierung am Patriarchat' oder 'soziale Schicht' liegen, dauert an (vgl. Senatsverwaltung für Integration, Arbeit und Soziales 2009). Eine Funktionalisierung dieser empirischen Untersuchungen für einen 'anti-muslimischen Rassismus' und einen 'Homonationalismus' (Jasbir K. Puar [2007], Butler 2011 und Haritaworn 2009 zufolge) ist auffällig. Sie reicht bis in schwulenpolitisch engagierte Kreise (siehe Haritaworn 2009, Wagenknecht 2004) – teilweise sogar des grünen und linksalternativen politischen Spektrums – hinein, wie ich selbst bei Diskussionen erlebt habe (vgl. Niendel 2011).

1126. Dies hat beispielsweise die Seminarteilnehmerin Milena Prekodravac 2009 in einer empirischen Hausarbeit bezüglich der Transformationsländer im ehemaligen Jugoslawien herausgearbeitet.

Vor dem Hintergrund der zunehmenden Globalisierung und hegemonialen Durchsetzung der Heteronormativität sind nämlich zugleich Ansätze zur beginnenden Globalisierung schwu-les-bi-trans*-inter/*queerer* Selbstkonzepte und Selbstorganisation festzustellen. Ich habe hierzu bereits vor fast 15 Jahren erstmals einen Vortrag gehalten, in dem ich den in dieser Arbeit vorgelegten Kulturvergleich auf weitere Kontexte außerhalb Europas und Nordamerikas ausgeweitet habe (Tietz 1997b) – zu einer Zeit, als die Globalisierung LSBT*I/Qer Selbstkonzepte erst anfänglich aus journalistischen Berichten und politischen Dokumenten deutlich geworden ist.[1127] Ich habe viele diesbezügliche Informationen zunächst vorwiegend aus der schwulen Presse bezogen (seit den 1990er Jahren pflege ich ein kleines Archiv aus Zeitungsartikeln), was ich mittlerweile durch Internetquellen ergänzt (insb. www.ilga.org und www.queer.de) und anhand der Publikationen der Sektionsgruppe *Menschenrechte und sexuelle Identität* (MERSI) bei *Amnesty International* (Dudek / Harnisch / Hanenkamp / Körner / de la Motte-Sherman 2007, Dinkelberg / Gundermann / Hanenkamp / Koltzenburg 1999) weiter verfolgt habe. Erst allmählich ist ethnologische, soziologische und politologische Forschung zu glokalen LSBT*I/Qen Selbstkonzepten entstanden; zudem gibt es im Kontext etlicher Kritiken von *Queers of Color* differenzierte Einschätzungen zur politischen Situation von LSBT*I/Qs in verschiedenen Staaten (siehe zu beidem auch den Überblick bei Boellstorff 2007). Hierzu ist jedoch eine aktualisierte Zusammenführung nötig, die gegebenenfalls durch weitere empirische Untersuchungen ergänzt werden könnte.

In ethnographischer Forschung ist nämlich zunächst noch länger die kulturelle Spezifik von Geschlechter- und Sexualitätenkonzepten betont (siehe den Überblick bei Boellstorff 2007), jedoch der Einfluss der Globalisierung vernachlässigt worden (siehe jedoch z. B. Cruz-Malavé / Manalansan 2002a, Hawley 2001a, Altman 2001). Hier zeigen sich Tendenzen zu einer 'Rettungsethnologie', wie bereits Weston (1993) kritisiert, bei der Reste von 'Traditionen' ungebührlich in den Vordergrund gerückt werden, um sie zumindest im ethnographischen Gedächtnis zu bewahren, was meist mit der bereits dargelegten Gefahr einer Romantisierung einhergeht. Die Veränderungen kulturspezifischer Konzepte zur geschlechtlichen Identität und zur sexuellen Orientierung bleiben daher für viele Regionen der Welt nach wie vor Forschungsdesiderata. Bereits Wieringa / Blackwood (1999) regen transnationale Forschung zum Aufeinandertreffen und zur gegenseitigen Veränderung

1127. Selbst der einige Jahre später veröffentlichte, mittlerweile nachgedruckte und des Öfteren zitierte Artikel von Dennis Altman (2001) zur Globalisierung schwuler Lebensstile basiert noch weitgehend auf solchen medialen Informationen und seinen Reiseeindrücken anlässlich internationaler Tagungen und nicht auf dezidierter ethnologischer, soziologischer oder politologischer Forschung.

lokalspezifischer und globalisierter Konzepte von Sexualität, Beziehung und Liebe zwischen weiblich sexuierten Personen an:

> [F]emale-bodied individuals derive their identities from differing and sometimes contradictory gender ideologies (indigenous, national, and transnational) and employ a range of strategies to carve out their lifestyles in sometimes hostile environments, of which cross-dressing, engaging in ritualized behaviors, and performing activities belonging to the opposite gender – whether they can be called transgendered or passing – may be some expressions (Wieringa / Blackwood 1999: 15).

Dies gilt ähnlich auch für männlich und intersexuell sexuierte Personen und für verschiedene Formen des Geschlechtswechsels.

Anhand meiner anfänglichen Forschung über *Two-Spirits* im indigenen Nordamerika und der damals geringen journalistischen Berichterstattung zu anderen Weltregionen habe ich bereits Ende der 1990er Jahre die weiter oben angerissene These aufgestellt, dass die weitgehende Globalisierung und hegemoniale Durchsetzung der Konzepte 'sexuelle Orientierung' und 'geschlechtliche Identität' sowie die beginnende Verbreitung LSBT*I/Qer Selbstkonzepte ein Effekt der Überlagerung der früheren Allianzdispositive durch das Sexualitätsdispositiv ist (vgl. Tietz 2001g, 1997b). Diese Überlagerung basiert nach meiner heutigen weiter differenzierten Einschätzung zumindest auf folgenden Faktoren:

- (Sexuelle) Kolonialisierung;
- Kriminalisierung durch homo- und trans*feindliches Strafrecht;
- Psychopathologisierung der Geschlechtsnonkonformität und der nonnormativen Sexualitäten;
- Urbanisierung;[1128]
- Migrationen;[1129]

1128. Allgemein kann Urbanisierung Familienstrukturen entscheidend verändern und die Entstehung spezifischer sexueller Infrastrukturen begünstigen. Besonders im schwulen bzw. *queeren* subkulturellen Repertoire gehören Stil und Urbanität bzw. Kosmopolitität oft zusammen: „[S]tyle *is* the *secret* to success in the city and *of* the city itself" (Tongson 2005: 49, vgl. hierzu: Cole 2000, Polhemus 1996). Daher konzentrieren sich heutige LSBT*I/Qe Lebensweisen, Organisationen und Forschungen auf Metropolen, wobei dies die bereits erwähnte Gefahr der Metronormativität (vgl. Halberstam 2005a) befördern kann.

1129. Es sind unterschiedliche Migrationsbewegungen zu berücksichtigen – zwischen Land, Stadt und Metropole, zwischen Kulturen und 'Kulturarealen' sowie zwischen Staaten und Kontinenten, die jeweils von mittlerer oder längerer Zeitdauer sein können. Beispielsweise werden geschlechtliche und sexuelle (Selbst-)Konzepte von Menschen indigener Herkunft aufgrund der zunehmenden Migration zwischen ruralen und urbanen Räumen durch globalisierte LSBT*I/Qe Konzepte verändert (vgl. Wieringa / Blackwood 1999: 18/19). Wichtige Einflüsse sind zum einen von (seit Beginn des 20. Jahrhunderts entstandenen) Enklaven männlich-homosexueller Reisender und Migranten aus Nordwesteuropa und Nordamerika in andere Teile der Welt ausgegangen – beispielsweise in sogenannte schwule oder *queere* 'Paradiese' wie Marokko, Bali oder Thailand (Altman 2001: 10). Zum anderen sind solche Einflüsse von Migrant_innen – beispielsweise aus islamisch geprägten Ländern – nach Nordamerika und Westeuropa ausgegangen, die dort Organisationen von

- (Post-)koloniale Staatsgründung und Nationenbildung;[1130]
- (Post-)koloniale Verbreitung der Sexarbeit infolge von Kriegen und durch Prostitutionstourismus;
- Verbreitung textueller und audio-visueller Medien;[1131]
- Feministische Diskurse (auch zu mehrfacher, sich überschneidender Diskriminierung);
- Verbreitung transsexueller Technologien;
- Diskurse über HIV/Aids;[1132]
- Verbreitung der Zivilgesellschaft und des Menschenrechts-Diskurses;[1133]
- Ausbreitung LSBT*I/Qer Selbstorganisation.

Die weitgehende – hegemonial durchgesetzte – Globalisierung der Heteronormativität einerseits und die anfängliche Globalisierung LSBT*I/Qer Selbstorganisation andererseits führen zu Veränderungen traditioneller Geschlechter- und Sexualkonzepte in vielen Teilen der Welt. Hierzu ist es nötig, neben der Analyse der Reste und der Veränderungen der 'Traditionen' die Bedeutung der LSBT*I/Qen Emanzipation und des sich daraus entwickelnden subkulturellen Repertoires (einschließlich des *Pride*-Ansatzes) näher zu verfolgen.

Diaspora-LSBT* gegründet haben, welche inzwischen auch auf ihre Herkunftsländern einwirken (ebd. 11, vgl. z. B. Adam / Duyvendak / Krouwel 368-370).

1130. Die Ausbreitung der Heteronormativität wird von vielen Nationalstaaten in verschiedenen Weltregionen als ein zentrales ideologisches Element moderner Staatsführung forciert (Boellstorff 2007: 22).

1131. Diese Medien können *Newsletter* und Zeitschriften, Ratgeberliteratur und Romane genauso wie Fernsehen und Filme – einschließlich (euro-amerikanischer) Pornographie - umfassen. Eine besondere Bedeutung haben mittlerweile das Internet und andere neue Kommunikationstechnologien, insbesondere die sozialen Netzwerke.

1132. Die Bedeutung von HIV/Aids-Diskursen für eine Veränderung von Konzepten und Praxen der Homosexualität ist – wie bereits erwähnt – in meiner Arbeit zu wenig berücksichtigt worden. Diese haben in den letzten fast 30 Jahren an unterschiedlichen Orten der Welt zu einem erhöhten politischen und medialen Fokus auf (männliche) homosexuelle Praxen geführt, der in sehr vielen Staaten zunächst direkt oder indirekt die (Psycho-)Pathologisierung und Kriminalisierung – insbesondere männlich sexuierter – Personen, die homo- oder bisexuell handeln, erhöht, aber inzwischen in etlichen Staaten zur Entkriminalisierung beigetragen hat (Letzteres gilt jedoch nicht für einige islamisch geprägte, postkommunistische und/oder afrikanische Staaten).

Gerade die Entwicklung von Aids-Service-Organisationen in vielen, aber nicht allen Teilen der Welt hat ein Wissen über homosexuelle Praxen und Personen verbreitet. Aids-Forschung hat darüberhinausgehende Forschungen über 'Homosexualitäten' in höchst unterschiedlichen Regionen und ethnischen *Communities* ermöglicht, in denen zuvor nicht darüber geforscht worden ist (vgl. Mendès-Leite / de Zwart 2000: 205) – oft jedoch mit einem eingeschränkten Fokus auf Sexual- und Präventionshandeln.

1133. Adam / Duyvendak / Krouwel (1999c) betonen sowohl den Einfluss der Entwicklung einer Zivilgesellschaft (ebd. 351-353) als auch der internationalen Zusammenarbeit (368-370) für die Entstehung LSBT* Bewegungen in verschiedenen Staaten. Georg Klauda (2008: 133/134) kritisiert, dass manche schwul-lesbische Menschenrechtsorganisationen kulturimperialistisch auftreten, was sich tatsächlich insbesondere beim Versuch, Homosexuellenfeindlichkeit in bestimmten Religionen, Kulturen oder Staaten zu verorten, zeigen lässt (vgl. dazu auch Butler 2011, 2007, Patton 2002). Bei dieser Kritik wird jedoch die – teilweise recht erfolgreiche – internationale Zusammenarbeit LSBT*I/Qer Organisation bezüglich des Einschlusses von LSBT*I/Qs in die Menschenrechtsstandards (insbesondere die bereits erwähnten „Yogyakarta-Prinzipien", vgl. www.yogyakartaprinciples.org) übersehen (vgl. auch www.ilga.org).

In etlichen lokalen Kulturen gibt es weiterhin Geschlechterkonzepte, die eher egalitär sind, die verschiedene Formen von Geschlechtervarianz ermöglichen oder sogar als multiple Geschlechtersysteme beschrieben werden können. In diesen oder in anderen Kulturen gibt es ebenso weiterhin Sexualkonzepte, die verschiedene Typen von 'Homosexualitäten' legitimieren. Diese Geschlechter- und Sexualkonzepte werden teilweise noch mit tradierten emischen Begriffen bezeichnet, sind teilweise noch in vorhandene, aber veränderte Allianzdispositive eingebunden und werden gegebenenfalls noch durch Rituale legitimiert. Fast alle diese Geschlechter- und Sexualkonzepte sind jedoch im Zuge der Kolonisierung unter den Einfluss euro-kolonialer Praxen, Normen, Institutionen und Diskurse geraten und damit (zumindest graduell) durch den Einfluss von Patriarchat, Heteronormativität, Sexismus sowie Homo-, Trans*- und Intersexfeindlichkeit verändert worden. Dadurch sind viele der vorher kulturspezifisch legitimierten Praxen zur 'Sünde', 'Straftat', 'Krankheit' oder 'psychischen Störung' erklärt worden.

Wie bereits erwähnt lassen sich 'sodomitische' Netzwerke in einzelnen europäischen Städten mindestens bis in die Frühe Neuzeit zurückverfolgen; Anfänge 'sodomitischer' Subkulturen wohl bis ins späte 17. Jahrhundert in Europa, in Nordamerika ins späte 19. Jahrhundert. Seit Beginn des 20. Jahrhunderts entwickeln sich 'homosexuelle' Treffpunkte bzw. Subkulturen in einzelnen größeren Städten und 'Metropolen' nicht nur (West-)Europas und Nordamerikas, sondern auch Mittel- und Südamerikas (vgl. Greenberg 1988). Seit den 1970er Jahren breiten sich die damals entstandene *Gay Liberation* und die sich entwickelnden LSBT* Bewegungen in verschiedene Teile der Welt aus (ebd., vgl. Altman 2001). Inzwischen gibt es eine gewisse politische, künstlerische, persönliche und wissenschaftliche Zusammenarbeit von LSBT*I/Qs auf regionaler, nationaler und internationaler Ebene. Solche internationale Zusammenarbeit zeigt sich beispielsweise in Zusammenschlüssen von *Pride*-Veranstaltungen (siehe z. B. www.interpride.org, www.europride.info), in Organisationen wie der *International Lesbian, Gay, Bisexual, Trans and Intersex Association* (ILGA, siehe www.ilga.org) und der *International Gay and Lesbian Human Rights Commission* (IGLHRC, www.iglhrc.org)[1134] oder auf *Transgender*-Filmfestivals.

Das schwul-lesbische subkulturelle Repertoire ist längst nicht nur für nordamerikanische und westeuropäische Kulturen bestimmend, sondern hat – wenn auch zu unterschiedlichen Graden – nahezu weltweit einen gewissen Einfluss auf 'gleichgeschlechtliche' sexuelle Handlungen

1134. Judith Butler ist einige Jahre im Vorstand der IGLHRC tätig gewesen (Butler 2009 [2002/2003]: 60, Anm. 4). ILGA und IGLHRC haben – zusammen mit vielen anderen regionalen Organisationen aus Afrika, Asien, Südamerika – an der Entwicklung der mehrfach erwähnten „Yogyakarta-Prinzipien" (www.yogyakartaprinciples.org) mitgearbeitet.

und Identitäten. Dieses Repertoire hat seit den 1970er Jahren zunehmend schwule und lesbische Praxen in den entstehenden und sich ausdifferenzierenden schwu-les-bi-trans*-inter/*queeren* Subkulturen in unterschiedlichen Metropolen beeinflusst. In den 1970er Jahren hat es nicht nur 'weiße' Schwule (und eben auch Lesben) aus der Mittelschicht in den USA geprägt, sondern auch Einfluss auf dortige ethnische Minderheiten gehabt. Bereits ab Mitte der 1970er Jahre sind Gruppen, Bündnisse, Treffen und Organisationen wie *Black and White Men Together* und *Third World Gays and Lesbians*[1135] entstanden (vgl. Mallon 1991) und haben deutliche Kritik am normativen Charakter lesbischer und schwuler Praxen, Identitäten und Politiken und an der Nicht-Berücksichtigung von Rassismus in den Lesben- und Schwulenbewegungen geübt.[1136] Durch Globalisierung sind insbesondere ab den 1980er Jahren schwule, lesbische, bisexuelle und trans* Identitäten und Politiken unter anderem in Mittel- und Südamerika und ab den 1990er Jahren unter anderem in Osteuropa und Süd(ost-)asien entstanden bzw. deutlicher sichtbar bzw. sogar politisch einflussreich geworden.

Vor diesem Hintergrund ist erneut zu fragen, inwieweit es derzeit eine Entwicklung hin zu einer globalisierten 'schwulen' Identität (wie Altman 2001 es darstellt) bzw. zu glokalisierten 'LSBT*' Identitäten gibt. Nach meiner ersten Einschätzung gibt es an vielen Orten der Welt eine Gleichzeitigkeit und gegenseitige Überlagerung von noch existierenden kulturspezifischen nonnormativen Geschlechter- und Sexualkonzepten und den sich globalisierenden Vorstellungen (trans*-)geschlechtlicher Identität und (homo-)sexueller Orientierung. Eine kommerzielle schwule Subkultur ist in etlichen Metropolen in vielen Teilen Mittel- und Südamerikas, Süd- und Südostasiens sowie in wenigen Metropolen in einigen Teilen Afrikas entstanden – sobald dort – oft zunächst einzelne – Menschen einen dafür geeigneten ökonomischen und politischen Raum haben öffnen können – und zwar nicht nur für Touristen, sondern auch für die dortige Mittelschicht.[1137] Diese Subkultur umfasst

1135. Die Selbstbezeichnung *Third World* erscheint aus heutiger Sicht etwas merkwürdig, da es sich genauer um eine *U.S. Third World* Situierung, nämlich um Migrant_innen aus damals sogenannten '3.-Welt'-Ländern in die USA, handelt. Siehe hierzu: Sandoval (2002), vgl. den besonders einflussreichen Reader radikaler 'Schwarzer' (lesbischer) Feministinnen, *This Bridge Called My Back* (Moraga / Anzaldúa 2002 [1981]), und insbesondere das neue Vorwort von 2002 (xv-lvi).

1136. Die Bedeutung der Impulse der (*Lesbian*) *Feminists of Color* (Joseph 1993, Moraga / Anzaldúa 2002 [1981], Lorde 1984 [1980]) für die Kritik schwul-lesbischer Subkultur und Bürger_innenrechtspolitik und Ausweitung auf LSBT* ist bereits mehrfach thematisiert worden (z. B. Erel / Haritaworn / Gutiérrez Rodríguez / Klesse 2007, Villa in Hieber / Villa 2007: 94-112, Butler 1991 [1990]: 32-37, Haraway 1995b [1985]: 41-43, 63-65).

1137. Am Beispiel islamisch geprägter Länder kann deutlich werden, dass sowohl die Kriminalisierung und Pathologisierung von 'Homosexualität' als auch erste kommerzielle Angebote für 'Schwule' aus der oberen Mittelschicht und deren beginnende Orientierung an – vor allem aus (West-)Europa stammenden – Bürger_innenrechten durchaus auch problematische Eingriffe in zuvor kaum problematisierte und kaum

beispielsweise in einigen Staaten Südost- und Südasiens schwule Gruppen und Organisationen, *Newsletter* und Magazine, Internetplattformen, Romane, Filme und Filmfestivals, Bars, Diskotheken und Saunen sowie *Pride*-Events und Schönheitswettbewerbe (Altman 2001: 4/5). Dies gilt – oft jedoch im geringeren Maße – auch für Lesben, Bisexuelle und Trans*.[1138]

Manche männlich sexuierte Personen, die miteinander sexuell handeln, in Süd-, Südost- und Ostasien betonen eine 'schwule' Identität, um eine Ähnlichkeit mit homosexuellen Männern in Nordamerika, Australien oder Westeuropa zu unterstreichen, während einige autoritäre Regierungen dieser Regionen eine spezifische 'asiatische', regionale oder nationalstaatliche Identität betonen, die sich vom 'Westen' abgrenzt (Altman 2001: 2). Dies kann sowohl zu Konflikten über kollektive Zugehörigkeit oder gar Identitäten (nationale bzw. ethnische vs. LSBT*) führen als auch zu Versuchen, kultur- oder nationalspezifische LSBT* Identitäten zu entwickeln, wie ich am Beispiel der *Two-Spirits* gezeigt habe.

Boellstorff (2007) findet den Anstieg der Ethnographien zu folgender Personengruppe bemerkenswert: „persons outside the West who see themselves as 'lesbian' or 'gay' in some transformed sense of these terms" (ebd. 22). Statt nostalgischer Ansätze, die ihre Forschungsobjekte noch immer als 'Andere' in einer statischen Vergangenheit konstruieren, indem sie weiterhin ritualisierte Formen von 'Homosexualität' und *Transgender* sowie angeblich 'idyllische' Formen vor-kolonialer 'Toleranz' zu entdecken glauben, verschiebt die aktuelle ethnographische Forschung ihren Fokus: „This newer research takes non-Western gay and lesbian subjectivities as legitimate forms of selfhood and addresses the role of mass media, consumerism, ethnicity, religion, class, and a range of other factors." (Boellstorff 2007: 22). Diese relativ neuen Kategorien und Identitäten basieren nach Einschätzung Boellstorffs (ebd. 23) jeweils auf kulturspezifischen historischen Kontexten. Altman (2001) hingegen entwickelt für die Situation in Asien folgende Hypothese, die sich auf weitere Teile der (post-)kolonialen Welt übertragen lässt: „[T]he emergence of gay groups and commercial worlds in modern Asia has relatively little to do with precolonial cultural formations" (ebd. 12). Manche männlich sexuierte Personen, die miteinander sexuell handeln und sich im globalisierten Sinne als 'schwul' identifizieren, grenzen sich nämlich deutlich von kulturspezifischen Konzepten über Geschlechtervarianz bzw. Homosexualität-als-Inversion,

verfolgte 'gleichgeschlechtliche' Praxen – gerade von Jugendlichen aus der Unterschicht – zur Folge haben kann (vgl. auch Klauda 2008).

1138. Bemerkenswert sind spezielle *Miss*-Wahlen für Trans*frauen (vgl. Hansen 2004, Johnson 1997). Etliche *waria* in Indonesien, *bakla* auf den Philippinen oder *kathoey* in Malaysia haben nämlich einen zugleich akzeptierten wie marginalisierten Status im Schönheits- und Service-Dienstleistungssektor (Altman 2001: 5, Johnson 1997).

die auch in ethnographischen Medien und ethnozentrischen bzw. rassistischen sexuellen Phantasien wichtig sind, ab, wie Altman wiederum am Beispiel Asien beschreibt: „Asian gays, having to counteract both indigenous and imported perceptions of them as men-who-want-to-be-women, are likely to be attracted by some variant of the western 'macho' style" (Altman 2001: 13). Hier zeigt sich ein Unterschied zu den *Two-Spirits*, die – wie bereits erwähnt – im Selbstbegriff eine Revitalisierung des geschlechtlichen 'Dazwischenseins' bzw. 'Doppeltseins' betonen, auch wenn sie sich im Selbstbild und in der geschlechtlichen und sexuellen Performanz davon unterscheiden (wie gerade Robertson 1997 deutlich macht, siehe Beitrag 7: Tietz 2003a).

Diese geschlechtlichen und sexuellen Selbstbilder sind verknüpft mit Versuchen, die sexualisierte (und fetischisierte) Aufladung lediglich 'weißer' männlicher Körper zu überwinden: „In gay discussion groups in Manila und Kuala Lumpur there is talk of 'Asian' men learning to eroticize each other as a way of overcoming a deeply internalized sense of inferiority vis-à-vis Europeans." (Altman 2001: 13, vgl. hierzu Fung 1991). Solche Debatten gibt es auch in verschiedenen anderen Teilen der (post-)kolonialen bzw. neo-kolonialen Welt, wie beispielsweise ganz ähnliche Diskussionen im indigenen Nordamerika zeigen (Interviews mit Deschamps 1992, Tafoya 1992).

Dieser Überlagerungs- und Veränderungsprozess ist allerdings durchaus problematisch, wie Hutter (2000) am Beispiel schwuler Identität erklärt: „In der Globalisierung der 'egalitären' Homosexualität steckt jedoch ein Risiko: je einheitlicher sich das Modell präsentiert, desto stärker wirkt es homogenisierend auf andere, alternative schwule Lebensentwürfe." (ebd. 167). Cruz-Malavé / Manalansan (2002b) warnen ebenso vor einer unkritischen Perspektive: „While globalization is seen to liberate and promote local sexual differences, the emergence, visibility, and legibility of these differences are often predicated in globalizing discourses on a developmental narrative in which a premodern, pre-political, non-Euro-American queerness must consciously assume the burdens of representing itself to itself and others as 'gay' in order to attain political consciousness, subjectivity, and global modernity." (ebd. 5/6). Im Gegensatz zu solch einer verkürzten Entwicklungsgeschichte ist zu berücksichtigen, dass – wie bereits erwähnt – die tatsächliche Entwicklung homosexueller Subkulturen, Existenzweisen und Identitäten in einzelnen größeren Städten zumindest Mittel- und Südamerikas, aber auch in manch anderen Teilen der Welt, im Laufe des 20. Jahrhunderts teilweise in etwa zeitgleich zu denen Nordamerikas verlaufen ist und auch die Entwicklung einer *Gay Liberation* dort etwa gleichzeitig in den frühen 1970er Jahren begonnen hat (vgl. Altman 2001, Greenberg 1988). Aufgrund der jeweiligen ökonomischen, sozialen, politischen

und kulturellen Verhältnisse haben diese Entwicklungen in vielen Teilen der Welt (teilweise auch in Nordamerika und Westeuropa) jedoch zunächst eher 'im Untergrund' stattgefunden, sind teilweise wenig sichtbar gewesen und haben teilweise längere Zeit kaum politisch Einfluss nehmen können.

Eine vergleichbare Tendenz zur weitgehenden kulturellen Hegemonisierung findet sich – wenn auch vermutlich in geringerem Maße – auch bezüglich weiblich sexuierter Personen, die einander begehren und miteinander sexuell handeln, bei denen 'lesbische' Identifikationen wichtiger werden, und bezüglich verschiedener Formen des Geschlechtswechsels, bei denen transsexuelle Technologien und trans* Identifikationen an Bedeutung gewinnen. Hierbei ist jedoch ein wichtiger sozialer Faktor in der Diskriminierung insbesondere von Frauen zu beachten: In vielen Ländern (beispielsweise in Indien, in weiten Teilen Afrikas bzw. in vielen islamisch geprägten Ländern) besteht ein enormer kultureller und sozialer Zwang, zu heiraten und eine Familie zu gründen, weil eigene Kinder immer noch – angesichts rudimentärer öffentlicher Sozialsysteme – die Alterssicherung darstellen. Dieser sozialstrukturelle Zusammenhang reduziert zumeist die Möglichkeit, Frauenpaare (bzw. Männerpaare) zu bilden, kann jedoch auch die Bildung 'homosexueller' Paare mit Differenz im sozialen Geschlecht oder die Bildung von großfamilienähnlichen Strukturen von Trans* (wie beispielsweise bei den *hijras*) begünstigen.

Vor dem Hintergrund dieser Entwicklungen und Einschätzungen sollte das Entwickeln, Aufgreifen und Umarbeiten LSBT* Existenzweisen, Sozialformen, Identitäten bzw. Selbstkonzepte in höchst unterschiedlichen kulturellen Kontexten in der (späten) Moderne daher weiter kritisch untersucht werden. Dabei sind besonders Widersprüche zu beachten: Eine Tendenz kann aus der Perspektive einer Personengruppe, einer Organisation oder eines Forschungsansatzes vorrangig als Ausdruck (post-)kolonialer Normierung verstanden werden, aus einer anderen Perspektive jedoch eher als Befreiung sowohl von 'traditionellen' Geschlechter- und Sexualitätenmodellen vor Ort als auch von kolonial bedingter Kriminalisierung und (Psycho-)Pathologisierung erlebt werden (vgl. z. B. Wieringa / Blackwood 1999).

Bei der Globalisierung LSBT* Existenzweisen, Selbstkonzepte, Organisationen und Politiken haben die Konzepte 'sexuelle Orientierung', 'geschlechtliche Identität', 'Coming-out' und *Pride*, eine besondere Bedeutung, wobei *Pride*-Veranstaltungen ein wichtiger Faktor sein können (siehe www.interpride.org, www.europride.info, www.queer.de, Luongo 2002): Ausgehend von New York, San Francisco und Los Angeles in den frühen 1970er Jahren haben sich Demonstrationen zur Erinnerung an die *Stonewall Riots* im Laufe der 1970er und

1980er Jahre nicht nur in den USA und in einigen Staaten (Nord-)Westeuropas verbreitet, sondern auch in Australien und Kanada sowie – bald darauf – in einzelnen Staaten Mittel- und Südamerikas. Während in einzelnen Metropolen in Nordamerika bereits im Laufe der 1980er Jahre aus den Demonstrationen bzw. Paraden Massenveranstaltungen mit Hunderttausenden von Paradierenden, Zuschauenden, Passant_innen und Straßenfestbesucher_innen werden, werden sie in Deutschland erst seit Mitte der 1990er Jahre zu Massenevents, die um die Jahrtausendwende boomen und seitdem etwas geringere Teilnehmendenzahlen haben. Die größte Parade (mit über 3 Millionen Paradierenden und Zuschauenden) findet seit Beginn des 21. Jahrhunderts in Sao Paulo statt, was besonders am brasilianischen Karneval und dessen Funktion als öffentlicher Ort – auch für vielfältige Sexualitäten – sowie an einer offiziellen Antidiskriminierungspolitik Brasiliens liegt, die auch international – beispielsweise durch Anträge bei der UNO von Bedeutung ist. Mittlerweile gibt es solche Demonstrationen oder Paraden zudem beispielsweise in Südafrika,[1139] Osteuropa oder Südostasien. Hierzu hat vor allem die internationale Vernetzung von *Pride*-Veranstaltungen beigetragen.[1140] In einigen Staaten (beispielsweise in China und in Teilen Osteuropas) können *Pride*-Veranstaltungen nicht in der Öffentlichkeit, sondern nur in geschlossenen Räumen stattfinden. Dies liegt an entsprechenden staatlichen Auflagen und/oder andererseits an berechtigter Sorge vor polizeilicher oder paramilitärischer Gewalt bzw. vor fehlendem polizeilichem Schutz bei nationalistisch oder religiös motivierter Gewalt (vgl. ILGA-Europe 2006).

Pride-Veranstaltungen sind – wie bereits erwähnt – insgesamt viel zu wenig untersucht, obwohl sie das deutlichste Symbol heutiger LSBT*I/Qer Bewegungen sind. Ihr Potential wird in ersten *queer*-politischen Einschätzungen (insbesondere Wagenknecht 2004) – wie dargelegt – nicht erfasst. Gerade die Paraden sind meiner Einschätzung nach der wichtigste Kristallisationspunkt für politische Forderungen nach Beendigung religiöser Intoleranz gegenüber nonnormativen Sexualitäten und Geschlechtervarianz, nach Abschaffung homo-, trans*- und intersexfeindlicher Gesetze, nach Legalisierung homosexueller Partner_innenschaften, nach Einbezug von Schwulen, Lesben, Bisexuellen, Trans*, Intersexen und *Queers* in Bürger_innen- bzw. Menschenrechte und in

1139. Vgl. Spruill (2004) für einen Überblick über *Pride*-Paraden in Südafrika nach Ende der Apartheid, für die Bedeutung der intersektionellen Thematisierung von Rassismus, Sexismus und Heteronormativität in diesem Kontext und insbesondere für das Aufgreifen 'traditioneller' 'afrikanischer' Frauenkleidung beispielsweise durch *Xhosa* oder *Zulu Drag Queens*, um das Stereotyp, dass Homosexualität 'unafrikanisch' sei, vestimentär zu kritisieren.

1140. Die Bedeutung internationaler *Pride*-Organisationen zeigt sich beispielsweise im Kampf gegen staatliche Verbote von *Pride*-Veranstaltungen in Osteuropa und gegen physische Gewalt gegenüber dortigen Teilnehmenden (vgl. www.interpride.org, www.europride.info, www.ilga.org, siehe insbesondere ILGA Europe 2006).

Antidiskriminierungsregelungen. Diesen Ansatz teilt mit gewissen Einschränkungen sogar Judith Butler (2011), die den Organisator_innen und Teilnehmenden am Berliner CSD 2010 deutlich macht: „Zweifellos gewinnen wir hier Stärke, und die Aktivist/innen unter Ihnen werden sie brauchen, wenn sie in der Öffentlichkeit mutig das Recht auf Autonomie verteidigen, gegen Gewalt und für Partizipation beim Aufbau einer radikalen Demokratie kämpfen." (ebd. 11).

Besonders interessant ist, zu erfahren, ob und gegebenenfalls wie die zunehmende Globalisierung von Heteronormativität bzw. Homo-, Trans*- und Intersexfeindlichkeit sowie die beginnende Globalisierung von LSBT*I/Qer Selbstorganisation bisherige (bzw. frühere) kulturspezifische Konzepte für Geschlechter- und Sexualitätenvarianz verändert haben. Aus Überblicken zur Globalisierung LSBT*I/Qer Politiken und den bisher vorliegenden ethnographischen Untersuchungen in verschiedenen Weltregionen wird bereits ansatzweise Folgendes deutlich: Bisherige lokale Vorstellungen zu Homosexualität, *Cross-Dressing* und *Transgender* –beispielsweise die Unterscheidung *Insertor* vs. *Insertee*, die Bedeutung der Differenzierung nach sozialem Geschlecht, sozialem Status, besonderen sozialen Aufgaben bzw. Funktionen oder Alter bzw. Generation – sind nur noch teilweise als anhaltende Tradierung bekannt bzw. beginnen sich bereits durch globale Einflüsse zu verändern. Das eine Mal kann ein lokaler Begriff erhalten bleiben, aber eine veränderte Bedeutung bekommen, ein anderes Mal können neue internationale Begriffe (wie insbesondere *Gay*) aufgegriffen und auf davon zuvor unterschiedene lokale Praxen bezogen werden, ein drittes Mal können neue lokale Übersetzungen für 'schwul', 'lesbisch', 'bisexuell' oder 'trans*' gebildet werden (vgl. Altman 2001: 13).[1141]

Teilweise sind auch bewusste Abgrenzungen von bisherigen lokalen Praxen und Konzepten festzustellen, bei denen vor allem das schwule subkulturelle Repertoire als Ausdruck für Urbanität, Modernität und Orientierung an Nordamerika betrachtet wird, wie J. M. Carrier bereits in den 1980er Jahren für Teile Süd- und Mittelamerikas herausgearbeitet hat (Almaguer 1993 [1991] zufolge). Dies zeigt sich beispielsweise in Begriffen wie *moderno* (Peru) oder *internacional* (Mexiko), welche die Modernität und Globalität eines spezifisch schwulen Lebensstils betonen (vgl. Murray 1995).[1142] Solche glokalisierten LSBT* Praxen, Selbstkonzepte, Existenzweisen, Räume und Bewegungen sind bis in die 1990er Jahre in der

1141. Beispielsweise gibt es – wie bereits erwähnt – neugebildete Übersetzungen des Konzeptes 'Homosexualität' in einigen größeren nordamerikanisch-indigenen Sprachen (Roscoe 2000 [1998]: 112/113).

1142. Hinweise auf solche Abgrenzungen gibt es auch zwischen *Gays*, Transsexuellen und *hijras* in Indien (Fels 2005).

Ethnologie vernachlässigt worden, weil im Sinne einer 'Rettungsethnologie' eher die Reste kulturspezifischer Geschlechter- und Sexualitätenkonzepte im Vordergrund gestanden haben; seit Beginn der 2000er Jahre werden diese Glokalisierungen jedoch zunehmend wichtiger für die Forschung (vgl. Boellstorff 2007).

Die Frage, inwieweit es ein Bündnis von Schwulen, Lesben, Bisexuellen, Transsexuellen, *Transgenders* und Intersexen, das in manchen Ausprägungen *queerer* Politik betont wird, tatsächlich gibt, ist vor dem angerissenen Hintergrund der globalen Entwicklungen und der lokalen Beispiele neu zu stellen (vgl. Wehbi 2004). Zum einen ist solch eine Bündnispolitik dezidiertes Ziel internationaler LSBT*I Organisationen wie *International Lesbian, Gay, Bisexual, Trans and Intersex Association* (siehe www.ilga.org) oder der Sektionsgruppe MERSI bei *Amnesty International* (siehe Dudek / Harnisch / Hanenkamp / Körner / de la Motte-Sherman 2007). Zum anderen gibt es weiterhin 'identitäre' Abgrenzung, separatistische Tendenzen und *Single-Issue*-Politiken etlicher lokaler, regionaler und nationaler Gruppen, Organisationen und Verbände. *Queerer* Feminismus und *Queers of Color*-Kritiken betonen, dass *Queer* durchaus jenseits der – zumindest im Kontext *queerer* Theorie in den USA selbst in gewisser Weise hegemonialen – (Wissens-)Praxen 'weißer' schwuler Männer relevant ist (Boellstorff 2007: 18). Ich halte diese Einschätzung jedoch bezüglich vieler Weltregionen für fraglich, da es neben Ansätzen zu einer LSBT*I/Qen Zusammenarbeit gleichzeitig enorme Trends zur Ausdifferenzierung und Vervielfältigung einerseits und zur Kommodifizierung und Entpolitisierung andererseits gibt.

Der Begriff *Queer* hat weltweit – entgegen der Einschätzung mancher *Queers of Color*-Kritiken – nach meiner Einschätzung zu Beginn der 2000er Jahre keine überragende Bedeutung gehabt; wie dies zu Beginn der 2010er Jahr einzuschätzen ist, bleibt eine offene Frage. Allenfalls findet der Begriff sich in akademischen Diskursen – beispielsweise in Buchtiteln wie *Queer Globalizations* (Cruz-Malavé / Manalansan 2002a) oder *Postcolonial and Queer Theories* (Hawley 2001a), die vorwiegend von in den USA lebenden – teilweise als Diaspora-Intellektuelle situierten – Wissenschaftler_innen geschrieben und herausgegeben werden, in Konferenztiteln wie *AsiaPacifiQueer Conference* [1143]oder in Titeln von Filmfestivals, die es seit etlichen Jahren auch in Lateinamerika und seit einigen Jahren sogar in Süd(ost-)asien gibt. Als Selbstbegriff wird *Queer* jedoch nach meiner bisherigen Einschätzung nur selten verwendet. Daher betont Altman (2001) folgenden Aspekt, der

1143. Diese Konferenz hat tatsächlich außerhalb der USA, nämlich 2005 in Thailand, stattgefunden (Boellstorff 2007: 24).

innerhalb *queerer* Theorien und Politiken noch nicht aufgegriffen worden ist: „the apparent lack of interest in 'queer theory' in most of the non-western world, and the continued usage by emerging movement of the terminology 'lesbian' and gay'" (ebd. 3). Obwohl ich bisher kaum andere Hinweise gefunden habe, ist es wichtig, zu prüfen, inwieweit dies noch heute gilt. Wenn *Queer* überhaupt aufgegriffen wird, wird er teilweise als Oberbegriff im Sinne von LSBT*I, teilweise im Sinne von Normenkritik, teilweise im Sinne von künstlerischen Interventionen genutzt (siehe z. B. für die Transformationsländer des ehemaligen Jugoslawiens: Prekodravac 2009). Doch lassen sich einige interessante Beispiele für tatsächliche *queere* Politikansätze im engeren Sinne finden, die mehrere Diskriminierungsachsen zugleich thematisieren. Woltersdorff (2004: 280) erwähnt *Black Laundry*, eine israelisch-palästinensische Gruppe von Friedensaktivist_innen, die sich zugleich als *Queer* versteht. Judith Butler berichtet, dass

> in der Türkei feministische Organisationen in erstaunlichen Allianzen mit queeren, lesbisch-schwulen und Transgenderpersonen gegen Polizeigewalt vorgehen, vereint in ihrem Widerstand gegen Militarismus, Nationalismus und die Formen von Männlichkeit, die diese stützen. So ging nach der Konferenz die Feministin mit der Drag Queen auf die Straße, die Genderqueer- mit den Menschenrechtsaktivist/innen, die Lippenstiftlesben mit ihren bisexuellen und heterosexuellen Freund/innen – an der Demonstration nahmen Säkularist/innen und muslimische Menschen teil. Sie riefen: 'Wir werden keine Soldaten! Wir werden niemanden töten!' Der Polizeigewalt gegen Transgenderpersonen zu widerstehen ist auch Widerstand gegen Militärgewalt und die nationalistische Eskalation des Militarismus. (Butler 2011: 13).

Bei diesen ermutigenden Beispielen bleibt allerdings offen, ob diese Bündnisse – im *queer*-politischen Sinn – als 'identitätskritisch' oder 'anti-identitär' einzuschätzen sind oder ob auch die gerade genannten Personengruppen und Organisationen bei anderen politischen Fragen 'identitär' oder gar 'separatistisch' vorgehen. Beispielsweise ordnen Cruz-Malavé / Manalansan (2002b) durchaus auch „resistant queer particularist or minoritizing strategies" (ebd. 8) in ihren *queeren* postkolonialen Ansatz ein; auch Chela Sandoval (2002), die für neue *queere* Bündnisse – über unterschiedliche Achsen sozialer Ungleichheit hinweg – plädiert, sieht ebenfalls die Notwendigkeit solcher partikularistischen, separatistischen und identitären Ansätze (vgl. zudem Wehbi 2004b). Vor diesen ersten Einschätzungen bleibt die Beantwortung der Frage, inwieweit *Queer* als weitgefasster, unscharf definierter Oberbegriff und/oder als Infragestellung von 'Identitätspolitiken' kollektive Selbstkonzepte von LSBT*I in verschiedenen Teilen der Welt beeinflusst, weiterhin eine wichtige Forschungsaufgabe.

Weltweit ist eine gewisse Ausdifferenzierung innerhalb LSBT*I/Qer Subkulturen, *Communities*, Organisationen und Gruppierungen zu bemerken, die sich beispielsweise in

etlichen neuen Untergruppen zeigt. Durch Entwicklung neuer Selbstkonzepte – im Sinne von Neosexualitäten wie im Sinne von *Queer* (vgl. Dayal 2001) – ist eine Vervielfältigung bemerkbar, durch die weitere Zwischenräume 'bewohnbar' gemacht sollen und können. Diese Ausdifferenzierung ist teilweise durch Glokalisierung und Migration, insgesamt aber durch die bereits erwähnte enorme Ausdifferenzierung im Spätkapitalismus bedingt (vgl. Pellegrini 2002). Solche subkulturellen Praxen und Konzepte brauchen jedoch weiterhin angemessene Kontexte. Auffällig ist, dass neue Identifikationen in immer kleineren Kollektiven stattfinden, die sich vermehrt nicht in realen subkulturellen Räumen, sondern teilweise oder ausschließlich in neuen virtuellen (teilweise *queeren*) Räumen vernetzen (vgl. Schumacher 2009, Zehnder 2008).[1144] Zudem ist eine Verschränkung kultureller, ethnischer, sozialer, geschlechtlicher und sexueller Identitäten auffällig (vgl. Cruz-Malavé / Manalansan 2002a), für welche die *Two-Spirits* ein Beispiel von vielen darstellen.

Diese Ausdifferenzierung ist näher zu untersuchen, wobei jedoch folgender Widerspruch zu beachten ist: Die historische Entstehung einer homosexuellen Existenzweise bzw. mittlerweile einer LSBT*I/Qen Existenzweise beruht auf der Entwicklung des Kapitalismus bzw. die Verbreitung dieser Existenzweisen hängt mit der Durchsetzung des Kapitalismus zusammen. Manche LSBT*I/Qe politische Bewegungen (insbesondere die *Gay Liberation* der 1970er Jahre und der *queere* Aktivismus der 1990er Jahre) beziehen sich jedoch auf eine Kapitalismuskritik[1145] und kritisieren beispielsweise die Kommerzialisierung der sexuellen Subkulturen und die Verbürgerlichung – insbesondere der (schwulen und lesbischen

1144. Die Bedeutung solcher *queeren* Räume (Haase 2005) wird beispielsweise im Spielfilm *Shortbus* (Mitchell 2006) deutlich, der von multiplen Geschlechter- und Sexualpraxen in einem *queeren* Sex-Club in New York handelt. Dies analysiert auch Tedjasukmana (2007), der allerdings eine klare Differenz zwischen heteronormativen und *queeren* Räumen postuliert, die so nicht haltbar ist, da dieses Postulat strukturelle Ähnlichkeiten und Einflüsse des Kapitalismus übersieht. Solche *queeren* Räume sind durch besondere Formen der Vergeschlechtlichung und der Sexualisierung geprägt (vgl. dazu auch Mendès-Leite / de Zwart 2000: 201/202, Bolton 1995, Bech 1993), die sich teilweise von heteronormativen Räumen unterscheiden.

Vor dem Hintergrund solcher *queeren* Räume irrt Schröter (2002), die annimmt, dass die vielfältigen heutigen trans* Identifikationen in Nordamerika, die heutige Trans*-Aktivist_innen betonen, nur eine geringe Alltags-Relevanz hätten, weil Geschlechtsidentitäten in Familien (und am Arbeitsplatz, im Freund_innenkreis und der Nachbarschaft) ausgehandelt würden (ebd. 215-229). Nach meiner Einschätzung aus ethnologischer Perspektive hatten familiäre Strukturen zwar früher im Kontext von Allianzdispositiven eine besondere Bedeutung für die Herstellung geschlechtlicher und sexueller Identitäten, dies hat sich jedoch im Kontext des Sexualitätsdispositivs durch die spätmoderne Ausdifferenzierung und Individualisierung von Lebensstilen, die Medialisierung (insbesondere in Zeiten von Web 2.0) und die neosexuelle Revolution längst zumindest teilweise in selbstgewählte soziale Netzwerke verlagert. Schröters Einwand verweist allerdings auf zwei Schwierigkeiten: Erstens sind bestimmte neue LSBT*I/Qe Identifikationen bisher zumeist nur in bestimmten politischen bzw. kulturellen Kontexten lebbar; zweitens haben Menschen in unterschiedlichen Kontexten mit höchst unterschiedlichen Zuschreibungen zu kämpfen und können bzw. müssen jeweils nur ausgewählte Aspekte ihrer Identifikation betonen. Die gerade angerissene Veränderung müsste näher untersucht werden.

1145. Zugleich hat ein großer Teil der 'Linken' das ganze 20. Jahrhundert hindurch Probleme eher mit dem 'Laster' – ein Begriff, mit dem Sexualität im Allgemeinen und Homosexualität im Speziellen bezeichnet worden sind.

Bürger_innenrechts-)Bewegung. Dennoch bedürfen auch radikale politische Bewegungen durchaus in gewisser Weise der *Communities*, die selbst teilweise auf den durchaus mit kommerziellen Interessen betriebenen Kontakträumen (Kneipen, Bars, Diskotheken, Sexclubs etc.) basieren, die meist erst durch den Kapitalismus möglich geworden sind (vgl. Gamson 1998 [1995], D'Emilio 1993 [1983] Murray 1998 [1979]). Dieser Widerspruch muss noch genauer untersucht werden, wobei zweierlei zu beachten ist: Einerseits sind heutige, teilweise globalisierte schwule (und lesbische) *Lifestyle*-Produkte ein Beispiel dafür, dass Vieles, was bezüglich Sexualität früher als 'privat' verstanden worden ist, zunehmend warenförmig wird (vgl. Sigusch 2005, Cruz-Malavé / Manalansan 2002b, Currid 2001, siehe bereits Pollack 1984 [1982]). Andererseits gibt es neue, bereits ansatzweise globalisierte Formen gemeinsamer Politik: „[M]ultiple opportunities for queer political intervention through an equally globalized coalition politics" (Cruz-Malavé / Manalansan 2002b: 1, vgl. Wehbi 2004a). Diese Koalitionen bieten noch viele Chancen, stoßen jedoch auch – angesichts der Komplexität der Intersektionalität und der unterschiedlich stark ausgeprägten Bereitschaft mancher sozialer Bewegungen, die Anliegen anderer sozialer Bewegungen ernst zu nehmen – immer wieder an Grenzen (vgl. Wehbi 2004b, Sandoval 2002). Daher ist weitere Forschung über die Art und Weise nötig, wie der globale Kapitalismus *queere* Kulturen und Leben beeinflusst und wie politische Bewegungen diese Einflüsse nutzen und verändern können (siehe bereits Cruz-Malavé / Manalansan 2002a, Hawley 2001c, Dayal 2001). Dabei ist die Transformation des Kapitalismus von der fordistischen Massenproduktion, die zur Konformität geführt hat, zur flexiblen Spezialisierung, die Heterogenität und Diversität fördert, aber zugleich kommodifiziert (Cruz-Malavé / Manalansan 2002b, vgl. Wagenknecht 2007 [2003]), zu beachten.

In einem ersten Schritt sind dazu die vielen im Laufe der 2000er Jahre erschienenen – zumeist auf einzelne Länder oder Regionen bezogene – Reader mit politologischen, soziologischen und auch ethnologischen Sichtweisen auf glokalisierte LSBT*I/Qe Lebensstile, Identitäten und Organisationen auf Muster politischer Ansätze hin zu untersuchen. In einem zweiten Schritt sind die Jahresberichte und weitere Dokumentationen internationaler Organisationen wie ILGA, IGHLRC oder AI heranzuziehen. Gegebenenfalls ergeben sich daraus in einem dritten Schritt neue empirische ethnographische Projekte.

Ein besonders komplexes Thema im Kontext der aktuellen Transformation von Geschlechter- und Sexualitätenkonzepten ist der Aspekt der Re-Traditionalisierung in globalisierten schwules-bi-trans*-inter/*queeren* Politiken. Ethnologische Forschung betont seit einigen Jahren,

dass nicht alles, was Aktivist_innen für 'traditionell' erklären, tatsächlich traditionell ist (vgl. auch Trojanow / Hoskoté 2007). Am Beispiel des indigenen Nordamerikas habe ich dementsprechend bisher herausgearbeitet, dass *Gay American Indians*, *Native Lesbians* und *Two-Spirits* seit mehr als 30 Jahren relativ ungebrochen auf eine Legitimationsstrategie der kulturellen Wiederbelebung der MannFrauen (wie *tawanaverin* bei den *Southern Paiute* und *t!um* bei den *Southern Pomo*) und FrauMänner (wie *tw!inna´ek* bei den *Klamath* und *títqattek* bei den *Kutenai*) setzen, indem sie ihre heutigen Identitäten in Erinnerung daran stilisieren. Die Zielsetzung dieser Strategie, nämlich die Anerkennung durch Traditionalist_innen, die allesamt ebenfalls mit umfassenden Strategien der kulturellen Wiederbelebung arbeiten, und die argumentative Basis dieser Strategie, nämlich das – bereits von Europäer_innen und Euro-Amerikaner_innen für ihre eigenen schwulen-, lesben- und trans*-politischen Ziele angeeignete – ethnographische Wissen über Geschlechtervarianz und 'Homosexualität' mit Differenz im sozialen Geschlecht, habe ich ausführlich dargestellt.

Dabei ist deutlich geworden, wie sehr sich diese Strategie seit der Gründung der Organisation *Gay American Indians* im Jahr 1975 ausgeweitet hat, wie sehr diese Argumentation seit Mitte der 1980er Jahre insbesondere mit der Hilfe der Ethnohistoriker Walter L. Williams und Will Roscoe kanonisiert worden ist und wie sehr sich dieses aus verschiedenen Quellen gespeiste Bild in dem neuen Selbstbegriff *Two-Spirit* kristallisiert hat.

Es bleibt allerdings weiterhin unklar, wie erfolgreich diese Strategie der Re-Traditionalisierung tatsächlich ist. Gilley (2006: 35-48, 90-104) deutet an, dass etliche Schwule indigener Herkunft vom traditionalistischen, spirituellen und folkloristischen Ansatz der von ihm untersuchten *Two-Spirit*-Gruppen in Colorado und Oklahoma abgeschreckt werden. Zu diesen Schwulen konnte er allerdings, weil er als zu diesen Gruppen zugehörig erlebt wurde, keinen Kontakt aufbauen. Ähnliches gilt auch für die Forschungen von Williams, Roscoe, Lang und mir, die jeweils Organisationen wie *Gay American Indians* oder *2-Spirited People of the 1st Nations* oder auch Events wie den *Womyn's Sundance*[1146] als Ausgangspunkt genommen haben. Ein Teil der Schwulen, Lesben, Bisexuellen, Trans*, Intersexe oder *Queers* indigener Herkunft selbst fühlt sich deswegen von der politischen, kulturellen und spirituellen Strategie der Re-Traditionalisierung, die sie direkt zu adressieren versucht, gar nicht angesprochen, weil ihnen andere individuelle, soziale, kulturelle oder

1146. Sabine Lang (o. J., 1996) hat anlässlich ihrer Feldforschung Beobachtungen bei einem besonderen Sonnentanz gemacht, den Beverly Little Thunder [*Standing Rock Lakota*] (1997) speziell für *Women of Color* durchgeführt hat und durchführt, nachdem sie von einem *Lakota*-Traditionalisten nach ihrem Coming-out als Lesbe von der weiteren Teilnahme an einem größeren Sonnentanz ausgeschlossen worden war. Lang hat bei dieser Zeremonie auch einige spätere Interview-Partner_innen kennengelernt.

politische Themen wichtiger sind.[1147] Wie groß dieser Teil ist, ist bisher unklar geblieben und bedarf näherer Untersuchung.

Aus der Sicht der *Two-Spirit*-Organisationen und -Gruppen bieten andere (nämlich etablierte nordamerikanisch-indigene bzw. schwu-les-bi-trans*-inter/*queere*) Organisationen, Einrichtungen und Gruppierungen der Selbsthilfe, der sozialen Arbeit oder der politischen Bewegung LSBT*I/Qs indigener Herkunft nicht die geeigneten Rahmen für ihre spezifischen Anliegen. Inwieweit diese Sichtweise tatsächlich realistisch ist, ist allerdings angesichts dessen, dass manche indigene Schwule, Lesben, Bisexuelle und Trans* sehr wohl – wenn auch teilweise unter Schwierigkeiten – an indigenen und *queeren Communities* und Organisationen teilhaben, näher zu überprüfen. Wenn nämlich ein Teil der 'eigenen' Zielgruppe für HIV/Aids-Prävention oder Antidiskriminierung durch die einseitige Fokussierung auf Re-Traditionalisierung selbst abgeschreckt wird, ist die Strategie der *Two-Spirit*-Gruppen und -Organisationen zumindest deutlich zu hinterfragen.[1148] Es ist auch darüber nachzudenken, welche anderen Angebote und Strategien für indigene LSBT*I/Qs notwendig bzw. sinnvoll sind. Hier ist neben einer immer weiter ausdifferenzierten Zielgruppenorientierung auch eine intersektionell konzipierte umfassende Prävention oder Antidiskriminierung, die Rassismus, Sexismus, Heteronormativität sowie Homo-, Bi-, Trans*- und Intersexfeindlichkeit gleichermaßen berücksichtigt, weiter zu entwickeln.

Viel wichtiger ist allerdings die Frage, wie die Strategie der Re-Traditionalisierung heutiger indigener schwuler, lesbischer, bisexueller, trans* und intergeschlechtlicher Seinsweisen, Lebenspraxen, Beziehungsmuster und Identifikationen durch die *Two-Spirit*-Gruppen und -Organisationen auf indigene Traditionalist_innen wirkt, die als sekundäre Adressat_innen dieser Strategie von Anfang an mitgedacht worden sind. Hierzu ist wichtig, von den heutigen *Two-Spirit*-Aktivist_innen zu erfahren, wie ihr derzeitiges Verhältnis zu anderen indigenen Organisationen in den Metropolen, zu den offiziellen Verbänden der indigenen Bevölkerung auf bundesstaatlicher bzw. provinzieller oder nationaler Ebene und insbesondere zu den politischen und religiösen Meinungsführer_innen auf den Reservationen ist. Es gibt erste Hinweise auf deutliche Unterschiede zwischen Kanada und den USA, da in Kanada seit den

1147. Dies wird ansatzweise aus einzelnen lebensgeschichtlichen Materialien deutlich, die noch näher ausgewertet werden sollten: Hierfür eignen sich beispielsweise Materialien zu Connie [vermutlich *Cree*], der im Dokumentarvideo *Out: Stories of Lesbian and Gay Youth* (Adkin 1993) portraitiert wird, und von Anita / Maximilian Wolf Valerio [*Kainai* (*Blood*)/Latino] (2006, 2002 [1981]). Auch Cromwell (1997) weist daraufhin, dass sich Trans*männer indigener Herkunft kaum auf die früheren FrauMänner beziehen.

1148. Gilley macht deutlich, dass dieser Teil von den traditionalistisch orientierten *Two-Spirits* beispielsweise als zu 'schwul' und damit als zu wenig 'indigen' eingeschätzt wird. Vgl. hierzu auch Wesley Thomas' abwertende Bezeichnung für assimilierte Lesben und Schwule mit Herkunft von den *Diné* (*Navajo*), *Lost Children of Changing Woman*, die er 1993 in Vorträgen und in persönlicher Kommunikation verwendete.

frühen 1990er Jahren Homosexualität eher als politisches Bürger_innenrechtsthema mit verfassungsmäßigem Schutz, in den USA (verstärkt seit den frühen 2000er Jahren zu Zeiten der Regierung George W. Bushs und bisher nur bedingt reduziert seit der Regierung Barack Obamas) eher als religiöses Thema mit Schuldzuweisung verhandelt wird. Dennoch setzen auch in Kanada meines Wissens nach *Two-Spirits* weiterhin vor allem auf Re-Traditionalisierung als Strategie und weniger auf Bürger_innenrechtspolitik (siehe jedoch schon Ansätze dazu bei Deschamps 1998a). Bei dieser Frage ist zusätzlich die Reichweite der Eigengesetzlichkeit von Reservationen, die eine gewisse Unabhängigkeit von nationalen und bundesstaatlichen bzw. provinziellen Vorgaben und Politiken haben, zu beachten. Dies zeigt sich beispielsweise bei der Legalisierung gleichgeschlechtlichter Ehen bei den *Coquille* (Nordwestküste) im Jahre 2008.[1149]

Wie deutlich wurde, sind indigene Traditionen innerhalb höchst unterschiedlicher indigener *Communities* Nordamerika umkämpft. Der Anspruch der *Two-Spirits*, als heutige Nachkommen der früheren MannFrauen (wie *xa-wisa* bei den *Takelma* und *winkte* bei den *Lakota*) und FrauMänner (wie *waip:ü sungwe* bei den *Lemhi-Shoshone* und *kwiRaxamĕ´* bei den *Maricopa*) anerkannt zu werden, wie es bereits die erste Organisation *Gay American Indians* Mitte der 1970er Jahre programmatisch formuliert hat (Gengle 1978 [1976]), kann nicht unbedingt auf Gegenliebe hoffen. Heteronormativität, Homo- und Trans*feindlichkeit sind aufgrund der Kolonisation insbesondere über (Straf-)Gesetzgebung und Missionierung so weit verbreitet und durchgesetzt worden, dass sie längst als 'traditionell' indigene Einstellungen gelten und mittels Verweisen auf den 'Roten Weg'[1150] zu legitimieren versucht werden. Es ist daher fraglich, inwieweit sich solche Einstellungen mittels der von den *Two-Spirit*-Organisationen bisher genutzten politischen Rhetoriken, die ausgewählte ethnographische Berichte als Verweis auf die wirklich 'wahren' 'Traditionen' einsetzen, wirklich verändern lassen, da diese Rhetoriken sich in unfruchtbaren Diskussionen über die spirituelle 'Wahrheit' der 'Traditionen' verfangen können.[1151]

1149. Hierzu liegen mir leider bisher nur kurze journalistische Notizen vor (z. B. US-Indianer rütteln am Verbot der Homo-Ehe 2008), aus denen nicht deutlich wird, auf wessen Betreiben hin diese Gesetzesänderung erfolgte. Einige andere indigene Ethnien in Nordamerika haben dagegen gleichgeschlechtliche Ehen in den 2000er Jahren explizit verboten.

1150. Der Begriff *Red Way* ist die Bezeichnung im indigenen nordamerikanischen Englisch für die Orientierung der eigenen Lebensführung an indigener Spiritualität (vgl. LaFavor 1992 [1990]).

1151. Es ist grundlegend zu beachten, dass es in verschiedenen kulturellen Kontexten konkurrierende Interpretationen religiöser Autoritäten und schwuler und/oder lesbischer Aktivist_innen über die Sexualgeschichte (als Teil der 'Traditionen') gibt – und zwar unabhängig davon, wie gut diese Sexualgeschichte ethnographisch oder historiographisch dokumentiert ist (vgl. Altman 2001). Gleichfalls ist zu beachten, dass eine 'religiöse Wahrheit' nur bedingt durch Fakten oder wissenschaftliche Forschung verändert werden kann.

Gerade deswegen wäre vergleichend zu untersuchen, wie erfolgreich andere indigene Gruppierungen, Netzwerke und Organisationen damit sind, der traditionalistischen Politik indigener religiöser und politischer Meinungsführer_innen ihre eigene Sicht auf die 'Traditionen' zu vermitteln. Dies gilt insbesondere für indigene Frauenorganisationen, die in unterschiedlichen politischen und wissenschaftlichen Kontexten durchaus betonen, dass politische und religiöse Macht in etlichen indigenen Kulturen Nordamerikas vor der Kolonisation eher egalitär, komplementär oder gar matrifokal verteilt gewesen ist, wie schon während meiner Feldphase 1992 deutlich geworden ist.

Es ist zudem näher herauszuarbeiten, was tatsächlich eine Änderung homo-, bi- und trans*feindlicher Einstellungen und Handlungen in bestimmten indigenen *Communities* Nordamerikas bewirkt hat oder bewirken kann. Hierbei ist wichtig, persönliche Begegnungen – sowohl innerhalb von Familien als auch durch *Role-Model*-Programme[1152] – zu beachten, bei denen solche Kontaktpersonen auch über eigene Erfahrungen mit heteronormativer bzw. homo-, trans*- und intersexfeindlicher Gewalt berichten. Genauso wichtig ist, zu berücksichtigen, dass der Teilhabe an gemeinsamen politischen, kulturellen, rituellen und spirituellen Aktivitäten eine besondere Bedeutung zukommen kann, weil hierüber – wie häufig in der Sozialpsychologie untersucht – Berührungsängste abgebaut werden.[1153] Hierzu ist eine Forschungsstrategie nötig, die in den Familien, auf den Reservationen und in anderen indigenen Organisationen ansetzt, statt bei den *Two-Spirit*-Organisationen, wie Gilley, Lang, Roscoe, Williams und ich es bisher getan haben.

Letztlich ist die Frage nach dem Erfolg der Strategie der kulturellen Erinnerung an die MannFrauen (wie *kwidó* bei den *Tewa* und *lhunide* bei den *Tiwa*) und FrauMänner (wie *hwame* bei den *Mohave* und *suku* bei den *Nisenan*) mit der größeren Frage nach dem Erfolg der kulturellen Revitalisierung, die indigene Politiken in Nordamerika seit über 40 Jahren insgesamt prägt, zu verknüpfen: Was haben die Betonung von indigener Spiritualität, das Wiederauflebenlassen von Ritualen und die Mehrsprachigkeit, die sich in vielen indigenen Programmen – von der künstlerischen und kunsthandwerklichen Produktion über die Schulerziehung bis zur Alkohol-, Drogen-, Kriminalitäts- und Rückfallprävention – finden, bewirkt? Welche neuen Strategien sind im Kontext von Globalisierung und kultureller Hybridisierung für das 21. Jahrhundert nötig?

Genauso ist zu fragen, inwieweit *Gay American Indians*, *Native Lesbians* und *Two-Spirits* mittlerweile in bündnispolitische, intersektionelle und *queere* politische Ansätze involviert sind – wie sich ansatzweise schon in den frühen 1990er Jahren bei *2-Spirited People of the 1st Nations* in Toronto gezeigt hat. Inwieweit wird die bewusste kulturelle Hybridisierung, die sich bei einigen der Schriftsteller_innen (insbesondere Paula Gunn Allen [*Laguna*/*Lakota*/Schottisch/Libanesisch] 1998 und Tomson Highway [*Cree*] 2008 [1998]) feststellen lässt, auch von Aktivist_innen in den Gruppen und Organisationen zugelassen oder gefördert?

Hier wäre es wichtig, die Untersuchung auf Menschen zu erweitern, die zwar eine teilweise indigene Herkunft angeben, sich ethnisch jedoch nicht vorwiegend mit dieser indigenen Herkunft identifizieren, sondern eher eine Situierung als Latino_a, *Black* oder *Person of Color* für sich beanspruchen. Dies könnte auch die ethnisch hybride biographische, politische und künstlerische Selbstidentifikation manch anderer *Two-Spirits*, beispielsweise von Paula Gunn Allen,[1154] besser verständlich machen. Hierfür sind nach derzeitig verfügbarer Quellenlage besonders zwei Personen interessant:

- Erstens der/die sich selbst als trans* positionierende Schriftsteller/in, Aktivist/in, Trainer/in und Kulturwissenschaftler/in Qwo-Li Driskill [*Cherokee*/*Lenape*/*Lumbee*/*Osage*/Afroamerikanisch/Irisch], der/die sich affirmativ auf *Queer* bezieht und beispielsweise in einer Stellungnahme (2004) die indigene Forderung nach politischer Souveränität indigener Ethnien mit der Forderung nach dem Recht auf den eigenen Körper (insbesondere dem Recht auf transsexuelle Technologien und nonnormative Sexualitäten) verbindet;
- Zweitens Elias (auch: Eliyahou bzw. später: Ibrahim Abdurrahman) Farajajé-Jones, der seine Herkunft als *African*/*First Nations*/*Ibero-Celtic*[1155] beschreibt, sich als

1152. Es gibt etliche solcher Programme, bei denen beruflich erfolgreiche Menschen indigener Herkunft auf Reservationen, in Schulen oder in *Native Centers* von ihrem Leben berichten. Für die *Two-Spirit*-Bewegung ist hier insbesondere der offen schwul lebende Schauspieler, Dramatiker, HIV/Aids-Aktivist und Familienmediziner Evan Adams [*Sliammon* (eine Untergruppe der *Coast Salish*)] zu erwähnen, der in einigen indigenen Spielfilmproduktionen, beispielsweise *The Business of Fancydancing* (Alexie 2002), und der lesbischen TV-Serie *The L Word* mitgewirkt hat. Ähnlich arbeiten Programme mit ehrenamtlich engagierten Menschen, die von indigenen Organisationen zu solchen Gesprächskreisen geschickt werden – hieran beteiligen sich einige der *Two-Spirit*-Organisationen und -Gruppen. Bekanntgeworden ist zudem Carol LaFavor [*Ojibwa*] (1992 [1990]), die in solchen Programmen und in einem Dokumentarfilm von ihrer Infektion mit HIV und ihrer Erkrankung an Aids berichtete.

1153. Hierfür eignet sich neben sozialpsychologischen Einstellungsuntersuchungen allerdings auch die ethnographische Analyse geeigneten lebensgeschichtlichen Materials. Während beispielsweise die Lebensgeschichte von Beverly Little Thunder [*Standing Rock Lakota*] (1997) zeigen könnte, dass die zurückhaltende Vorsicht der von Gilley (2006) untersuchten *Two-Spirits* in Oklahoma und Colorado möglicherweise nötig ist, könnten beispielsweise die Lebensgeschichte von Barbara Snake [*Mohawk*] (Interviews mit Snake 1992, siehe Beitrag 7: Tietz 2003a) oder die von Max Wolf Valerio [*Kainai* (*Blood*)/Latino] (2006, 2002 [1981]) zeigen, dass die selbstbewusste Betonung von Differenz – zumindest in den Metropolen – auch für Menschen nordamerikanisch-indigener Herkunft mittlerweile durchaus lebbar ist.

1154. Auch andere Forscher_innen haben *Two-Spirits* bzw. Schwule, Lesben oder Trans* mit teilweise indigener Herkunft einbezogen, die sich eher oder auch als Latino_a oder *Black* identifizieren; dies gilt beispielsweise für Sabine Lang (o. J.) sowie Mary Ann Jacobs und Lester B. Brown (1997). Jason Cromwell (1997) hat unter anderem drei *African American*/*Native American* Trans*männer interviewt. Die bisher veröffentlichten Darstellungen sind jedoch so knapp gehalten, dass noch keine weitergehenden Aussagen möglich sind.

1155. Die indigene Herkunft gibt er genauer mit *Tsalagi* (auch: *Cherokee*) an, die bis zu ihrer Vertreibung im Südosten lebten. Die Bezeichnung 'Iberokeltisch', eigentlich ein antik-römischer Begriff für einen Teil der

Black bezeichnet, Bodypiercing-[1156] und Video-Künstler ist, sich als bisexueller Aktivist (unter anderem bei *ACT-UP* und einer Gruppe von *Indigenous Queers/Bisexuals*) und *Sex Radical* für HIV/Aids-Aufklärung sowie die Verbindung von Sexualität und Spiritualität einsetzt, Rituale für *Queer People of Color* mitentwickelt hat, inzwischen Doktor der Theologie und Professor für *Cultural Studies* an der *Starr King School* (einem theologischen Seminar der Unitarischen Kirche) in Berkeley, Kalifornien, ist (Autorenangabe zu Farajajé-Jones 2000). Mitte der 1990er Jahre bezeichnet er sich als *Two-Spirit*[1157] und betont, „'we all live along a fluid, constantly moving, spiral continuum of sexual identity'" (Galinsky 1995 zufolge), womit er sich auf eine postmoderne und *queere* Auffassung von Sexualität bezieht, die innerhalb des *Two-Spirit*-Netzwerkes sonst am ehesten von dem mittlerweile umstrittenen Terry Tafoya vertreten worden ist.

Bei dieser Untersuchung wäre allerdings zu beachten, dass beide Aktivist_innen zu den *Cherokee* gehören, die dafür bekannt sind, dass sie im Gegensatz zu vielen anderen indigenen Ethnien Nordamerikas seit den 1960er Jahren durch eine offensive Inklusionspolitik viele Menschen, die ihre hybride Herkunft teilweise auf Personen zurückführen können, die im Laufe des 19. Jahrhunderts zu den *Cherokee* gehörten, offiziell als Mitglieder in ihre Stammeslisten (*Tribal Roles*) eingetragen haben (Feest 2000b: 426/427). Es ist näher zu untersuchen, ob gerade Menschen mit hybrider, nur teilweise indigener Herkunft besonders gern auf den Begriff *Queer* Bezug nehmen.

Meinem Lektüreeindruck nach ist der Fokus auf Re-Traditionalisierung in schwu-les-bi-trans*-inter/*queeren* Politiken – wie bereits erwähnt – im indigenen Nordamerika besonders deutlich ausgeprägt. Auch wenn die wenigen bisher veröffentlichen Untersuchungen zur Globalisierung schwuler, lesbischer, bisexueller oder trans* Politiken (Tongson 2005, Wehbi 2004a, Altman 2001, Hawley 2001a, Adam / Duyvendak / Krouwel 1999a) bisher nur wenige Anhaltspunkte für ähnliche Re-Traditionalisierungen geben, lassen sich einige der gerade zusammengeführten Überlegungen und aufgeworfenen Fragen auch auf andere kulturelle Kontexte übertragen. Schließlich lassen sich durchaus weitere Beispiele für Tendenzen zur bewussten Traditionalisierung und Historisierung finden.

Ein Beispiel dafür ist die Tendenz zur romantischen Verklärung von homo- und bisexuellen Handlungen, Geschlechtswechsel / Transgeschlechtlichkeit und Androgynie / Hermaphroditismus / Intersexualität. Dies machen gerade kulturenvergleichende Überblicke

Bevölkerung im heutigen Spanien und Portugal, ist ungewöhnlich und soll vermutlich eine spirituelle Verbindung zu (rekonstruierten) vor-christlichen Auffassungen und Praxen betonen.

1156. Farajajé-Jones (2000) betont eine *queer*-politische Sichtweise auf Körpermodifikation („bodies which are pierced and tattooed are already sexually criminalized bodies, perverted, deviant, oversexed", ebd. 333), die angesichts der Vermarktung von Körpermodifikation in Jugendkulturen nur noch bedingt haltbar ist.

1157. Er beschreibt sich selbst als „'two-spirit queer identified bisexual man, anarchist guerrilla theologian, AIDS terrorist, writer, and tenured associate professor at the Howard University School of Divinity'" (Galinsky 1995 zufolge).

zu schwu-les-bi-trans*-inter/*queerer* Mythologie wie Roscoes Anthologie *Queer Myths* (1995) und Conners / Hatfield Sparks' / Sparks' (1997) Enzyklopädie *queerer* Mythologien deutlich. Es ist mir jedoch bisher unklar, bezüglich welcher Kulturen diese Darstellungen nur für euro-amerikanische spirituelle Kreise eine besondere Bedeutung haben und in welchen Kulturen sie als Vorbilder für revitalisierende Selbststilisierungen und/oder politische Rhetoriken der historischen Selbstlegitimierung dienen.

Ein anderes Beispiel ist der immer wieder zu findende Hinweis auf ein 'Fortdauern' lokaler Konzepte und Praxen bzw. auf eine längere 'Geschichte' solcher Konzepte und Praxen. Dies gilt beispielsweise für die Konzepte *hijra* in Indien, *tobelija* bzw. *virgjineshtë* auf dem Balkan oder *mâhû* und *fa'afafine* in Polynesien. Aufgrund der vorgelegten vergleichenden Untersuchung ist bei solchen Hinweisen allerdings durchaus zu einer gewissen Skepsis zu raten. Wie im Fall der *Two-Spirits* wäre jeweils genauer zu untersuchen, ob es sich um eine fortgesetzte Tradierung oder um eine Revitalisierung handelt. Gerade angesichts der kolonialen Verbreitung und weitgehenden Durchsetzung von Heteronormativität, Homo- und Trans*feindlichkeit ist an vielen Orten der Welt davon auszugehen, dass die Tradierung lokaler Konzepte unterbrochen, gestört bzw. verändert worden ist. Das kulturelle Gedächtnis über Homosexualität, *Cross-Dressing* und *Transgender* dürfte auch dort zumindest teilweise von Brüchen, Vergessen, Wiederentdecken und Neuerfinden von 'Tradition' geprägt sein.

Es lassen sich darüber hinaus weitere Beispiele der bewussten Traditionalisierung und Historisierung finden – gerade in Teilen Polynesiens: Beispielsweise betonen *mâhû* auf Hawai'i, wo sich die indigene Bevölkerung in einer ähnlichen postkolonial-kolonialen Situierung befindet wie in Nordamerika (vgl. für die dortige Situation: Anguksuar 1997), einerseits den langen Zeitraum der Tradierung ihrer Form des sozialen Geschlechtswechsels und beziehen sich andererseits affirmativ auf das neue nordamerikanisch-indigene Konzept *Two-Spirit* (Interview im Dokumentarfilm von Xian / Ante 2001). Eine noch komplexere Strategie haben *Island Diva's* (eine Gruppe von nach Neuseeland migrierter samoanischer *fa'afafine* Performer_innen) in einer Show im *Haus der Kulturen der Welt* in Berlin eingesetzt (2003): Neben samoanischen *Dresses*, Liedern und Tänzen haben sie italienische Opern in die Show einbezogen und mit Hilfe historischer ethnographischer Photos die deutsche Annexion Samoas in der Kolonialzeit genauso wie Völkerschauen in deutschen Zoos thematisiert.[1158]

Ein anderes Beispiel ist die Forschung der indischen lesbischen Aktivistin Giti Thadani in

1158. Für die *Maori* auf *Aotearoa* (Neuseeland) gibt es hingegen einen Hinweis auf eine etwas andere Re-Traditionalisierungs-Strategie: Bei zielgruppenspezifischer HIV/AIDS-Prävention für schwule und bisexuelle *Maori* wird auf das maskuline Ideal des 'Kriegers' Bezug genommen (siehe ein Poster, das bei Studinka / Richter 2002: 85 reproduziert ist).

Indien, die insbesondere homoerotische Szenen in Darstellungen früher 'hinduistischer' Mythologie auf Tempelbauten sowie in älteren 'hinduistischen' Texten dokumentiert hat, um eine 'Tradition' der Akzeptanz lesbischer Sexualität im früh-hinduistischen, vor-islamischen und vor-britischen Indien hervorzuheben (Winden 1994 zufolge).[1159] In etlichen anderen kulturellen Kontexten sind allenfalls der Verweis auf eine Ahn_innenreihe, das Nutzen und Umdeuten früherer Begriffe, das Verwenden von Symbolen für Orientierung an 'Traditionen'[1160] oder der Fokus auf religiöse Orientierung[1161] mit der geschilderten Tendenz zur Re-Traditionalisierung vergleichbar. Diese deutlichen und weniger deutlichen Hinweise auf Re-Traditionalisierung in schwu-les-bi-trans*-inter/*queeren* Politiken an höchst unterschiedlichen Orten der Welt sind näher kulturenvergleichend zu untersuchen.

Gleichzeitig ist die – bereits kritisch diskutierte – sich abzeichnende Globalisierung LSBT*I/Qer Selbstkonzepte und Politiken noch deutlicher mit ethnographischer und kulturhistorischer Forschung in den Blick zu nehmen: In welchen Regionen der Welt findet sie derzeit statt, in welchen nicht[1162] und jeweils warum? Was globalisiert sich: Konzepte von schwuler, lesbischer, bisexueller und trans* Identifikation oder *queere* Kritiken von Normativität und Identität? Hierbei ist die besondere Bedeutung von sozialem Geschlechtswechsel, transsexuellen Technologien und trans* Identifikationen[1163] in etlichen Kontexten zu beachten. Beispielsweise gibt es in etlichen Staaten Südamerikas seit den 1970er bzw. 1980er Jahren eine gute politische Zusammenarbeit von Schwulen, Lesben, Transsexuellen und *Transgenders* (vgl. Dudek / Harnisch / Hanenkamp / Körner / de la Motte-Sherman 2007, Dinkelberg / Gundermann / Hanenkamp / Koltzenburg 1999). Ein

1159. Historisch geht es vor allem um manche Abschnitte aus den frühen Veden, da sich mit den späteren Veden eine patriarchale Vorstellung der Kosmologie und der Mythologie sowie der Gesellschaftsordnung durchsetzt.

1160. Beispielsweise verwenden einige 'Schwarze' *Drag Queens* in Südafrika auf *Pride*-Paraden – wie bereits erwähnt – als 'traditionell' 'afrikanisch' eingestufte regionalspezifische Kleidung (Spruill 2004).

1161. Beispielsweise gibt es in euro-amerikanisch geprägten Ländern spezifische Gruppen für schwule, lesbische bzw. LSBT* Christ_innen, Jüd_innen oder Muslime_as.

1162. Hierbei ist der islamisch geprägte Raum besonders zu berücksichtigen, in dem es nach wie vor kulturelle Muster für homosexuelle Praxen mit Differenz in Alter bzw. Generation und unter Jugendlichen bzw. Praxen des sozialen Geschlechtswechsels gibt, aber derzeit kaum eine öffentliche Thematisierung homosexueller Praxen oder ein offenes schwules bzw. lesbischen Auftreten oder eine entsprechende Selbstidentifikation möglich ist (vgl. die durchaus unterschiedlichen Sichtweisen von Klauda 2008, LSVD Berlin-Brandenburg 2004, Bochow /Marbach 2003).

1163. Bezüglich solcher Geschlechtervarianz sind besonders Überlagerungen, nämlich Kontinuitäten in manchen Konzepten und Diskontinuitäten in manchen Praxen, zu beachten, wie beispielsweise anhand der *muxé* in Mexiko (siehe entsprechende Hinweise bei Tuider 2007, Bennholdt-Thomsen 1997) oder der *hijras* in Indien (siehe entsprechende Hinweise bei Fels 2005) gezeigt werden könnte. Es ist insgesamt näher zu untersuchen, wie sich klassische Formen der Geschlechtervarianz und der Typus der 'Homosexualität' mit Differenz im sozialen Geschlecht durch die Verfügbarkeit transsexueller Technologien verändert haben.

kontrastives Beispiel ist die deutliche Abgrenzung von *Gays* gegenüber *hijras* in Indien.[1164] Für die Untersuchung der Globalisierung LSBT*I/Qer Selbstkonzepte und Politiken jeweils vor Ort und im internationalen Vergleich ergeben sich folgende Fragen:

- Wie stark ist eine lokale Spezifik noch bzw. wie stark sind bereits Einflüsse des globalisierten *American Way of Life*? Wie entstehen daraus gegebenenfalls neue glokale Formen?
- Welche Bedeutung haben lokale Praxen und lokale Konzepte von Geschlechtswechsel, homo- bzw. bisexuellen Handlungen oder Polygamie noch?
- Inwieweit werden heutige lokale Praxen und Konzepte von globalen abgegrenzt, inwieweit werden sie hybridisiert?
- Was meinen die lokalen emischen Begriffe heute? Sind es noch kulturspezifische Konzepte für spezifische Praxen oder nur noch Übersetzungen für die globalisierten Konzepte und Praxen?
- Welche Aspekte traditioneller Geschlechter- und Sexualkonzepte existieren noch, werden fortgeführt, noch erinnert bzw. wieder aufgegriffen? Wie sehr ist dies eine gezielte Re-Traditionalisierung?
- Inwieweit sind diese glokalen Politiken identitär, identitätskritisch, anti-identitär und/oder bündnispolitisch orientiert?

Um die skizzierte Globalisierung der Heteronormativität und der LSBT*I/Qen Selbstorganisation näher zu untersuchen, bedarf es neuer ethnologischer Forschungsstrategien. Allgemein wird in der Ethnologie bezüglich der Globalisierung und des Welt-Kultur-Systems zunehmend wichtig, beispielsweise Menschen bei Konflikt- und Migrationsprozessen, Dingen bei Produktions- und Konsumprozessen sowie Metaphern bei diskursiven Prozessen zu folgen (Marcus 1995: 106-110). Dies habe ich bisher vor allem dadurch umgesetzt, dass ich Praxen von Homosexualität, *Cross-Dressing* und *Transgender* und Konzepte wie „Berdache" und *Two-Spirit* in unterschiedlichen kulturellen, historischen, politischen und wissenschaftlichen Kontexten untersucht habe. Hierfür ist es oft sinnvoll gewesen, lebensgeschichtliche Materialien zu untersuchen (siehe Hermann / Röttger-Rössler 2003, Marcus 1995), da sie häufig bereits Berichte über unterschiedliche Kontexte und persönliche Entwicklungen enthalten. Oft ist es auch nötig, Feldforschung an verschiedenen Orten durchzuführen und gegebenenfalls mit anderen Forscher_innen zusammenzuarbeiten

1164. Die Bedeutung ethnographischer und historischer Diskurse für transkulturelle Veränderung und Re-Traditionalisierung von Konzepten ist nicht nur auf Veröffentlichungen beschränkt, sondern schließt auch persönliche Kontakte ein. Besonders deutlich macht dies Eva Fels (2005), eine österreichische Trans*frau und Ethnologin, die durch Indien gereist ist, um *hijras* zu erforschen und Workshops über *Cross-Dressing*, Transsexualität und *Transgender* zu geben, bei denen sie euro-amerikanische psychiatrische Klassifikationen ebenso nutzt wie ethnographische Berichte über MannFrauen und FrauMänner in indigenen Kulturen Nordamerikas.

(siehe ebenfalls Marcus 1995).[1165] Zudem wird es nötig werden, noch stärker journalistische und politische Medien (insbesondere im Internet) einzubeziehen, was ich in dieser Arbeit bereits ansatzweise getan habe.

Um die anstehenden Aufgaben leisten zu können, wird es zukünftig nötig sein, ethnologische Forschung zu LSBT*I/Qen Themen stärker zu bündeln. Leider stehen dafür im deutschsprachigen Raum keinerlei institutionelle Voraussetzungen zur Verfügung, denn es ist dort, wie die Erfahrungen der von mir gegründeten *AG LesBiSchwulen Studien* (1998) / *AG Queer Studies* (2009) an der Universität Hamburg und ähnlicher – zumeist von Studierenden und Nachwuchswissenschaftler_innen getragener – Initiativen an anderen deutschsprachigen Universitäten gezeigt haben, bisher kaum möglich gewesen, überhaupt Forschung zu LSBT*I/Qen Themen zu institutionalisieren. Daher ist leider sehr fraglich, ob die hier skizzierten Anschlussforschungen in der nächsten Zeit von deutschsprachigen Ethnolog_innen durchgeführt werden können.[1166]

Außerdem wäre es sinnvoll, eine Zusammenarbeit mit schwu-les-bi-trans*-inter/*queer* situierten Aktivist_innen und Wissenschaftler_innen an verschiedenen Orten der Welt aufzubauen,[1167] um diese noch stärker aktiv in solche zukünftig zu entwickelnden partizipatorischen Forschungsstrategien einzubinden. Dabei wird die zentrale Schwierigkeit darin bestehen, die widersprüchlichen Interessen der Forschenden und Beforschten auszuhalten. Bei partizipatorischen Ansätzen werden bisher unterschiedliche Perspektiven betont, jedoch sind auch unterschiedliche politische Interessen, Welt- und Geschichtsbilder, Identitätskonzepte und theoretische Ansätze zu beachten.

Dies führt zur – bereits erwähnten – derzeit oft diskutierten Problematik multipler Rechenschaft (vgl. dazu auch Lincoln / Denzin 2000):

1165. Dies habe ich für die Teiluntersuchung zu den „Berdachen“ und *Two-Spirits* bereits ansatzweise durchführen können: Ich habe einerseits Wissen über schwu-les-bi-trans*-inter/*queere* Subkulturen, *Communities*, Organisationen und Politiken durch meine persönliche Involvierung vor allem in Freiburg, Toronto, Hamburg und Oldenburg als Kontrastfolie nutzen können. Andererseits hat zeitweise ein enger Austausch mit Sabine Lang, die seit den frühen 1990er Jahren über *Two-Spirits* in San Francisco und bei den *Diné* forscht, stattgefunden. Darüber hinaus habe ich meine Feldforschungsdokumente sowohl durch den Einbezug von Text-, Bild- und Ton-Dokumenten, die von *Gay Americans Indians*, *Native Lesbians* und *Two-Spirits* selbst produziert worden sind, als auch von ausgewählten Darstellungen anderer *Two-Spirit*-Forscher_innen erweitert.

1166. Angesichts des höheren Vernetzungs- und Institutionalisierungsgrades von Forschung zu Homosexualität, *Cross-Dressing* und *Transgender* – auch aus heteronormativitätskritischen ethnographischen oder kulturhistorischen Perspektiven – ist davon auszugehen, dass solche Forschungen eher von Ethnolog_innen in den USA und den Niederlanden unternommen werden können. Daher wäre es sinnvoll, mit diesen entsprechende Kontakte aufzunehmen.

1167. Hierbei sind jedoch unterschiedlichen Interessenslagen kritisch zu berücksichtigen – schließlich können gerade Aktivist_innen ein Bedürfnis danach haben, ihre subalternen Kollektive selbst zu repräsentieren, was beispielsweise – wie bereits erwähnt – durch Re-Traditionalisierung gestützt sein kann.

- Wessen Forderungen sind für ein solches, noch zu entwickelndes Forschungsdesign wirklich relevant?
- Inwieweit desavouiert eine Orientierung an kritischer Ethnologie und *queerer* Theorie die politischen und persönlichen Anliegen der Beforschten?
- Inwieweit ist es sinnvoll, möglicherweise ‘identitäre’ Selbstkonzepte und möglicherweise ‘identitätspolitische’ Strategien der Beforschten zu kritisieren?
- Welchen möglichen Nutzen kann solch eine Forschung vor Ort haben und welche möglichen Schäden kann sie dort bewirken?

Diese Fragen erfordern eine Aushandlung eines gemeinsamen Verständigungshorizontes, was jedoch schwierig bleiben wird, denn „[l]etztlich besteht das grundlegende Dilemma oder Paradox auch einer ‘emanzipativen’, (selbst-)kritischen Ethnologie in der Spannung zwischen dem (nicht nur) kognitiven Aneignungsanspruch und dem Anspruch, die Anderen in ihrer Andersheit zu respektieren.“ (Fuchs / Berg 1993: 93).

Liste der verwendeten Literatur, Filme, Homepages, Interviews und Medien

Hinweis: Ich habe viele Online-Adressen während der Erstellung der Arbeit mehrfach aufgerufen, es ist jedoch nur ein Abrufdatum markiert, dabei habe ich jeweils die mir zuletzt bekannte Adresse angeführt. Fast alle diese Adressen sind am 26.09.2011 noch aktuell. Die genannten Online-Artikel sind – bis auf zwei als nicht mehr verfügbar markierte – zu diesem Zeitpunkt abrufbar gewesen. Alle Homepages der genannten Organisationen sind verfügbar gewesen. Ob jedoch alle Informationen, die über diese Organisationen zum Zeitpunkt des Verfassens einer Aussage über diese verfügbar gewesen sind, noch auf der Homepage zu finden sind, habe ich nicht überprüfen können.

2-SPIRITED PEOPLE OF THE 1ST NATIONS (Hg.), 2003, *Transforming Generations: 15th Annual Two-Spirit Gathering Geneva Park – Mnjikaning Ontario July 20 to 25, 2003 Final Report August 2003*. Toronto, ON: Eigendruck des Herausgebers.

ABELOVE, Henry / BARALE, Michèle Aina / HALPERIN, David M. (Hg.), 1993, *The Lesbian and Gay Studies Reader*. New York, NY, usw.: Routledge.

ABU-LUGHOD, Lila, 1991, Writing Against Culture. In: Fox, Richard G. (Hg.), *Recapturing Anthropology: Working in the Present*. Santa Fe, NM: School of American Research: 137-162.

ADAM, Barry D. / DUYVENDAK, Jan Willem / KROUWEL, André (Hg.), 1999a, *The Global Emergence of Gay and Lesbian Politics: National Imprints of a Worldwide Movement*. Philadelphia, PA: Temple University Press.

—— / —— / ——, 1999b, Introduction. In: Adam / Duyvendak / Krouwel 1999a: 1-11.

—— / —— / ——, 1999c, Gay and Lesbian Movements beyond Borders? National Imprints of a Worldwide Movement. In: Adam / Duyvendak / Krouwel 1999a: 344-371.

ADKIN, David, 1993, *Out: Stories of Lesbian and Gay Youth*. Dokumentarfilm 79 Minuten. Kanada: National Film Board of Canada (Video: Salzgeber).

AG LESBISCHWULE STUDIEN, 1998, *LesBiSchwule Studien an den Hamburger Hochschulen: Kurzkonzept für die Einrichtung eines interdisziplinären Instituts*. Hamburg: Eigendruck des Herausgebers.

AG QUEER STUDIES (Hg.), 2009, *Verqueerte Verhältnisse: Intersektionale, ökonomiekritische und strategische Interventionen.* Hamburg: MännerschwarmSkript.

AHLERS, Christoph J., 2000, Gewaltdelinquenz gegen sexuelle Minderheiten: Eine Analyse von 670 Gewalttaten gegen homosexuelle Männer in Berlin. In: LSVD-Sozialwerk 2000: 25-155.

ALDRICH, Robert (Hg.), 2007 [austr. Orig. 2006], *Gleich und anders: Eine globale Geschichte der Homosexualität*. (Übersetzt von Schwarz, Benjamin). Hamburg: Murmann.

ALEXIE, Sherman, 2002, *The Business of Fancydancing*. Spielfilm 103 Minuten. USA: FallsApart Productions (DVD 2003 Wellspring Media).

ALGAZI, Gadi, 2000, Kulturkult und die Rekonstruktion von Handlungsrepertoires. In: *L'Homme: Zeitschrift für Feministische Geschichtswissenschaft* 11 (1): 105-119.

ALLEN, Paula Gunn, 1998, *Off the Reservation: Reflections on Boundary-Busting, Border-Crossing Loose Canons*. Boston, MA: Beacon.

——, 1997, *Life is a Fatal Disease: Collected Poems 1962-1995.* Albuquerque, NM: University of New Mexico.

——, 1986 [Orig. 1981], *Hwame*, *Koshkalaka*, and the Rest: Lesbians in American Indian Cultures. In: Dies., *The Sacred Hoop: Recovering the Feminine in American Indian Traditions*. Boston, MA: Beacon: 245-261, 284/285.

ALMAGUER, Tomás, 1993 [Orig. 1991], Chicano Men: A Cartography of Homosexual Identity and Behavior. In: Abelove / Barale / Halperin 1993: 255-273.

ALTMAN, Dennis, 2001, Global Gaze / Global Gays. In: Hawley 2001a: 1-18.

——, 1989, Aids and the Reconceptualization of Homosexuality. In: Altman / Vance / Vicinus / Weeks 1989: 35-48.

——, 1983 [Orig. 1982], *The Homosexualization of America*. Boston, MA: Beacon.

—— / VANCE, Carole / VICINUS, Martha / WEEKS, Jeffrey (Hg.), 1989, *Homosexuality, Which Homosexuality? International Conference on Gay and Lesbian Studies*. Amsterdam: An Dekker / Schorer.

AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION (deutsche Bearbeitung von SASS, Henning / WITTCHEN, Hans-Ulrich / ZAUDIG, Michael / HOUBEN, Elisabeth), 2003, *Diagnostisches und statistisches Manual Psychischer Störungen: Textrevision (DSM-IV-TR)*. Göttingen usw.: Hogrefe.

AMORY, Richard, [d. i. LOVE, Richard], 1982 [amerik. Orig. 1966], *Rote Männer auf grünen Matten*. Reinbek: rororo.

ANDERSON, Bruce, 2004 [amer. Orig. 2002], *Tantra für Schwule*. (Übersetzt von Niederwieser, Stephan). Berlin: Quer.

ANDREAS, 2000, Auftauchen aus dem Untergrund: 'Khush' – Schwule und Lesben in Indien. In: *Rosige Zeiten* Juni/Juli 2000: 37-40.

ANGELINO, Henry / SHEDD, Charles L., 1955, A Note on Berdache. In: *American Anthropologist* new series 57 (1): 121-126.

ANGUKSUAR [d. i. LAFORTUNE, Richard], 1997, A Postcolonial Colonial Perspective on Western [Mis]Conceptions of the Cosmos and the Restoration of Indigenous Taxonomies. In: Jacobs / Thomas / Lang 1997a: 217-222.

APA TASK FORCE ON APPROPRIATE THERAPEUTIC RESPONSES TO SEXUAL ORIENTATION, 2009, *Report of the Task Force on Appropriate Therapeutic Responses to Sexual Orientation*. Washington, DC: American Psychological Association, siehe www.apa.org/pi/lgbc/publications/therapeutic-response.pdf (konsultiert z. B. am 06.08.2009).

ARIES, Philippe / BEJIN, André (Hg.), 1984 [franz. Orig. 1982], *Die Masken des Begehrens und die Metamorphosen der Sinnlichkeit: Zur Geschichte der Sexualität des Abendlandes*. (Übersetzt von Bischoff, Michael). Frankfurt/Main: Fischer.

ATAMAN, Kutluğ (Regie), 1999, *Lola und Bilidikid*. Spielfilm 95 Minuten, Deutschland (DVD: absolut).

ATLAS, Marco, 2010, Die *Femminielli von Neapel: Zur kulturellen Konstruktion von Transgender*. Frankfurt/Main: Campus.

——, 2001, „E tu Marco, sei fidanzato?": Zur Herstellung von heterosexueller und schwuler Identität im Feld. In: Haller 2001a: 229-254.

—— / TIETZ, Lüder 2009a, Fetischisierung des Anzugs: Praxen in der schwulen Subkultur (2000er Jahre). Vortrag auf dem Symposium *Evidenz und Ambivalenz des Herrenanzugs*, Seminar für Materielle und Visuelle Kultur, Carl von Ossietzky Universität Oldenburg.

AYTEN, Hatice, (Regie), 2005, *Out of Instanbul*. Dokumentarfilm 51 Minuten, Deutschland / Türkei: BITCOM International / arte 30.08.2005.

BABBIT, Jamie (Regie), 2000 [amerik. Orig. 1999], *But I'm a Cheerleader: Weil ich ein Mädchen bin.* Spielfilm 89 Minuten, USA (Video: Advanced).

BABCOCK, Barbara / COX, Jay, 1994, The Native American Trickster. In: Wiget, Andrew (Hg.), *Dictionary of Native American Literature*. New York, NY, usw.: Garland: 99-105.

BAD OBJECT CHOICES (Hg), 1991, *How Do I Look? Queer Film and Video*. Seattle: Bay.

BADER, Birgit / BEHNKE, Ben / BACK, Christin-Susan, 1995, *Das dritte Geschlecht: Transsexuelle, Transvestiten und Androgyne.* Hamburg: Rasch & Röhrig.

BAKSHI, Sandeep, 2007, A Comparative Analysis of Hijras and Drag Queens: The Subversive Possibilities and Limits of Parading Effeminacy and Negotiating Masculinity. In: Schacht / Underwood 2004a: 211-223.

BALZER, Carsten, [d. i. LAGATA, Carla], 2007, Gelebte Heteronormativitätskritik: Tunten in Berlin zwischen schwulenpolitischem und transgenderpolitischem Selbstverständnis. In: *Liminalis* 1, siehe www.liminalis.de (konsultiert z. B. am 07.06.2009).

——, 2006, Hijras, Fa'affafine und Kathoey: Wandel alternativer Geschlechter im kulturellen Vergleich. In: Senatsverwaltung für Bildung, Jugend und Sport 2006: 91-102.

——, 2005, Marlon, die zwei Kulturen, die zwei Geschlechter und das chirurgische Messer: Eine Geschichte über Macht und Widerstand. In: Neue Gesellschaft für Bildende Kunst 2005: 87-95.

——, 2004, The Beauty and the Beast: Reflections About the Socio-Historical and Subcultural Context of Drag Queens and „Tunten" in Berlin. In: Schacht / Underwood 2004b: 55-71.

BARTLETT, Annie / SMITH, Glenn / KING, Michael, 2009, The response of mental health professionals to clients seeking help to change or redirect same-sex sexual orientation. In: *BMC Psychiatry 9* (11), siehe www.biomedcentral.com/1471-244X/9/11 (konsultiert am 27.03.2009).

BASS, Ellen / KAUFMAN, Kate, 1999 [1996], *Wir lieben wen wir wollen: Selbsthilfe für lesbische, schwule und bisexuelle Jugendliche*. (Übersetzt von Hartmann, Elisabeth). Berlin: Orlanda.

BAUER, Birgit, [d. i. später BAUER, Robin], 2001 Identity is the crisis, can't you see? In: Heidel / Micheler / Tuider 2001a: 330-345.

BAUER, Robin, 2007, Playgrounds and New Territories. The Potential of BDSM Practices to Queer Genders. In: Langdridge, Darren / Barker, Meg (Hg.), *Safe, Sane and Consensual: Contemporary Perspectives on Sadomasochism*. Houndmills: Palgrave: 177-194.

——, 2005, When Gender Becomes Safe, Sane, and Consensual: *Gender Play* as a Queer BDSM Practice. In: Haschemi Yekani / Michaelis 2005: 73-86.

—— / HOENES, Josch / WOLTERSDORFF, Volker (Hg.), 2007a, *Unbeschreiblich männlich: Heteronormativitätskritische Perspektiven.* Hamburg: MännnerschwarmSkript.

—— / —— / ——, 2007b, Männlichkeit ist für alle da: Aber was ist Männlichkeit? Einleitung. In: Bauer / Hoenes / Woltersdorff 2007a: 12-26.

BAUR, Gabriel (Regie), 2001, *Venus Boyz*. Dokumentarfilm 102 Minuten, Schweiz (DVD: Pro-Fun).

BEAVER, Susan, 1998 [Orig. 1992], We are Part of a Tradition: A Report to the Royal Commission on Aboriginal Peoples. In: Deschamps 1998a: 12-16.

——, 1992, Mehrere, teilweise auf Tonbandkassette aufgezeichnete Gespräche und Interviews im Sommer 1992 im Archiv des Autoren.

BECH, Henning, 2000, Posthomosexuelles Happy End? In: *tazmag* 04./05.03.2000: iii.

——, 1998, Homosexuelle Politik am *fin de siècle*: Das Verschwinden der Homosexuellen und das „Queere". In: Ferdinand / Pretzel / Seeck 1998: 25-34.

——, 1993, Schwule Existenz und ihr Verschwinden: Die Postmodernisierung der Homosexualität? In: Behörde für Arbeit, Gesundheit und Soziales der Freien und Hansestadt Hamburg (Hg.), Dokumentation des Internationalen Symposiums „HIV/AIDS – Homosexualität/Bisexualität" 6. Oktober 1991 bis 9. Oktober 1991 in Hamburg. Hamburg: Freie und Hansestadt Hamburg, Selbstverlag: 59-69.

BECKER, Sophinette, 2007, Poststrukturalismus und Geschlecht: Ein Blick zurück. In: *Zeitschrift für Sexualforschung* 20: 52-68.

BECKER-SCHMIDT, Regina, / KNAPP, Gudrun-Axeli, 2000, *Feministische Theorien zur Einführung*. Hamburg: Junius.

BEER, Bettina (Hg), 2003a, *Methoden und Techniken der Feldforschung*. Berlin: Dietrich Reimer.

——, 2003b, Ethnos, Ethnie, Kultur. In: Fischer / Beer 2003: 53-72.

BEER, Volker, 2005, Clash of Perversions: Die Suche nach einer postkolonialen „indianisch-homosexuellen" Identität. In: *Journal Ethnologie* 2005, siehe www.journal-ethnologie.de/Deutsch/Schwerpunktthemen/Schwerpunktthemen_2005/Lokales_in_der_globalisierten_Welt/Clash_of_Perversions/index.phtml (konsultiert z. B. am 04.08.2009).

BEGLEY, Sharon, 2010, The Anti-Lesbian Drug. In: *Newsweek* 02.07.2010, siehe www.newsweek.com/2010/07/02/the-anti-lesbian-drug.print.html (konsultiert z. B. am 13.03.2011).

BÉJIN, André, 1984 [1982], Niedergang der Psychoanalytiker, Aufstieg der Sexologen. (Übersetzt von Bischoff, Michael). In: Ariès / Béjin 1986: 226-252.

BENNHOLDT-THOMSEN, Veronika, 1997, Muxé: Das Dritte Geschlecht in Juchitán, Südmexiko: Erkenntnistheoretische Überlegungen. In: Völger 1997 (Band 2): 155-164.

BERG, Eberhard / FUCHS, Martin (Hg.), 1993, *Kultur, soziale Praxis, Text: Die Krise der ethnographischen Repräsentation*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

BERGMAN, David, o. J., Camp. In: *GLBTQ*, siehe www.glbtq.com/literature/camp.html.

BENTHIEN, Claudia / VELTIN, Hans Rudolf, 2005, Cultural Studies. In: Braun / Stephan 2005: 345-366.

BERLANT, Lauren / WARNER, Michael, (2005 [amerik. Orig. 1998]), Sex in der Öffentlichkeit. (Übersetzt von Kaiser, Birgit / Thiele, Kathrin). In: Haase / Siegel / Wünsch 2005: 77-103.

BERLINER, Alain (Regie), 1997, *Mein Leben in Rosarot*. Spielfilm 85 Minuten, Frankreich / Belgien / Großbritannien (DVD: McOne).

BERSANI, Leo, 1987, Is the Rectum a Grave? In: Crimp 1987: 197-222.

BHABHA, Homi, 1996, Culture's In-Between. In: Hall, Stuart / Gay, Paul du (Hg.), *Questions of Cultural Identity*. London: Sage: 53-60.

BIECHELE, Ulrich, 2001, *Schwule Jugendliche: Ergebnisse zur Lebenssituation, sozialen und sexuellen Identität*. Hannover: Niedersächsisches Ministerium für Frauen, Arbeit und Soziales.

—— (Hg.), 1998, *Identitätsbildung, Identitätsverwirrung, Identitätspolitik – eine psychologische Standortbestimmung für Lesben, Schwule und andere: Dokumentation des Fachkongresses 30.10.-1.11.1997 veranstaltet vom Verband lesbischer Psychologinnen und schwuler Psychologen in Deutschland e. V. (VLSP) sowie der Deutschen AIDS-Hilfe e. V. in Mannheim*. Berlin: Deutsche AIDS-Hilfe.

BLACKWOOD, Evelyn, 1988, Review of Walter L. Williams *The Spirit and The Flesh: Sexual Diversity in American Indian Culture*. In: *Journal of Homosexuality* 15 (3/4): 165-176.

——, 1984, Sexuality and Gender in Certain Native American Tribes: The Case of Cross-Gender Females. In: *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 10 (11): 27-42.

—— / WIERINGA, Saskia E. (Hg.), 1999, *Female Desires: Same-Sex Relations and Transgender Practices across Cultures*. Ithaca, NY, usw.: Columbia University Press.

BLEIBTREU-EHRENBERG, Gisela, 1989, *Angst und Vorurteil: AIDS-Ängste als Gegenstand der Vorurteilsforschung*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.

——, 1984, *Der Weibmann: Kultischer Geschlechtswechsel im Schamanismus*. Frankfurt/Main: Fischer Taschenbuch.

——, 1978, *Tabu Homosexualität*. Frankfurt/Main: S. Fischer.

BLUMENFELD, Warren J., / RAYMOND, Diane, 1988, *Looking at Gay and Lesbian Life*. Boston, MA: Beacon.

BOCHOW, Michael, 2010a, Safer Sex: Der lange Weg einer kurzen Formel. In: Gerlinger, Thomas / Kümpers, Susanne / Lehnhardt, Uwe / Wright, Michael T. (Hg), *Politik für Gesundheit: Fest- und Streitschriften zum 65. Geburtstag von Rolf Rosenbrock*. Bern: Hans Huber: 291-301.

——, 2010b, AIDS-Prävention: Erfolgsgeschichte mit offenem Ausgang. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 15-16/2010: 41-46.

——, 2001, Sozial- und sexualwissenschaftliche Erkenntnisse zur Homosexualität. In: *epd-Dokumentation* 23-24/01: 42-50.

——, 1997, Hat AIDS die soziale Situation schwuler Männer verändert? In: Grumbach, Detlef (Hg.), *Was heißt hier schwul? Politik und Identitäten im Wandel*. Hamburg: MännerschwarmSkript: 140-149.

——, 1993, Einstellungen und Werthaltungen zu homosexuellen Männern in Ost- und Westdeutschland. In: Lange, Cornelia (Hg.), *AIDS: Eine Forschungsbilanz*. Berlin: Edition Sigma: 115-128.

—— / MARBACH, Rainer (Hg.), 2003, *Homosexualität und Islam: Koran / Islamische Länder / Situation in Deutschland*. Hamburg: Edition Waldschlösschen im MännerschwarmSkript.

BOCK VON WÜLFINGEN, Bettina, 2007, Das Lesbenhormon oder: Geschlechtskörper – hormonell stabilisiert oder flexibilisiert? In: Hartmann / Klesse / Wagenknecht / Fritzsche / Hackmann 2007: 61-77.

BÖHME, Hartmut, 2006, *Fetischismus und Kultur: Eine andere Theorie der Moderne*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.

BOELLSTORFF, Tom, 2007, Queer Studies in the House of Anthropology. In: *Annual Review of Anthropology* 36: 17-35.

BÖTH, Gitta, 2001 [1988], Kleidungsforschung. In: Brednich, Rolf W. (Hg.), *Grundriss der Volkskunde: Einführung in die Forschungsfelder der Europäischen Ethnologie*. Berlin: Dietrich Reimer: 221-238.

BOLTON, Ralph, 1996, Coming Home: The Journey of a Gay Ethnographer in the Years of the Plague. In: Lewin / Leap 1996: 147-168.

——, 1995, Tricks, Friends, and Lovers: Erotic Encounters in the Field. In: Kulick, Don / Willson, Margaret (Hg.), *Taboo: Sex, Identity, and Erotic Subjectivity in Anthropological Fieldwork*. London usw.: Routledge: 140-167.

BORNSTEIN, Kate, 1997, *My Gender Workbook: How to Become a Real Man, a Real Woman, the Real You, or something else entirely*. London usw.: Routledge.

BRANDES, Kerstin, 2008, Strategien des Ent/Fixierens in Photokünstlerischen Inszenierungen von geschlechtlich und ethnisch-kulturell codierter Identität und Differenz (1984-1996). Dissertation am Kolleg Kulturwissenschaftliche Geschlechterstudien der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg.

BRANT, Beth, 1991, *Food & Spirits: Stories*. Ithaca, NY: Firebrand.

——, 1988 [Orig. 1985], Coyote Learns a New Trick. In: Gay American Indians 1988: 163-166.

BRAUN, Christina von / STEPHAN, Inge (Hg.), 2005, *Gender@Wissen*. Köln usw.: Böhlau.

BRAVMANN, Scott, 2003, [amerik. Orig. 1997], Queere Fiktionen von Stonewall. (Gekürzt, übersetzt von Graff, Torsten). In: Kraß 2003a: 240-274.

BREIDENBACH, Joana / ZUKRIGL, Ina, 2000, *Tanz der Kulturen: Kulturelle Identität in einer globalisierten Welt.* Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.

BRICKELL, Chris, 2000, Heroes and Invaders: Gay and Lesbian Pride Parades and the Public/Private Distinction in New Zealand Media. In: *Gender, Place and Culture* 7 (2): 163-178.

BROMLEY, Roger / GÖTTLICH, Udo / WINTER, Carsten (Hg.), 1999, *Cultural Studies: Grundlagentexte zur Einführung* (mit Übersetzungen von Kreuzner, Gabriele / Suppelt, Bettina / Haupt, Michael). Lüneburg: zu Klampen.

BRONSKI, Michael, 1997 [amerik. Orig. 1991], Ein Traum ist ein Wunsch deines Herzens: Über die Verwirklichung von Sexualphantasien. (Übersetzt von Troßbach, Stefan). In: Thompson 1997: 80-89.

BROWN, Lester B. (Hg.), 1997, *Two-Spirit People: American Indian Lesbian Women and Gay Men*. Binghampton, NY: Harrington Park / Haworth.

BROWNING, Frank, 1994 [Orig. 1993], *The Culture of Desire: Paradox and Perversity in Gay Lives Today.* New York, NY: Vintage.

BRUNS, Claudia / WALTER, Tilmann, 2004, Einleitung: Zur Historischen Anthropologie der Sexualität. In: Dies. (Hg.), *Von Lust und Schmerz: Eine Historische Anthropologie der Sexualität*. Köln: Böhlau: 1-22.

BRUNNETT, Regina / JAGOW, Finn, 2001, Macht und Homosexualitäten im Zeitalter von AIDS: AIDS als Knotenpunkt von Normalisierungen und Selbstnormalisierungen in Sexualitäten von Lesben und Schwulen. In: Heidel / Micheler / Tuider 2001a: 190-205.

BUBECK, Ilona (Hg.), 2000, *Unser Stück vom Kuchen? Zehn Positionen gegen die Homo-Ehe*. Berlin: Quer.

BUBLITZ, Hannelore, 2010 [Orig. 2002], *Judith Butler zur Einführung*. Hamburg. Junius.

BUHR, Andreas (Regie), 1993, *Ghettonaut*. Dokumentarfilm 35 Minuten, Deutschland (Verleih: Andreas Buhr Filmproduktion).

BUNDESZENTRALE FÜR GESUNDHEITLICHE AUFKLÄRUNG, 2003 [Orig. 1994] (Hg.), *Unser Kind fällt aus der Rolle: Über Geschlechtsrollen und sexuelle Orientierungen.* Bonn: Selbstverlag des Herausgebers.

BURNS, Randy, 1988, Preface. In: Gay American Indians 1988: 1-5.

BUSSMANN, Hadumod / HOF, Renate (Hg.), 2005 [Orig. 1995], *Genus: Geschlechterforschung – Gender Studies in den Kultur- und Sozialwissenschaften: Ein Handbuch*. Stuttgart: Kröner.

BUTLER, Judith, 2011, Queere Bündnisse und Antikriegspolitik. (Übersetzt von Eggeling, Tatjana / Geese, Lilian-Astrid). In: *Queer Lectures* 4 (9): 11-33.

——, 2009 [amerik., span. und deutsch. Orig. 1997-2004], *Die Macht der Geschlechternormen und die Grenzen des Menschlichen*. (Übersetzt von Wördemann, Karin / Stempfhuber, Martin und sechs weiteren Übersetzer_innen). Frankfurt/Main: Suhrkamp.

——, 2008, Folter und die Ethik der Photografie. (Übersetzt von Hölscher, Irmgard). In: Hentschel, Linda (Hg.), *Bilderpolitik in Zeiten von Krieg und Terror: Medien, Macht und Geschlechterverhältnisse*. Berlin: b_books: 203-228.

——, 2007, Sexual Politics, Torture, and Secular Time. Vortrag am Institut für Queer Theory in Hamburg.

——, 2006, Transgender and the Spirit of Revolt. In: Wagner / König / Friedrich 2006: 65-81.

——, 2003 [amerik. Orig. 1991], Imitation und die Aufsässigkeit der Geschlechtsidentität. (Übersetzt von Brusdeylins, Claudia). In: Kraß 2003a: 144-168.

——, 1998 [amerik. Orig. 1997], Das ansteckende Wort: Paranoia und „Homosexualität" in der amerikanischen Armee. In: Dies., *Hass spricht: Zur Politik des Performativen*. (Übersetzt von Menke, Kathrina / Krist, Markus). Berlin: Berlin: 150-179.

——, 1997 [amerik. Orig. 1993], *Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts*. (Übersetzt von Wördemann, Karin). Frankfurt am Main: Suhrkamp.

——, 1991 [amerik. Orig. 1990], *Das Unbehagen der Geschlechter*. (Übersetzt von Menke, Kathrina). Frankfurt/Main: Suhrkamp.

CALIFIA, Pat, 2000 [Orig. 1994], *Public Sex: The Culture of Radical Sex*. San Francisco, CA: Cleis.

——, 1997, *Sex Changes: The Politics of Transgenderism*. San Francisco, CA: Cleis.

CALLENDER, Charles / KOCHEMS, Lee M., 1983, The North American Berdache. In: *Current Anthropology* 24 (4): 443-470 (Einschließlich der Kommentare).

CAMERON, Barbara, 2002 [1981], „Gee, You Don't Seem Like An Indian From the Reservation". In: Moraga / Anzaldúa 2002: 47-54.

CAPLAN, Pat, 1989 [Orig. 1987], Introduction. In: Dies. (Hg.), *The Cultural Construction of Sexuality.* London: Routledge: 1-30.

CARPENTER, Edward, 1975 [Orig. 1914], *Intermediate Types among Primitive Folk: A Study in Social Evolution.* New York, NY: Arno.

CARTON, Adrian, 2007 [2006], Lust und gleichgeschlechtliche Liebe in Asien. (Übersetzt von Schwarz, Benjamin). In: Aldrich 2007 [2006]: 302-331.

CASS, Vivienne C., 1984, Homosexual Identity: A Concept in Need of Definition. In: *Journal of Homosexuality* 9 (2/3): 105-126.

CASTRO VARELA, María do Mar, 2009, Migration, Begehren und Gewalt: Anmerkungen zu Rassismus und Homophobie. In: Senatsverwaltung für Integration, Arbeit und Soziales 2009: 13-26.

CECCATTY, René de / DANET, Jean / LE BITOUX, Jean, 1984 [franz. Orig. 1981], Von der Freundschaft als Lebensweise: Interview mit Michel Foucault. (Übersetzt von Karbe, Marianne). In: Von der Freundschaft 1984: 85-93.

CHEN, Kuan-Hsing, 2000 [engl. Orig. 1992], Die Formierung eines Diaspora-Intellektuellen: Interview mit Stuart Hall. (Übersetzt von Räthzel, Nora). In: Hall 2000a: 8-33.

CHRYSTOS, 1997 [kanad. Orig. 1988-1995], *Wilder Reis: Poetische Texte*. (Übersetzt und kommentiert von Huntley, Audrey). Berlin: Orlanda Frauenverlag.

CLIFFORD, James, 1990 [amerik. Orig. 1988], Sich selbst sammeln. (Übersetzt von Burkard, Benedikt). In: Korff, Georg / Roth, Martin (Hg.), *Das historische Museum: Labor, Schaubühne, Identitätsfabrik*. Frankfurt/Main: Campus: 87-106.

—— / MARCUS, Michael M. J. (Hg.), 1986, *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley, CA: University of California Press.

COLE, Shaun, 2000, *„Don We Now our Gay Apparel": Gay Men's Dress in the Twentieth Century*. Oxford usw.: Berg.

CONNER, Randy P. / HATFIELD SPARKS, David / SPARKS, Mariya, 1997, *Cassell's Encyclopedia of Queer Myth, Symbol, and Spirit: Gay, Lesbian, Bisexual, and Transgender Lore*. London: Cassell.

CRIMP, Douglas (Hg.), 1987, *AIDS: Cultural Analysis / Cultural Activism*. Cambridge, MA: MIT/October.

—— / ROLSTON, Adam, 1990, *AIDSDemoGraphics*. Seattle, WA: Bay.

CROMWELL, Jason, 1997, Traditions of Gender Diversity and Sexualities: A Female-to-Male Transgendered Perspective. In: Jacobs / Thomas / Lang 1997a: 119-142.

CRUZ-MALAVÉ, Arnaldo / MANALANSAN, Martin F., IV (Hg.), 2002a, *Queer Globalizations: Citizenship and the Afterlife of Colonialism*. New York, NY: New York University Press.

—— / ——, 2002b, Introduction: Dissident Sexualities / Alternative Globalisms. In: Cruz-Malavé / Manalansan 2002a: 1-10.

CURRID, Brian, 2001, Nach *queer*? In: Heidel / Micheler / Tuider 2001a: 365-387.

DAHL, Ulrika / VOLCANO, Del LaGrace, 2008, *Femmes of Power: Exploding Queer Femininities*. London: Serpent's Tail.

DANNECKER, Martin, 2008, Freuds Dekonstruktion der sexuellen Normalität. In: *Queer Lectures: Zeitschrift der Initiative Queer Nations e. V.* 1 (3): 79-107.

——, 2001, Das verschwundene Problem: Homosexualität und Psychoanalyse. In: Deutsche Aids-Hilfe (Hg.), *Beratung von Lesben und Schwulen: Dokumentation der 7. Fachtagung des VLSP.* Berlin: Selbstverlag des Herausgebers: 20-51.

——, 1997, *Vorwiegend homosexuell: Aufsätze, Kommentare, Reden*. Hamburg: MännerschwarmSkript.

——, 1994, Das Paradigma der „Homosexualität" in der Geschichte der Sexualwissenschaft. In: *Forum Homosexualität und Literatur* 20: 43-53.

——, 1991a, *Der homosexuelle Mann im Zeichen von AIDS*. Hamburg: Klein.

——, 1991b [Orig. 1978/Nachwort Orig. 1986], *Der Homosexuelle und die Homosexualität – Mit einem Nachwort: AIDS und die Homosexuellen*. Hamburg: Europäische Verlagsanstalt.

—— / REICHE, Reimut, 1974, *Der gewöhnliche Homosexuelle: Eine soziologische Untersuchung über männliche Homosexelle in der Bundesrepublik*. Frankfurt/Main: S. Fischer.

DAVIS, D. L./ WHITTEN, R. G. 1987, The Cross-Cultural Study of Human Sexuality. In: *Annual Review of Anthropology* 16: 69-98.

DAVISON, Gerald C. / NEALE, John M., 2002 [amerik. Orig. 1974/2001], *Klinische Psychologie: Ein Lehrbuch*. (Übersetzt von Baur, Maria, herausgegeben von Hautzinger, Martin). München usw.: Urban & Schwarzenberg.

DAYAL, Samir, 2001, By Way of an Afterword. In: Hawley 2001c: 305-325.

DEBUS, Barbara (Hg.), 1995, *Donna & Doria: Taz-Journal zur Weltfrauenkonferenz*. Berlin: Taz.

DE CECCO, John P. / ELIA, John P., 1993, A Critique and Synthesis of Biological Essentialism and Social Constructivist Views of Sexuality and Gender. In: *Journal of Homosexuality* 24 (3/4): 1-26.

DEE, Georgette, 1998 [Orig. 1992], *Gib mir Liebeslied: Chansons Geschichten Aphorismen*. München: dtv.

DEGELE, Nina, 2008, *Gender / Queer Studies: Eine Einführung*. Paderborn: Wilhelm Fink.

——, 2007, Schönheit – Erfolg – Macht. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 18/2007: 26-32.

—— / WINKER, Gabriele, 2007, Intersektionalität als Mehrebenenanalyse, Typoskript, siehe www.soziologie.uni-freiburg.de/Personen/degele/Forschung/Intersektionalitaet_Mehrebenen.pdf (konsultiert z. B. am 03.03.2011).

DEKKER, Rudolf M., / VAN DE POL, Lotte C. 1990 [engl. Orig. 1989], *Frauen in Männerkleidern: Weibliche Transvestiten und ihre Geschichte*. (Übersetzt von Leuker, Maria-Theresia). Berlin: Wagenbach.

DE LAURETIS, Teresa, 1999 [amerik. Orig. 1994], *Die andere Szene: Psychoanalyse und lesbische Sexualität*. (Übersetzt von Wördemann, Karin). Frankfurt/Main: Suhrkamp.

DELORIA, Philip J., 1994 [amerik. Orig. 1993], Gegenwart und Zukunft. In: Thaler 1994: 384-465.

D'EMILIO, John, 1993 [Orig. 1983], Capitalism and Gay Identity. In: Abelove / Barale / Halperin 1993: 467-476.

——, 1989 [Orig. 1981], Gay Politics and Community in San Francisco since World War II. In: Duberman, Martin B. / Vicinus, Martha / Chauncey, George (Hg.), *Hidden from History: Reclaiming the Gay and Lesbian Past*. New York, NY: Penguin/Meridian: 456-473.

DENNERT, Gabriele, 2010, Homoheiler und andere Normale. Eine queer-feministische Kritik des Diskurses um „Konversionsversuche" an Lesben und Schwulen. Vortrag am 24.11.2010 in der Vortragsreihe „Queer as …" an der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg.

—— / LEIDINGER, Christiane / RAUCHUT, Franziska (Hg.), 2007, *In Bewegung bleiben: 100 Jahre Politik, Kultur und Geschichte von Lesben*. Berlin: Quer.

DE SILVA, Adrian, 2008, Geschlechter- und sexualpolitische Annahmen in zeitgenössischen medizinischen Empfehlungen zur Behandlung von Intersexualität. In: Tuider 2008a: 51-67.

DESCHAMPS, Gilbert, 1995-2010, E-Mail-Korrespondenz im Archiv des Autoren.

—— (HG.), 1998a, *We are Part of a Tradition: A Guide on Two-Spirited People for First Nations Communities*. Toronto, ON: 2-Spirited People of the 1st Nations, Selbstverlag.

——, 1998b, Introduction. In: Deschamps 1998a: 1-9.

——, 1992, Mehrere, teilweise auf Tonbandkassette aufgezeichnete Gespräche und Interviews im Sommer 1992 im Archiv des Autoren.

DEUBER-MANKOWSKY, Astrid, 2005, Natur/Kultur. In: Braun / Stephan 2005: 200-219.

DEVEREUX, George, 1992 [Orig. 1937], Institutionalized Homosexuality of the Mohave Indians. In: Dynes / Donaldson 1992: 136-165.

DIE BÖSEN TANTEN [d. s. WULF, Andreas / HOFMEISTER, Arnd], 1997, Ein Fummel ist ein Fummel ist ein Fummel und keine Verkleidung. In: Etgeton / Hark 1997: 127-134.

DIEDERICHSEN, Diedrich, 2006, Pose vs. Exzess: Queere Performance in den US-Subkulturen der Sechziger. In: Wagner / König / Friedrich 2006: 163-173.

DIEHL, Nadine, 2008, Homosexuelle in China: Liebe unter Genossen. In: Spiegel Online (Unispiegel) 18.07.2008, siehe www.spiegel.de/unispiegel/wunderbar/0,1518,566174,00.html (konsultiert z. B. am 31.01.2010).

DINKELBERG, Wolfgang / GUNDERMANN, Eva / HANENKAMP, Kerstin / KOLTZENBURG, Claudia (für Amnesty International), 1999, *Das Schweigen brechen: Menschenrechtsverletzungen aufgrund sexueller Orientierung*. Berlin: Quer.

DINSHAW, Carolyn, 2003 [1999], John Boswell erinnern und vergessen. In: Kraß 2003a: 221-239.

Dispositive der Macht: Michel Foucault über Sexualität, Wissen und Wahrheit, 1978 [franz., ital. und amerik. Orig. 1976/1977]. (Übersetzt von Metzger, Hans-Joachim / Wehr, Elke / Raulf, Ulrich / Kranz, Jutta / Metzger, Monika / Seitter, Walter). Berlin: Merve.

DOBLER, Jens, 2003, *Von anderen Ufern: Geschichte der Berliner Lesben und Schwulen in Kreuzberg und Friedrichshain*. (= Katalog zur gleichnamigen Ausstellung im Kreuzberg Museum Berlin 25.05.2003-11.01.2004). Berlin: Bruno Gmünder.

——, 2000, Antihomosexuelle Motive bei Tötungsdelikten. In: LSVD-Sozialwerk 2000: 157-182.

DOVER, Kenneth J., 1983 [engl. Orig. 1978], *Homosexualität in der griechischen Antike*. München: C. H. Beck.

DRISKILL, Qwo-Li, 2008, Shaking Our Shells: Cherokee Two-Spirits Rebalancing the World. In: Hoppe, Trevor (Hg.), *Beyond Masculinity: Essays by Queer Men on Gender and Politics*. www.beyondmasculinity.com (konsultiert z. B. am 28.02.2009).

——, 2004, Stolen From Our Bodies: First Nations Two-Spirits/Queers and the Journey to a Sovereign Erotic. In: *Studies in American Indian Literature* 16 (2): 50-64.

„Dritte Geschlechter? Multiple Geschlechtersysteme als Kritik von Heteronormativität", 2008, Symposium der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg und der Akademie Waldschlösschen, siehe www.uni-oldenburg.de/zfg/download/Flyer_Dritte_Geschlechter.pdf (konsultiert z. B. am 27.12.2009).

DUBERMAN, Martin B., 1994 [Orig. 1993], *Stonewall*. New York, NY, usw.: Penguin/Plume.

DUDEK, Sonja / HARNISCH, Richard / HAAG, Rupert, / HANENKAMP, Kerstin / KÖRNER, Claudia / DE LA MOTTE-SHERMAN, Colin (Hg.), 2007, *Das Recht, anders zu sein: Menschenrechtsverletzungen an Lesben, Schwulen und Transgender*. Berlin: Quer.

DUDEN, Barbara, 1999, Genus und das Objekt der Volkskunde im Licht der neueren Körpergeschichte. In: Köhle-Hezinger / Scharfe / Brednich 1999: 66-74.

——, 1993, Die Frau ohne Unterleib: Zu Judith Butlers Entkörperung – Ein Zeitdokument. In: *Kritik der Kategorie Geschlecht* 1993: 24-33.

DUDINK, Sven / VERHAAR, Odile, 1994, Paradoxes of Identity Politics. In: *Homologie* 4/1994: 29-36.

DUERR, Hans Peter (Hg.), 1987, *Authentizität und Betrug in der Ethnologie*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

DUGGAN, Lisa, 2000, Das unglaubliche Schwinden der Öffentlichkeit. (Übersetzt von Schaffer, Johanna / Koch, Elke). In: quaestio 2000a: 87-95.

DYNES, Wayne R. (Hg.), 1990, *Encyclopedia of Homosexuality*. (2 Bände). New York, NY, usw.: Garland.

—— / DONALDSON, Stephen (Hg.), 1992, *Ethnographic Studies of Homosexuality*. New York, NY, usw.: Garland.

EICHER, Joanne B. / SUMBERG, Barbara, 1995, World Fashion, Ethnic, and National Dress. In: Eicher, Joanne B. (Hg.), *Dress and Ethnicity: Change Across Space and Time*. Oxford: Berg: 295-306.

—— / ROACH-HIGGINS, Mary Ellen, 1992, Definition and Classification of Dress: Implications for Analysis of Gender Roles. In: Barnes, Ruth / Eicher, Joanne B. (Hg.), *Dress and Gender: Making and Meaning in Cultural Contexts*. Oxford usw.: Berg: 8-28.

EIFLER, Christine, 2009, Der Zauber der Uniform des Soldaten: Anmerkungen zum Kontinuum eines geschlechterübergreifenden Phänomens. Vortrag auf dem Symposium *Evidenz und Ambivalenz des Herrenanzugs*, Seminar für Materielle und Visuelle Kultur, Carl von Ossietzky Universität Oldenburg.

EISCH, Katharina, 2001, Racing the Void: Angewandte Kurzzeit-Ethnographie in einer britischen Public School. In: Eisch / Hamm 2001: 272-305.

—— / HAMM, Marion (Hg.), 2001, *Die Poesie des Feldes. Beiträge zur ethnographischen Kulturanalyse* Tübingen: Tübinger Vereinigung für Volkskunde.

ELLEDGE, Jim, 2002, *Gay, Lesbian, Bisexual and Transgender Myths from the Arapaho to the Zuñi*. New York, NY, usw.: Peter Lang.

ELLIOTT, Stephan (Regie), 1994, *Priscilla: Königin der Wüste*. Spielfilm 99 Minuten, Australien (DVD: MGM Home Entertainment).

ELLWANGER, Karen, 2005, Formationen des Gedächtnisses: Einführende Überlegungen. In: Hoenes / Kochius / Mühr / Ellwanger / Wenk 2005: 7-16.

——, 1999, Kleiderwechsel in der Politik? Zur vestimentären Inszenierung der Geschlechter im Raum des Politischen. In: *Frauen Kunst Wissenschaft* 28: 7-29.

——, 1991, Ensemblebildung: Zur Entwicklung und Funktion einer erweiterten Darstellungskompetenz der NutzerInnen von Bekleidung. In: Fächergruppe Designwissenschaft (Hg.), *Lebens-Formen: Alltagsobjekte als Darstellung von Lebensstilveränderungen am Beispiel der Wohnung und Bekleidung der „Neuen Mittelschicht"*. Berlin: Hochschule der Künste Berlin: 225- 245.

ENGEL, Antke, 2001, Die VerUneindeutigung der Geschlechter: Eine queere Strategie zur Veränderung gesellschaftlicher Machtverhältnisse? In: Heidel / Micheler / Tuider 2001a: 346-364.

—— / SCHULZ, Nina / WEDL, Juliette, 2005, Queere Politik: Analysen, Kritik, Perspektiven – Kreuzweise queer: Eine Einleitung. In: *Femina Politica* 1/2005: 9-23.

ENGELMANN, Jan (Hg.), 1999, *Die kleinen Unterschiede: Der Cultural Studies Reader*. Frankfurt/Main: Campus.

ENGLERT, Kathrin / GANZ, Kathrin / MEENAKSHI ALIEN HUTSCH, Marko / KÖSTER-EISERFUNKE, Anne / MACKERT, Nina / SCHARF, Bertold, 2009, Einleitung. In: AG Queer Studies 2009: 9-38.

EPSTEIN, Rob / FRIEDMAN, Jeffrey (Regie), 2005 [amerik. Orig. 1996], *The Celluloid Closet*. Dokumentarfilm 102 Minuten, USA (DVD: Pro-Fun).

EREL, Umut / HARITAWORN, Jinthana / GUTIÉRREZ RODRÍGUEZ, Encarnación, KLESSE, Christian, 2007, Intersektionalität oder Simultaneität?! Zur Verschränkung und Gleichzeitigkeit mehrfacher Machtverhältnisse: Eine Einführung. In: Hartmann / Klesse / Wagenknecht / Fritzsche / Hackmann 2007: 239-250.

ERLL, Astrid, 2003, Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen. In: Nünning / Nünning 2003: 156-185.

ETGETON, Stefan / HARK, Sabine (Hg.), 1997, *Freundschaft unter Vorbehalt: Chancen und Grenzen lesbisch-schwuler Bündnisse*. Berlin: Quer.

EVANS, Arthur, 1978 [Orig. 1973-1976], *Witchcraft and the Gay Counterculture*. Boston: Fag Rag.

FABIAN, Johannes, 1993, [amerik. Orig. 1990], Präsenz und Repräsentation: Die Anderen und das anthropologische Schreiben. (Übersetzt von Linkenbach, Antje). In: Berg / Fuchs 1993: 335-364.

FARAJAJÉ-JONES, Elias, 2000, Holy Fuck. In: Kay, Kerwin / Nagel, Jill / Gould, Baruch (Hg.), 2000, *Male Lust: Pleasure, Power, and Transformation*. Binghampton: Harrington Park: 327-335.

FAUSER, Markus, 2008 [Orig. 2003], *Einführung in die Kulturwissenschaft*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

FAUSTO-STERLING, Anne, 2000, The Five Sexes, Revisited. In: *The Sciences* Juli / August 2000: 18-23.

FEEST, Christian F., (Hg.), 2000a, *Kulturen der nordamerikanischen Indianer*. Köln: Könemann.

——, 2000b, Gegenwart und Zukunft des indigenen Nordamerika. In: Ders. 2000a: 422-437.

——, 1976, *Das rote Amerika: Nordamerikas Indianer*. Wien: Europa.

FEINBERG, Leslie, 1996, *Transgender Warriors: Making History from Joan of Arc to Dennis Rodman*. Boston: Beacon.

FELS, Eva, 2005, *Auf der Suche nach dem 3. Geschlecht: Bericht über eine Reise nach Indien und über die Grenzen der Geschlechter*. Wien: Promedia.

——, 2002, Das Geschlecht jenseits der Dualität. In: Pillai-Vetschera, Traude (Hg.), *Zwischen gestern und übermorgen: Südasiatische Frauen im Spannungsfeld zwischen Gesellschaft, Politik und Spiritualität*. Frankfurt/Main: Peter Lang: 236-256.

FERDINAND, Ursula / PRETZEL, Andreas / SEECK, Andreas (Hg.), 1998, *Verqueere Wissenschaft: Zum Verhältnis von Sexualwissenschaft und Sexualreformbewegung in Geschichte und Gegenwart*. Münster: Lit.

FERNANDEZ, Dominique, 2002 [franz. Orig. 2001], *A Hidden Love: Art and Homosexuality*. (Übersetzt von Radzinowicz, David). München usw.: Prestel.

FIEDLER, Peter, 2004, *Sexuelle Orientierung und sexuelle Abweichung: Heterosexualität – Homosexualität – Transgenderismus und Paraphilien – sexueller Missbrauch – sexuelle Gewalt*. Weinheim usw.: Beltz PVU.

FINK-EITEL, Hinrich, 1989, *Foucault zur Einführung*. Hamburg: Edition SOAK im Junius.

FISCHER, Hans, 2003, Ethnologie als wissenschaftliche Disziplin. In: Fischer / Beer 2003: 13-31.

—— (Hg.), 1992, *Ethnologie: Einführung und Überblick*. Berlin: Dietrich Reimer

—— / BEER, Bettina (Hg.), 2003 [Orig. 1983], *Ethnologie: Einführung und Überblick – Neufassung*. Berlin: Dietrich Reimer.

FITZGERALD, Frances, 1986, The Castro. In: Dies., *Cities on a Hill: A Journey through Contemporary American Cultures*. New York, NY, usw.: Simon & Schuster: 25-119.

FOUCAULT, Michel, 1999 [franz. Orig. 1984], Die politische Technologie der Individuen. (Übersetzt von Bischoff, Michael). In: Engelmann, Jan (Hg.), *Botschaften der Macht: Der Foucault-Reader Diskurs und Medien*. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt: 202-214.

——, 1998 [amerik. Orig. 1980 / franz. Orig. 1980], Das wahre Geschlecht. (Übersetzt von Erdmann, Eva / Wunschel, Annette). In: Ders., *Über Hermaphrodismus: Der Fall Barbin*. Frankfurt/Main: Suhrkamp: 7-18.

——, 1992 [franz. Orig. 1978/1990], *Was ist Kritik?* (Übersetzt von Seitter, Walter). Berlin: Merve.

——, 1989a [franz. Orig. 1984], *Die Sorge um sich* (= *Sexualität und Wahrheit* 3). (Übersetzt von Raulff, Ulrich / Seitter, Walter). Frankfurt/Main: Suhrkamp.

——, 1989b [franz. Orig. 1984], *Der Gebrauch der Lüste* (= *Sexualität und Wahrheit* 2). (Übersetzt von Raulff, Ulrich / Seitter, Walter). Frankfurt/Main: Suhrkamp.

——, 1983 [franz. Orig. 1976], *Der Wille zum Wissen* (= Sexualität und Wahrheit 1). (Übersetzt von Raulf, Ulrich / Seitter, Walter). Frankfurt/Main: Suhrkamp.

——, 1978a [franz. Orig. 1977], Ein Spiel um die Psychoanalyse: Gespräch mit Angehörigen des Département de Psychanalyse der Universität Paris VIII in Vincennes. (Übersetzt von Metzger, Monika). In: Dispositive der Macht 1978: 118-175.

——, 1978b [franz. Orig. 1976], Das Abendland und die Wahrheit des Sexes. (Übersetzt von Raulf, Ulrich). In: Dispositive der Macht 1978: 96-103.

——, 1974 [franz. Orig. 1971], *Die Ordnung des Diskurses: Inauguralvorlesung am Collège de France 2. Dezember 1970*. (Übersetzt von Seitter, Walter). München: Hanser.

FRANZEN, Jannik, 2002, Grenzgänge: Judith „Jack" Halberstam und C. Jacob Hale – Weibliche Maskulinität, Transmänner und die Frage nach Bündnissen. In: polymorph 2002: 69-92.

FREEMAN, Derek, 1983, *Margaret Mead and Samoa: The Making and the Unmaking of an Anthropological Myth*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

FRENCH, Marilyn, 1992 [amerik. Orig. 1992], *Der Krieg gegen die Frauen*. (Übersetzt von Laak, Hanna van). München: Albrecht Knaus.

FREUD, Sigmund, 1961 [Orig. 1912/1913], Totem und Tabu: Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker. In: Anna Freud u. a. (Hg.), *Sigmund Freud: Gesammelte Werke chronologisch geordnet*. London: Imago: Band IX.

——, 1949 [Orig. 1905/1925], Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie. In: Freud, Anna u. a. (Hg.), *Sigmund Freud: Gesammelte Werke*. London: Imago: Band V: 27-145.

FRITSCH, Markus, 1990, Rosa Hilfe, Freiburg. In: *Freizeit und Kultur* [Freiburg] 12/1990: 16.

FUCHS, Martin / BERG, Eberhard, 1993, Phänomenologie der Differenz: Reflexionsstufen ethnographischer Repräsentation. In: Berg / Fuchs 1993: 1-108.

FULTON, Robert, / ANDERSON, Steven W., 1992, The Amerindian „Man-Woman": Gender, Liminality and Cultural Continuity. In: *Current Anthropology* 33 (5): 603-610.

FUNG, Richard, 1991, Looking for My Penis: The Eroticized Asian in Gay Video Porn. In: Bad Object-Choices 1991: 145-168.

GALINSKY, Adena, 1995, Gay clergy discuss religion and homosexuality. In: *The Daily Pennsylvanian* 31.01.1995, siehe http://thedp.com/node/38170 (konsultiert z. B. am 03.03.2011).

GALLAGHER, Bob / WILSON, Alexander 1987 [Orig. 1984], Sex and the Politics of Identity: An Interview with Michel Foucault. In: Thompson 1987: 23-35.

GAMSON, Joshua, 1998 [Orig. 1995], Must Identity Movements Self-Destruct? A Queer Dilemma. In: Nardi / Schneider 1998: 590-604.

GANGULY, Martin, 2003 [Orig. 2002], *Ganz normal anders – lesbisch, schwul, bi: Lebenskundesonderheft zur Integration gleichgeschlechtlicher Lebensweisen*. Berlin: Humanistischer Verband Deutschland, Landesverband Berlin, Selbstverlag.

GARBER, Marjorie B., 1993 [amerik. Orig. 1992], *Verhüllte Interessen: Transvestismus und kulturelle Angst* (Übersetzt von Bußmann, H. Jochen). Frankfurt am Main: S. Fischer.

GARNETS, Linda D. / KIMMEL, Douglas C. (Hg.), 1993a, *Psychological Perspectives on Lesbian and Gay Male Experiences.* New York: Columbia University Press.

——, 1993b, Introduction: Lesbian and Gay Male Dimensions in the Psychological Study of Human Diversity. In: Garnets / Kimmel 1993a: 1-51.

GAUGELE, Elke, 2006, Make Up und Make Over: Vom Facelift der Moderne zu den Biopolitiken der Mode im 21. Jahrhundert. In: Ernst, Waltraud / Bohle, Ulrike (Hg.), *Geschlechterdiskurse zwischen Fiktion und Faktizität: Internationale Frauen- und Genderforschung in Niedersachsen*. Münster: Lit: 86-99.

——, 2005, Drags, Garçones und Samtgranaten: Mode als Medium der Gender(de)konstruktion. In: Mentges 2005a: 305-319.

GAY AMERICAN INDIANS (Hg., koordiniert von ROSCOE, Will), 1988, *Living the Spirit: A Gay American Indian Anthology.* New York, NY: St. Martin's.

GEERTZ, Clifford, 1983a, From the Native's Point of View: On the Nature of Anthropological Understanding. In: Ders., *Local Knowledge: Further Essays in Interpretative Anthropology*. New York, NY: Basic Books: 55-70.

——, 1983b [Orig. 1973], Thick Description: Toward an Interpretative Theory of Culture. In: Emerson, Robert M. (Hg.), *Contemporary Field Research: A Collection of Readings*. Toronto, ON, usw.: Little & Brown: 37-59.

GEKELER, Corinna, 2002, Zwanzig multisexuelle Jahre. In: *Mein heimliches Auge: Jahrbuch der Erotik XVII*. Tübingen: Konkursbuch Claudia Gehrke: 61, 63-77.

——, 1998a, Lieber polymorph als monoton. In: Biechele 1998: 32-34.

——, 1998b, Wieviel Nacktheit verträgt die Toleranz? Übles Nachspiel in den holländischen Zeitungen zu den Gay Games. In: *Queer* Oktober 1998: 8.

GENGLE, Dean, 1978 [Orig. 1976], Gay American Indians (G.A.I.): „We do want to get other groups started!". In: Katz 1978: 500-503.

GENSCHEL, Corinna, 1998, Die Formierung der *Transgender*-Bewegung in den USA: Von medizinischen Objekten zu politischen Subjekten. In: Ferdinand / Pretzel / Seeck 1998: 309-320.

—— / LAY, Caren / WAGENKNECHT, Nancy / WOLTERSDORFF, Volker, 2001a, Vorwort. In: Jagose 2001: 7-12.

—— / —— / —— / ——, 2001b, Anschlüsse (zur deutschen Ausgabe). In: Jagose 2001: 167-194.

GILBERT & GEORGE, 1986 [amerik. Orig. 1986], *Gilbert & George: The Complete Pictures 1971-1985*. (Übersetzt von Herborth, Helga). München: Schirmer-Mosel.

GILLEY, Brian Joseph, 2006, *Becoming Two-Spirit: Gay Identity and Social Acceptance in Indian Country*. Lincoln, NE, usw.: University of Nebraska Press.

GILMORE, David D., 1993 [amerik. Orig. 1990], *Mythos Mann: Wie Männer gemacht werden. Rollen, Rituale, Leitbilder*. (Übersetzt von Gärtner, Eva). München: dtv.

GINDORF, Rolf / Manfred HERZER u. a., 1977, Abwehr von Diskriminierung durch Selbstorganisation. In: Lautmann, Rüdiger (Hg.), *Seminar: Gesellschaft und Homosexualität.* Frankfurt/Main: Suhrkamp: 461-531.

GINGRICH, Andre / ZIPS, Werner, 2003, Ethnohistorie und Historische Anthropologie. In: Fischer / Beer 2003: 273-294.

GIRTLER, Roland, 2004, *10 Gebote der Feldforschung*. Wien: Lit.

GOFFMAN, Erving, 1988 [amerik. Orig. 1963], *Stigma: Über Techniken der Bewältigung beschädigter Identität*. (Übersetzt von Haug, Frigga). Frankfurt/Main: Suhrkamp.

GOLDBERG, Jonathan, 1992, *Sodometries: Renaissance Texts, Modern Sexualities*. Stanford, CA: Stanford University Press.

GOWING 2007 [austr. Orig. 2006], Lesbierinnen und ihre „Halbschwestern" im Europa der frühen Neuzeit, 1500-1800. (Übersetzt von Schwarz, Benjamin). In: Aldrich 2007 [2006]: 124-143.

GÖBEL, Malte, 2007, Lara Croft ist Doppel-Drag. In: Thilmann / Witte / Rewald 2007: 132-141.

GREEN, Richard, 1987, *The „Sissy Boy Syndrome" and the Development of Homosexuality*. New Haven, CT: Yale University Press.

GREENBERG, David F., 1988, *The Construction of Homosexuality*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

——, 1986, Why Was the Berdache Ridiculed? *Journal of Homosexuality* 11 (3/4): 179-189.

GREVERUS, Ina-Maria, 1999, Performing Culture: Feldforschung männlich – weiblich – menschlich. In: Köhle-Hezinger / Scharfe / Brednich 1999: 75-98.

GRIMME, Matthias T. J., 1997, *Das SM-Handbuch*. Hamburg: Charon.

GRONEBERG, Michael, 2008, Ist die Rede vom 'dritten Geschlecht' heteronormativ oder heteronormativitätskritisch? Androgynie / Hermaphroditismus / Intersexualität im Wandel der Diskurse. Vortrag auf dem Symposium „Dritte Geschlechter? Multiple Geschlechtersysteme als Kritik von Heteronormativität" 2008.

—— / ZEHNDER, Kathrin, 2008, *„Intersex": Geschlechtsanpassung zum Wohl des Kindes? Erfahrungen und Analysen*. Fribourg: Academic Press.

GROSSMANN, Thomas, 2003, Prähomosexuelle Kindheiten: Eine empirische Untersuchung über Geschlechtsrollenkonformität und -nonkonformität bei schwulen Männern. In: Steffens, Melanie Caroline / Ise, Michaela (Hg.), 2003, *Jahrbuch Lesben – Schwule – Psychologie*. Lengerich: Pabst: 12-34.

GRUMBACH, Detlef (Hg.), 2001, *Over the Rainbow: Ein Lesebuch zum Christopher Street Day*. Hamburg: MännerschwarmSkript.

GUGEL, Liane, 2000, Prärie und Plains. In: Feest 2000a: 184-237.

GUTIÉRREZ, Ramón A., 1992 [Orig. 1989], Must We Deracinate Indians to Find Gay Roots? In: Dynes / Donaldson 1992: 175-181.

HAASE, Matthias, 2005, Einleitung: The Places that We Love Best. In: Haase / Siegel / Wünsch 2005: 7-12.

—— / SIEGEL, Marc / WÜNSCH, Michaela (Hg.), 2005, *Outside: Die Politik queerer Räume*. Berlin: b_books.

HAEBERLE, 1985 [amerik. Orig. 1978], *Die Sexualität des Menschen: Handbuch und Atlas*. (Übersetzt von Drews, Ilse). Berlin: Walter de Gruyter.

HAGGERTY, George E. (Hg.), 2000, *Gay Histories and Cultures: An Encyclopedia* (= *The Encyclopedia of Lesbian and Gay Histories and Cultures* Band II). New York, NY, usw.: Garland.

—— / MCGARRY, Molly (Hg.), 2007, *A Companion to Lesbian, Gay, Bisexual, Transgender, and Queer Studies*. Malden, MA: Blackwell.

HÄGELE, Ulrich, 2001, Photolore: Überlegungen zur visuellen Methode in der Volkskunde. In: Eisch / Hamm 2001: 306-337.

HAHN, Hans Peter, 2005, *Materielle Kultur: Eine Einführung*. Berlin: Dietrich Reimer.

HALBERSTAM, Judith, 2005a, *In a Queer Time and Place: Transgender Bodies, Subcultural Lives*. New York, NY: New York University Press.

——, 2005b, Queer Studies Now. In: Haschemi Yekani / Michaelis 2005: 17-30.

HALE, Jacob, 2009 [Orig 1997], Suggested Rules for Non-Transsexuals Writing about Transsexuals, Transsexuality, Transsexualism, or Trans ____, siehe http://sandystone.com/hale.rules.html (konsultiert z. B. am 18.08.2009).

HALL, Stuart, 2000a, *Cultural Studies: Ein politisches Theorieprojekt*. (Herausgegeben und übersetzt von Räthzel, Nora). Hamburg: Argument.

——, 2000b [engl. Orig. 1992], Das theoretische Vermächtnis der Cultural Studies. (Übersetzt von Räthzel, Nora). In: Ders. 2000a: 34-51.

——, 1999a [engl. Orig. 1989], Ethnizität: Identität und Differenz. (Übersetzt von Hartl, Thomas). In: Engelmann 1999: 83-98.

——, 1999b [engl. Orig. 1980], Kodieren/Dekodieren. (Übersetzt von Suppelt, Bettina). In: Bromley / Göttlich / Winter 1999: 92-110.

—— (Hg.), 1997a, *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*. London usw.: Sage.

——, 1997b, The Work of Representation. In: Hall 1997a: 13-74.

——, 1997c, The Spectacle of the „Other". In: Hall 1997a: 223-290.

HALLER, Dieter, 2005, *dtv-Atlas Ethnologie*. München: dtv.

—— (Hg.), 2001a, *Heteronormativität* (= Sonderband von *kea: Zeitschrift für Kulturwissenschaften* 14).

——, 2001b, Die „Entdeckung des Selbstverständlichen": Heteronormativität im Blick. In: Haller 2001a: 1-28.

——, 2001c, Reflections on the Merits and Perils of Insider Anthropology: When Anthropologists are Made Natives. In: Haller 2001a: 113-146.

——, 2001d, Die Vielfalt des Geschlechtlichen: Chancen und Konsequenzen für die Theorienbildung in der *Anthropology of Gender*. In: Schlehe, Judith (Hg.), *Interkulturelle Geschlechterforschung: Identitäten – Imaginationen – Repräsentationen*. Frankfurt/Main: Campus: 86-108.

——, 2000, Wider das Diktat der zweigeschlechtlichen Ordnung des Sozialen: Ethnologische Ansätze zur Frage nach der Identität. In: *Neue Zürcher Zeitung: Internationale Ausgabe* 01./02.07.2000: 57.

——, 1996, Überlegungen zu Heteronormativität und Feldforschung. In: Kokot, Waltraud / Dracklé, Dorle (Hg.), *Ethnologie Europas: Grenzen, Konflikte, Identitäten*. Berlin: Dietrich Reimer: 181-201.

HALPERIN, David M., 2003 [amerik. Orig. 2000], Ein Wegweiser zur Geschichtsschreibung der männlichen Homosexualität. In: Kraß 2003a: 171-220.

——, 1995, The Queer Politics of Michel Foucault. In: Ders., *Saint Foucault: Toward a Gay Hagiography*. New York, NY, usw.: Oxford University Press: 15-125.

HAMM, Patrick (Hg.), 2007, *Die Diva ist ein Mann: Das große Tuntenbuch*. Berlin: Quer.

HANSEN, Karen Tranberg, 2004, The World in Dress: Anthropological Perspectives on Clothing, Fashion, and Culture. In: *Annual Review of Anthropology* 33: 369-392.

HARAWAY, Donna, 1995a, *Die Neuerfindung der Natur: Primaten, Cyborgs und Frauen*. (Herausgegeben und eingeleitet von Hammer, Carmen / Stieß, Immanuel). Frankfurt/Main usw.: Campus.

——, 1995b [amerik. Orig. 1985], Ein Manifest für Cyborgs: Feminismus im Streit mit den Technowissenschaften. (Übersetzt von Wolf, Fred). In: Haraway 1995a: 33-72.

——, 1995c [amerik. Orig. 1988], Situiertes Wissen: Die Wissenschaftsfrage im Feminismus und das Privileg einer partialen Perspektive. (Übersetzt von Kelle, Helga). In: Haraway 1995a: 73-97.

——, 1995d, *Monströse Versprechen: Coyote-Geschichten zu Feminismus und Postmoderne.* (Übersetzt von Haupt, Michael). Hamburg: Argument.

HARITAWORN, Jin, 2009, Kiss-ins und Dragqueens: Sexuelle Spektakel von Kiez und Nation. In: AG Queer Studies 2009: 41-65.

HARK, Sabine, 2005, Queer Studies. In: Braun / Stephan 2005: 285-303.

——, 1998a, Umstrittene Wissensterritorien: Feminismus und *Queer Theory* – Reflexivität als Programm. In: Ferdinand / Pretzel / Seeck 1998: 13-24.

——, 1998b, Die paradoxe Politik der Identität: Was ist eine „authentische lesbische Identität"? In: Biechele 1998: 35-55.

——, 1998c, Parodistischer Ernst und politisches Spiel: Zur Politik in der GeschlechterParodie. In: Hornscheidt, Antje / Jähnert, Gabriele / Schlichter, Annette (Hg.), *Kritische Differenzen – Geteilte Perspektiven: Zum Verhältnis von Feminismus und Postmoderne*. Opladen usw.: Westdeutscher: 115-139.

——, 1993, *Queer* Interventionen. In: *Feministische Studien* 11 (2) (= *Kritik der Kategorie Geschlecht*): 103-109.

HARNER, Michael, 1982 [amerik. Orig. 1980], *Der Weg des Schamanen: Ein praktischer Wegweiser zu innerer Heilkraft*. (Übersetzt von Klein, Agnes). Interlaken: Ansata.

HARTMANN, Jutta, 2004, Dynamisierungen in der Triade Geschlecht – Sexualität – Lebensform: Dekonstruktive Perspektiven und alltägliches Veränderungshandeln in der Pädagogik. In: Timmermanns / Tuider / Sielert 2004: 59-77.

—— / KLESSE, Christian / WAGENKNECHT, Peter / FRITZSCHE, Bettina / HACKMANN, Kristina (Hg.), 2007, *Heteronormativität: Empirische Studien zu Geschlecht, Sexualität und Macht*. Wiesbaden: VS.

HASCHEMI YEKANI, Elahe / MICHAELIS, Beatrice (Hg), 2005, *Quer durch die Geisteswissenschaften: Perspektiven der Queer Theory*. Berlin: Quer.

HAY, Harry, 1987 [Orig. 1983], A Separate People Whose Time Has Come. In: Thompson 1987: 279-291.

—— / ROSCOE, Will (Hg.), 1996 [Orig. 1948-1995], *Radically Gay: Gay Liberation in the Words of Its Founder*. Boston, MA: Beacon.

HAWLEY, John C. (Hg.), 2001a, *Postcolonial and Queer Theories: Intersections and Essays*. Westport, CT: Greenwood.

——, 2001b, Afterword. In: Hawley 2001a: 197-208.

——, 2001c, *Postcolonial, Queer: Theoretical Intersections*. New York, NY: State University of New York Press.

HEBDIGE, Dick, 1983 [engl. Orig. 1979], Subculture: Die Bedeutung von Stil. In: Diederichsen, Dietrich / Hebdige, Dick / Marx, Olaph-Dante (Hg.), *Stile und Moden der Subkultur*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt: 8-25.

HEGENER, Wolfgang, 1993, Aufstieg und Fall schwuler Identität: Ansätze zur Dekonstruktion der Kategorie Sexualität. In: *Zeitschrift für Sexualforschung* 6: 132-150.

——, 1992, *Das Mannequin: Vom sexuellen Subjekt zum geschlechtslosen Selbst.* Tübingen: Konkursbuch Claudia Gehrke/konkursbuch extra.

HEIDEL, Ulf / MICHELER, Stefan / TUIDER, Elisabeth (Hg. für die AG LesBiSchwule Studien/Queer Studies Universität Hamburg), 2001a, *Jenseits der Geschlechtergrenzen: Sexualitäten, Identitäten und Körper in Perspektiven von Queer Studies*. Hamburg: MännerschwarmSkript.

—— / —— / ——, 2001b, Einleitung. In: Heidel / Micheler / Tuider 2001a: 10-29.

HEIDRICH, Hermann, 2007 [2001], Von der Ästhetik zur Kontextualität: Sachkulturforschung. In: Göttsch, Silke / Lehmann, Albrecht (Hg.), *Methoden der Volkskunde: Positionen, Quellen, Arbeitsweisen der Europäischen Ethnologie*. Berlin: Dietrich Reimer: 33-56.

HEIMANN, Ingrid, 1992, Mobilität in der Bekleidung II: Optische Analysen. In: Heinrich, Bettina / Köhle-Hezinger, Christel (Hg.), *Gestaltungsspielräume: Frauen in Museum und Kulturforschung: 4. Tagung der Kommission Frauenforschung in der Deutschen Gesellschaft der Volkskunde*. Tübingen: Tübinger Vereinigung für Volkskunde: 177-202.

——, 1989, Formale Bekleidungsanalyse: Bekleidungsgestalt als selbständige Nachricht. In: Böth, Gitta / Mentges, Gaby (Hg.), *Sich kleiden* (= *Hessische Blätter für Volks- und Kulturforschung* 25). Marburg: Jonas: 77-83.

HEITMÜLLER, Elke, 1994, *Zur Genese sexueller Lust: Von Sade zu S/M*. Tübingen: Konkursbuch Claudia Gehrke.

HEKMA, Gerd, 2007 [austr. Orig. 2006], Die schwul-lesbische Welt: 1980 bis zur Gegenwart. (Übersetzt von Schwarz, Benjamin). In: Aldrich 2007: 332-363.

——, 2000, Queering Anthropology. In: Sandfort / Schuyf / Duyendak / Weeks 2000: 81-97.

HELDMANN, Anja, 1998, Jenseits von Mann und Frau: Intersexualität als Negation der Zweigeschlechtlichkeit. In: Hauser-Schäublin, Brigitta / Röttger-Rössler, Birgitt (Hg.), *Differenz und Geschlecht: Neue Ansätze in der ethnologischen Forschung*. Berlin: Dietrich Reimer: 54-77.

HENDRIKS, Aart / TILLMAN, Rob / VEEN, Evert van der (Hg.), 1993, *The Third Pink Book: A Global View on Lesbian and Gay Liberation and Oppression.* Buffalo, NY: Prometheus.

HENZEL, Norbert, 2011, Lolita-Mode und Mori Girls: Japanische Jugendmoden nicht nur in Japan. Vortrag am 19.04.2011 im Rahmen der Ausstellung „Studenteria: Menschen mit Immatrikulationshintergrund" des Studiengangs *Museum und Ausstellung* der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg.

HERDT, Gilbert, 1997, *Same Sex, Different Cultures: Exploring Gay and Lesbian Lives*. Boulder, CO: Westview.

—— (Hg.), 1994a, *Third Sex, Third Gender: Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*. New York, NY: Zone.

——, 1994b, Introduction: Third Sexes and Third Genders. In: Herdt 1994a: 21-81.

—— (Hg.), 1992, *Gay Culture in America: Essays from the Field*. Boston, MA: Beacon.

——, 1987 [Orig. 1981], *Guardians of the Flutes: Idioms of Masculinity.* New York, NY, usw.: Morningside/Columbia University Press.

——, 1984, Ritualized Homosexual Behavior in the Male Cults of Melanesia: 1862-1983, An Introduction. In: Ders. (Hg.), *Ritualized Homosexuality in Melanesia*. Berkeley, CA, usw.: University of California Press: 1-81.

HEREK, Gregory 1993 [1990], The Context of Antigay Violence: Notes on Cultural and Psychological Heterosexim. In: Garnets / Kimmel 1993a: 89-107.

HERGEMÖLLER, Bernd-Ulrich, 2007 [austr. Orig. 2006], Das Mittelalter. In: Aldrich 2007 [2006]: 56-77.

——, 1999, *Einführung in die Historiographie der Homosexualitäten*. Tübingen: diskord.

——, 1998, *Sodom und Gomorrha: Zur Alltagswirklichkeit und Verfolgung Homosexueller im Mittelalter*. Hamburg: MännerschwarmSkript.

HERMANN, Elfriede / RÖTTGER-RÖSSLER, Birgitt (Hg.), 2003, Einleitung: Persönliche Handlungsmöglichkeiten im lokal-globalen Kontext. In: Dies. (Hg.), *Lebenswege im Spannungsfeld lokaler und globaler Prozesse: Person, Selbst und Emotion in der ethnologischen Biografieforschung*. Münster: Lit: 1-23.

HERMANUS, Beryl / DLOVA, Welekazi (mit LOHRENSCHEIDT, Claudia), 2002, Macht, Unterdrückung, Befreiung: Einführung in ein Antidiskriminierungstraining / Anti-Bias-Training. Seminar an der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg.

HERRELL, Richard K., 1992, The Symbolic Strategies of Chicago's Gay and Lesbian Pride Parade. In: Herdt 1992: 225-252.

HERRMANN, Steffen Kitty, 2003, Performing the Gap: Queere Gestalten und geschlechtliche Aneignung. In: *arranca!* 28 (= *Aneignung I*): 22-25.

HERRN, Rainer, 1999, *Anders bewegt: 100 Jahre Schwulenbewegung in Deutschland.* (= Katalog zur gleichnamigen Wanderausstellung). Hamburg: Edition Waldschlösschen im MännerschwarmSkript.

HERZER, Manfred, 2001 [Orig. 1992], *Magnus Hirschfeld: Leben und Werk eines jüdischen, schwulen und sozialistischen Sexologen*. Hamburg: MännerschwarmSkript.

——, 1997a, Professor Kinsey und die Gays von Los Angeles. In: Schwules Museum / Akademie der Künste 1997: 218-227.

—— (mit KATZ, Jonathan / BÉRUBÉ, Allan), 1997b, Gay Sunshine: Vorbild USA. In: Schwules Museum / Akademie der Künste 1997: 265-274.

HERZOG, Dagmar, 2008, Illegitimes Kind der sexuellen Revolution: Die religiöse Rechte in den USA, Sex und Macht. In: *Queer Lectures: Zeitschrift der Initiative Queer Nations e. V.* 1 (1): 9-46.

HIEBER, Lutz / VILLA, Paula-Irene, 2007, *Images von Gewicht: Soziale Bewegungen, Queer Theory und Kunst in den USA*. Bielefeld: Transcript.

HIGHWAY, Tomson, 2008 [kanad. Orig. 1998], *Kiss of the Fur Queen*. Norman, OK: University of Oklahoma.

———, 1989, *Dry Lips Oughta Move to Kapuskasing*. Calgary, AB: Fifth House.

———, 1988, *The Rez Sisters*. Calgary, AB: Fifth House.

HILLEBRAND, Susann / JOHANNSON, Irmgard, 1978, *Charlotte, Salome, Veronika: Transvestiten.* München: Rogner & Bernhard.

HIRSCHAUER, Stefan, 1996, Wie sind Frauen, wie sind Männer? Zweigeschlechtlichkeit als Wissenssystem. In: Christiane Eifert u. a., (Hg.), *Was sind Frauen? Was sind Männer? Geschlechterkonstruktionen im historischen Wandel*. Frankfurt/Main: Suhrkamp: 240-256.

HIRSCHFELD, Magnus, 1991 [Orig. 1904], *Berlins Drittes Geschlecht*. (Herausgegeben und einem Nachwort versehen von Herzer, Manfred, mit einem Anhang von Näcke, Paul [Orig. 1904]). Berlin: rosa Winkel.

HIRSCHFELD-EDDY-STIFTUNG (Hg.), 2008 [engl. Orig. 2006], *Die Yogyakarta-Prinzipien: Prinzipien zur Anwendung der Menschenrechte in Bezug auf die sexuelle Orientierung und geschlechtliche Identität*. (Übersetzt von Hirschfeld-Eddy-Stiftung / Schäfter, Petra / Deutsches Institut für Menschenrechte). Berlin: Selbstverlag des Herausgebers.

HOBSBAWM, Eric, 1983, Introduction: Inventing Traditions. In: Ders. / Ranger, Terence (Hg.), *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.

HOENES, Josch, o. J., Visuelle Politiken in Repräsentationen von Transmännlichkeiten (Arbeitstitel), Laufende Dissertation am Kolleg Kulturwissenschaftliche Geschlechterstudien.

——, 2011, Das kulturelle Gewicht der Genitalien: Streifzüge durch die Transgenital Landscapes von Del LaGrace Volcano. Vortrag am 02.02.2011 in der Vortragsreihe „Queer as …“ an der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg.

——, 2007, KörperBilder von Transmännern: Visuelle Politiken in den Photografien von Loren Cameron. In: Bauer / Hoenes / Woltersdorff 2007a: 136-149.

—— / KOCHIUS, Romina / MÜHR, Patricia / ELLWANGER, Karen / WENK, Silke (Redaktion), 2005, *Gender – Memory: Repräsentationen von Gedächtnis, Erinnerung und Geschlecht*. (= *Frauen Kunst Wissenschaft* 39). Marburg. Jonas.

HOFF, Dagmar von, 2005, Performanz/Repräsentation. In: Braun / Stephan 2005: 162-179.

HOFFMANN, Rainer, 2003, Vor der Stigma-Umkehr? Performativität der Publikumswahrnehmung auf das Ereignis der Gay-Paraden. In: Fischer-Lichte, Erika / Horn, Christian / Umathum, Sandra / Warstat, Matthias (Hg.), *Performativität und Ereignis*. Tübingen usw.: A. Francke: 301-318.

HOFMEISTER, Arnd, 2001, Queer-Politics: Jenseits der Identitätspolitik. In: Grau, Günter (Hg.), *Schwulsein 2000: Perspektiven im vereinigten Deutschland.* Hamburg: Edition Waldschlösschen im MännerschwarmSkript.

HOGAN, Steve / HUDSON, Lee, 1999 [Orig. 1998], *Completely Queer: The Gay and Lesbian Encyclopedia.* New York: Henry Holt/Owl.

HOPKINS, Stephen J., 2004, „Let the Drag Race Begin“: The Rewards of Becoming a Queen. In: Schacht / Underwood 2004a: 135-149.

HOWE, LeAnne, 2002, The Story of America: A Tribalography. In: Shoemaker 2002a: 41-48.

HÜSERS, Francis / KÖNIG, Almut, 1995, *Bisexualität*. Stuttgart: Trias / Thieme, Hippokrates & Enke.

HUPPERTS, Charles, 2007 [austr. Orig. 2006], Homosexualität in der Antike. (Übersetzt von Schwarz, Benjamin). In: Aldrich 2007: 28-55.

HUTCHINS, Loraine / KA'AHUMANU, Lani (Hg.), 1991*, Bi Any Other Name: Bisexual People Speak Out*. Boston, MA: Alyson.

HUTTER, Jörg, 2000, Von der Sodomie zu Queer-Identitäten: Ein Beitrag zur Geschichte der homosexuellen Identitätsentwicklung. In: Setz, Wolfgang (Hg.), *Karl Heinrich Ulrichs zum 175. Geburtstag: Die Geschichte der Homosexualitäten und die schwule Identität an der Jahrtausendwende*. Berlin: rosa Winkel: 141-175.

ICD-10 der WHO, deutsche Fassung 2008, siehe www.dimdi.de/static/de/klassi/diagnosen/icd10/htmlgm2008/fr-icd.htm (konsultiert z. B. am 31.10.2008).

ILGA-EUROPE (Hg.), 2006, *Prides Against Prejudice: A Toolkit for Pride Organizing in a Hostile Environment*. Brüssel: Selbstverlag des Herausgebers.

ILLIUS, Bruno, 2003, Feldforschung. In: Fischer / Beer 2003: 73-98.

Indien legalisiert Homosexualität, 2009, In: *Queer.de* 02.07.2009, siehe www.queer.de/detail.php?article_id=10688 (konsultiert z. B. am 03.07.2009).

INKOTA-NETZWERK E. V., 2002, *Vom Süden lernen: Erfahrungen mit einem Antidiskriminierungsprojekt und Anti-Bias-Arbeit*. Berlin: Eigendruck des Herausgebers.

IRIGARAY, Luce, 1980 [franz. Orig. 1974], *Speculum: Spiegel des anderen Geschlechts*. (Übersetzt von Rajewsky, Xenia). Frankfurt/Main: Suhrkamp.

ISAY, Richard A., 1990 [amerik. Orig. 1989], *Schwul sein: Die psychologische Entwicklung des Homosexuellen*. (Übersetzt von Degner, Helmut). München: Piper.

ISLAND DIVA'S, 2003, *Diva Siva*. Performance im Rahmen des Festivals „In Transit 2003: Customs – Nothing to Declare", Haus der Kulturen der Welt, Berlin, 30./31.05.2003, siehe http://archiv.hkw.de/de/programm/tagesprogramm/intransit_DivaSiva/c_index.html (konsultiert z. B. am 31.01.2010).

JACOBS, Mary-Ann / BROWN, Lester B., 1997, American Indian Lesbians and Gays: An Exploratory Study. In: Brown 1997: 29-41.

JACOBS, Sue-Ellen, 1997, Is the „North American Berdache" Merely a Phantom in the Imagination of Western Social Scientists? In: Jacobs / Thomas / Lang 1997a: 21-43.

——, 1992 [Orig. 1968], Berdache: A Brief Review of the Literature. In: Dynes / Donaldson 1992: 273-286.

—— / CROMWELL, Jason, 1992, Visions and Revisions of Reality: Reflections on Sex, Sexuality, Gender, and Gender Variance. In: *Journal of Homosexuality* 23 (4): 43-89.

——/ THOMAS, Wesley, 1994, Native American Two-Spirits. In: *Anthropology Newsletter* 35 (8): 7.

—— / —— / LANG, Sabine (Hg.), 1997a, *Two-Spirit People: Native American Gender Identity, Sexuality, and Spirituality.* Urbana, IL, usw.: University of Illinois Press.

—— / —— / ——, 1997b, Introduction. In: Jacobs / Thomas / Lang 1997a: 1-18.

JAEGER, Friedrich / RÜSEN, Jörn (Hg.), 2004, *Handbuch der Kulturwissenschaften, Band 3: Themen und Tendenzen*. Stuttgart usw.: J. B. Metzler.

JÄGER, Siegfried, 2001, Dispositiv. In: Kleiner 2001a: 72-89.

JAGOSE, Annamarie, 2001 [austr. Orig. 1996], *Queer Theory: Eine Einführung*. (Übersetzt, herausgegeben und mit Vorwort und Nachwort versehen von Genschel, Corinna / Lay, Caren / Wagenknecht, Nancy / Woltersdorff, Volker). Berlin: Quer.

JAIMES, M. Annette, (mit HALSEY, Theresa), 1997, American Indian Women: At the Center of Indigenous Resistance in Contemporary North America. In: McClintock, Anne / Mufti, Aamir / Shohat, Ella (Hg.), *Dangerous Liaisons: Gender, Nation and Postcolonial Perspectives.* Minneapolis, MN: University of Minnesota Press: 298-329.

JANSSEN, Joke, 2009, Theoretisch intersexuell: Wie intersexuelle Menschen zwischen den Zeilen bleiben. In: AG Queer Studies 2009: 165-184.

JOECKER, J. P. / OUERD, M. / SANZIO, A., 1984 [franz. Orig. 1982], Geschichte und Homosexualität: Gespräch mit Michel Foucault. (Übersetzt von Karbe, Marianne). In: Von der Freundschaft 1984: 95-110.

JOHNSON, Mark, 1997, *Beauty and Power: Transgendering and Cultural Transformation in the Southern Philippines.* Oxford usw.: Berg Publishers.

JONES, Adam, 1992, Quellen und Quellenkritik in der Ethnologie. In: Fischer 1992: 101-115.

JORDAN, Stefan / NIMTZ, Christian (Hg.), 2009, *Lexikon Philosophie: Hundert Grundbegriffe*. Stuttgart: Reclam.

JOSEPH, Gloria I. (Hg.), 1993, *Schwarzer Feminismus: Theorie und Praxis afro-amerikanischer Frauen*. (Übersetzt von Vogt, Barbara). Berlin: Orlanda.

KADEL, Thorsten, 2003, Faszination Drag Queens. In: Herbst, Dieter (Hg.), *Der Mensch als Marke: Konzepte – Beispiele – Experteninterviews*. Göttingen: Business Village: 451-478.

KAMMLER, Henry, 2000, Nordwestküste. In: Feest 2000a: 270-313.

KARSCH-HAACK, Ferdinand, 1911, *Das gleichgeschlechtliche Leben der Naturvölker*. München: Reinhardt.

KAPLAN, Gisela T. / ROGERS, Lesley J., 1990, The Definition of Male and Female: Biological Reductionism and the Sanctions of Normality. In: Gunew, Sneja (Hg.) *Feminist Knowledge: Critique and Construct*. London usw.: Routledge, 205-228.

KATES, Steven M. / BELK, Russell W., 2001, The Meanings of Lesbian and Gay Pride Day: Resistance through Consumption and Resistance to Consumption. In: *Journal of Contemporary Ethnography* 30 (4): 392-429.

KATZ, Jonathan Ned, 1990, The Invention of Heterosexuality. In: *Socialist Review* 20 (1): 7-34.

—— (Hg.), 1978 [Orig. 1976], Native Americans/Gay Americans. In: Ders. (Hg.), *Gay American History: Lesbians and Gay Men in the U.S.A.* New York, NY: Hearst/Avon/Discus: 423-503, 922-949.

KEUPP, Heiner, 1998, Identität. In: Grubitzsch, Siegfried / Weber, Klaus (Hg.), *Psychologische Grundbegriffe: Ein Handbuch*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt: 239-245.

KILIAN, Eveline, 2007, *Gender Studies* und *Queer Studies*: Neuere Entwicklungen in der Literatur- und Kulturwissenschaft. In: Hotz-Davies, Ingrid / Schahadat, Schamma (Hg.), *Ins Wort gesetzt, ins Bild gesetzt. Ambivalente Genderkonstruktionen in Wissenschaft, Kunst und Literatur.* Bielefeld: Transcript: 79-98.

KILODAVIS, Cheryl, 2011, *My Princess Boy*. (Mit Illustrationen von DeSimone, Suzanne). New York, NY: Aladdin / Simon & Schuster.

KINSMAN, Gary, 1987, Sexual Colonization of the Native Peoples. In: Ders., *The Regulation of Desire: Sexuality in Canada*. Montréal, PQ: Black Rose: 71-74.

KIRK, Marshall / MADSEN, Hunter, 1989, *After the Ball: How America will Conquer its Fear and Hatred of Gays in the '90s*. New York, NY: Doubleday.

KITTEL, Sören, 2008, Keine Käseglocke für isolierte Völker. In: *Die Welt* 06.06.2008, siehe www.sowi.rub.de/sozanth/pr_isvolk.html.de, (konsultiert z. B. am 30.09.2008).

KITZINGER, Celia, 2001, Sexualities. In: Unger, Rhoda K. (Hg.), 2001, *Handbook of the Psychology of Women and Gender*. New York: John Wiley & Sons: 272-285.

KLAUDA, Georg, 2008, *Die Vertreibung aus dem Serail: Europa und die Heteronormalisierung der islamischen Welt*. Hamburg: MännerschwarmSkript.

KLEINER, Marcus S. (Hg.), 2001a, *Michel Foucault: Eine Einführung in sein Denken*. Frankfurt/Main: Campus.

——, 2001b, Vorwort des Herausgebers. In Kleiner 2001a: 7-14.

——, 2001c, Apropos Foucault. In Kleiner 2001a: 17-24.

KLÖPPEL, Ulrike, 2008, Die Formierung von *gender* am Experimentalobjekt Intersexualität. Vortrag im Öffentlichen Forschungskolloquiums des Kollegs Kulturwissenschaftliche Geschlechterstudien, Carl von Ossietzky Universität Oldenburg, 24.04.2008.

KÖHLE-HEZINGER, Christel / SCHARFE, Martin / BREDNICH, Rolf Wilhelm (Hg.), 1999, *Männlich. Weiblich: Zur Bedeutung der Kategorie Geschlecht in der Kultur – 31. Kongreß der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde, Marburg 1997*. Münster usw.: Waxmann.

KOKOT, Waltraud, 1992, Kognitive Ethnologie. In: Fischer 1992: 367-381.

KOOPMANN, Arabella (mit ROBB, Helen), 1997, *Shifiting Paradigms: Using an Anti-Bias Strategy to Challenge Oppression and Assist Transformation in the South African Context*. Lansdowne, Südafrika: Early Learning Resource Unit.

KOEPPING, Klaus-Peter, 1987, Authentizität als Selbstfindung durch den anderen: Ethnologie zwischen Engagement und Reflexion, zwischen Leben und Wissenschaft. In: Duerr 1987: 7-37.

KRAIS, Beate / GEBAUER, Gunter, 2002, *Habitus*. Bielefeld: Transcript.

KRASS, Andreas, 2008, Metrosexualität: Wie schwul ist der moderne Mann? In: *Queer Lectures: Zeitschrift der Initiative Queer Nations* 1 (4): 108-141.

—— (Hg.), 2003a, *Queer Denken: Gegen die Ordnung der Sexualität*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

——, 2003b, Queer Studies: Eine Einführung. In: Kraß 2003a: 7-28.

Kritik der Kategorie Geschlecht, 1993, Schwerpunktheft der *Feministischen Studien* 11 (2).

KROLL, Renate, 2002, *Metzler Lexikon Gender Studies Geschlechterforschung: Ansätze – Personen – Grundbegriffe.* Stuttgart usw.: J. B. Metzler.

KUHNEN, Stephanie (Hg.), 1997, *Butch / Femme: Eine erotische Kultur*. Berlin: Quer.

LAFAVOR, Carole, 1992 [Orig. 1990], Walking the Red Road. In: Rudd, Andrea / Taylor, Darien (Hg.), *Positive Women: Voices of Women Living with AIDS.* Toronto, ON: Second Story: 263-266.

LAKOTTA, Beate, 2007, Fehler in der Himmelsfabrik. *Der Spiegel* 4/2007: 140-143.

LAMBERTSEN, Chris, 2011, Schwul-lesbische Sichtbarkeit: 30 Jahre CSD in Hamburg. Hamburg. MännerschwarmSkript.

LANDWEER, Hilge, 1993, Kritik und Verteidigung der Kategorie Geschlecht. Wahrnehmungs- und symboltheoretische Überlegungen zur sex/gender-Unterscheidung. In: *Kritik der Kategorie Geschlecht* 1993: 34-43.

LANG, Hartmut, 2003, Kultur – System – Globalisierung. In: Fischer / Beer 2003: 413-427.

LANG, Sabine, o. J. [Orig. 1996], *Visions and Choices: Glimpses of Native American Two-Spirited People's Lives*. Typoskript, zur Veröffentlichung vorgesehen bei: Austin, TX: University of Texas Press.

——, 1999, Lesbians, Men-Women and Two-Spirits: Homosexuality and Gender in Native American Cultures. In: Blackwood / Wieringa 1999: 91-118.

——, 1997a, Wer oder was ist eigentlich homosexuell? Reflexionen über gender variance, Homosexualität und Feldforschung in indigenen Gesellschaften Nordamerikas. In: Strasser, Sabine / Schein, Gerlinde (Hg.), *Intersexions: Feministische Anthropologie zu Geschlecht, Kultur, Ethnizität*. Wien: Milena: 67-110.

——, 1997b, Geschlechtsrollenwechsel und kulturelle Konstruktionen von Hetero- und Homosexualität in indigenen Kulturen Nordamerikas. In: Völger 1997 (Band 2): 143-148.

——, 1996, Travelling Woman: Conducting a Fieldwork Project on Gender Variance and Homosexuality Among North American Indians. In: Lewin / Leap 1996: 86-107.

——, 1995, Two-Spirit People: Geschlechterkonstruktionen und homosexuelle Identitäten in indigenen Kulturen Nordamerikas. In: *Zeitschrift für Sexualforschung* 8: 295-328.

——, 1990, *Männer als Frauen – Frauen als Männer: Geschlechtsrollenwechsel bei den Indianern Nordamerikas*. Hamburg: Wayasbah.

—— / TIETZ, Lüder, 1996d, „Früher waren Lesben und Schwule heilig“: Alternative Geschlechter und Homosexualität in ‘indianischen’ Kulturen Nordamerikas. Einzelvorträge auf Einladung von Studierenden in Wien und Graz.

LAQUEUR, Thomas, 1992 [amerik. Orig. 1989], *Auf den Leib geschrieben: Die Inszenierung der Geschlechter von der Antike bis Freud*. (Übersetzt von Bußmann, H. Jochen). Frankfurt/Main: Campus.

LA ROCCA, Frank, 2003, *Portraits of Pride: A NYC Gay Pride March Retrospective 1995-2002*. New York: Selbstverlag www.thrularoccaseyes.com.

LAUTMANN, Rüdiger, 2008, Queering in der Lebenswelt von Lesben, Schwulen, Bisexuellen, Transgender und Intersexuellen. In: Pretzel / Weiss 2008: 31-44.

——, 2003, *Sexualität, Kultur, Gesellschaft: Grundkurs Homosexualität und Gesellschaft I*. Göttingen: Edition Waldschlösschen.

——, 1997, *Der Homosexuelle und sein Publikum: Ein Spagat zwischen Wissenschaft und Subkultur.* Hamburg: MännerschwarmSkript.

—— (Hg.), 1993, *Homosexualität: Handbuch der Theorie- und Forschungsgeschichte.* Frankfurt/Main usw.: Campus.

—— (Hg.), 1977, *Seminar: Gesellschaft und Homosexualität.* Frankfurt/Main: Suhrkamp.

LEE, Ang (Regie), 2005, *Brokeback Mountain*. Spielfilm 134 Minuten, USA (DVD: UFA).

LEVINE, Martin P., 1992, The Life and Death of Gay Clones. In: Herdt 1992: 68-86.

LEVY, Lori / BEAUCHEMIN, Michel / VOGEL, Gretchen (Regie), 1992, *Two-Spirit People: The Berdache Tradition in Native American Culture.* Dokumentarvideo 30 Minuten, USA.

LÉVY, Bernard-Henri, 1978 [franz. Orig. 1977], Nein zum König Sex: Gespräch mit Michel Foucault. (Übersetzt von Raulff, Ulrich). In: Dispositive der Macht 1978: 176-198.

LEWIN, Ellen / LEAP, William (Hg.), 1996, *Out in the Field: Reflections of Lesbian and Gay Anthropologists*. Urbana, IL: University of Illinois Press.

LIBRERIA DELLE DONNE DI MILANO [d. s. ABBÀ, Luisa u. a.], 1988 [ital. Orig. 1987], *Wie weibliche Freiheit entsteht: Eine neue politische Praxis*. (Übersetzt von Sattler, Traudel). Berlin: Orlanda.

LINCOLN, Yvonna S. / DENZIN, Norman K., 2000, The Seventh Moment: Out of the Past. In: Denzin, Norman K. / Lincoln, Yvonna S. (Hg.), *The Handbook of Qualitative Research*. Thousand Oaks, CA, usw.: Sage: 1047-1065.

LINDEMANN, Gesa, 1993, *Das paradoxe Geschlecht: Transsexualität im Spannungsfeld von Körper, Leib und Gefühl*. Frankfurt/Main: Fischer.

LINDIG, Wolfgang, 1985 [Orig. 1978], *Nordamerika: Von der Beringstraße bis zum Isthmus von Tehuantepec*. München: dtv (= Ders. / MÜNZEL, Wolfgang, *Die Indianer: Kulturen und Geschichte* Band 1).

LINDNER, Rolf, 2000, *Die Stunde der Cultural Studies*. Wien: WUV.

LITTLE THUNDER, Beverly, 1997, I am a Lakota Womyn. In: Jacobs / Thomas / Lang 1997a: 203-9.

LIVINGSTONE, Jennie (Regie), 1990, *Paris is Burning*. Dokumentarfilm 71 Minuten, USA (VHS: Salzgeber).

LONGINOTTO, Kim / WILLIAMS, Jano (Regie) 1994, *Dream Girls*. Dokumentarfilm 50 Minuten, Großbritannien (Verleih: Women Make Movies).

LORENZ, Renate, 2009, Scham: Pervers sexuell Arbeiten im Kontext neoliberaler Ökonomie. In: AG Queer Studies 2009: 131-147.

LORDE, Audre, 1984 [Orig. 1980], Age, Race, Class, and Sex: Women Redefining Difference. In: Dies., *Sister Outsider*. Freedom, CA: The Crossing: 114-123.

LSVD BERLIN-BRANDENBURG (Hg.), 2004, *Muslime unter dem Regenbogen: Homosexualität, Migration und Islam.* Berlin: Quer.

LSVD-SOZIALWERK (Hg.), 2000, *Hass-Verbrechen: Neue Forschung und Positionen zu antihomosexueller Gewalt*. Köln: Selbstverlag des Herausgebers.

LÜTH, Nanna, o. J., *Das Monströse und die Ränder der Evidenz: Eine formallogisch informierte Bearbeitung von Diagrammen in der Sexualforschung*. Laufende Dissertation am Kolleg Kulturwissenschaftliche Geschlechterstudien.

LUONGO, Michael, 2002, Rome's World Pride: Making the Eternal City an International Gay Tourism Destination. In: *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies* 8 (1/2): 167-181.

LUTTER, Christina / REISENLEITNER, Markus, 1999 [Orig. 1998], *Cultural Studies: Eine Einführung*. Wien: Turia & Kant.

MAAS, Wolfgang, 1994, *Die „Kastom"-Ideologie in Melanesien: Nationenbildung und Wiederbelebung traditioneller Kultur in der nachkolonialen Entwicklung von Papua-Neuguinea.* Frankfurt/Main: Peter Lang.

Männliche Homosexualität: 6-teilige Artikelserie auf *Kreuz.net: Katholische Nachrichten* 03.10.2006-13.03.2007, siehe www.kreuz.net [Article 3978, 4142, 4376, 4474, 4550, 4854] (konsultiert am 28.04.2009).

Männer, siehe http://m-maenner.de (konsultiert z. B. am 18.09.2010)

MAHDJOUBI, Ali, 2003, Homosexualität in islamischen Ländern am Beispiel Iran. In: Bochow / Marbach 2003: 85-98.

MAIHOFER, Andrea, 1995, *Geschlecht als Existenzweise: Macht, Moral, Recht und Geschlechterdifferenz*. Frankfurt/Main: Helmer.

MALINOWSKI, Bronislaw, 1979a, [engl. Orig. 1929], *Das Geschlechtsleben der Wilden in Nordwest-Melanesien: Liebe, Ehe und Familienleben bei den Eingeborenen der Trobriand-Inseln, Britisch-Neuguinea*. (Übersetzt von Schumann, Eva). Frankfurt/Main: Syndikat.

——, 1979b [engl. Orig. 1922], *Argonauten des westlichen Pazifik: Ein Bericht über Unternehmungen und Abenteuer der Eingeborenen in den Inselwelten von Melanesisch-Neuguinea*. (Übersetzt von Herdt, Heinrich Ludwig). Frankfurt/Main: Syndikat.

MALLON, Gerald L. (Hg.), 1991[2], *Resisting Racism: An Action Guide.* San Francisco, CA: The National Association of Black and White Men Together.

MANZANO, Jorge Manuel, 2000, *Johnny Greyeyes*. Spielfilm 76 Minuten. Kanada. (DVD: Wolfe).

MARBACH, Rainer, 2006, Emanzipation und Partizipation: Eine kurze Geschichte des Waldschlösschens. In: Ders. (Hg.), *Waldschlösschen mittendrin: Ein Lesebuch*. Hamburg: Edition Waldschlösschen im MännerschwarmSkript: 9-69.

MARCUS, George E., 1995, Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography. In: *Annual Review of Anthropology* 24: 95-117.

—— / FISCHER, Michael M. J., 1986, *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

MARKLAND, Bridge, 2000, *Portraits*. Tübingen: Konkursbuch.

MARTIN, Biddy, 1993 [Orig. 1988], Lesbian Identity and Autobiographical Difference[s]. In: Abelove / Barale / Halperin 1993: 274-293.

MASS, Lawrence D., 1990, Sexual Categories, Sexual Universals: A Conversation with John Boswell. In: Ders., *Homosexuality as Behavior and Identity: Dialogues of the Sexual Revolution II.* New York, NY, usw.: Harrington Park: 202-233.

MASTERS, William H. / JOHNSON, Viriginia E. /KOLODNY, Robert C., 1992 [Orig. 1982], *Human Sexuality*. New York, NY: HarperCollins.

MCANULTY, Richard D., 1995, The Paraphilias: Classification and Theory. In: Diamant, Louis / McAnulty, Richard D. (Hg.), *The Psychology of Sexual Orientation, Behavior, and Identity: A Handbook*. London usw.: Greenwood: 239-255.

MCCAUGHEY, Martha, 2001, Perverting Evolutionary Narratives of Heterosexual Masculinity: Or, Getting Rid of the Heterosexual Bug. In: Haller 2001a: 61-90.

MCGARRY, Molly / HAGGERTY, George, 2007, Introduction. In: Haggerty / McGarry 2007: 1-14.

MCINTOSH, Mary, 2000. Foreword. In: Sandfort / Schuyf / Duyvendak / Weeks 2000: x/xi.

——, 1981 [1968], The Homosexual Role and Postscript. In: Plummer, Ken (Hg.), *The Making of the Modern Homosexual*. London: Hutchinson: 30-49.

MEAD, Margaret, 1970 [amerik. Orig. 1928], *Jugend und Sexualität in primitiven Gesellschaften*. München: dtv.

MENDÈS-LEITE, Rommel / DE ZWART, Onno, 2000, Fighting the Epidemic: Social AIDS Studies. In: Sandfort / Schuyf / Duyvendak / Weeks 2000: 195-214.

MENTGES, Gabriele (Hg.), 2005a, *Kulturanthropologie des Textilen*. Berlin: Edition Ebersbach.

——, 2005b, Für eine Kulturanthropologie des Textilen: Einige Überlegungen. In: Mentges 2005a: 11-54.

MERASTY, William, 1990, For All the Scars, Aches and Pains. In: *The Sacred Fire* Frühjahr 1990: 8.

METZ-GÖCKEL, Sigrid, 2009, „Ich sehe etwas, was du nicht siehst": Geschlechterdimensionen der Universität. Vortrag an der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg.

MEVENKAMP, Sibylle, 1994, *W. G. Sumners Konzept des "Ethnozentrismus"*. Unveröffentlichte Magisterarbeit an der Universität Hamburg.

MEYER, Uli, 2009, Trans[2]: Queere Geschlechter in der japanische Popkultur. 2-teiliger Vortrag im *cine k* Oldenburg 23.+30.03.2009.

MICHALSKI, Karin (Regie), 2003, *Pashke und Sophia*. Dokumentarfilm 30 Minuten, Deutschland. (Verleih: Karin Michalski Film- und Medienproduktion)

MICHELER, Stefan, 2008, Ein, zwei oder drei Geschlechter in der europäischen Neuzeit? Die Konstruktion von Zweigeschlechtlichkeit und Homosexualität und deren Zusammenhang. Vortrag auf dem Symposium „Dritte Geschlechter? Multiple Geschlechtersysteme als Kritik von Heteronormativität" 2008.

——, 2005, *Selbstbilder und Fremdbilder der „Anderen": Eine Geschichte Männer begehrender Männer in der Weimarer Republik und der NS-Zeit*. Konstanz: Universitätsverlag Konstanz.

——, 2004, Leitbilder Männer begehrender Männer in der Weimarer Republik im Spiegel ihrer Zeitschriften. In: Tietz 2004e: 15-26.

—— / MICHELSEN, Jakob, 2001, Von der „schwulen Ahnenreihe“ zur *Queer Theory*. In: Heidel / Micheler / Tuider 2001a: 127-143.

MIELCHEN, Stefan / STEHLING, Klaus (Hg.), 2001, *Schwule Spiritualität, Sexualität und Sinnlichkeit*. Hamburg: Edition Waldschlösschen im MännerschwarmSkript.

MILLER, James, 1995 [amerik. Orig. 1993], *Die Leidenschaft des Michel Foucault: Eine Biographie.* (Übersetzt von Büsges, Michael). Köln: Kiepenheuer & Witsch.

MILLER, Jay, 1982, People, Berdaches, and Left-Handed Bears. In: Journal of Anthropological Research *38 (3): 274-287.*

MILDENBERGER, Florian, 2002, *„… in der Richtung der Homosexualität verdorben“: Psychiater, Kriminalpsychologen und Gerichtsmediziner über männliche Homosexualität 1850-1970*. Hamburg: MännerschwarmSkript.

MINISTERIUM FÜR GESUNDHEIT, SOZIALES, FRAUEN UND FAMILIE DES LANDES NORDRHEIN-WESTFALEN (Hg.) 2004*, Mit Vielfalt umgehen: Sexuelle Orientierung und Diversity in Erziehung und Beratung*. Düsseldorf: Selbstverlag des Herausgebers, siehe www.diversity-in-europe.org.

MITCHELL, John Cameron (Regie), 2006, *Shortbus*. Spielfilm 97 Minuten, USA (DVD: Senator).

MÖNKEDIECK, Sonja, 2009, Performativität der „Unternehmerin ihrer selbst“: Das Unternehmen Monkeydick-Productions als Leistung zweiter Ordnung. In: AG Queer Studies 2009: 120-130.

MÖRSCH, Carmen, 2007, *Queering* Kunstvermittlung: Über die mögliche Verschiebung dominanter Verhältnisse auf der *documenta 12*. In: *Ästhetik & Kommunikation* 38 (137): 29-36.

MOHR, Andreas Ismail, 2003, Das Volk Lots und die Jünglinge des Paradieses: Zur Homosexualität in der Religion des Islam. In: Bochow / Marbach 2003: 51-84.

MORAGA, Cherríe / ANZALDÚA, Gloria (Hg.), 2002 [Orig. 1981], *This Bridge Called My Back*: *Writings by Radical Women of Color*. (Neuausgabe mit neuem Vorwort, erweiterter Bibliographie etc.). Berkeley, CA: Third Woman Press.

MORGENSEN, Scott, 2008, Activist Media in Native AIDS Organizing: Theorizing the Colonial Conditions of AIDS. In: *American Indian Culture and Research Journal* 32 (1): 35-56.

MÜLLER, Klaus E., 2003, Das Unbehagen mit der Kultur. In: Ders. (Hg.), *Phänomen Kultur: Perspektiven und Aufgaben der Kulturwissenschaften*. Bielefeld: Transcript: 13-47.

MÜLLER-FUNK, Wolfgang, 2008 [2002], *Culture* and *Cultures*: Anmerkungen zu den Antinomien eines zeitgemäßen Kulturbegriffs. In: Ders., *Die Kultur und ihre Narrative: Eine Einführung*. Wien usw.: Springer, S. 3-15.

MUÑOZ, José Esteban, 1999, *Disidentifications: Queers of Color and the Performance of Politics*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.

MURRAY, Stephen O., 1998 [Orig. 1979], The Institutional Elaboration of a Quasi-Ethnic Community. In: Nardi / Schneider 1998: 207-214.

—— (Hg.), 1995, *Latin American Male Homosexualities*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

——, 1994, On Subordinating Native American Cosmologies to the Empire of Gender. In: *Current Anthropology* 35 (1): 59-61.

——, 1991, Sleeping with the Natives as a Source of Data. In: *Publications of the Society of Lesbian and Gay Anthropologists* 13 (3): 49-51.

——, 1987, Ein homoerotisches Phantásien: Ethnographisch mißdeutet. In: Duerr 1987: 58-62.

NABOKOV, Peter, 1994 [amerik. Orig. 1993], Lange Fäden. In: Thaler 1994: 300-383.

NAMASTE, Ki [d. i. später NAMASTE, Viviane], 1996, „Tragic Misreadings“: Queer Theory's Erasure of Transgender Subjectivity. In: Beemyin, Brett / Eliason, Mickey (Hg.), *Queer Studies: A Lesbian, Gay, Bisexual, and Transgender Anthology*. New York, NY: New York University Press: 183-203.

NANDA, Serena, 1993 [Orig. 1990], Hijras as Neither Man Nor Woman. In: Abelove / Barale / Halperin 1993: 542-552.

NENNO, Rosita / BUCHER, Gudrun / ARETZ, Bernd (Hg.), 2008, *Macht Leder Lust: Verborgene Codes der Lederbekleidung im 20. Jahrhundert* (= Katalog zur gleichnamigen Ausstellung 26.04.-16.11.2008). Offenbach: Deutsches Ledermuseum.

NARDI, Peter M. / SCHNEIDER, Beth E. (Hg.), 1998, *Social Perspectives in Lesbian and Gay Studies: A Reader*. London usw.: Routledge.

NEUE GESELLSCHAFT FÜR BILDENDE KUNST (Hg., Redaktion: Klöppel, Ulrike / Kromminga, Ins A / Lüth, Nanna / Rossi, Rett / Scheper de Aguirre, Karen), 2005, *1-0-1 [one 'o one] intersex: Das Zwei-Geschlechter-System als Menschenrechtsverletzung.* (= Katalog zur gleichnamigen Ausstellung und Veranstaltungsreihe in der NGBK 17.06.-31.07.2005). Berlin: NGBK.

NEUER BERLINER KUNSTVEREIN (Hg., Redaktion: Prinz, Ursula), 1986, *Androgyn: Sehnsucht nach Vollkommenheit*. (= Katalog zur gleichnamigen Ausstellung im neuen Berliner Kunstverein 07.11.1986-04.01.1987). Berlin: Dietrich Reimer.

NEWTON, Esther, 1979 [1972], *Mother Camp: Female Impersonators in America*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

NIEDERSÄCHSISCHES SOZIALMINISTERIUM (Hg.), 1994, *Antischwule Gewalt in Niedersachsen: Ausmaß, Delikte, Täter, Opfer, Maßnahmen*. Hannover: Selbstverlag des Herausgebers.

NIENDEL, Bodo, 2011, Ein Ausrufezeichen mit Fragezeichen: Annotationen zu Judith Butlers spektakulärem Auftritt in Berlin. In: *Queer Lectures* 4 (9): 35-43.

NORDT, Stephanie, 2011, Lebensformenpädagogik – Queere Ansätze in der Bildungsarbeit. Vortrag am 19.01.2011 in der Vortragsreihe „Queer as …“ an der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg.

NÜNNING, Ansgar / NÜNNING, Vera (Hg.), 2003, *Konzepte der Kulturwissenschaften: Theoretische Grundlagen – Ansätze – Perspektiven*. Stuttgart usw.: Metzler.

O'NEAL, Hank (mit GINSBERG, Allen / BURROUGHS, William / MILLER, Neil), 2006, *Gay Day: The Golden Age of the Christopher Street Parade 1974-1983*. New York: Abrams Image.

ORT, Claus-Michael, 2003, Kulturbegriffe und Kulturtheorien. In: Nünning / Nünning 2003: 19-38.

OSTERTAG, Julia (Regie), 2004, *Gender X*. Dokumentarfilm 72 Minuten, Deutschland (Vertrieb: www.julia-ostertag.de).

OWLFEATHER, M. [d. i. HALL, Clyde M.], 1988, Children of Grandmother Moon. In: Gay American Indians 1988: 97-105.

PACHARZINA, Klaus / ALBRECHT-DÉSIRAT, Karin 1979, Homosexualität und Psychiatrie: Zur Geschichte des medizinischen Vorurteils. In: Bornemann, Ernst (Hg.), *Sexualität: Materialien zur Sexualforschung*. Weinheim: Beltz: 203-227.

PASSERINI, Luisa, 2000, Becoming a Subject in the Time of the Death of the Subject. Manuskript eines unveröffentlichten Vortrages auf einer Konferenz in Bologna.

PATANÈ, Vicenzo, 2007 [2006], Homosexualität im Nahen und Mittleren Osten und in Nordafrika. (Übersetzt von Schwarz, Benjamin). In: Aldrich 2007: 270-301.

PATSY, 2010, Die queere Flucht zurück: Tuntische Überlegungen zur queeren Zusammenführung von Sozialisation und Essentialismus. In: http://patsy.blogsport.de/2010/08/11/die-queere-flucht-zurueck-tuntische-ueberlegungen-zur-queeren-zusammenfuehrung-von-sozialisation-und-essentialismus (konsultiert z. B. am 19.08.2011).

PATTON, Cindy, 2002, Stealth Bombers of Desire: The Globalization of „Alterity" in Emerging Democracies. In: Cruz-Malavé / Manalansan 2002a: 195-218.

——, 1990, *Inventing AIDS.* New York, NY: Routledge.

PEIRCE, Kimberly (Regie), 1999, *Boys Don't Cry*. Spielfilm 114 Minuten, USA (DVD: Twentieth Century Fox).

PELLEGRINI, Ann, 2002, Consuming Lifestyle: Commodity Capitalism and Transformation of Gay Identity. In: Cruz-Malavé / Manalansan 2002a: 134-145.

PENZ, Otto, 2010, *Schönheit als Praxis: Über klassen- und geschlechtsspezifische Körperlichkeit*. Frankfurt/Main usw.: Campus.

PETERS, Sabine Ayshe, 1998, Von der „weiblichen Konträrsexualität" zur „pansexuellen Frau": Lesbische Liebe im Spiegel sexualmedizinischer und psychologischer Fachterminologie. In: Ferdinand / Pretzel / Seeck 1998: 119-128.

PETTIS, Ruth M., o. J., Socarides, Richard. In *GLBTQ*, siehe www.glbtq.com/social-sciences/socarides_r.html.

PHOENIX, Ann A., 2007, Doing and Debating Intersectionality. Workshop des interdisziplinären Zentrums für Frauen- und Geschlechterforschung am 27.06.2007 an der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg.

PICKETT, Keri, 2000, *Faeries: Visions, Voices, and Pretty Dresses*. New York, NY: Aperture.

PLETT, Konstanze, 2011, Geschlechtsidentität als Grundrecht – auch für zwischengeschlechtliche Menschen. Vortrag am 22.06.2011 in der Vortragsreihe „Queer as …" an der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg.

PLUMMER, Ken, 2000, Mapping the Sociological Gay: Past, Presents and Futures of a Sociology of Same Sex Relations. In: Sandfort / Schuyf / Duyendak / Weeks 2000: 46-60.

POLLACK, Michael, 1984 [franz. Orig. 1982], Männliche Homosexualität – oder das Glück im Ghetto? (Übersetzt von Bischoff, Michael). In: Ariès / Béjin 1984: 55-79.

POLHEMUS, Ted, 1996, *Style Surfing: What to Wear in the 3rd Millenium*. London: Thames & Hudson.

POLYMORPH (Hg.), 2002, *(K)ein Geschlecht oder viele: Transgender in politischer Perspektive*. Berlin: Quer.

PORTER, Darwin / PRINCE, Danforth, 2006, *Blood Moon's Guide to Gay and Lesbian Film*. New York, NY: Blood Moon.

PRAUNHEIM, Rosa von, [d. i. MISCHWITZKI, Holger], 2007, *Nicht der Homosexuelle ist pervers, sondern die Situation, in der er lebt*. Berlin: Rosa von Praunheim Filmverlag.

——, (Regie), 1999, *Der Einstein des Sex: Leben und Werk des Dr. Magnus Hirschfeld*. Spielfilm 104 Minuten, Deutschland (DVD: absolut).

——, 1979, *Armee der Liebenden oder Aufstand der Perversen*. (Ausgewählt und herausgegeben von Wiedemann, Toni / Frick, Otto, übersetzt von neun Übersetzer_innen). München: Trikont.

——, (Regie), 1970, *Nicht der Homosexuelle ist pervers, sondern die Situation, in der er lebt*. Spielfilm 67 Minuten, Deutschland (Verleih: Freunde der Cinemathek).

PREKODRAVAC, Milena, 2009, Die Internetpräsenz der *Queer*–Bewegung in den Transformationsländern des Balkans: Drei Beispiele. Unveröffentlichte Hausarbeit im Rahmen des Seminars „Geschlechtervarianz ethnologisch untersuchen", Sektion Sozialpsychologie / Sozialanthropologie, Ruhr-Universität Bochum.

PRETZEL, Andreas / WEISS, Volker (Hg.), 2008, *Queering: Lesarten, Positionen, Reflexionen zur Queer-Theorie*. Göttingen: Edition Waldschlösschen Materialien.

PRINZESSIN LYDIA [d. i. TIETZ, Lüder], 2007c [1998], Grenzgänge – Oder: Der Zweifel an der Notwendigkeit der Travestie. In: Hamm 2007: 53-65.

Pschyrembel Wörterbuch Sexualität, 2003, (bearbeitet von Dressler, Stephan / Zink, Christoph). Berlin usw.: Walter de Gruyter.

PUENZO, Lucía, 2007, *XXY*. Spielfilm 87 Minuten, Argentinien/Frankreich/Spanien (DVD: Kool).

PUFF, Helmut, 2007 [austr. Orig. 2006], Die frühe Neuzeit in Europa, 1400-1700. In: Aldrich 2007: 78-101.

——, 1998, Männergeschichten / Frauengeschichten: Über den Nutzen einer Geschichte der Homosexualitäten. In: Medick, Hans / Trepp, Anne-Charlott (Hg.), *Geschlechtergeschichte und Allgemeine Geschichte: Herausforderungen und Perspektiven*. Göttingen: Wallstein: 125-169.

PULCINI, Elena, / PASSERINI, Luisa, 2002, European Feminine Identity and the Idea of Passion in Politics. In: Griffin, Gabriele / Braidotti, Rosi (Hg.), *Thinking Differently: A Reader in European Women's Studies.* London usw.: Zed: 97-109.

QUAESTIO [d. s. BEGER, Nico J. / ENGEL, Antke / GENSCHEL, Corinna / HARK, Sabine / SCHÄFER, Eva] (Hg.), 2000a, *Queering Demokratie: Sexuelle Politiken*. Berlin: Quer.

——, 2000b, Sexuelle Politiken: Politische Rechte und gesellschaftliche Teilhabe. In: quaestio 2000a: 9-27.

QUEER, Nina [d. i. WEGSCHEIDER, Daniel], 2011, *Dauerläufig*. Berlin: Quer.

RADIN, Paul / KERÉNYI, Karl / JUNG, C. G., 1954, *Der göttliche Schelm: Ein indianischer Mythenzyklus*. Zürich: Rhein.

RAUCHFLEISCH, Udo, 1994, *Schwule, Lesben, Bisexuelle: Lebensweisen, Vorurteile, Einsichten*. Göttingen usw.: Vandenhoeck & Ruprecht.

—— / FROSSARD, Jacqueline / WASER, Gottfried / WIESENDANGER, Kurt / ROTH, Wolfgang, 2002, *Gleich und doch anders: Psychotherapie und Beratung von Lesben, Schwulen, Bisexuellen und ihren Angehörigen*. Stuttgart: Klett-Cotta.

REICHERT, Martin, 2004, In der Dildokratie: Wie man den Schwanz dekonstruiert, ohne ihn abschneiden zu müssen: Beatriz Preciados „Kontrasexuelles Manifest" erhebt die Queer Theory zur Staatsdoktrin. In: *die tageszeitung* 19.06.2004: o. S.

REDECKER, Eva von, 2011, *Zur Aktualität von Judith Butler: Einleitung in ihr Werk*. Wiesbaden: VS.

RICH, Adrienne, 1986 [amerik. Orig. 1980], Zwangsheterosexualität und lesbische Existenz (leicht gekürzt). In: Schultz, Dagmar (Hg.), 1986[2], *Macht und Sinnlichkeit: Ausgewählte*

Texte von Audre Lorde und Adrienne Rich. (Übersetzt von Stendhal, Renate). Berlin: Orlanda: 138-168.

RICHARD, Birgit, 2005, Beckham's Style Kicks! Die metrosexuellen Körperbilder der Jungendidole. In: Neumann-Braun, Klaus / Richard, Birgit (Hg.), *Coolhunters: Jugendkulturen zwischen Medien und Markt*. Frankfurt/Main: Suhrkamp: 244-258.

——, 2001, Metrosexual: Schwule Crossovers in den Mainstream. In: *Kunstforum International* 154 (April-Mai 2001) (= *Der homoerotische Blick*): 152-165.

——, 1998, Die oberflächlichen Hüllen des Selbst: Mode als ästhetisch-medialer Komplex. In: *Kunstforum International* 141 (Juli-September 1998) (= *Die Hüllen des Selbst: Mode als ästhetisch-medialer Komplex*): 49-93.

RIMMELE, Harald, 1993, *„Schwule Biedermänner": Die Karriere der schwulen Ehe als Forderung der Schwulenbewegung: Eine politikwissenschaftliche Untersuchung*. Hamburg: MännerschwarmSkript.

RIZZO, Domenico, 2007 [austr. Orig. 2006], Öffentlichkeit und Schwulenpolitik seit dem Zweiten Weltkrieg. (Übersetzt von Schwarz, Benjamin). In: Aldrich 2007: 196-221.

ROBERTSON, Doyle V., 1997, I Ask You to Listen to Who I Am. In: Jacobs / Thomas / Lang 1997a: 228-235.

ROSCOE, Will, 2000 [Orig. 1998], *Changing Ones: Third and Fourth Genders in Native North America*. New York: St. Martin's/Griffin.

——, 1995, *Queer Spirits: A Gay Men's Myth Book*. Boston, MA: Beacon.

——, 1994, How to Become a Berdache: Toward a Unified Analysis of Gender Diversity. In: Herdt 1994a: 329-372.

——, 1991, *The Zuni Man-Woman*. Albuquerque, NM: University of New Mexico.

——, 1988, Making History: The Challenge of Gay and Lesbian Studies. In: *Journal of Homosexuality* 15 (3/4): 1-40.

—— / HAY, Harry, 1988, *A Blessing from Wovoka*. San Francisco, CA: Vortex (= A Radical Fairy's Seedbed 4).

ROWE, J. Spencer, 2008, *AGOKWE: A Two Spirit Voice*. Morrisville, NC: Lulu (Print-on-demand über www.lulu.com).

ROWELL, Ron, 1997, Developing AIDS Services for Native Americans: Rural and Urban Contrasts. In: Brown 1997: 85-95.

RUBIN, Gayle S., 1993 [Orig. 1984/1992], Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality. In: Abelove / Barale / Halperin 1993: 3-44.

——, 1975, The Traffic in Women: Notes on the Political Economy of Sex. In: Reiter, Rayna R. (Hg.), *Toward an Anthropology of Women*. New York, NY: Monthly Review: 157-210.

RUNTE, Annette, 1992, Sexualität im Dienste des Geschlechts: Spekuläre Identitätskonstitution in den (Auto-)Biographien Transsexueller. In: Härle, Gerhard / Kalveram, Maria / Popp, Wolfgang (Hg.), *Erkenntniswunsch und Diskretion: Erotik in biographischer und autobiographischer Literatur.* Berlin: rosa Winkel: 84-103.

——, 1989 [Orig. 1988], *Kultur – Natur – Differenz in der feministischen Diskussion in Frankreich*. Frankfurt/Main: Verlag für Interkulturelle Kommunikation.

RUS, Hartmut, 2010, Heilung oder Hölle: Die Abgründe der Ex-Gay-Bewegung. In: *CSD-Magazin* 2010: 20-24.

RUSSO, Vito, 1981, *The Celluloid Closet: Homosexuality in the Movies*. New York, NY: Harper & Row.

SANCHEZ, Carol Lee, 1984, Sex, Class and Race Intersections: Visions of Women of Color. In: Brant, Beth (Hg.), *A Gathering of Spirit: Writing and Art by North American Indian Women*. Ithaca, NY: Firebrand: 163-167.

SANDFORT, Theo, 2000, Homosexuality, Psychology, and Gay and Lesbian Studies. In: Sandfort / Schuyf / Duyendak / Weeks 2000: 14-45.

—— / SCHUYF, Judith / DUYENDAK, Jan Willem / WEEKS, Jeffrey (Hg.), 2000, *Lesbian and Gay Studies: An Introductory Interdisciplinary Approach*. London: Sage.

SANDOVAL, Chela 2002, Dissident Globalizations, Emancipatory Methods, Social-Erotics. In: Cruz-Malavé / Manalansan 2002a: 20-32.

SARASIN, Philipp, 2005, *Michel Foucault zur Einführung*. Hamburg: Junius.

SCHACHT, Stephen P., 2004, Beyond the Boundaries of the Classroom: Teaching About Gender and Sexuality in a Drag Show. In: Schacht / Underwood 2004a: 225-240.

—— / UNDERWOOD, Lisa, (Hg.), 2004a, *The Drag Queen Anthology: The Absolutely Fabulous but Flawlessly Customary World of Female Impersonators*. Binghampton, NY, usw.: Harrington Park / Haworth.

——, 2004b, The Absolutely Fabulous but Flawlessly Customary World of Female Impersonators. In: Schacht / Underwood 2004a: 1-17.

SCHADE, Sigrid / WENK, Silke, 2005, Strategien des Zu-Sehen-Gebens: Geschlechterpositionen in Kunst und Kunstgeschichte. In: Bußmann / Hof 2005: 302-342.

SCHADER, Heike, 1998, Virile homosexuelle Frauen im Spiegel ihrer Zeitschriften im Berlin der zwanziger Jahre. In: Ferdinand / Pretzel / Seeck 1998: 137-146.

SCHAFFER, Johanna, 2008, *Ambivalenzen der Sichtbarkeit: Über die visuellen Strukturen der Anerkennung*. Bielefeld: Transcript.

——, 2004, Sichtbarkeit = politische Macht? Über die visuelle Verknappung von Handlungsfähigkeit. In: Helduser, Urte / Marx, Daniela / Paulitz, Tanja / Pühl, Katharina (Hg.), *under construction? Konstruktivistische Perspektiven in feministischer Theorie und Forschungspraxis*. Frankfurt/Main usw.: Campus: 208-222.

SCHARANG, Elisabeth (Regie), 2006, *Tintenfischalarm*. Dokumentarfilm 107 Minuten. Österreich: Wega (DVD: Ascot Elite Home Entertainment).

SCHEELE, Sebastian, 2007, „Schwul leben – heterosexuell lieben": Metrosexualität als homophobe Modernisierung hegemonialer Männlichkeit. In: Bauer / Hoenes / Woltersdorff 2007a: 213-229.

SCHENK, Chris [d. i. später SCHENK, Christian], 2004, Queer Politics: Zu den Folgen und Konsequenzen der Entgrenzungen von Geschlecht, Sexualität und Beziehungsform. In: Tietz 2004e: 67-90.

SCHIRMER, Uta, 2007, „Ich will kein Mann sein wollen": Drag Kinging, Männlichkeit und Strategien der „disidentification". In: Bauer / Hoenes / Woltersdorff 2007a: 179-194.

SCHMIDT, Gunter, 2001, Gibt es Heterosexualität? In: Heidel, Micheler / Tuider 2001a: 223-232.

——, 1993 [1986], *Das große Der Die Das: Über das Sexuelle*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.

SCHMITT, Arno / MARTINO, Gianni de, 1985, *Kleine Schriften zu zwischenmännlicher Sexualität und Erotik in der muslimischen Gesellschaft*. Berlin: Selbstverlag.

SCHMITZ, Sigrid, 2006, Entweder – Oder? Zum Umgang mit binären Kategorien. In: Ebeling, Smilla / Schmitz, Sigrid (Hg.), *Geschlechterforschung und Naturwissenschaften: Einführung in ein komplexes Wechselspiel*. Wiesbaden: VS: 331-346.

SCHNEIDER, Jane / WEINER, Annette B., 1989, Introduction. In: Weiner, Annette B. / Schneider, Jane (Hg.), *Cloth and Human Experience*. Washington etc.: Smithsonian Institution Press: 1-4.

SCHNURBEIN, Stefanie von, 2005, Queer Theory Gone Astray: Shamanism and the Search for a Queer Religion. In: Haschemi Yekani / Michaelis 2005: 99-114.

SCHOCK, Axel / KAY, Manuela, 2003, *Out im Kino: Das lesbisch-schwule Filmlexikon*. Berlin: Quer.

SCHOLAND, Barbara, 2005, Jenseits von Heteronormativität? Selbstdarstellung von sechs Non-Profit-Organisationen auf dem Hamburger CSD 2005. Unveröffentlichte Hausarbeit im Rahmen des Seminars „Geschlechter-Inszenierungen auf dem Hamburger CSD", Institut für Ethnologie, Universität Hamburg.

SCHOOLMATES, [d. s. Pullega, Emanuele / Gualdi, Miles / Martelli, Matteo / Wilhelm, Wolfgang], 2008, *Bullying bekämpfen: Eine Anleitung für Anti-Bullying-Workshops in der Schule*, siehe www.arcigay.it/schoolmates/DEU/download.html (konsultiert z. B. am 27.12.2009).

SCHRÖTER, Susanne, 2005, Zwischen Exotisierung und Homogenisierung: Geschlechterforschung in der Ethnologie. In: Bußmann / Hof 2005: 42-78.

——, 2002, *FeMale: Über Grenzverläufe zwischen den Geschlechtern*. Frankfurt/Main: Fischer Taschenbuch.

SCHUMACHER, May, 2009, Die *Two-Spirit*-Bewegung im Internet: Design, Selbstrepräsentation und Revitalisierungsstrategien auf ausgewählten Webseiten. Unveröffentlichte Hausarbeit im Rahmen des Seminars „Geschlechtervarianz ethnologisch untersuchen", Sektion Sozialpsychologie / Sozialanthropologie, Ruhr-Universität Bochum.

SCHUYF, Judith, 1993, Gegenwärtige Lesbenforschung in Deutschland. In: Lautmann 1993: 345-352.

SCHWULES MUSEUM / AKADEMIE DER KÜNSTE (Hg.), 1997, *Goodbye to Berlin? 100 Jahre Schwulenbewegung* (= Katalog zur gleichnamigen Ausstellung in der Akademie der Künste 17.05.-17.08.1997). Berlin: rosa Winkel.

SCHWULES MUSEUM / STERNWEILER, Andreas (Hg.), 2004, *Selbstbehauptung und Beharrlichkeit: 200 Jahre Geschichte.* Berlin: Schwules Museum Berlin.

SEDGWICK, Eve Kosofsky, 1993 [Orig. 1990], Epistemology of the Closet. In: Abelove / Barale / Halperin 1993: 45-61.

SEECK, Andreas, 1991, *„Rohe Barbaren" oder „edle Wilde"? Der europäische Blick auf die „andere Welt"*. Göttingen: Niedersächsische Universitätsbibliothek, Kleiner Ausstellungsführer 16.

SEIDMAN, Steven, 1994, From Gay Ethnicity to Queer Theory: The Renewal of Gay Radicalism in the United States. Vortrag auf der Konferenz *Organizing Sexuality: Gay and Lesbian Movements since the 1960s*, Amsterdam 22.-24.06.1994.

SEIPEL, J., 2009, *Film und Multikulturalismus: Repräsentation von Gender und Ethnizität im australischen Kino*. Bielefeld: Transcript.

SENATSVERWALTUNG FÜR BILDUNG, JUGEND UND SPORT (Hg.), 2006, *männlich – weiblich – menschlich? Trans- und Intergeschlechtlichkeit*. Berlin: Selbstverlag des Herausgebers.

SENATSVERWALTUNG FÜR INTEGRATION, ARBEIT UND SOZIALES (Hg.), 2009, *Homophobie in der Einwanderungsgesellschaft*. Berlin: Selbstverlag des Herausgebers.

SHAKESPEARE, William, (herausgegeben von Craig, W. J.), 1984 [Orig. ca. 1589-1613], *The Complete Works*. London: Henry Pordes.

SHARMAN, Jim (Regie), 1975, *The Rocky Horror Picture Show*. Spielfilm 96 Minuten, USA (DVD: Twentieth Century Fox).

SHIVELY, Charles, 1997, Harry Hay 1912 – : American Activist. In: Brelin, Christa / Tyrkus, Michael J. / Bronski, Michael (Hg.), *Outstanding Lives: Profiles of Lesbians and Gay Men*. Detroit, MI, usw.: Visible Ink: 171-178.

SHOEMAKER, Nancy (Hg.), 2002a, *Clearing A Path: Theorizing the Past in Native American Studies*. New York, NY, usw.: Routledge.

——, 2002b, Categories. In: Shoemaker 2002a: 51-74.

SIGUSCH, Volkmar, 2005, *Neosexualitäten: Über den kulturellen Wandel von Liebe und Perversion*. Frankfurt/New York: Campus.

——, 2000, *Karl Heinrich Ulrichs: Der erste Schwule der Weltgeschichte*. Berlin: rosa Winkel.

——, 1998, Die neosexuelle Revolution: Über gesellschaftliche Transformationen der Sexualität in den letzten Jahrzehnten. In: *Psyche: Zeitschrift für Psychoanalyse und ihre Anwendungen* 52 (7): 1192-1234.

——, 1992, *Geschlechtswechsel.* Hamburg: Klein.

——, 1986, Über den Fetischcharakter der Sexualität. In: Paul Parin (Hg. für das Psychoanalytische Seminar Zürich), *Sexualität*. Frankfurt: Athenäum: 133-156.

——, 1984, *Vom Trieb und von der Liebe*. Frankfurt/Main: Campus.

SIMON, Bernd, 2008, Einstellungen zur Homosexualität: Ausprägungen und psychologische Korrelate bei Jugendlichen mit und ohne Migrationshintergrund (ehemalige UdSSR und Türkei). In: *Zeitschrift für Entwicklungspsychologie und Pädagogische Psychologie* 40: 87-99.

SIMPSON, Mark, 2009, Sporno. (Übersetzt aus dem Englischen von Bauhaus, Carsten, mit zusätzlichem Texten von Lütjens, Christian / Arens, Johannes J.). In: *Männer* 08/09: 16-28.

SMITH, Mona (Regie),1990, *Honored by the Moon*. Dokumentarfilm 15 Minuten, USA: Women Make Movies (in Zusammenarbeit mit der Minnesota American Indians AIDS Task Force).

SOCARIDES, Charles, 1971 [1968], *Der offen Homosexuelle*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

SOEFFNER, Hans-Georg, 2004, Die Kultur des Alltags und der Alltag der Kultur. In: Jaeger / Rüsen 2004: 399-411.

SONTAG, Susan, 1999 [Orig. 1964], Notes on „Camp". In: Cleto, Fabio (Hg.), *Camp: Queer Aesthetics and the Performing Subject*. Edinburgh: Edinburgh University Press: 53-65.

SNAKE, Barbara, (Pseudonym), 1992, Mehrere mit Tonband aufgezeichnete Interviews im Archiv des Autoren.

SPANBAUER, Tom, 1991, *The Man Who Fell in Love with the Moon*. New York: Atlantic Monthly.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty, 1988, Can the Subaltern Speak? In: Grossberg, Lawrence / Nelson, Cary (Hg.), *Marxism and the Interpretation of Cultures*. Urbana: University of Illinois Press: 271-313.

SPRUILL, Jennifer, 2004, Ad/Dressing the Nation: Drag and Authenticity in Post-Apartheit South Africa. In: Schacht / Underwood 2004a: 91-111.

SPRENGER, Guido, 2005, Ethnologie der Sexualität: Eine Einführung. In: Alex, Gabriele / Klocke-Daffa, Sabine (Hg.), *Sex and the Body: Ethnologische Perspektiven zu Sexualität, Körper und Geschlecht*. Bielefeld: Transcript: 11-39.

STAKELBECK, Falk / FRANK, Udo, 2003, From Perversion to Sexual Identity: Concepts of Homosexuality and its Treatment in Germany. In: *Journal of Gay and Lesbian Psychotherapy* 7 (1/2): 23-46.

STEELE, Valerie, 1996 [amerik. Orig. 1996], *Fetisch: Mode, Sex und Macht*. (Übersetzt von Fischer, Walter Berndt). Berlin: Berlin.

STEFFENS, Melanie Caroline, 1999, „Wie homophob sind Sie auf einer Skala von 1 bis 7?“: Die Erfassung der Einstellung zu Schwulen und Lesben. In: Deutsche Aids-Hilfe (Hg.), *Lesben und Schwule in der Arbeitswelt: Dokumentation des 6. Kongresses des VLSP*. Berlin: Selbstverlag des Herausgebers: 102-132.

STEHLING, Klaus (Hg.), 2001, *Queer Politics: Aufbruch zu neuen Ufern!?* Göttingen: Edition Waldschlösschen Materialien.

STELLRECHT, Irmtraud, 1993, Interpretative Ethnologie: Eine Orientierung. In: Schweizer, Thomas / Schweizer, Margarete / Kokot, Waltraud (Hg.), *Handbuch der Ethnologie: Festschrift für Ulla Johansen*. Berlin: Reimer: 29-78.

STERNWEILER, Andreas, 1997, Terror und Verfolgung. In: Schwules Museum / Akademie der Künste 1997: 160-167.

STEWARD, Daniel-Harry, 1988, Coyote and Tehoma. In: Gay American Indians 1988: 157-162.

STOWE, John R., 2002 [schott. Orig. 1999], *Gay Spirit: Eine Selbstentdeckungsreise für Männer, die Männer lieben*. (Übersetzt von Schwarz, Aljoscha / Pfau, Wolfgang). Freiburg: Hermann Bauer.

STRYKER, Susan, 2001, *Queer Pulp: Perverted Passions from the Golden Age of the Paperback*. San Francisco: Chronicle.

STUDINKA, Felix / RICHTER, Bettina (Hg.), 2002, *Poster Collection 06: Visuelle Strategien gegen Aids. Internationale Aids-Präventionsplakate*. (= Bestandkatalog des Museums für Gestaltung Zürich). Baden, CH: Lars Müller.

SULLIVAN, Andrew; 1996 [amerik. Orig. 1995], *Völlig normal: Ein Diskurs über Homosexualität*. (Übersetzt von Höfer, Sylvia). München: Kindler,

SUPPE, Frederick, 1984, Classifying Sexual Disorders: The *Diagnostic and Statistical Manual* of the American Psychiatric Association. In: *Journal of Homosexuality* 9 (4): 9-28.

SUSPECT, 2010, Judith Butler lehnt Berlin CSD Zivilcouragepreis ab! Presseerklärung vom 21.06.2010. 2010, siehe http://nohomonationalism.blogspot.com/2010/06/judith-butler-lehnt-berlin-csd.html (konsultiert z. B. am 30.11.2010).

Subversiv-Perverse Aktion, siehe https://mensch.coop/subversivperverseAktion (konsultiert z. B. am 14.02.2011).

SYED, Renate, 2010, Eigenartige Begebenheiten der dritten Art: Indien und Pakistan erkennen juristisch ein ‘drittes Geschlecht’ an. In: *NZZ Online* 24.08.2010, siehe www.nzz.ch/nachrichten/kultur/aktuell/eigenartige_begebenheiten_der_dritten_art_1.7309866.html.

SYMALLA, Thomas / WALTHER, Holger, 1997, *Systemische Beratung schwuler Paare*. Heidelberg: Carl-Auer-Systeme.

TAFOYA, Terry, 1997, M. Dragonfly: Two-Spirit and the Tafoya Principle of Uncertainty. In: Jacobs / Thomas / Lang 1997a, 192-200.

——, 1992a, Auf Tonbandkassette aufgezeichnetes Interview im Sommer 1992 im Archiv des Autoren.

——,1992b, Native Gay and Lesbian Issues: The Two-Spirited. In: Berzon, Betty (Hg.), *Positively Gay: New Approaches to Gay and Lesbian Life*. Berkeley, CA: First Celestial Arts: 253-260. (Dieser Text wurde ggf. zusammen mit LAFORTUNE, Richard verfasst).

TAMAGNE, Florence, 2007 [austr. Orig. 2006], Das homosexuelle Zeitalter, 1870-1940. (Übersetzt von Schwarz, Benjamin). In: Aldrich 2007: 166-195.

TAURECK, Bernhard H. F., 2001 [1997], *Michel Foucault*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.

TAYLOR, Verta / RUPP, Leila J., 20041, Chicks with Dicks, Men in Dresses: What It Means to Be a Drag Queen. In: Schacht / Underwood 2004a: 113-133.

TAYLOR, Victor E. / WINQUIST, Charles E., 2001, *Encyclopedia of Postmodernism*. London usw.: Routledge.

TEDJASUKMANA, Chris, 2007, Cansei de ser sexy: Queere Räume zwischen Ereignis und Alltag im Film *Shortbus*. In: *diskus* 56 (1): 22-27.

TEICHROEB, Ruth, 2006, Masking the Truth: False Claims on Tribal Ties, Degrees Tarnish Councelor. In: *Seattle Post-Intelligencer* 21.06.2006, siehe http:/seattlepi.nwsource.com/local/274666_tafoyamain21.html (konsultiert z. B. am 04.05.2008).

THALER, Monika (Hg.), 1994 [amerik. Orig. 1993], *Die Welt der Indianer: Geschichte, Kunst, Kultur von den Anfängen bis zur Gegenwart.* (Übersetzt von Petermann, Werner). München: Frederking / Thaler.

THEIS, Wolfgang, 1997, Mach dein Schwulsein öffentlich: Bundesrepublik. In: Schwules Museum / Akademie der Künste 1997: 279-293.

THEWELEIT, Klaus, 1978, *Männerkörper: Zur Psychoanalyse des Weißen Terrors,* (= *Männerphantasien* Band 2). Basel: Stroemfeld / Roter Stern.

THILMANN, Pia / WITTE, Tania / REWALD, Ben (Hg.), 2007, *Drag Kings: Mit Bartkleber gegen das Patriarchat*. Berlin: Quer.

THOMAS, Wesley, 2004, Mehrere Gespräche im Frühjahr 2004.

——, 1997, Navajo Cultural Constructions of Gender and Sexuality. In: Jacobs / Thomas / Lang 1997a: 156-173.

——, 1993, Gespräch im Sommer 1993.

—— / JACOBS, Sue-Ellen, 1999, „… and We Are still Here”: From Berdache to Two-Spirit People. In: *American Indian Culture and Research Journal* 23 (2): 91-107.

THOMPSON, Mark (Hg.), 1997 [amerik. Orig. 1991], *LederLust: Berichte und Erfahrungen*. (Übersetzt von Troßbach, Stefan). Berlin: Bruno Gmünder.

—— (Hg.), 1987, *Gay Spirit: Myth and Meaning*. New York, NY: St. Martin's.

TIETMEYER, Elisabeth, 1985, *Frauen heiraten Frauen: Eine vergleichende Studien zur Gynaegamie in Afrika*. Hohenschaeftlarn bei München: Renner.

TIETZ, Lüder (Hg.), 2004a, *Homosexualität verstehen: Kritische Konzepte für die psychologische und pädagogische Praxis*. Hamburg: Edition Waldschlösschen im MännerschwarmSkript.

——, (Hg.), 2004e, *Emanzipation und Partizipation: Grundkurs Homosexualität und Gesellschaft III*. Göttingen: Edition Waldschlösschen Materialien.

Timm Spezial vom 15.04.2009, siehe www.timm.de/program/mediacenter/1462786 (konsultiert z. B. am 17.04.2009, mittlerweile nicht mehr verfügbar).

TIMMERMANNS, Stefan, 2004, Chancen und Grenzen schwuler Aufklärungsarbeit. In: Tietz 2004a: 98-114.

—— / TUIDER, Elisabeth (Hg.), 2008, *Sexualpädagogik der Vielfalt: Praxismethoden zu Identitäten, Beziehungen, Körper und Prävention für Schule und Jugendarbeit*. Weinheim usw.: Juventa.

—— / —— / SIELERT, Uwe (Hg.), 2004, *Sexualpädagogik weiter denken: Postmoderne Entgrenzungen und pädagogische Orientierungsversuche*. Weinheim usw.: Juventa.

TONGSON, Karen, 2005, Metronormativity and Gay Globalisation. In: Haschemi Yekani / Michaelis 2005: 40-52.

TORR, Diane, 1998, Geschlecht als Performance: Eine Anleitung zum Drag-King-Crossdressing. (Übersetzt von Baldauf, Anette). In: Baldauf, Anette / Weingartner, Katharina (Hg.), *Lips Tits Hits Power? Popkultur und Feminismus*. Wien usw.: Folio: 207-213.

TRAUB, Valerie, 2003 [engl. Orig. 1994], Die (In)Signifikanz von „lesbischem Begehren" im England der frühen Neuzeit. (Übersetzt von Lemke, Cordula). In: Kraß 2003a: 298-323.

TREICHLER, Paula, A., 1987, AIDS, Homophobia, and Biomedical Discourse: An Epidemic of Signification. In: Crimp 1987: 31-70.

TREUT, Monika (Regie), 2001, *Gendernauts: Eine Reise ins Land der Neuen Geschlechter*. Dokumentarfilm 86 Minuten, Deutschland (VHS: Absolut).

TREXLER, Richard C., 1995, *Sex and Conquest: Gendered Violence, Political Order, and the European Conquest of the Americas*. New York, NY: Cornell University Press.

TRINH T. MINH-HA, 1991, *When the Moon Waxes Red: Representation, Gender, and Cultural Politics*. New York, NY: Routledge.

TROJANOW, Ilija / HOSKOTÉ, Ranjit (2007), Einleitung: Ohne Zusammenfluss keine Kultur. In: Dies., *Kampfabsage: Kulturen bekämpfen sich nicht – sie fließen zusammen*. (Übersetzt von Schlatterer, Heike). München: Karl Blessing: 11-30.

TROIDEN, Richard R., (1993 [Orig. 1989]), The Formation of Homosexual Identities. In: Garnets / Kimmel 1993a: 191-217.

TRUMBACH, Randolph, 1994, London's Sapphists: From Three Sexes to Four Genders in the Making of Modern Culture. In: Herdt 1994a: 111-136.

——, 1989, Gender and the Homosexual Role in Modern Western Culture: The 18th and 19th Centuries Compared. In: Altman / Vance / Vicinus / Weeks 1989: 149-169.

TUCKER, Duncan (Regie), 2005, *Transamerica*. Spielfilm 103 Minuten, USA (DVD: UFA).

TUIDER, Elisabeth (Hg.), 2008a, *QuerVerbindungen: Interdisziplinäre Annäherungen an Geschlecht, Sexualität, Ethnizität*. Berlin: Lit.

——, 2008b, Einleitung: Interdisziplinäre Verbindungen und intersektionelle Verschränkungen von Geschlecht, Sexualität, Ethnizität. In: Tuider 2008a: 7-27.

——, 2008c, Diversität von Begehren, sexuellen Lebensstilen und Lebensformen. In: Schmidt, Renate-Berenike / Sielert, Uwe (Hg.), *Handbuch Sexualpädagogik und Sexuelle Bildung*. Juventa: Weinheim: 251-260.

——, 2007, Inseln des queeren Paradieses: Gender Crossing und 3. Geschlechter in Lateinamerika. In: *ILA: Zeitschrift der Informationsstelle Lateinamerika* 305: 6-9.

——, 2004, Im Kreuzungsbereich von Geschlecht – Sexualität – Kultur: Herausforderungen der Intersektionalität an eine queere (Sexual-)Pädagogik. In: Tietz 2004a: 115-141.

—— / TIMMERMANNS, Stefan / TIETZ, Lüder, 2004d, Exemplarische Methoden für eine schwul-lesbisch-queere Pädagogik und Psychologie. In: Tietz 2004a: 142-161.

—— / TIETZ, Lüder, 2003d, *Queer Theory* verständlich: Kritik der Identitätspolitik. In: Steffens, Melanie Caroline / Ise, Michaela (Hg.), *Jahrbuch Lesben – Schwule – Psychologie*. Lengerich: Pabst: 155-168.

Tuntenstreit: Theoriediskussion der Homosexuellen Aktion Westberlin, 1975. Berlin: rosa Winkel.

TYLER, Carole-Anne, 1991, Boys Will Be Girls: The Politics of Gay Drag. In: Fuss, Diana (Hg.), *Inside/Out: Lesbian Theories, Gay Theories*. New York, NY: Routledge.

ULRICHS, Karl Heinrich, 1994 [Orig. 1864-1879], *Forschungen über das Räthsel der mannmännlichen Liebe I-XII* (Faksimile-Ausgabe mit Vorwort und Erläuterungen von Kennedy, Hubert). Berlin: rosa Winkel, 4 Bände.

UNO-Chef setzt sich für Homo-Rechte ein, 2010. In: *Queer.de* 22.09.2010, siehe www.queer.de/detail.php?article_id=12773 (konsultiert z. B. am 30.11.2010).

USSEL, Jos van, 1977 [Orig. 1970], *Sexualunterdrückung: Geschichte der Sexualfeindschaft*. (Übersetzt aus dem Niederländischen von Martin, Hubertus, bearbeitet von Stützner, Regine). Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.

US-Indianer rütteln am Verbot der Homo-Ehe, 2008, In: *Queer.de* 21.08.2008, siehe www.queer.de/detail.php?article_id=9234 (konsultiert z. B. am 31.01.2010).

VALERIO, Anita [d. i. später VALERIO, Max Wolf], 2002 [1981], It's In My Blood, My Face – My Mother's Voice, The Way I Sweat. In: Moraga / Anzaldúa 2002: 41-46.

VALERIO, Max Wolf, 2006, *The Testosteron Files: My Hormonal and Social Transformation from Female to Male*. Emeryville, CA: Seal.

VANCE, Carole S., 1989, Social Construction Theory: Problems in the History of Sexuality. In: Altman / Vance / Vicinus / Weeks 1989: 13-34.

VAN SANT, Gus (Regie), 2008, *Milk*. Spielfilm 123 Minuten, USA. (DVD: Paramount Home Entertainment).

VETTER, Brigitte, 2009, *Pervers, oder? Sexualpräferenzstörungen: 100 Fragen 100 Antworten: Ursachen, Symptomatik, Behandlung*. Bern: Huber.

VICINUS, Martha, 1993 [orig. 1989], „They Wonder to Which Sex I Belong": The Historical Roots of the Modern Lesbian Identity. In: Abelove / Barale / Halperin 1993: 432-452.

VILLA, Paula-Irene, 2008, Einleitung: Wider die Rede vom Äußerlichen. In: Dies. (Hg.), *Manipulationen am Körper als Technologien des Selbst*. Bielefeld: Transcript: 7-18.

——, 2007, Der Körper als kulturelle Inszenierung und Statussymbol. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 18/2007: 18-26.

——, 2003, *Judith Butler*. Frankfurt/Main: Campus.

——, 2000, *Sexy Bodies: Eine soziologische Reise durch den Geschlechtskörper*. Opladen: Leske & Budrich.

VINKEN, Barbara, 1999, Mode: Spiel mit Grenzen. In: Nixdorff, Heide (Hg.), *Das textile Medium als Phänomen der Grenze - Begrenzung - Entgrenzung*. Berlin: Reimer: 97-121.

——, 1993, Paris is Burning: Weiblichkeit als Maskerade. In: Dies., *Mode nach der Mode: Kleid und Geist am Ende des 20. Jahrhunderts*. Frankfurt/Main: Fischer: 45-55.

VIVELO, Frank Robert, 1981 [amerik. Orig. 1978], *Handbuch der Kulturanthropologie*: *Eine grundlegende Einführung*. (Herausgegeben und eingeleitet von Stagl, Justin, übersetzt von Stagl, Erika). Stuttgart: Klett-Cotta.

VOLCANO, Del LaGrace, 2000, *Sublime Mutations*. Tübingen: Konkursbuch Claudia Gehrke.

—— / HALBERSTAM, Judith 'Jack', 1999, *The Drag King Book*. London: Serpent's Tail.

VÖLGER, Gisela (Hg.), 1997, *Sie und Er: Frauenmacht und Männerherrschaft im Kulturvergleich* (= zweibändiger Katalog zur gleichnamigen Ausstellung des Rautenstrauch-Joest-Museums für Völkerkunde in der Josef-Haubrich-Kunsthalle Köln 25.11.1997-08.03.1998). Köln: Rautenstrauch-Joest Museum.

—— / WELCK, Karin von (Hg.), 1990, *Männerbande – Männerbünde: Zur Rolle des Mannes im Kulturvergleich*. (= zweibändiger Katalog zur gleichnamigen Ausstellung des Rautenstrauch-Joest-Museums für Völkerkunde in der Josef-Haubrich-Kunsthalle Köln 23.03.-17.07.1990). Köln: Rautenstrauch-Joest-Museum.

—— / —— (HG.), 1985, *Die Braut – geliebt, verkauft, getauscht, geraubt: Zur Rolle der Frau im Kulturvergleich*. (= zweibändiger Katalog zur gleichnamigen Ausstellung des Rautenstrauch-Joest-Museums für Völkerkunde in der Josef-Haubrich-Kunsthalle Köln 26.07.-13.10.1985). Köln: Rautenstrauch-Joest-Museum.

Von der Freundschaft: Michel Foucault im Gespräch, 1984 [franz. und amerik. Orig. 1975-1984]. (Übersetzt von Karbe, Marianne / Seitter, Walter). Berlin: Merve.

VOSS, Heinz-Jürgen, 2010, Biologisches Geschlecht ist gemacht – und das in vielfältigen Ausformungen. Vortrag am 12.05.2010 in der Vortragsreihe „Jenseits der Geschlechtergrenzen" der *AG Queer Studies* an der Universität Hamburg.

WAGENKNECHT, Peter [d. i. Wagenknecht, Nancy], 2007 [2003], Was ist Heteronormativität? Zu Geschichte und Gehalt des Begriffs. In: Hartmann / Klesse / Wagenknecht / Fritsche / Hackmann 2007: 18-34.

——, 2004, Differenzielle Integration: Über Anlass und Möglichkeiten antirassistischer Queer-Politik. In: *iz3w* Oktober 2004: 24-26.

WAGNER, Franz / KÖNIG, Kasper / FRIEDRICH, Julia (Hg.), 2006, *Das achte Feld: Geschlechter, Leben und Begehren in der Kunst seit 1960* (= Katalog zur gleichnamigen Ausstellung im Museum Ludwig in Köln 19.08.-12.11.2006). Ostfildern: Hatje Cantz.

WALLACE, Lee, 2007 [2006], Zur Entdeckung der Homosexualität: Interkulturelle Vergleiche und die Geschichte der Homosexualität. (Übersetzt von Schwarz, Benjamin). In: Aldrich 2007: 248-269.

WALDSCHMIDT, Anne, 2004, Normalität. In: Bröckling, Ulrich / Krasmann, Susanne / Lemke, Thomas (Hg.), *Glossar der Gegenwart*. Frankfurt am Main: Suhrkamp: 190-196.

WALTRIP, Bob, 1978 [1965], Elmer Gage: American Indian. In: Katz 1978: 493-500.

WARNER, Michael, 1993, Introduction: In: Ders. (Hg. für das Social Text Collective), *Fear of a Queer Planet. Queer Politics and Social Theory*. Minneapolis, MN, usw.: University of Minnesota Press: vii-xxxi.

WARTMANN, Thomas (Regie), 2006, *Between the Lines: Indiens drittes Geschlecht zwischen Mystik, Spiritualität und Prostitution*. Dokumentarfilm 96 Minuten, Deutschland (DVD: WVG).

WEEKS, Jeffrey, 2000, *Making Sexual History*. Cambridge: Polity.

——, 1990 [Orig. 1977], *Coming Out: Homosexual Politics in Britain from the Nineteenth Century to the Present.* London usw.: Quartet.

WEHBI, Samantha (Hg.), 2004a, *Community Organizing Against Homophobia and Hetersexism: The World Through Rainbow-Colored Glasses*. Binghampton, NY, usw.: Harrington Park / Haworth.

——, 2004b, Preface. In: Wehbi 2004a: xix-xxiv.

WEISS, Volker, 2009, *„... mit ärztlicher Hilfe zum richtigen Geschlecht?" Zur Kritik der medizinischen Konstruktion der Transsexualität.* Hamburg: Edition Waldschlösschen im MännerschwarmSkript.

——, 2008, Kein drittes Geschlecht?! Diskursivierungen von Transsexualität als Intersexualität in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Vortrag auf dem Symposium „Dritte Geschlechter? Multiple Geschlechtersysteme als Kritik von Heteronormativität" 2008.

——, 2004, Angeboren, natürlich, normal? Biologische Theorien zwischen Diskriminierung von Homosexualität und homosexueller Emanzipation. In: Ebeling, Smilla / Weiss, Volker (Hg.), 2004, *Von Geburt an homosexuell? Biologische Theorien über Schwule und Lesben*. Göttingen: Waldschlösschen: 9-69.

——, 2003, Sünde, Verbrechen, Krankheit: Die Diskriminierung von Homosexualität durch Kirche, Strafrecht und Medizin. In: Tietz, Lüder / Weiss, Volker, *Normierung und Diskriminierung: Grundkurs Homosexualität und Gesellschaft II*. Göttingen: Edition Waldschlösschen Materialien: 7-57.

——, 2001, *Queer*-Theorie und *Queer-Politics*: Eine Einführung. In: Stehling 2001: 16-51.

WELSCH, Wolfgang, 1997, Transkulturalität: Die veränderte Verfassung heutiger Kulturen. In: *Texte zur Wirtschaft*, siehe www.tzw.biz/www/home/print.php?p_id=409 (konsultiert z. B. durch Carmen Mörsch am 19.10.2005).

WELTGESUNDHEITSORGANISATION, 1993 [engl. Orig. 1992], *Internationale Klassifikation psychischer Störungen: ICD-10 Kapitel V (F): Klinisch-diagnostische Leitlinien*. (Übersetzt und herausgegeben von Dilling, H. / Mombour, W. / Schmidt, M. H.). Bern usw.: Huber.

WELZER, Harald, 2004, Gedächtnis und Erinnerung. In: Jaeger / Rüsen 2004: 155-174.

WENK, Silke, 2001, Transdisziplinarität als hochschulpolitisches Programm: Neue Perspektiven für Frauen- und Geschlechterstudien in Forschung und Lehre. In: Batisweiler, Claudia / Lembeck, Elisabeth / Jansen, Mechtild (Hg), *Geschlechterpolitik an Hochschulen: Perspektivenwechsel: Zwischen Frauenförderung und Gender Mainstreaming*. Opladen: Leske & Budrich: 107-119.

——, 1998, Über die Notwendigkeiten und Schwierigkeiten des Durchquerens der Disziplinen. In: *Potsdamer Studien zur Frauen- und Geschlechterforschung* 2 (2): 26-31.

——, 1997, „Kulturwissenschaftliche Geschlechterstudien" als Aufbaustudiengang: Ein transdisziplinäres Projekt. In: Metz-Göckel, Sigrid / Steck, Felicitas (Hg.), *Frauen-Universitäten: Initiativen und Reformprojekte im internationalen Vergleich*. Opladen: Leske & Budrich, 195-203.

——, 1996, *Versteinerte Weiblichkeit: Allegorien in der Skulptur der Moderne*. Köln usw.: Böhlau.

WESTPHAL-HELLBUSCH, Sigrid, 1991 [Orig. 1956], Transvestiten: Institutionalisierte Möglichkeiten des Ablehnens üblicher Frauen- und Männerrollen im Süd-Irak. In: Hauser-Schäublin, Brigitta (Hg.), *Ethnologische Frauenforschung*. Berlin: Dietrich Reimer: 76-89.

WESTON, Kath, 1993, Lesbian/Gay Studies in the House of Anthropology. In: *Annual Review of Anthropology* 22: 339-367.

WHEELER, Anne (Regie), 1999, *Better Than Chocolate*. Spielfilm 102 Minuten. Kanada: British Columbia (DVD: Pro-Fun).

WHITEBEAR, o. J. [ca. 1989], Pink Pow-Wow: Gay Native People Get Together. In: *xtra!* o. D.: o. S.

WIENAND, Kea, 2005, *Gender Memory*: Ein Resümee. In: Hoenes / Kochius / Mühr / Ellwanger / Wenk 2005: 133-140.

WIERINGA, Saskia E., 1989, An Anthropological Critique of Constructionism: Berdaches and Butches. In: Altman / Vance / Vicinus / Weeks 1989: 215-238.

—— / BLACKWOOD, Evelyn, 1999, Introduction. In: Blackwood / Wieringa 1999: 1-38.

WIESENDANGER, Kurt, 2010, *Das Kind im schwulen Mann: In seelischen Krisen zum wahren Selbst finden*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

——, 2005, *Vertieftes Coming-out: Schwules Selbstbewusstsein jenseits von Hedonismus und Depression*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

——, 2001, *Schwule und Lesben in Psychotherapie, Seelsorge und Beratung: Ein Wegweiser.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

WHITE, Richard, 1994 [amerik. Orig. 1993], Expansion und Vertreibung. In: Thaler 1994: 210-299.

WILCHINS, Riki, 2006 [2004], *Gender Theory: Eine Einführung*. Berlin: Quer.

WILLIAMS, Walter L., 1986a, Persistence and Change in the Berdache Tradition among Contemporary Lakota Indians. In: *Journal of Homosexuality* 11 (3/4), 191-200.

——, 1986b, *The Spirit and the Flesh: Sexual Diversity in American Indian Culture.* Boston, MA: Beacon.

—— / JOHNSON, Toby, 2006, *Two Spirits: A Story of Life with the Navajo*. Maple Shade, NJ: Lethe.

WILMS, Anno / DÜGGELIN, Werner, 1978, *Transvestiten*. Luzern: Photogalerie Bucher.

WILSON, Brian, 2002, The Canadian Rave Scene and Five Theses on Youth Resistance. In: *Canadian Journal of Sociology* 27 (3): 373-412.

WIMMER, Andreas, 2003, Gleichschaltung ohne Grenzen? Isomorphisierung und Heteromorphisierung in einer verflochtenen Welt. In: Hauser-Schäublin, Brigitta / Braukämper, Ulrich (Hg.), *Ethnologie der Globalisierung: Perspektiven der kulturellen Verflechtungen*. Berlin: Dietrich Reimer: 77-94.

WINDEN, Dorothee, 1994, Mit dem Jeep auf lesbischen Spuren: Die Philosophin Giti Thadani, Begründerin des Archivs Sakhi in Neu-Delhi, erforscht das lesbische Leben Indiens. In: *die tageszeitung* 18.06.1994 (= *homo-taz*): 8.

WINIARSKI, Rolf, 1994, *Psychoanalytische Theorien zur Homosexualität und Gay Counselling: Entwicklung und Systematik, wissenschaftstheoretischer Diskurs, exemplifizierende Kasuistiken*. Frankfurt/Main usw.: Peter Lang.

WIRTZ, Mica, 2009, How to wear your suit? How to wear your body? Vortrag auf dem Symposium *Evidenz und Ambivalenz des Herrenanzugs*, Seminar für Materielle und Visuelle Kultur, Carl von Ossietzky Universität Oldenburg.

Wörterbuch der Völkerkunde, 1999 [1965/1988]. (Begründet von Hirschberg, Walter, Neuausgabe, Redaktion: Müller, Wolfgang). Berlin: Dietrich Reimer.

WOLTERSDORFF, Volker [d. i. LOGORRHÖE, Lore], 2007, „I Want to be a Macho Man“: Schwule Diskurse über Aneignung von Männlichkeit in der Fetisch- und SM-Szene. In: Bauer / Hoenes / Woltersdorff 2007a: 107-120.

——, 2005, *Coming out: Die Inszenierung schwuler Identitäten zwischen Auflehnung und Anpassung*. Frankfurt usw.: Campus.

——, 2004, Den Spieß umdrehen: Was sind queer politics und queer theory? In: *iz3w* Oktober 2004: 15-19.

WRIGHT, Michael T., 2001, Schwulsein ist keine Religion. In: Mielchen / Stehling 2001: 56-62.

www.2spirits.com (konsultiert z. B. am 10.06.2009).

www.aidshilfe.de (konsultiert z. B. am 14.07.2010).

www.aimovement.org (konsultiert z. B. am 20.09.2010).

www.archive.org, genauer

http://web.archive.org/web/20080116070030/http://www.kurlaub.waldschloesschen.org (konsultiert z. B. am 02.04.2010).

http://web.archive.org/web/20010425050036/schwule.asta.uni-hamburg.de/lydia.html (konsultiert z. B. am 02.04.2010).

http://web.archive.org/web/20061027165325/http://www.tamanawit.com (konsultiert z. B. am 15.07.2009).

www.arcigay.it/schoolmates (konsultiert z. B. am 27.12.2009, mittlerweile nicht mehr verfügbar).

www.bine.net (konsultiert z. B. am 08.09.2011).

www.bvsm.de (konsultiert z. B. am 20.08.2011).

www.colognepride.de (konsultiert z. B. am 17.07.2009).

www.csd-berlin.de (konsultiert z. B. am 17.07.2009).

www.csd-nordwest.de (konsultiert z. B. am 06.10.2010).

www.csd-muenchen.de (konsultiert z. B. am 17.09.2011).

www.dbna.de (konsultiert z. B. am 28.06.2009).

www.denvertwospirit.com (konsultiert z. B. am 03.11.2009).

www.dieschwestern.de, insbesondere www.dieschwestern.de/haeuser/inter.php?m_id=501&pkt=1&lang=de (konsultiert z. B. am 15.06.2009).

www.dragkingdom.de (konsultiert z. B. am 15.10.2008).

www.europride.info (konsultiert z. B. am 18.08.2009).

www.exodus.to (konsultiert z. B. am 14.07.2009).

www.gladt.de (konsultiert z. B. am 18.08.2009).

www.glbtq.com (konsultiert z. B. am 16.11.2009).

www.hamburg-pride.de (konsultiert z. B. am 19.01.2011).

www.hamburger-tunten-ball.de (konsultiert z. B. am 15.03.2011).

www.interpride.org (konsultiert z. B. am 17.09.2011).

www.iglhrc.org (konsultiert z. B. am 12.09.2011).

www.ilga.org (konsultiert z. B. am 22.11.2010).

www.kreuz.net (konsultiert z. B. am 28.04.2009).

www.kunsttextil.uni-oldenburg.de/5303.html (konsultiert z. B. am 13.08.2009).

www.kunsttextil.uni-oldenburg.de/34247.html (konsultiert z. B. am 17.11.2009).

www.ladygaga.com (konsultiert z. B. am 05.06.2011).

www.lambda-online.de (konsultiert z. B. am 03.09.2011).

www.lesbengesundheit.de (konsultiert z. B. am 07.09.2011).

www.lsf-hamburg.de (konsultiert z. B. am 03.01.2011).

www.lsvd.de (konsultiert z. B. am 17.04.2010).

www.marksimpson.com (konsultiert z. B. am 18.08.2009).

www.materiellekultur.uni-oldenburg.de/13343.html (konsultiert z. B. am 20.05.2010).

www.mission-aufklaerung.de (konsultiert z. B. am 22.11.2010).

www.myspace.com/hugsandkissesmagazine (konsultiert z. B. am 23.09.2010).

www.narth.com (konsultiert z. B. am 14.07.2009).

www.nativeout.com (konsultiert z. B. am 06.08.2010).

www.queer.de (konsultiert z. B. am 29.03.2011).

www.ralf-koenig.com (konsultiert z. B. am 10.06.2011).

www.revisef65.org (konsultiert z. B. am 07.09.2011).

www.rosige-zeiten.net (konsultiert z. B. am 18.09.2010).

www.rupaul.com (konsultiert z. B. am 05.06.2011).

www.sherryvine.com (konsultiert z. B. am 05.06.2011).

www.transgenialercsd.de (konsultiert z. B. am 17.07.2009).

www.transinterqueer.org (konsultiert z. B. am 20.08.2009).

www.transrespect-transphobia.org (konsultiert z. B. am 16.07.2010).

www.uni-bielefeld.de/ikg/gmf/einfuehrung.html (konsultiert z. B. am 05.08.2011).

www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20030731_homosexual-unions_ge.html (konsultiert z. B. am 15.05.2011).

www.vlsp.de (konsultiert z. B. am 07.09.2011).

www.waldschloesschen.org (konsultiert z. B. am 30.05.2009).

www.wikipedia.de (konsultiert z. B. am 03.09.2011).

www.yogyakartaprinciples.org (konsultiert z. B. am 30.08.2009).

www.youtube.com/watch?v=BV9dd6r361k (konsultiert z. B. am 12.12.2010).

www.youtube.com/watch?v=LbpPfC35W4o (konsultiert z. B. am 12.12.2010).

XIAN, Kathryn / ANTE, Brent (Regie), 2001, *Ke Kulana he Mahu: Remembering a Sense of Place*. Dokumentarfilm 67 Minuten, USA (DVD: Zang Pictures).

YAGANISAKO, Sylvia Junko / COLLIER, Jane Fishburne, 1987, Toward a Unified Analysis of Gender and Kinship. (Theoretical Overview). In: Collier, Jane Fishburne / Yaganisako, Sylvia Junko (Hg.), *Gender and Kinship: Essays Towards a Unified Analysis*. Stanford: Stanford University Press: 14-50.

YUVAL-DAVIS, Nira, 2003, Feminist Theory, Standpoint Theory and the Situated Imagination. Vortrag am Zentrum für interdisziplinäre Frauen- und Geschlechterforschung der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg.

ZEHNDER, Kathrin, 2008, Mann / Frau / Zwitter: Die Abgrenzung von der Trans*bewegung und die Verhandlung eines dritten Geschlechts im „Hermaphroditforum“. Vortrag auf dem Symposium „Dritte Geschlechter? Multiple Geschlechtersysteme als Kritik von Heteronormativität“ 2008.

ZIMMERMAN, Bonnie (Hg.), 2000, *Lesbian Histories and Cultures: An Encyclopedia* (= *Encyclopedia of Lesbian and Gay Histories and Cultures* Band I). New York, NY, usw.: Garland.

Neben diesen direkt in der vorgelegten Arbeit angeführten Medien habe ich viele weitere Medien indirekt genutzt, auf deren detaillierte Anführung ich angesichts der Länge der obigen Liste verzichtet habe:

- In meinen bisherigen Veröffentlichungen, Vorträgen, Seminaren und Workshops zu den Themen dieser Arbeit habe ich viele weitere Medien verwendet. In die hier vorgelegte Liste habe ich lediglich diejenigen Medien aufgenommen, die in der vorgelegt Arbeit zitiert oder angeführt werden. Etliche weitere (insbesondere journalistische) Medien sind in den kumulierten Beiträgen genannt.
- Seit fast 25 Jahren sammele ich – leider etwas unsystematisch – Artikel aus LSBT*I/Qen Zeitschriften sowie Broschüren einzelner schwu-les-bi-trans*-inter/*queerer* Organisationen; da diese jedoch kaum verfügbar sind, habe ich weitgehend darauf verzichtet, einzelne davon anzuführen. Zudem sammele ich seit 10 Jahren Schriften, Photos, Videos und Objekte zu *Pride*-Paraden, habe aber darauf verzichtet, diese in einem weiteren Anhang einzeln aufzuführen, da dies allein bei mehreren Tausend Photos quasi unmöglich und für die vorgelegte Argumentation unnötig ist. Stattdessen habe ich eher die Internetauftritte wichtiger Organisationen als Informationsquellen genannt, da diese heute leicht verfügbar sind. In den Beiträgen 9 und 10 sind jedoch ausgewählte Materialien zitiert bzw. näher angeführt.
- Für die Klärung und Übersetzung einzelner Begriffe habe ich vielfältige Sprach-Lexika in Druck- und Online-Versionen – insbesondere der (Online-)Verlage *Duden*, *Langenscheidt*, *Leo* und *Pons* – vor allem der Sprachen Deutsch, Englisch, Französisch, Niederländisch und Spanisch sowie einzelner indigener Sprachen Nordamerikas genutzt. Weitere Sprachinformationen habe ich von Kolleg_innen sowie von anonymen Autor_innen in Sprach- und Übersetzungsforen erhalten.
- Mein Wissen über das von mir als solches analysierte LSBT*I/Qe subkulturelle Repertoire ist neben der direkten Teilhabe an schwu-les-bi-trans*-inter/*queeren* Subkulturen besonders auch durch die Lektüre von Romanen und das Anschauen von Spiel- und Dokumentarfilmen geprägt. In diese Medienliste habe ich allerdings nur vereinzelte Filme aufgenommen, wobei Kriterien für die Aufnahme deren weite Rezeption bzw. die erstmalige Thematisierung eines relevanten Aspektes gewesen sind. Romane, Theatertexte und Lyrikbände habe ich fast nur dann aufgenommen, wenn diese von *Two-Spirit*-Autor_innen verfasst worden sind.
- Zur Dokumentation von Feldforschungserfahrungen, zur Bearbeitung selbst erhobener und gesammelter Materialien, zur Kommunikation mit Gesprächspartner_innen im Feld und mit Kolleg_innen sowie zur Präsentation vorläufiger Ergebnisse habe ich verschiedene technische (einschließlich digitale) Hilfsmittel, unter anderem Photokameras, Kassettenrekorder, Computer und EDV-Software (insbesondere der Firmen *Microsoft*, *Adobe* und *Google*) verwendet.

Liste der eigenen Veröffentlichungen und Vorträge

Die Beiträge zur kumulativen Dissertation sind markiert.

2011 Kritik der Psychopathologisierung von Homo-, Trans- und Intersexualität. Vortrag in der Vortragsreihe *Jenseits der Geschlechtergrenzen*, AG Queer Studies, Universität Hamburg.

2010a *Queer Pride*? Zwischen Heteronormativitätskritik und Homonormativität. Vortrag bei der Tagung *Queer zur Norm: Leben jenseits einer schwulen oder lesbischen Identität*, Akademie Waldschlösschen, Göttingen.

2010b *Queeres* und linkes Potential? Politische Kritik an / auf CSD-Paraden. Vortrag im Rahmen der Veranstaltung *Ist Dabeisein alles?* Oldenburg.

2010c Historischer Wandel der psychiatrischen Normierung (männlicher) Homosexualität. Vortrag im Rahmen der Veranstaltung *Sexualität: Gesellschaftliche Praxis und Rechtsnormen* am Institut für Rechtspsychologie der Universität Bremen.

2010d *Pride*-Paraden: Zwischen Heteronormativitätskritik und Homonormativität. Vortrag auf Einladung des AStA-Schwulenreferats an der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg.

2010e Ethnologie in einer sich globalisierenden Welt. Vortrag in der Vorlesungsreihe *Kultur und ihre Wissenschaften*, Universität Oldenburg.

2010f *Gender* in materieller Kultur: (*Cross-*)*Dressing* auf CSD-Paraden. Vortrag in der Vorlesungsreihe *Einführung in die Gender Studies*, Universität Oldenburg.

2009a (mit Atlas, Marco). Fetischisierung des Anzugs: Praxen in der schwulen Subkultur (2000er Jahre). Vortrag auf dem Symposium *Evidenz und Ambivalenz des Herrenanzugs*, Seminar für Materielle und Visuelle Kultur, Carl von Ossietzky Universität Oldenburg.

2009b Two-Spirit: Queer Self-Concepts in Indigenous North America. Vortrag auf der Konferenz *Revisiting Indian Nations: Transatlantic and Transcultural Perspectives in Native American History*, Deutsche Gesellschaft für Amerikastudien und Akademie für politische Bildung, Tutzing.

2008a Kampf um Positionierungen – Forschungen von und über *Two-Spirits*: Schwules-bi-trans-inter-queeres Selbstverständnis im indigenen Nordamerika In: Pieper, Marianne (Hg.), *Situiertes Wissen – empirische Forschung*. (Arbeitstitel, in Vorbereitung). [Beitrag 5]

2008b „Heilige Lesben und Schwule"? Homosexualität und Transidentität im indigenen Nordamerika gestern und heute. In: Tuider, Elisabeth (Hg.), *QuerVerbindungen. Interdisziplinäre Annäherungen an Geschlecht, Sexualität, Ethnizität*. Berlin: Lit: 163-184.

2008c Rezension von Volker Woltersdorff, 2005, Coming out: Die Inszenierung schwuler Identitäten zwischen Auflehnung und Anpassung. Frankfurt/Main: Campus. In: *Zeitschrift für Frauenforschung und Geschlechterstudien* 26 (1): 139-141.

2008d Die Frage nach dem Dritten Geschlecht. Vortrag auf dem Symposium *Dritte Geschlechter? Multiple Geschlechtersysteme als Kritik von Heteronormativität*, Universität Oldenburg und Akademie Waldschlösschen, Göttingen.

2008e Homonormativität, *Pride*, *Two-Spirits*, *Queer*. Vortrag auf dem Symposium *Dritte Geschlechter?*

2008f Dressing up Queer Theory. Vortrag auf der Tagung *The Culture of Cloth*, Sainsbury Centre for Visual Arts, University of East Anglia, Norwich.

2008g Gender in den Kulturwissenschaften. Vorträge in den Vorlesungsreihen *Einfüh-rung in die Gender Studies* und *Kultur und ihre Wissenschaften*, Universität Oldenburg.

2007a Geschlechter-Inszenierungen auf *Pride*-Paraden: Eine heteronormativitätskritische Analyse. In: Hartmann, Jutta / Klesse, Christian / Wagenknecht, Peter / Fritzsche, Bettina / Hackmann, Kristina (Hg.), *Heteronormativität: Empirische Studien zu Geschlecht, Sexualität und Macht*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften: 197-218. [Beitrag 10]

2007b Rezension von Volkmar Sigusch, 2005, *Neosexualitäten: Über den kulturellen Wandel von Liebe und Perversion*, Frankfurt /Main: Campus. In: *Liminalis* 2007(siehe www.liminalis.de/rezensionen/liminalis2007_tietz_rez.pdf).

2007c [1998] (als Prinzessin LydIa) Grenzgänge – oder: Der Zweifel an der Notwendigkeit der Travestie. In: Hamm, Patrick (Hg.), *Die Diva ist ein Mann: Das große Tuntenbuch*. Berlin: Quer: 53-65.

2007d (im Interview von Eicker, Philip) … and you will be Queen. In: *hinnerk* 04/07: 12.

2007e Das queere Vermächtnis der zweiten deutschen Schwulen- und Lesbenbewegungen: Thesen zu einem interkulturellen Missverständnis. Vortrag auf der Tagung *Queer Theory quer gelesen*, Akademie Waldschlösschen, Göttingen.

2007f Fetisch Jeans. Vortrag bei der Veranstaltung *Schnittstelle Kunst – Textil – Schule*, Seminar für Materielle und Visuelle Kultur, Universität Oldenburg.

2006a Das „dritte Geschlecht" im indigenen Nordamerika: Intersexualität, Transgeschlechtlichkeit und Homosexualität. In: Senatsverwaltung für Bildung, Jugend und Sport (Hg.), *männlich – weiblich – menschlich ? Trans- und Intergeschlechtlichkeit*. Berlin: Selbstverlag des Herausgebers: 103-111.

2006b Mein Waldschlösschen. In: Marbach, Rainer (Hg.), *Waldschlösschen mittendrin: Ein Lesebuch*. Hamburg: Edition Waldschlösschen im Männerschwarm-Skript: 150/151.

2005a Queering Native North America. In: *Frauen Kunst Wissenschaft* 39 (= Kolleg Kulturwissenschaftliche Geschlechterstudien (Hg.) *Gender Memory: Repräsen-tationen von Gedächtnis, Erinnerung und Geschlecht)*: 34-43. [Beitrag 8]

2005b Inszenierungen von S/M auf Pride-Paraden. Vortrag auf dem Workshop *SM: Performanzen und Verque(e)rungen von Macht*, Sonderforschungsbereich Kulturen des Performativen, Freie Universität Berlin.

2004a (Hg.), *Homosexualität verstehen: Kritische Konzepte für die psychologische und pädagogische Praxis*. Hamburg: Edition Waldschlösschen im Männerschwarm-Skript.

2004b Homosexualität als Perversion? Historische Dimensionen psychiatrischer, psychoanalytischer und psychologischer Konzepte. In: Tietz 2004a: 9-59. [Beitrag 2]

2004c *Gay Counseling*: Schwulen- und lesbenakzeptierende Beratung und Therapie. In: Tietz 2004a: 60-91. [Beitrag 3]

2004d (mit Tuider, Elisabeth / Timmermanns, Stefan) Exemplarische Methoden für eine schwul-lesbisch-queere Pädagogik und Psychologie. In: Tietz 2004a: 142-161.

2004e (Hg.), *Emanzipation und Partizipation: Grundkurs Homosexualität und Gesellschaft III*. Göttingen: Edition Waldschlösschen Materialien.

2004f (mit Bochow, Michael / Sanders, Bastian) Die Adenauer-Zeit als zweites Trauma: Warum eine homosexuelle Emanzipation in den 1950-er und 1960-er Jahren kaum möglich war. In: Tietz 2004e: 27-44.

2004g (mit Marbach, Rainer) Schwuler Aufbruch in den 1970-er Jahren. In: Tietz 2004e: 45-65.

2004h CSD-Paraden heute: Kristallisation oder Ausverkauf schwuler Emanzipation? In: Tietz 2004e: 91-134. [Beitrag 9]

2004i In Your Wildest Dreams: Workshop für Schwule über Träume, Wünsche und Ziele. In: Bader, Birgit (Hg.), *NLP konkret im Selbstcoaching und Projektmanagement*. Hamburg: psymed: 213-230.

2004j (mit Graule, Peter) Wellness im Berufsalltag. Serie in den Monatszeitschriften *sergej.münchen* und *sergej bw*.

2003a *Two-Spirit* als ethnische, geschlechtliche und sexuelle Identität: Lebensgeschichtliche Porträts veranschaulichen die Transformation indigener Konzepte in Nordamerika. In: Hermann, Elfriede / Röttger-Rössler, Birgitt (Hg.), *Lebenswege im Spannungsfeld lokaler und globaler Prozesse: Person, Selbst und Emotion in der ethnologischen Biografieforschung*. Münster: Lit: 127-152. [Beitrag 7]

2003b (mit Weiß, Volker) *Normierung und Diskriminierung: Grundkurs Homosexualität und Gesellschaft II*. Göttingen: Edition Waldschlösschen Materialien.

2003c Schwule Sexualität und die Sehnsucht nach Erfüllung: Zwischen Transgression und (Selbst-)Normalisierung. In: Tietz / Weiß 2003b: 59-98.

2003d (mit Tuider, Elisabeth) *Queer Theory* verständlich: Kritik der Identitätspolitik. In: Steffens, Melanie Caroline / Ise, Michaela (Hg.), *Jahrbuch Lesben – Schwule – Psychologie.* Lengerich: Pabst: 155-168. [Beitrag 1]

2001a Zwischen Erinnern, Wiederentdecken und Neuerfinden: Die Identitätskonstruktion von *Two-Spirited People* als textuelle Aneignung alternativer Geschlechts konstruktionen in 'indianischen' Kulturen Nordamerikas. In: *Forum Homosexualität und Literatur* 39: 45-65. [Beitrag 6]

2001b Die VerQueerung der „Berdachen": Umkämpfte Deutungen im Spiegel heutiger IdentitätsPolitik. In: Stehling, Klaus (Hg.), *Queer Politics: Aufbruch zu neuen Ufern.* Göttingen: Edition Waldschlösschen Materialien: 53-81. [Beitrag 4]

2001c 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 (= Haller, Dieter (Hg.) *Heteronormativität*): 179-207.

2001d Jenseits westlicher Identitätskonzepte? Alternative Geschlechter und Sexualitäten bei UreinwohnerInnen Nordamerikas heute. In: Heidel, Ulf / Micheler, Stefan / Tuider, Elisabeth (Hg. für die AG LesBiSchwule Studien / Queer Studies Universität Hamburg), *Jenseits der Geschlechtergrenzen: Sexualitäten, Identitäten und Körper in Perspektiven von Queer Studies.* Hamburg: MännerschwarmSkript: 162-177.

2001e Sacred Lesbians and Gays? New Publications on Alternative Sexes, Genders, and Sexualities in North American Indian Cultures. In: *Annual Review of Lesbian, Gay, and Bisexual Issues in European Psychology* 1: 141-151.

2001f (mit Vorhagen, Wolfgang) Zu diesem Buch. In: Mielchen, Stefan / Stehling, Klaus (Hg.), *Schwule Spiritualität, Sexualität und Sinnlichkeit.* Hamburg: Edition Waldschlösschen im MännerschwarmSkript: 7/8.

2001g Schamanen und Spermaringe: Bedeutung von Homosexualitäten in außer-europäischen Kulturen. Öffentliche Vorträge in Lüneburg, Göttingen, Osnabrück.

2000 Darstellung des Promotionsvorhabens über *Two-Spirits*. In: Kolleg „Kulturwissenschaftliche Geschlechterstudien" (Hg.), *Bericht des Aufbaustudiengangs „Kulturwissenschaftliche Geschlechterstudien"*. Oldenburg: Selbstverlag des Herausgebers: 50-52.

1999 Wer ist schon hundert Jahre schwul? Eine Ausstellung wirft einen dokumentarischen Blick zurück auf „100 Jahre Schwulenbewegung in Deutschland". In: *Queer* Bremen/Niedersachsen März 1999: 46.

1998a Wechselseitige Blicke: Zum gegenseitigen Einfluß (sexual-)wissenschaftlicher Beschreibungen alternativer Geschlechtskonstruktionen in 'indianischen' Kulturen Nordamerikas und politischer Selbstdarstellungen von *Two-Spirited People*. In: Ferdinand, Ursula / Pretzel, Andreas / Seeck, Andreas (Hg.), *Verqueere Wissenschaft? Zum Verhältnis von Sexualwissenschaft und Sexualreform in Geschichte und Gegenwart.* Münster: Lit: 179-196.

1998b „Crooked Circles and Straight Lines": Zum Wandel im Verhältnis von Variabilität und Normativität in alternativen Geschlechtskonstruktionen 'indianischer' Kulturen Nordamerikas. In: Schröter, Susanne (Hg.), *Körper und Identität: Ethnologische Ansätze zur Konstruktion von Geschlecht*. Hamburg: Lit: 101-130.

1998c Diplomarbeiten und Dissertationen zu lesbischen und schwulen Themen. In: Biechele, Ulrich (Hg.), *Identitätsbildung, Identitätsverwirrung, Identitätspolitik. Eine Psychologische Standortbestimmung für Lesben, Schwule und andere*. München: Profil: 188/189.

1998d Jenseits westlicher Identitätskonzepte: Geschlechterpolitik in ausgewählten indigenen Kulturen. Vortrag in der Reihe *Neue Beiträge zur Sexualitäten- und Geschlechterforschung*, AG LesBiSchwule Studien, Universität Hamburg.

1997a Indianisches Leben heute. In: Hamburgisches Museum für Völkerkunde (Hg.), *Indianer der Plains und Prärien: Texte und Photos*. Hamburg: Selbstverlag des Herausgebers, 53-60.

1997b Fröhlich vereint unter dem Regenbogen? Lesbische und schwule Identitätspolitiken in nicht-westlichen Kulturen. Vortrag auf dem Workshop *Körper, Identität, Geschlecht: Zur kulturellen Konstruktion des Sexus*, Sektion Geschlechterforschung der Deutschen Gesellschaft für Völkerkunde, Mainz.

1996a Rezension von Rolf Winiarski, 1995, *Coming-out total!* (Berlin: Bruno Gmünder). In: *Schwulen-Info* Sommersemester 1996: 10.

1996b Jenseits westlicher Homo-Identitäten: Zur Konstruktion von Geschlecht und Sexualität in Papua-Neuguinea und Indien. Vortrag im Kulturprogramm zum *Christopher Street Day*, Hamburg.

1996c *Moderne Rückbezüge auf Geschlechtsrollen indianischer Kulturen.* Unveröffentlichte Magisterarbeit an der Universität Hamburg.

1996d (mit Lang, Sabine) „Früher waren Lesben und Schwule heilig“: Alternative Geschlechter und Homosexualität in ‘indianischen’ Kulturen Nordamerikas. Einzelvorträge auf Einladung von Studierenden in Wien und Graz.

1995a Rezension von Birgit Bader, Ben Behnke und Christin-Susan Back, 1995, *Das dritte Geschlecht: Transsexuelle, Transvestiten und Androgyne* (Hamburg: Rasch & Röhring). In: *Schwulen-Info* Wintersemester 1995/6: 24/25.

1994a (mit Beth, Kerstin) Köstlicher als die Liebe von Männern? Impressionen von der Konferenz *Organizing Sexuality* vom 22.-24.06.1994 in Amsterdam. In: *Schwulen-Info* Wintersemester 1994/5: 10/11.

1994a Two-Spirited People in Canada: Between Triple Discrimination and Empowerment. Vortrag auf der Jahrestagung der *American Anthropological Association*, Atlanta, GA.

1994b Two-Spirited People: Discrimination, Organization, Identity, and Empowerment among First Nations Lesbians and Gays in Canada. Vortrag auf der Tagung *Organizing Sexuality: Gay and Lesbian Movements since the 1960s,* Homo-Studies, Universität Amsterdam.

1993a Noch mehr Forschung über Lesben und Schwule? Argumente für eine emanzipatorische Wissenschaft. In: *Schwulen-Info*Wintersemester 1993/4: 9-11.

1993b (mit Kranich, Christoph) *Damit Fremdheit nicht krank macht: Konzeption für Einrichtungen zur Verbesserung der gesundheitlichen Situation von MigrantInnen in Hamburg*. Hamburg: PatientenInitiative (Selbstverlag).

1993c Feed the Maori Back into the Text: Fiktionale Texte der Maori in englischer Sprache. Vortrag am *Seminar für Indonesische und Südsee-Sprachen*, Universi-tät Hamburg.

1993d Schwule als Zielgruppe von AIDS-Prävention. Vortrag am *Institut für Medizinische Soziologie*, Universität Freiburg.

1992a On the Use of Pornography in Safer Sex Education. In: *GLBAM Newsletter* Spring 1992: 6/7.

1992b Of Love and Condoms: Safer Sex Education With Gay Men in Freiburg, Germany. Vortrag auf der Jahrestagung der *Canadian Association of Social and Cultural Anthropologists*, Montréal.

Nachwort (2015) und Liste ergänzender Literatur

Diese Schrift ist von 2009 bis 2011 als Rahmentext (Teil I) für eine kumulative Promotion am *Kolleg Kulturwissenschaftliche Geschlechterstudien* der Fakultät III: Sprach- und Kulturwissenschaften der *Carl von Ossietzky Universität* Oldenburg entstanden. Dieser Rahmentext diente zunächst dazu, Ziele, theoretische Konzepte, methodisches Vorgehen und empirische Ergebnisse von zehn ausgewählten eigenen wissenschaftlichen Beiträgen aus den Jahren 2001 bis 2008 zu vier Forschungsfeldern zu reflektieren, nämlich Forschungen zur Selbstorganisation gegen Heteronormativität und Homofeindlichkeit in der Sexualpsychiatrie und Klinischen Psychologie, zur Kritik heteronormativer und rassistischer Repräsentationen von Geschlechtervarianz im indigenen Nordamerika, zu Selbstverständnis und Selbstorganisation der *Two-Spirits* sowie zum Verhältnis der Politik des Performativen und des *Queer Pride*. Dieser Text ist in der vorliegenden Form nicht zur Veröffentlichung vorgesehen gewesen. Nach der im Jahr 2014 erfolgreich abgeschlossenen Disputation veröffentliche ich diesen Text ohne weitere inhaltliche Aktualisierung in der vorliegenden Form, da er nach Einschätzung der Prüfungskommission einen eigenständigen Beitrag zur kulturwissenschaftlichen Sexualitätenforschung bzw. zur LSBT*I/Q Forschung aus kulturwissenschaftlicher Perspektive darstellt. Die bereits veröffentlichten Einzelbeiträge (Teil II) werden derzeit nicht noch einmal zusammengefasst veröffentlicht.

Seit Verfassen dieses Rahmentextes sind einige wichtige Texte veröffentlicht worden, die ergänzend berücksichtigt werden müssten:
Mildenberger / Evans / Lautmann / Pastötter (2014) bieten einen Überblick über den Stand von Forschungen zu Homosexualitäten, die meine Darstellungen insbesondere zur Kulturgeschichte der Homosexualitäten und zur Ethnologie multipler Geschlechtersysteme aktualisieren können. Zudem machen Hall / Jagose (2013) etliche Grundlagentexte zur *Queer Theory* leicht verfügbar, die teilweise schon berücksichtigt sind.
Clarke / Ellis / Peels / Riggs (2010) haben eine grundlegende Einführung in eine LSBT*-affirmative Psychologie vorgelegt. Diese bietet eine gute Ergänzung zu meiner Darstellung des Wandels der psychiatrischen und psychoanalytischen Einschätzung von Homo- und Bisexualität sowie Trans*- und Inter*geschlechtlichkeit.
Wilson (2009) und Driskill / Justice / Miranda (2011) bieten wichtige Impulse einer neueren Generation von *Two-Spirits*, die ihre Belange aus psychologischer und literaturwissenschaftlicher Sicht selbst erforschen. Mein fünfter Beitrag, der einzige, der vorab unveröffentlicht geblieben ist, über den Wandel der Darstellung früherer alternativer Geschlechter- und Sexualitätenkonzepte im indigenen Nordamerika ist mittlerweile in einer kaum redigierten Form online erschienen (Tietz 2014). Meine Darstellung zu den *Two-Spirits* habe ich wie folgt ergänzt: Zunächst habe ich acht lebensgeschichtliche Porträts erstellt (Tietz 2013). Zudem ist ein Überblick über die Bedeutung von Frauen und Trans*männern in der Entwicklung des *Two-Spirit*-Netzwerkes (Tietz i. V. [2016]) für eine Extra-Ausgabe des *Journals of Lesbian Studies* zu *Native Lesbians / Two-Spirit Women*, die ich mit einer Kollegin vorbereite (Lang / Tietz i. V. [2016]), in Arbeit.
Huber (2013) hat eine diskursanalytische Studie zu Unterschieden der Durchführung und politischen Bewertung von *Pride*-Paraden in West- und Osteuropa vorgelegt, die meine Darstellung dieser Paraden insbesondere in Deutschland in einen größeren Rahmen stellen kann. Steele (2013) und Geczy / Karaminas (2013) bestätigen mit ihren Studien zu *queeren Dress*-Stilen meine Darstellung, der zufolge heutige Körper- und Kleidungsinszenierungen von LSBT*I*/Q gleichermaßen von Aspekten der Subversion und der Affirmation geprägt sind (siehe hierzu auch Tietz i. V. [2015]). Des Weiteren habe ich meine Darstellung, dass Heteronormativitätskritik und Homonormativität gleichermaßen auf den *Pride*-Paraden von Belang sind, um weitere Aspekte ergänzt (Tietz 2012).

CLARKE, Victoria / ELLIS, Sonja J. / PEEL, Elizabeth / RIGGS, Damien W., 2010, *Lesbian, Gay, Bisexual, Trans and Queer Psychology: An Introduction*. Cambridge usw.: Cambridge University Press.

DRISKILL / Qwo-Li / JUSTICE, Daniel Heath / MIRANDA, Deborah (Hg.), 2011, *Sovereign Erotics: A Collection of Two-Spirit Literature*. Tucson, AZ: University of Arizona Press.

GECZY, Adam / KARAMINAS, Vicki, 2013, *Queer Style*. London usw.: Bloomsbury.

HALL, Donald E. / JAGOSE, Annamarie (mit BEBELL, Andrea / POTTER, Susan) (Hg.), 2013, *The Routledge Queer Studies Reader*. Abingdon: Routledge.

HUBER, Marty, 2013, *Queering Gay Pride: Zwischen Assimilation und Widerstand*. Wien: Zaglossus.

LANG, Sabine / TIETZ, Lüder (Hg.), i. V. [2016], *Native Lesbians/Two-Spirit Women: Contemporary Perspectives* (= *Journal of Lesbian Studies* Special Edition).

MILDENBERGER, Florian / EVANS, Jennifer / LAUTMANN, Rüdiger / PASTÖTTER, Jakob (Hg.), 2014, *Was ist Homosexualität? Forschungsgeschichte, gesellschaftliche Entwicklungen und Perspektiven*. Hamburg: Männerschwarm.

STEELE, Valerie (Hg.), 2013, *A Queer Theory of Fashion: From the Closet to the Catwalk*. New Haven, CT usw.: Yale UP.

TIETZ, Lüder, i. V. [2016], The Role of Women and Trans Men in the Development of the Two-Spirit Network. In: Lang / Tietz i. V. [2016]: o. S.

——, i. V. [2015], *Pride*-Paraden von LSBT*I*/Q: Möglichkeiten und Grenzen der Politik des Performativen. In: Paul, Barbara / Tietz, Lüder (Hg.), *Queer as ...: Kritische Heteronormativitätsforschung aus kulturwissenschaftlicher Perspektive*. Bielefeld: Transcript: o. S.

——, 2014, Kampf um Positionierungen: Aktuelle Darstellungen von ‘Berdachen’ als *queere* Interventionen in das kulturelle Gedächtnis des indigenen Nordamerikas. Oldenburg: Studien zur materiellen Kultur, siehe: http://www.uni-oldenburg.de/fileadmin/user_upload/materiellekultur/Studien_zur_Materiellen_Kultur/Band13_Tietz_Postitionierungen_2014.pdf.

——, 2013, *Two-Spirit als ethnisches, geschlechtliches und sexuelles Selbstkonzept. Kulturpsychologische Untersuchung lebensgeschichtlichen Materials*. Unveröffentlichte Diplomarbeit im Fach Psychologie an der Universität Bremen.

——, 2012, *Queer Pride?* Zwischen Heteronormativitätskritik und Homonormativität. In: Niendel, Bodo / Weiß, Volker (Hg.), *Queer zur Norm: Leben jenseits einer schwulen oder lesbischen Identität*. Hamburg: Edition Waldschlösschen im Männerschwarmskript: 40-64.

WILSON, Alex, 2009, *N'tacimowin inna na*: Our Coming In Stories. In: Montour, Patricia A. / Maguire, Patricia D. (Hg.), *First Voices: An Aboriginal Women's Reader*. Toronto: Inanna Publications: 82-93.