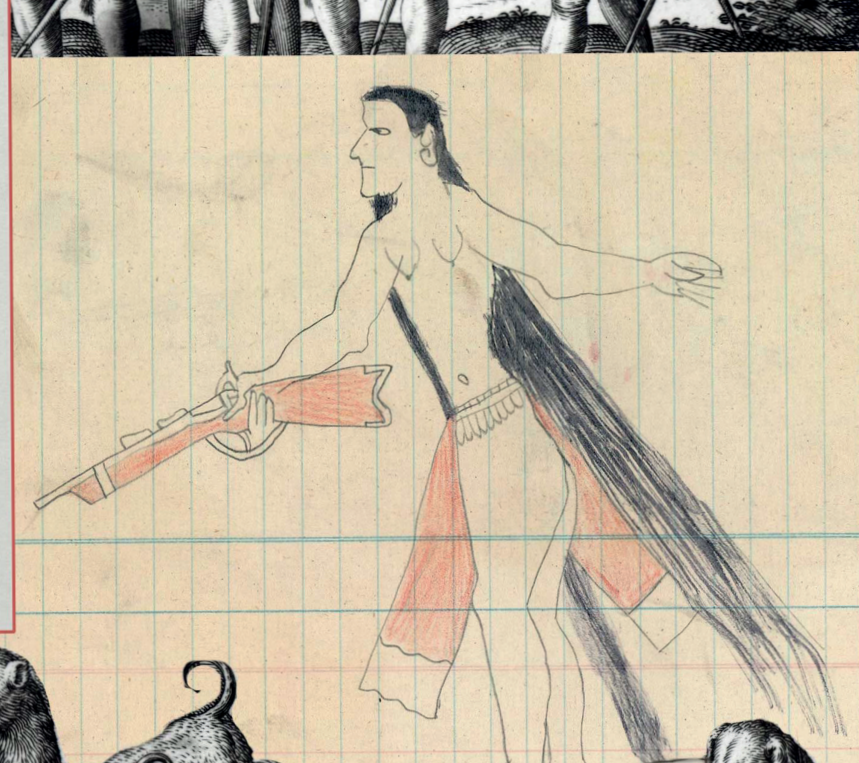


# STUDIEN ZUR MATERIELLEN KULTUR

Lüder Tietz

Kampf um Positionierungen:  
Aktuelle Darstellungen von  
'Berdachen' als queere Inter-  
vention in das kulturelle  
Gedächtnis des indigenen  
Nordamerikas



**BAND [ 13 ]**

Carl von Ossietzky

Universität Oldenburg

**IMK**  
Institut für Materielle Kultur

## Studien zur Materiellen Kultur preprints

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

Kampf um Positionierungen: Aktuelle Darstellungen von ‚Berdachen‘ als queere Interventionen in das kulturelle Gedächtnis des indigenen Nordamerikas

## Impressum

Studien zur Materiellen Kultur

Herausgeberin: Karen Ellwanger für das Institut für Materielle Kultur

Redaktion: Stefanie Mallon

[www.materiellekultur.uni-oldenburg.de](http://www.materiellekultur.uni-oldenburg.de)

Copyright bei Lüder Tietz & dem Institut für Materielle Kultur

„Kampf um Positionierungen: Aktuelle Darstellungen von ‚Berdachen‘ als queere Interventionen in das kulturelle Gedächtnis des indigenen Nordamerikas“

Oldenburg, 2014

Coverfotografie: Collage aus "The dogs of Vasco Nunez de Balboa (1475-1571) attacking the Indians" (Stich von Theodore de Bry / Bibliotheque Nationale, Paris, France / Giraudon / The Bridgeman Art Library) & "Yellow Nose drawing of woman warrior wearing only breechcloth" (National Anthropological Archives, Smithsonian Institution) & Detail einer von 1777 bis 1878 gemalten Winterzählung in einer von William H. Corbusier 1879 veranlassten Kopie von Cloud Shield (National Anthropological Archives, Smithsonian Institution)

Covergestaltung: Christopher Sommer

Verlag: Institut für Materielle Kultur

Carl von Ossietzky Universität Oldenburg

26111 Oldenburg

E-Mail: [materiellekultur@uni-oldenburg.de](mailto:materiellekultur@uni-oldenburg.de)

Internet: [www.studien-zur-materiellen-kultur.de](http://www.studien-zur-materiellen-kultur.de)

ISBN 978-3-943652-12-3

Inhalt	Seite
1. Einleitung: Umkämpfte Positionen von Forschenden und Beforschten	3
2. Two-Spirits als ‚heilige‘ Schwule und Lesben	7
3. Handlungsräume für Amazonen oder für Frauen?	11
4. „Berdachen“ als Opfer sexualisierter Gewalt?	14
5. Transgender und Grenzen der Transgression	19
6. Homosexualität = Transgender = Intergeschlechtlichkeit?	25
7. Trickster als transgressive mythologische Figur	28
8. Ausblick: Umkämpfte politische Positionen – umkämpftes kulturelles Gedächtnis	30
9. Literatur	35
Bildnachweis	43

## 1. Einleitung: Umkämpfte Positionen von Forschenden und Beforschten<sup>1</sup>

„Diese Tränen / einer weißen Frau die zur Gruppe für ‚farbige‘ Frauen kam / [...] / Wir überredeten sie zu gehen / wozu wir 10 unserer kostbaren 60 Minuten brauchten / [...] / Wie einfühlsam du auch immer sein magst / wenn du weiß bist bist du es / Wie einfühlsam du auch immer sein magst / wenn du ein Mann bist bist du es / Wir denen uns nicht erlaubt ist zu sprechen / haben das Recht unsere eigenen Spielregeln zu definieren“ (Chrystos 1991: 130-131).<sup>2</sup>

In ihrem Gedicht „Those Tears“ kritisiert die Lyrikerin, Zeichnerin und Landrechtsaktivistin Chrystos, die Vorfahren von den *Menominee*<sup>3</sup> und aus Litauen und Elsass-Lothringen hat, das mangelnde Verständnis politisch engagierter Menschen für grundsätzlich unterschiedliche Positionierungen im System multipler Ausgrenzungen, die auch durch guten Willen nur schwer überwunden werden können. Das Recht,

<sup>1</sup> Dieser Text basiert auf einem Vortrag, den ich bei der Tagung Situiertes Wissen – empirische Forschung gehalten habe, die Marianne Pieper im Dezember 2004 an der Universität Hamburg organisiert hat. Die erste Textfassung stammt bereits aus dem Jahr 2005. Jedoch ist die zur Tagung geplante Veröffentlichung, für die aus diesem Text eine Kurzfassung erstellt werden sollte, nicht realisiert worden. Da zum Hauptthema dieses Artikels, nämlich zur Aneignung der „Berdachen“ im kulturellen Gedächtnis des indigenen Nordamerikas, seitdem kaum nennenswerte weitere Literatur erschienen ist, habe ich mich im Jahr 2014 entschlossen, diesen Artikel ohne weitere inhaltliche Überarbeitung online zu veröffentlichen. Ich habe lediglich in der Literaturliste einige Vorträge und Buchprojekte, die mir bei der Abfassung bereits bekannt gewesen sind, durch die tatsächlichen Veröffentlichungen ersetzt. Zudem habe ich einige Schreibweisen angepasst. Nur zum Kapitel 8, der Bezugnahme der heutigen Two-Spirits auf die früheren „Berdachen“, finden sich neuere Darstellungen in meiner unveröffentlichten Dissertation (vgl. Tietz 2011: 364-409) und meiner unveröffentlichten Diplomarbeit (vgl. Tietz 2013). Für die Endredaktion des Textes und die Bildredaktion danke ich Stefanie Mallon..

<sup>2</sup> Zitate aus dem Englischen sind von mir übersetzt, außer wenn in der Literaturliste sind Übersetzer\_innen angegeben sind.

<sup>3</sup> Es ist inzwischen üblich, die nordamerikanisch-indigene Herkunft als Zeichen des Respekts gegenüber Ethnien, die von der Auslöschung bedroht sind, möglichst genau anzugeben. Dabei handelt es sich jeweils um Selbstangaben, die nur bedingt überprüfbar sind.

die Spielregeln mitzubestimmen, für Menschen einzufordern, die durch die Folgen der Kolonisation, Rassismus, Sexismus und/oder Heteronormativität<sup>4</sup> subaltern positioniert sind, ist ein Hauptthema ihres lyrischen Werkes. Damit partizipiert sie an der Debatte um Positionierung und Situierung, deren politische und wissenschaftliche Analyse insbesondere von der sozialistisch-feministischen Biologin und Wissenstheoretikerin Donna Haraway (1995a, 1995c) forciert worden ist. Aufgrund der Kontingenz aller Wissensansprüche und Wissenssubjekte fordert diese, auch die eigenen Darstellungen kritisch zu reflektieren und sich für adäquatere wirkungsvollere Darstellungsweisen zu engagieren (1995d [1988]: 78/79), um besser angemessene, stärker nachhaltige und potentiell transformierende Repräsentationen der Welt zu ermöglichen (vgl. ebd. 84). Hierfür hält sie es für notwendig, zwischen der radikalen Vielfalt lokaler Standpunkte zu übersetzen sowie unterschiedliche Stimmen und partiale Sichtweisen miteinander zu verknüpfen (vgl. ebd. 91).

Als Beispiel für den Kampf um Positionierungen möchte ich in diesem Beitrag einige Aspekte meiner Forschung über *Two-Spirits* kritisch reflektieren. Dabei thematisiere ich die Überschneidungen zwischen den Positionen von Forschenden und Beforschten, von *Native North Americans*, Euro-Amerikaner\_innen<sup>5</sup> und Europäer\_innen, von

4 ‚Heteronormativität‘ (ein Begriff von Michael Warner) meint die kulturelle Norm, derzufolge Zweigeschlechtlichkeit und Heterosexualität natürlich seien und als soziales und sexuelles Handeln die Grundlage des Menschseins bildeten. Diese Norm ist implizit und braucht die explizite Verwerfung und Tabuisierung von Homosexualität, *Transgender* und Intergeschlechtlichkeit (vgl. Wagenknecht 2007 [2003], Haller 2001, Butler 1991 [1990]).

5 Die Schreibweise ‚innen‘ soll typographisch Menschen aller Geschlechter – insb. auch solche, die trans\* und inter\* positioniert sind – einschließen. ‚Trans\*‘ wiederum ist eine

Schwulen, Lesben, Bisexuellen, trans\* bzw. inter\* positionierten Menschen und *Queers*,<sup>6</sup> von Aktivist\_innen und Sozial- bzw. Kulturwissenschaftler\_innen. Diese Positionen sind mittlerweile von Multiplizität<sup>7</sup> geprägt, wie beispielsweise das Werk von Paula Gunn Allen zeigt, die *Laguna*- und *Sioux*-, libanesische und schottische Vorfahren hat, als Schriftstellerin, Literaturwissenschaftlerin und Aktivistin tätig ist und sich geschlechtlich/sexuell als lesbisch-feministisch, bisexuell und *Two-Spirit* verortet (vgl. Allen 1998).

---

Schreibweise, die transvestische (*Cross-Dressing*), transsexuelle und *transgender* Praxen und Personen zusammenführt, weswegen ich auch die Schreibweisen ‚Trans\*mann‘ bzw. ‚Trans\*frau‘ verwende. ‚Transsexualität‘ meint die medizinische Veränderung des Körpers mittels Hormonbehandlung oder geschlechtsangleichender Operation, die seit Mitte des 20. Jahrhunderts möglich ist. Mit dem Begriff *Transgender*, der sich von der vorherigen medizinischen Diagnose distanziert, bezeichnen sich seit den 1990er Jahren Personen, die das Geschlecht wechseln oder zwischen den Geschlechtern leben, also Transsexuelle, Inter\* und Menschen, die wie das ‚andere‘ Geschlecht leben, ohne eine Operation an biologischen Geschlechtsmerkmalen zu wollen. ‚Intergeschlechtlichkeit‘ (auch ‚Intersexualität‘) meint zusammenfassend alle Varianten des Sexus, die biologisch nicht eindeutig den Varianten ‚männlich‘ oder ‚weiblich‘ entsprechen; ‚Inter\*‘ soll hier alle so seienden Menschen bezeichnen, unabhängig davon, welchem Genus sie derzeit zugeordnet werden und welchem sie sich selbst zuordnen. Solche früher beispielsweise als ‚Hermaphroditen‘ bezeichnete Menschen wurden in manchen Kulturen verehrt, in anderen verabscheut und/oder ermordet (Jacobs / Cromwell 1992). Seit den 1950er Jahren werden sie in euro-amerikanischen Kulturen bereits als Babys durch Genitaloperationen und/oder Hormone geschlechtlich zu vereindeutigen versucht, wogegen sich Inter\*-Aktivist\_innen seit den 1990er Jahren wehren. Vgl. für die Schwierigkeit, all diese Geschlechtervarianten adäquat zu beschreiben: de Silva (2008), Thilmann / Witte / Rewald (2007), polymorph (2002).

6 Diese werden im Nachfolgenden gelegentlich als schwu-les-bi-trans\*-inter\*/*queere* Menschen zusammengefasst.

7 Mit dem Begriff ‚Multiplizität‘, der in frankophonen und anglophonen Kontexten für verschiedene Phänomene geläufig ist, bezeichne ich hier die gleichzeitige Vielfältigkeit kultureller Praxen, Lebensweisen und sozialer Identifikationen einer Person. Damit führe ich Vorstellungen von Multisexualität (vgl. Gekeler 2002), multiplen Geschlechtersystemen (vgl. Herdt 1994a, Jacobs & Cromwell 1992), Multikulturalität und Hybridität (vgl. Bhabha 1996) zusammen. Dies erlaubt die Beschreibung von pluralen Persönlichkeitsanteilen, vielfältigen Identifikationen, dezentrierten subalternen Selbstkonzepten oder auch Multi-Identitäten (vgl. auch Wartenpfehl in diesem Band).

Meine eigene Position ist dabei höchst problematisch. Im Sinne der Intersektionalität der multiplen Achsen der Ungleichheit<sup>8</sup> bin ich strukturell auf mehreren Achsen hegemonial gegenüber den *Two-Spirits* positioniert:

- als Forschender gegenüber den Beforschten, auch wenn einige von ihnen selbst im selben Feld forschen,
- als Europäer/Weißer gegenüber den indigenen Nordamerikaner\_innen,
- als Mann gegenüber den beforschten Frauen,
- als vorwiegend *Cisgender* gegenüber denjenigen Beforschten, die *Transgender* leben, und
- als biologisch männlich Klassifizierter gegenüber denjenigen Beforschten, die biologisch inter\* klassifiziert werden können.

Diese Unterschiede in der Positionierung beeinflussen meine Forschung trotz aller Bemühungen, sie zu reflektieren. Insbesondere beinhalten alle von mir verwendeten historischen Texte und Bilder eine deutliche koloniale Perspektive. Daher ist der Materialkorpus von Rassismus,

---

8 Der Schwarze Feminismus hat die Überschneidung verschiedener Achsen der Diskriminierung in den 1970er und 1980er Jahren thematisiert (vgl. Joseph 1993, Moraga / Anzaldúa 2002 [1981]). An dieser Debatte haben sich auch nordamerikanisch-indigene Lesben beteiligt (z. B. Sanchez 1984, Cameron 2002 [1981]). Diese Debatte wird in den 1990er Jahren unter den Namen ‚Intersektionalität‘ (Kimberlé Williams Crenshaw, Tuiider 2008b sowie Erel / Haritaworn / Gutiérrez Rodríguez / Klesse 2007 zufolge) und *Anti-Bias* fortgeführt (siehe Koopmann 1997). Aber auch Haraway (insbesondere 1995e [1985]: 41-43, 63-65) und Butler (insbesondere 1991 [1990]: 32-37) beziehen sich darauf. Die heutige begriffliche Unterscheidung ‚hegemonial‘ vs. ‚subaltern‘ basiert auf Antonio Gramsci sowie Spivak (1995 [1988]) – vgl. hierzu auch Wagenknecht (2007 [2003]).

Eurozentrismus, Sexismus, Androzentrismus und Heteronormativität bzw. Feindlichkeit gegenüber (Homo- und Bi-)Sexualität sowie Trans\*- und Inter\*geschlechtlichkeit geprägt.<sup>9</sup> Dieser ethnohistorische Korpus ist bereits mehrfach aufgearbeitet worden (insbesondere durch Roscoe 2000 [1998], Trexler 1995, Lang 1990, Williams 1986) und wird weit rezipiert. Mit Bezug auf quellenkritische Grundfragen und die *Writing Culture*-Debatte (vgl. Berg & Fuchs 1993) ist jedoch weiterhin zu fragen, wer für wen was warum wozu und wie geschrieben hat.

Die Frage nach der Positionierung und Situierung der Forschenden und Beforschten ist bezüglich der ethnohistorischen Quellen erst ansatzweise thematisiert worden (siehe Tietz 2001, Thomas / Jacobs 1999), bezüglich der heutigen Forscher\_innen noch kaum. Daher soll dieser Beitrag zur Intervention in das kulturelle Gedächtnis indigener Kulturen in Nordamerika und zur Verqueerung der Kolonialgeschichte und Ethnohistorie (vgl. hierzu allgemein Hekma 2000) beitragen.

Als Reaktion auf die Kolonisierung versuchen Menschen, die subaltern als post-kolonial positioniert sind, an vielen Orten der Welt heute gerade auch im Umgang mit Ethnolog\_innen und Feldforscher\_innen, in Chrystos' Worten, ihr Recht einzufordern, die Spielregeln mitzubestimmen, was auch als *Talking Back* bezeichnet worden ist (vgl. Fuchs / Berg 1993: 67/68). Im Falle der *Two-Spirits* wurde dieser Kampf um Positionierung Anfang der 1990er Jahre insbesondere bei

---

9 Die gängigen Begriffe ‚Homophobie‘ und ‚Transphobie‘ sind unpassend, da negative Einstellungen und Handlungen gegenüber schwu-les-bi-trans\*-inter\*/*queeren* Praxen und Seinsweisen primär durch Vorurteile, Überlegenheitsdenken und Hass motiviert sind und allenfalls sekundär durch Furcht oder Vermeidung – wie der Begriff ‚Phobie‘ fälschlich nahe legt.

Tagungen unter dem Titel *Revisiting the ‚North American Berdache‘* (siehe den Tagungsband von Jacobs/Thomas/Lang 1997) ausgetragen, an denen nordamerikanisch-indigene und nicht-indigene Ethnolog\_innen, Historiker\_innen und Aktivist\_innen beteiligt waren.

Clyde M. Hall, *Lemhi-Shoshoni*, Rechtsanwalt, Heiler und Sammler indigener Kunst, ermahnte dort: „Passt bloß auf, ihr Ethnolog\_innen, dass ihr die richtigen Worte verwendet“ (1997: 272). Beverly Little Thunder, *Standing Rock Lakota*, Gesundheitsarbeiterin, Zeremonialführerin von Sonnentänzen für Frauen und mehrfache Großmutter, forderte: „Die Ethnolog\_innen müssen uns zuhören, unsere Worte benutzen, nicht nur ihre spezielle ethnologische Sprache“ (1997: 208). Terry Tafoya, ein Mythenerzähler und Berater, dessen Vater ggf. aus *Taos Pueblo* stammte und der als Erwachsener von einer Familie der *Warm Springs* adoptiert wurde,<sup>10</sup> beschrieb: „Indigene Menschen ermächtigen sich selbst, unabhängig von den Ethnolog\_innen zu handeln. Sie nutzen die Chance, die Ethnolog\_innen zu belehren. Für sich selbst den Begriff *Two-Spirit* – im Gegensatz zu „Berdache“ – zu wählen, bedeutet, widerständige Alltagsrede zu benutzen“ (1997: 193).

<sup>10</sup> Über 15 Jahre lang gelang es Tafoya, mittels einer anerkannten internationalen Präsentations- und Lehrtätigkeit eine Identität als traditionalistische\_r androgyne\_r Expert\_in für ‚heiliges‘ Wissen (meist in entsprechendem *Dress* und *Habitus*) zu performieren, die angeblich über eine registrierte nordamerikanisch-indigene Herkunft, einen Dokortitel in Psychologie und therapeutische Lizenzen verfügte. Tafoya war geradezu ein Star, bis ein Ex-Mitarbeiter Belege dafür, dass einige Grundbausteine der Karriere erfunden waren, an die Presse lancierte. Seine Veröffentlichungen, die geschickt mythologische Episoden, empirisches Material und aktuelle Theorien verknüpfen, bleiben auch nach dieser Enthüllung als Teil des *Two-Spirit*-Diskurses relevant.

Die Kritik am ethnologischen Standardkonzept „Berdache“ und die Forderung, dieses durch den Selbstbegriff *Two-Spirit* zu ersetzen, stand im Mittelpunkt der dortigen Debatten. Die Bezeichnung „Berdache“ wurde von Ethnographen und Ethnolog\_innen ab dem 18. Jahrhundert als Oberbegriff für verschiedene Praxen in indigenen Kulturen Nordamerikas verwendet: ‚Sodomie‘, Homosexualität, ‚Hermaphroditismus‘, Intergeschlechtlichkeit, Überschreitung der normativen Erwartungen an das soziale Geschlecht (*Gender*), Wechsel des sozialen Geschlechts, Enkulturation zum ‚entgegengesetzten‘ sozialen Geschlecht, rituelle Transvestition, erzwungene Transvestition männlicher Kriegsgefangener, sexualisierte Gewalt gegen männliche Kriegsgefangene (vgl. Roscoe 2000 [1998]: 119-129, 173-178, Thomas & Jacobs 1999, Lang 1990: 10-11, Angelino & Shedd 1955: 121). Diese Praxen wurden zudem als eng miteinander zusammenhängend bzw. aufeinander verweisend aufgefasst und dementsprechend oft verwechselt.

Der Begriff *Two-Spirit* hingegen wird seit Ende der 1980er Jahre als Selbstkonzept von Lesben, Schwulen, Bisexuellen, Trans\* und *Queers* nordamerikanisch-indigener Herkunft benutzt. Sie verwenden ihn auch, um die früheren Konzepte im indigenen Nordamerika wie in anderen Kulturen sowie heutige *Transgender*, *Transsexuelle*, *Drag Queens*, *Butches* und *Queers* jeglicher ethnischer Herkunft zu bezeichnen.

Auf diesen Tagungen wurde zudem über die Zielsetzung der ethnologischen Forschung gestritten. *Two-Spirit*-Aktivist\_innen wie Hall (1997) oder Little Thunder (1997) forderten statt der weiteren



Erforschung der historischen Quellen die Untersuchung heutiger Lebensverhältnisse (siehe hierzu Lang o. J., Roscoe 2000 [1998]: 99-116, Brown 1997, Williams 1986: 201-229). Meine Forschung versucht daher, ihr Selbstkonzept *Two-Spirit* zu ergründen und die diskursiven Voraussetzungen für die Entstehung dieses Konzeptes historisch zu erfassen (Tietz 2005, 2003, 2001).

In diesem Artikel geht es daher darum, wie unterschiedliche Positionen von Menschen aus dem *Two-Spirit*-Netzwerk die ethnohistorische Forschung beeinflussen. Dazu ist es nötig, auch wenn dies politisch und wissenschaftsethisch umstritten bleibt, verschiedene Darstellungen von *Two-Spirits*, nordamerikanisch-indigenen Feministinnen und Trans\*männer (jeweils als subaltern positionierte Menschen) über deren kulturelle Gedächtnisse kritisch zu überprüfen, zu dekodieren und zu interpretieren, wie Haraway dies fordert (1995d [1988]: 84), auch wenn dies aus einer Position erfolgt, die zumeist hegemonial zu diesen Positionen ist.

Hierzu möchte ich verschiedene derzeit kursierende Darstellungen überprüfen. Dabei gehe ich den Fragen nach, ob „Berdachen“ aufgrund ihrer ‚Heiligkeit‘ verehrt wurden oder Opfer sexualisierter Gewalt gewesen waren, ob wichtige Handlungsräume von allen indigenen Frauen oder nur von ‚Amazonen‘ betreten werden konnten und wo die Grenzen dieser Transgression lagen, wie Homosexualität, *Transgender* und Intergeschlechtlichkeit zusammenhingen und was all dies mit der mythologischen Figur ‚Trickster‘ zu tun hatte. Als erstes möchte

ich die Verknüpfung von Homosexualität und Spiritualität<sup>11</sup> kritisch hinterfragen.

## 2. *Two-Spirits* als ‚heilige‘ Schwule und Lesben

Wir sind Teil einer Tradition. [...] Die meisten indigenen Gesellschaften hatten Namen für Homosexuelle und weit mehr als uns nur zu identifizieren, reflektierten diese Namen eine Anerkennung der Heiligkeit von *Two-Spirits*. Wir hatten einst einen heiligen und besonderen Platz im spirituellen und politischen Leben unserer Gesellschaften. Wir waren Mediziner\_innen, Krieger\_innen, Heilkundige und Visionär\_innen. [...] Wir müssen wieder erlernen, dass es eine Ehre ist, *Two-Spirits* zu sein (Beaver 1998 [1992]: 12-14).

Dies sagte Susan Beaver, *Mohawk*, damals Geschäftsführerin der Organisation *2-Spirited People of the 1st Nations* in Toronto, in einer Rede vor der *Royal Commission on Aboriginal Peoples* (einer Art Enquête-Kommission über die Lage der indigenen Bevölkerung in Kanada). Sie begründet ihr Plädoyer für die Anerkennung subalternen schwu-lesbi-trans\*-inter\*/*queerer* Lebensweisen im indigenen Nordamerika mit der Forderung, eine erloschene ‚Tradition‘ wieder aufleben zu lassen. Damit betrachtet sie heutige sexuelle und geschlechtliche Praxen im Licht einer speziellen Geschichtsschreibung über frühere alternative Geschlechter- und Sexualitätenkonzepte. In der Betonung der ‚Heiligkeit‘ bezieht sie sich auf das gängige Klischeebild des

---

<sup>11</sup> Spiritualität bezieht sich im nordamerikanisch-indigenen Englisch auf das Konzept *Spirit*, das gleichermaßen die individuelle Dimension ‚Seele‘ bzw. ‚Geist‘ und die extra-individuelle Dimension ‚Geistwesen‘ bzw. ‚Gottheit‘ umfasst, die im euro-amerikanischen Denken getrennt werden. Insofern ist auch *Two-Spirit* ein spirituelles Konzept, das sich von dem gängigen euro-amerikanischen psychologischen Konzept der Femininität von Schwulen bzw. Maskulinität von Lesben durchaus unterscheidet.

„Berdachen“ als homosexuellen ‚Schamanen‘<sup>12</sup> in Kleidung und Rolle der Frau.

Dieses Bild malten homosexuelle Aktivisten seit Beginn des 20. Jahrhunderts in Überblicken über ‚Homosexualität‘ im Kulturvergleich. In der ersten homosexuellen Bewegung ab der Wende zum 20. Jahrhundert waren dies unter anderem der deutsche Zoologe Ferdinand Karsch-Haack (1911) und der britische sozialistische Schriftsteller Edward Carpenter (1975 [1914]). Damit schufen sie sich eine weitere Legitimationsfigur neben dem ‚pädagogischen Eros‘ der griechischen Antike für ihren Kampf gegen die Strafbarkeit männlicher Homosexualität.

Dieses Bild wurde insbesondere von Harry Hay, einer Schlüsselfigur zur Neugründung und Neuformulierung des homosexuellen Aktivismus in den USA nach dem II. Weltkrieg, popularisiert. Sein Konzept von Homosexualität als Weder-Mann-Noch-Frau-Sein (*Neitherness*, 1987 [1983]) greift einerseits die Figur des Homosexuellen als Zwischenwesen bzw. Invertierten (das Selbst- und Fremdkonzept Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts in Europa) auf, andererseits ist es besonders stark vom Kolonialklischee des „Berdachen“ bestimmt. Hay hegte ein besonderes Faible für die indigenen Ethnien Nordamerikas, seitdem er als Kind von einem spirituellen Führer der *Paiute*, vermutlich Wovoka, gesegnet worden war (Roscoe / Hay 1988). Er verschob das psychische Dazwischensein des Homosexuellen (seit

12 Medizinleute und Heiler\_innen im indigenen Nordamerika werden in den ethnographischen Quellen teilweise als ‚Schaman\_innen‘ bezeichnet, was nicht ganz korrekt ist, da sie Heilkundige waren und keine Trancespezialist\_innen (wie die eigentlichen Schaman\_innen in Zentralasien).

Karl-Heinrich Ulrichs), das von der Sexualpsychiatrie pathologisiert worden war und von der Homosexuellen-Bewegung in Deutschland zugleich biologisiert und erotisiert worden war (vgl. Tietz 2004a), noch stärker ins Spirituelle.<sup>13</sup>

In den 1980er Jahren half Hay zwei schwulen Historikern, Kontakte zu indigenen Schwulen und Lesben sowie einigen Menschen, die etwas ungenau als moderne „Berdachen“ bezeichnet wurden, aufzunehmen. Walter L. Williams' weit rezipierte ethnohistorische Studie heißt wohl nicht grundlos *The Spirit and the Flesh* (1986). Er beschränkt sich auf die Ethnien Nordamerikas, in denen „Berdachen“ sozial anerkannt waren, betont deren religiösen Charakter und aufnehmende sexuelle Rolle (*Insertee*, ebd. 95-109) und behauptet, dass diese Konzepte weiter tradiert werden. Will Roscoe, der profilierteste aller „Berdache“-Forscher\_innen, veröffentlichte neben vielen Artikeln eine biographische (1991) und eine ethnohistorische Studie (2000 [1998]). Er hat ethnographische Belege für eine sehr weite Verbreitung der „Berdachen“ vorgelegt und diese mit Hilfe indigener Gesprächspartner\_innen kontextualisiert. Seine Sichtweise ist jedoch von seinem Interesse geprägt, eine spezifisch schwule Spiritualität weiterzuentwickeln.<sup>14</sup>

13 Trotz seines eigenen konzeptuellen Fokus auf Homosexualität als Dazwischensein sprach er sich gegen die damalige Praxis von ‚heterosexuellen‘ Männern in den Pueblos aus, heimliche sexuelle Kontakte mit „Berdachen“ als Ersatz-Frauen zu pflegen, und forderte auch dort eine Emanzipation im Sinne eines öffentlichen Bekenntnisses zu ‚schwuler‘ Sexualität zwischen Männern.

14 Im Kontext schwuler Spiritualität wurde diese Sichtweise schon von Arthur Evans (1978 [1973-1976]) als Sexualmagie bezeichnet, was noch heute in schwulen Tantra-Zirkeln beschworen wird.

Aber auch einige lesbisch-feministische Aktivistinnen beziehen sich auf dieses Klischee. Allen (1986: 255-261) entwirft als Pendant eine *Medicine Dyke*, eine homosexuelle ‚Schamanin‘ in Kleidung und Rolle des Mannes. Dieses lesbische Gegenstück zum Entwurf einer schwulen Spiritualität und Sexualmagie ist eine spezielle Version eines spirituellen Öko-Feminismus, die mit ihrem Zentralkonzept *Dyke* zugleich einen von Schwarzen Feministinnen (vgl. Moraga & Anzaldúa 2002 [1981]) bereits positiv besetzten Begriff ins Spirituelle verschiebt.

Die „Berdachen“ (jeglichen biologischen Geschlechts) werden also explizit als Ahnenfigur aufgegriffen – und zwar von schwul, lesbisch und trans\* positionierten Euro-Amerikaner\_innen und indigenen Nordamerikaner\_innen gleichermaßen.<sup>15</sup> Bereits 1975 war ein Artikel (eines ‚weißen‘ Autoren in einem Magazin der Schwulenbewegung) über „Berdachen“ der Auslöser für die Gründung der ersten eigenen Organisation für schwule und lesbische indigenen Nordamerikaner\_innen, nämlich *Gay American Indians* in San Francisco. Seitdem werden Fiktionen *queerer* Geschichte im indigenen Nordamerika als Legitimation benutzt (vgl. programmatisch Randy Burns, *Northern Paiute*, einen Mitgründer der Organisation, 1988). Daher verwundert es auch nicht, dass Williams und Roscoe beide zu einer Art Haushistoriker dieser Organisation wurden.

Das Bild, das nicht-indigene schwule Aktivisten skizzierten und das

---

<sup>15</sup> Der weiße schwule Historiker Katz sah gar ein gemeinsames Interesse von Schwulen und *Native Americans* an einer Geschichte der „Berdachen“ (1978 [1976]: 429) – was jedoch recht fraglich ist. Die kulturelle Erinnerung an die „Berdachen“ ist zudem nicht nur – wie weiße schwule Historiker betonen – ein nützliches Werkzeug für nordamerikanisch-indigene Schwule und Lesben (vgl. Califia 1997: 137), sondern auch für nordamerikanisch-indigene *Cross-Dresser* und *Transgender* (ebd. 143).

indigene schwule und lesbische Aktivistinnen weiter ausmalten, geht von homosexuell orientierten femininen Knaben bzw. maskulinen Mädchen aus, deren Besonderheit in ihrem Charakter und/oder ihrer spirituellen Berufung begründet sei, die von ihren Ethnien anerkannt und mit besonderen Aufgaben betraut worden seien. Dieses Bild ist vom *Two-Spirit*-Netzwerk dankbar aufgegriffen worden – schließlich ist Allen eine Schlüsselfigur darin und Williams war ein gern gesehener Gastredner.

Gern wird dieses Bild anhand der Lebensgeschichte von *We’wha* illustriert, dessen/deren Leben am besten von allen so genannten „Berdachen“ bekannt ist, weswegen Roscoe (1991) ihm/ihr eine biographische Studie widmete. *We’wha*, ein/e *lha’mana* lebte in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhundert bei den *Zuñi* im Südwesten. Auch wenn seine anatomische Männlichkeit deutlich zu erkennen war und er auch – wie die Männer – Feldarbeit verrichtete, trug sie Frauenkleidung und -schmuck, trat wie eine Frau auf, verrichtete – wie die Frauen Hausarbeit und übte Kunsthandwerk aus. Noch als Junge war er in den *ko’tikili*, den religiösen Männerbund, initiiert worden, in dessen religiösen Zeremonien sie die Rolle eines androgynen Geistwesens übernahm. *We’wha* wurde die Hauptinformantin von Matilda C. Stevenson, einer der ersten Ethnologinnen, mit der sie sogar ein halbes Jahr lang die Hauptstadt Washington besuchte, wo sie als ‚Indianer-Prinzessin‘ betrachtet wurde und den damaligen Präsidenten traf. Nach seinem/ihrer Tod wurde *We’wha* – wie alle *lha’mana* – auf der Seite der Männer beerdigt: Als Zeichen des besonderen Status wurde ihm unter die Frauenkleidung, die sie jahrzehntelang getragen

hatte, eine Männerhose gezogen (nach der Darstellung von Roscoe 1991 aufgrund seiner Interpretation ethnographischer Text- und Bildquellen aus dem späten 19. und frühen 20. Jahrhundert).

Solche biologisch männlichen, sozial jedoch quasi-femininen Menschen sind aus einem Viertel der in sich höchst unterschiedlichen indigenen Kulturen Nordamerikas belegt (Roscoe 2000: 223-247).<sup>16</sup> Als übergreifenden Begriff halte ich ‚MannFrauen‘ am ehesten für geeignet, da die Bezeichnungen aus den meisten ihrer Sprachen als Zusammensetzungen der Begriffe für Mann und Frau übersetzt worden sind.<sup>17</sup> Solche Personen konnten einer institutionalisierten alternativen Geschlechterkategorie zugeordnet werden, die als Drittes Genus bezeichnet werden kann. Gewissermaßen parallel dazu, wenn auch mit Unterschieden, die im Verlauf des Artikels noch deutlicher werden, gab es anatomisch weibliche Personen, die sozial ähnlich wie Männer lebten. Diese bezeichne ich als ‚FrauMänner‘ und mit ‚sie/er‘. Unter Umständen wurden sie einem Vierten Genus zugeordnet.

Ziel dieser Position zur „Berdache“-Forschung ist die Anerkennung von Schwulen und Lesben – schon länger in Europa und Amerika und inzwischen auch in indigenen Ethnien. Indigene wie nicht-indigene

<sup>16</sup> Diese Zahlen sind umstritten, da aufgrund der teilweise dürftigen Quellenlage die Zuordnung verschiedener Geschlechter- und Sexualpraxen zum Phänomen „Berdachen“ fraglich ist, wie gerade einige Beiträge in Jacobs, Thomas & Lang (1997) deutlich machen. Dessen ungeachtet ist die Anzahl der ethnographischen Belege für den sozialen Geschlechtswechsel durch männliche Personen im indigenen Nordamerika beträchtlich größer als für andere Kulturregionen, von denen ethnologische Studien insb. zu Polynesien, Südostasien und Südamerika vorliegen (vgl. Schröter 2002, Herdt 1994).

<sup>17</sup> Beispiele sind *íwa-musp* (Yuki: ‚Mann-Frau‘), *heemaneh’* (Cheyenne: ‚Halbmann-Halbfrau‘), *boté* (Crow: ‚Nicht-Mann, Nicht-Frau‘), *winkte* (Lakota: ‚möchte eine Frau sein‘), *ayagígux’* (Aleut: ‚Mann, der in eine Frau verwandelt ist‘).

Aktivist\_innen, die diese Position vertreten, sind in ihrer persönlichen geschlechtlichen und/oder sexueller Situierung zumeist selbst von den heutigen Versionen der Konzeption von ‚Homosexualität-als-Inversion‘ wie *Drag Queen* / Tunte bzw. *Butch* beeinflusst.<sup>18</sup> Diese Perspektive ist jedoch problematisch. Tafoya (Interview 1992b) bezeichnete mir gegenüber die Darstellung von Williams als „Manual, um zum Berdachen zu werden“ – was zumindest Tafoya selbst gut gelungen ist. Der Entwurf eines idealtypischen ‚Berdachentums‘ dient als Gegenentwurf zur Verwerfung heutiger Lebenspraxen. Angesichts der Geschichte der Verteufelung nicht-heteronormativer sexueller Praxen durch die christliche Kirche in Europa wie in Nordamerika – und über die koloniale Missionierung auch im indigenen Nordamerika (vgl. dazu Kinsman 1987: 71-74) – wird insbesondere eine spirituelle Sonderfunktion der „Berdachen“ behauptet.

Sabine Lang (1990) stellt die besondere spirituelle Funktion von „Berdachen“ jedoch für viele der untersuchten indigenen Ethnien in Frage (ebd. 193-197): Längst nicht alle MannFrauen und FrauMänner hatten überhaupt solche Aufgaben. Zudem war der Zugang zu solchen Ämtern bei MannFrauen meist durch die anatomische Männlichkeit oder die soziale Femininität geöffnet, bei FrauMännern durch ihre anatomische Weiblichkeit oder soziale Maskulinität, oder er stand sogar allen Geschlechtern offen. Nur in den wenigsten Fällen finden sich tatsächlich Belege dafür, dass MannFrauen oder FrauMänner dank ihrer geschlechtlichen Zwischenposition auch für Zwischenpositionen

<sup>18</sup> Cromwell betont, dass sich auch Trans\*frauen positiv auf dieses Bild beziehen (1997: 125), Trans\*männer hingegen kaum. Nach meiner Einschätzung gibt es bei manchen indigenen Trans\*männern jedoch implizite Bezüge.

zwischen Menschen und *Spirits*, zwischen Gesundheit und Krankheit und zwischen Leben und Tod prädestiniert waren.

Zudem wurden MannFrauen und FrauMänner auch nicht bei allen untersuchten nordamerikanisch-indigenen Ethnien unvoreingenommen akzeptiert, vielmehr gab es durchaus ambivalente Haltungen und sogar Ablehnung (vgl. Lang 1990: 365-375). Auch dort, wo MannFrauen und FrauMänner selbst anerkannt wurden, richteten sich in einigen Ethnien drastische Scherze gegen Partner\_innen von MannFrauen und FrauMännern, die bis zur sozialen Ächtung gingen (vgl. Greenberg 1986). Daher ist Williams' Beschränkung seiner Untersuchung nur auf Ethnien, die „Berdachen“ anerkannt hätten, nicht adäquat und zeigt seinen schwulenpolitischen Impetus deutlich. Zudem sind das explizite Verbot und die Bestrafung von sexuellen Handlungen zwischen sozialen Männern bzw. zwischen sozialen Frauen (vgl. Lang 1990: 375-384) zu berücksichtigen.

Trotz einer Einbindung von MannFrauen und FrauMännern in Verwandtschaftssysteme und teilweise auch in die soziale Reproduktion (insbesondere durch Adoption von verwaisten Kindern aus ihrer Großfamilie) kann auch hier analytisch ein impliziter Fokus auf biologische Reproduktion entdeckt werden. Solche Verwandtschaftssysteme definierten auch die geschlechterspezifischen Arbeitsaufgaben und Handlungsräume. Wer sich diese Handlungsräume wie erweitern konnte, ist eine weitere zentrale Frage.

### 3. Handlungsräume für Amazonen oder für Frauen?

Für die Cherokee ist Ehrfurcht vor Frauen / Mutter Erde / Leben / *Spirit* miteinander verbunden. [...] Die *Beloved Woman* ist eine unserer wichtigsten Häuptlinginnen. [...] Ich habe von ihr gehört – *Nanyehi* ... Geistwesen / Unsterbliche. [...] 1775 kämpft *Nanyehi* an Seite ihres Mannes gegen die Creek. Als er getötet wird, nimmt sie seine Waffe und führt die *Cherokee* zum Sieg. [...] Solche Frauen sind nicht die Amazonen der griechischen Sagen. Auch wenn sie unabhängig und selbstdefiniert sind, hassen sie weder Männer noch nutzen sie diese nur zur Fortpflanzung. [...] Die Griechen verachteten starke Frauen wie meine Großmütter und charakterisierten sie als verabscheuungswürdig, um ihre Vernichtung zu rechtfertigen (eine Strategie, die moderne Patriarchen noch immer nutzen) (Awiakta 1988: 125, 128, 129).

Marilou Awiakta, *Cherokee*, zeichnet in ihrer zugleich belletristischen wie reflexiven historischen Skizze „*Amazons in Appalachia*“ (1988 [1984]) in einem Sammelband von Texten indigener Frauen Nordamerikas ein Bild von starken Frauen, die als Kriegerinnen und Häuptlinginnen berühmt wurden. Sie möchte damit einen Beitrag dazu leisten, nicht-patriarchale indigene Traditionen für lesbische und heterosexuelle Feministinnen wiederzubeleben (vgl. Brant 1988a [1984]: 235 zuzufolge). Awiakta weist das Konzept der ‚Amazonen‘ zurück, das Ethnologen seit Jahrhunderten für den Vergleich zwischen indigenen und antiken Kulturen nutzten und das Williams (1986: 233-251) etwa zeitgleich wieder als allgemeinen Begriff für FrauMänner vorschlug.<sup>19</sup> Stattdessen beschreibt Awiakta am Beispiel der Menstruationshütte (1988: 129) die körperliche Nähe zwischen Frauen und ruft damit implizit auch das Ideal der ‚frauen-identifizierten

<sup>19</sup> Williams' versuchter Begriffssetzung ist in der ethnographischen Forschung nicht gefolgt worden. Auch für Selbstkonzepte nordamerikanisch-indigener Lesben oder Trans\*männer spielt der Begriff keine Rolle, allenfalls wird er gelegentlich zurückgewiesen (vgl. auch Cromwell 1997: 129-130). Daher ist es ungewöhnlich, dass Awiakta ‚Amazonen‘ überhaupt aufgreift.

Frau' (im Sinne Adrienne Richs 1986 [1980]) des lesbischen Feminismus auf. Sie wehrt sich zugleich gegen den Vorwurf, dass starke Frauen Männer hassen würden, dem sich Feministinnen und Lesben ausgesetzt sehen.

Die kulturellen Funktionen der *Warrior Women* werden auch von einigen anderen indigenen lesbischen wie heterosexuellen Feministinnen positiv aufgegriffen. Beispielsweise knüpft Carrie H. House, eine lesbische *Navajo / Oneida*, Umweltschützerin, Waldbrandbekämpferin und Filmemacherin in einer persönlichen Stellungnahme (1997) ausdrücklich daran an – wie auch an FrauMänner.

Auf eine andere Art bezieht sich M. Annette Jaimes (1997 [1992]), *Juaneño / Yaqui*, eine bekannte indigene Aktivistin, auf *Warrior Women*. In einem mit Hilfe von Theresa Halsey (*Standing Rock Lakota*) verfassten Artikel über Frauen im indigenen Widerstand kritisiert sie, dass bei der gängigen ethnographischen Darstellung dieser *Warrior Women* als Ausnahme ein euro-koloniales Bild passiver Femininität auf die Mehrzahl indigener Frauen projiziert wird, das zudem die (post-)kolonialen Kämpfe vernachlässigt. Stattdessen fordert sie, anzuerkennen, dass etliche Frauen einen großen Handlungsrahmen gehabt haben, der durchaus Beteiligung an politischer Macht und Krieg mit einbeziehen konnte.

Jaimes betrachtet alle weibliche Kriegerinnen und Häuptlinginnen als Frauen, erwähnt daher nicht, dass einige einen Status wie Männer innehatten oder als FrauMänner betrachtet wurden. Vielmehr weist sie die ethnographische Bezeichnung ‚Frauen mit Männer-Hezen‘ (*Manly-Hearted Women*) zurück und verwendet stattdessen ‚Frauen mit starken Herzen‘ (*Strong-Hearted Women*) (ebd. 302). Sie erwähnt zwar an anderer

Stelle durchaus ‚Homosexualität‘ in traditionellen indigenen Kulturen, hält sie aber für sehr selten (ebd. 318) und stellt keine Verbindung zu den *Warrior Women* oder FrauMännern her. Vielmehr kritisiert sie radikale und lesbische Feministinnen sowie schwule Aktivisten dafür, die anatomisch weiblichen und männlichen „Berdachen“ verzerrt darzustellen und zu versuchen, sich diese für ihren politischen Kampf anzueignen. Diese Kritik richtet sich insbesondere gegen Williams als euro-amerikanischen Schwulen wie gegen Allen als indigene Lesbe (ebd. 318), die sie ansonsten eher affirmativ zitiert. Jaimes kritisiert die Darstellung, dass alle indigenen Nordamerikaner\_innen irgendwie homo- oder bisexuell gewesen seien, was bei Allen in ihrem Aufsatz „*Hwame, Koshkalala, and the Rest: Lesbians in American Indian Cultures*“ (1986: 245-261) und in ihrem Gedicht „*Some Like Indians Endure*“ (Allen 1997 [1981]: 147-150) ansatzweise anklingt. Jaimes (1997: 319) bezieht sich, um ihre Kritik zu stützen, auf Chrystos, die solch eine Darstellung einen euro-amerikanischen Mythos nennt, und auf Vivian Locust, *Oglala Lakota*, die hierin einen ‚Homosexismus‘ des weißen Feminismus entdeckt.

Jaimes versucht stattdessen, die *Warrior Women* als Modell einer aktiven indigenen Femininität für den post-kolonialen Kampf zu nutzen. Auch andere indigene Feministinnen betonen, dass der Handlungsspielraum von Frauen in etlichen indigenen Ethnien größer war, als dies das gängige Kolonialklischee der unterwürfigen *Squaw* vermuten lässt (siehe selbst Allen 1986). Vielmehr haben Frauen insbesondere in matrifokal und egalitär strukturierten Kulturen durchaus an sozialer, ökonomischer und politischer Macht partizipiert. Ein Teil dieser Kulturen ist von Matrilinearität, Uxorimatrilokalität sowie Landbesitz von Frauen,

den sie an ihre Töchter vererbt haben, geprägt gewesen, zudem haben Klanmütter, Frauenräte und sogar Kriegerinnen-Bünde eine wichtige Aufgabe gehabt (Jaimes 1997: 301-306, Allen 1986). Der politische Einfluss von Frauen in ihren Ethnien sank in Folge der Kolonisation, weil die europäischen und euro-amerikanischen Kolonisatoren meist nur Männer als Verhandlungspartner akzeptierten oder als ‚Statthalter‘ einsetzten. Erst in den politischen Bewegungen der indigenen Nordamerikaner\_innen, die ethnisch-nationale Souveränität anstreben, haben Frauen als – durchaus auch militante – Aktivistinnen wieder eine große Bedeutung gewonnen; zudem haben sie traditionelle sowie neu geschaffene politische Führungsaufgaben übernommen (vgl. Jaimes 1997: 313-316).

Genauso wie Jaimes kritisieren auch die ethnologischen Geschlechterforscher\_innen um Jacobs, Thomas & Lang (1997) die Darstellungen von Roscoe, Williams und Allen.<sup>20</sup> Beispielsweise beanstandet Bea Medicine, *Standing Rock Lakota*, (1997) die Darstellung Allens, nach der FrauMänner *Medicine Dykes* gewesen seien. Problematisch an der nordamerikanisch-indigenen feministischen Position ist jedoch, dass Ambivalenzen zwischen Anatomie und sozialem Geschlecht zu wenig berücksichtigt werden. Dagegen betonen die Geschlechterforscher\_innen, dass in unterschiedlichen indigenen Kulturen Nordamerikas das soziale Geschlecht ‚Frau‘ zwar Aufgaben und Prestigebereiche der Männer wie Jagd oder Krieg enthalten konnte und anatomisch weibliche Personen die Grenzen des sozialen

Geschlechts leichter überschreiten konnten als anatomisch männliche Personen. Beispielsweise haben *Warrior Women* in vielen Plains-Kulturen Aufgaben bei der Jagd oder im Krieg übernommen – teilweise langfristig (um fehlende Krieger zu ersetzen), teilweise nur kurzfristig (um ihren Ehemann zu begleiten oder nach dessen Tod zu rächen) – und ansonsten Frauenaufgaben ausgeübt. Andere Handlungsräume konnten jedoch nur dann von weiblichen Personen genutzt werden, wenn sie sich einen Status wie Männer aneigneten. Als FrauMänner haben sie sich deutlich von Frauen unterschieden – unabhängig davon, ob ein solcher Status nun als Viertes Genus institutionalisiert war oder nicht (vgl. Lang 1990: 310-363). Beispielsweise war die/der spätere *Woman Chief*, eine *Gros Ventre*, als Kind von den *Crow* gefangen genommen worden. Ab der Pubertät übernahm sie Männertätigkeiten, wurde nach dem Tod ihres Vaters Familienoberhaupt und ein gefürchteter Krieger. *Woman Chief* wurde durch seine Jagd- und Kriegszüge reich, konnte sich nacheinander vier Frauen nehmen und erhielt schließlich die dritthöchste Position in einer Ratsversammlung von 160 Männern – ohne dass dies zuvor in ihrer Kultur institutionalisiert war (Zusammenfassung nach Denig 1978 [1855/1856]: 464-469).

Der ethnographischen Quellenlage zufolge wirkt die Kategorie ‚FrauMann‘ daher noch uneinheitlicher als die Kategorie ‚MannFrau‘ (vgl. Whitehead 1981: 86). Bei anatomisch weiblichen Personen finden sich mehr Hinweise auf einen partiellen und/oder zeitweiligen Geschlechtswechsel als bei anatomisch männlichen Personen. Zudem sind auch unabhängig lebende Frauen, die Aufgaben von Frauen und Männern vereinten, zu beachten (vgl. Lang 1990: 310-363). Dennoch

---

<sup>20</sup> Die ethnologischen Geschlechterforscher\_innen haben daher die Zusammenarbeit mit den schwulen Historikern Williams und Roscoe bewusst aufgekündigt.

ist die Quellenlage dürftiger (auch aufgrund von Androzentrismus); ethnographische Belege für all diese Phänomene gibt es aus etwa einem Zehntel<sup>21</sup> der indigenen Kulturen Nordamerikas (vgl. Roscoe 2000: 223-247).<sup>22</sup>

Den Positionen der genannten Geschlechterforscher\_innen und indigenen Feministinnen ist zudem gemeinsam, zu betonen, dass Aussagen über das sexuelle Verhalten von FrauMännern (und auch von MannFrauen) anhand der Quellenlage sehr schwierig sind. Es gibt zwar deutliche Hinweise auf Partner\_innenschaften, aber kaum auf Sexualität.<sup>23</sup> Dies ist jedoch wesentlich für die nächste Position.

21 Auch diese Zahl beruht Kritiken zu Folge auf der Überinterpretation einzelner Merkmale. Gleichzeitig ist bis heute umstritten, ob in indigenen Kulturen Nordamerikas tatsächlich weniger FrauMänner institutionalisiert wurden als MannFrauen. Mögliche Gründe dafür waren, dass sie den Kolonisatoren aufgrund des Verschweigens weiblicher Homosexualität – im Gegensatz zur Verfolgung männlicher Homosexualität – weniger interessierten oder dass FrauMänner den westlichen Beobachtern schlicht weniger auffielen. (vgl. Whitehead 1981). Dessen ungeachtet finden sich in der ethnographischen Literatur wiederum mehr Belege für weibliche Personen aus indigenen Kulturen Nordamerikas, die einen (institutionalisierten) sozialen Geschlechtswechsel unternommen haben, als aus allen anderen Teilen der Welt (insb. Südamerika, West- und Ostafrika, Polynesien und Melanesien) zusammen (vgl. Blackwood 1984: 112-115).

22 Die Vermutung, dass weibliche Personen wegen Menstruation, Schwangerschaft oder Mutterschaft weniger leicht das Geschlecht ändern konnten, ist dahin gehend zu relativieren, dass auch schwangere, stillende und kindererziehende Frauen in die Subsistenzwirtschaft einbezogen waren und dass die Kindererziehung insgesamt eine Aufgabe der Großfamilie war (vgl. Allen 1986: 252). Auch die sichtbaren morphologischen Unterschiede bekleideter männlicher und weiblicher Körper waren möglicherweise geringer – insb. aufgrund des geringeren bzw. gar fehlenden Bartwuchses bei männlichen Personen nordamerikanisch-indigener Herkunft – wie ein *Latino* Trans\*mann gegenüber Cromwell (1997: 127) äußerte. Zudem wirkten weibliche Personen in Männerkleidung auf europäische Betrachter wohl eher wie männliche Jugendliche oder jüngere Männer (vgl. hierzu auch Dekker & van de Pol 1990).

23 Dies gilt besonders für FrauMänner, da Sexualität zwischen anatomisch weiblichen Personen in europäischen und euro-amerikanischen Texten im 18. und 19. Jahrhundert sowieso kaum thematisiert wurde – allenfalls wurden nicht-sexuelle romantische Freundschaften betont, deren tatsächlicher Charakter allerdings heute umstritten ist.

#### 4. „Berdachen“ als Opfer sexualisierter Gewalt?

Ich bin ein heutiger *winkte* [...] Ich entspreche nicht dem Klischee – noch will ich es – eines travestierenden mannweiblichen sexuell anal-passiven Individuums, das am besten für Nähen, Perlensticken, Holzsammeln und Kochen geeignet ist. [...] Ich bin eine Schwuchtel. Ich bin besonders. Ich bin *winkte*. Ich bin *Two-Spirit*. Ich bin Doyle (Robertson 1997: 228, 234).

Doyle Robertson ist ein *Sisseton/Wahpeton Dakota*, der auch schottische Vorfahren hat. Er führt einen heutigen schwulen Lebensstil mit einem euro-amerikanischen Partner, bezeichnet sich selbst aber als *winkte* (übersetzt etwa ‚möchte eine Frau sein‘<sup>24</sup>), dem heute noch geläufigen Begriff in den verwandten Sprachen der *Dakota*, *Lakota* und *Nakota* für einen/eine frühere MannFrau. Mit dem Zitat aus seinem autobiographischen Bericht lehnt er sich gegen die Zuschreibung gesellschaftlich normierter sexueller Funktionen und Aufgaben in der geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung auf.

Genau solch ein Bild zeichnet jedoch der euro-amerikanische Historiker Richard C. Trexler (1995), indem er sexuelle Funktionen sogar in den Mittelpunkt rückt. Er ist ausgewiesener Historiker des Spätmittelalters und der frühen Neuzeit und arbeitet vorwiegend mit Quellen spanischer *Conquistadores* und Missionare aus dem 16. Jahrhundert zu Mittelamerika, vergleicht diese aber durchaus mit sehr viel späteren Quellen zu Nordamerika. Angesichts der Debatte um sexualisierte Gewalt in den 1990er Jahren versucht der Autor, eine Art Universalgeschichte der sexualisierten Gewalt gegen Jungen, die er im Schlusskapitel anreißt

24 Das Wort ist zusammengesetzt aus *win* (‚Frau‘) und dem Suffix für Intentionalität, *kte* (vgl. Carocci 2009).



(ebd. 173-180), mit seiner Analyse der „Berdachen“ in den Amerikas zu illustrieren.

In Trexlers Darstellung wurden „Berdachen“ bereits als Jungen von älteren Männern gezwungen, sich zu travestieren, um als ‚Sexsklaven‘ zu dienen, wofür sie verachtet wurden. Solch ein Bild der rituellen Prostitution in den komplex geschichteten Staatswesen Mittelamerikas zeichneten bereits die *Conquistadores* und Missionare im 16. Jahrhundert. Mit dieser Ätiologie wendet Trexler sich gegen die Betonung eines speziellen psychischen/spirituellen Charakters der „Berdachen“ und einer eigenen Entscheidung für den Geschlechtswechsel. Auch wenn der Autor nur wenige Hinweise auf erzwungene homosexuelle Handlungen und erzwungene Femininisierung bieten kann, findet er es leicht, sich vorzustellen, dass Männer Jungen ab dem Alter von 12 Jahren erst anal vergewaltigten, dann als Frauen kleideten und schließlich in Bordellen hielten, um dadurch eine Basis für exekutive Macht zu erlangen (vgl. ebd. 88-95).

Auch wenn in den ethno- und historiographischen Quellen Phänomene wie sexualisierte Gewalt (z. B. erzwungene Transvestition und Vergewaltigung von Kriegsgefangenen), sexuelle Handlungen (in Ehen und Partner\_innenschaften) und Geschlechtswechsel in Beschreibungen und Begriffen teilweise verwechselt oder zusammengedacht werden, ist es für heutige Analysen wichtig, diese soweit wie möglich zu unterscheiden. Genau dies gelingt dem Autoren jedoch nicht (siehe insb. ebd. 64-82), da er sich anscheinend homosexuelle Handlungen und Geschlechterüberschreitung bzw. Geschlechtswechsel nur als

erzwungen vorstellen kann, was eine homo- und trans\*feindliche Grundeinstellung offenbart.

Trexler zeichnet ein längst überholtes Bild von indigenen Frauen in den Amerikas als generell unterwürfig und insbesondere sexuell unterwürfig. „Berdachen“ und Frauen werden bei ihm auch grammatikalisch durch passive, transitive und reflexive Konstruktionen ‚gehandelt‘, während Männer grammatikalisch handeln. Dies ist eine extreme Verkürzung, die den vielfältigen Bedeutungen geschlechtlicher Positionen und sexueller Handlungen in indigenen Kulturen nicht gerecht wird. Dies passt weder zu heutigen ethnologischen Analysen vergeschlechtlichter Arbeitsteilung noch zum Einfluss von Frauen in den Bereichen Religion, Politik, Wirtschaft – gerade in geschlechter-egalitären und matrifokalen Gesellschaften Nordamerikas.

Besonders wichtig ist Trexler die Frage, ob Eltern oder Kinder über den Geschlechtswechsel entschieden. Der Autor betont zu Recht, dass MannFrauen und FrauMänner oft schon ab der Kindheit oder Jugend in die symbolische Ordnung, das Familiensystem, die Geschlechterordnung, die sexuellen Verhältnisse und damit in die strukturierenden Hierarchien eingebunden waren. Er hebt den Einfluss von Eltern sowie von politischen und religiösen Führern hervor, den diese auf die Einbindung der MannFrauen und FrauMänner in Rituale und selbst auf die Erzeugung und Deutung von Visionen ausübten.

Trexler betrachtet dies jedoch übertrieben struktur-funktionalistisch im Sinne einer starren Logik der Verwandtschaftssysteme (wie auch Pilling 1997). Jedoch wurden auch soziale Systeme, in denen viele Entscheidungen aufgrund von Verwandtschaftsbeziehungen gefällt

werden, von den Beteiligten produktiv genutzt. Trexler übersieht die wechselseitige Dynamik zwischen den Interessen des Familiensystems an der Sozialisation eines Kindes, das eine bestimmte geschlechtlich kodierte Aufgabe ausfüllen sollte, und der Eignung von bestimmten Kindern für diese Aufgaben, die sich teilweise bereits vorher in deren Vorlieben für bestimmte Aufgaben oder Familienmitglieder zeigte (siehe dazu Roscoe 2000 [1998]: 189-200). Wenn der Anteil der Eigenmotivation der Kinder und Jugendlichen berücksichtigt wird, ist die Frage spannender, wovon diese angetrieben wurde: vom Wunsch, ein bestimmtes soziales Geschlecht zu sein, oder vom Streben nach Prestige in geschlechtlich kodierten Feldern – weibliche Personen, die an maskulinen Jagd- und Kriegszügen teilnehmen bzw. männliche Personen, die ein feminines Kunsthandwerk ausüben wollten (vgl. Whitehead 1981) – oder doch vom sexuellen Begehren, wie Schröter (2002) bei ihrer Analyse des Geschlechtswechsels im Kulturvergleich zu bedenken gibt.

Trexlers Kritik richtet sich ebenso wie die Kritik Jaimes' gegen die romantisierte Darstellung der besonderen spirituellen Funktion von Schwulen' und ,Lesben' in früheren indigenen Kulturen.<sup>25</sup> Die Kritiken

<sup>25</sup> Gutiérrez (1992 [1989]), ein (vermutlich schwuler) euro-amerikanischer Historiker und Professor für *Ethnic Studies*, bezieht sich positiv auf eine frühere Manuskript-Fassung Trexlers in einem Artikel für das schwule kulturwissenschaftliche Magazin *Out/Look*, in dem er Roscoes (1991) Darstellung von *We'wha* kritisiert. Auch Gutiérrez betont, dass Kriegsgefangene durch homosexuelle Vergewaltigung, Kastration und Zwang zu Frauenkleidung oder Frauenarbeit beleidigt und gedemütigt werden konnten (vgl. ebd. 62), worin er den Kern des „Berdache“-Konzeptes zu entdecken glaubt. Ihre gesellschaftliche Funktion sieht er darin, dass sie als sexuellen Ersatz für unverheiratete junge Männer dienten, damit es keine Konflikte zwischen Männern um Frauen gegeben hätte (vgl. ebd. 64). Es ist allerdings zu berücksichtigen, dass auch seine Darstellungen nordamerikanisch-indigener Frauen von einer gewissen Negativität geprägt sind.

von Trexler, Gutiérrez und Jaimes an den schwulenpolitisch motivierten Forschungen Williams und Roscoes (sowie ihren homopolitischen Vorgängern) ist sinnvoll, um deren Versuch, sich „Berdachen“ als Träger von schwuler Spiritualität anzueignen, zu überwinden. Dies ermöglicht, die Normativität von Geschlechter- und Sexualitätenkonzepten in den Blick zu nehmen – statt Geschlechterparadiese ‚edler Wilder‘ zu visionieren, wie auch Lang (1997: 92) kritisiert.

Trexlers Studie ist aufgrund der munteren Ergänzungen von ‚Lücken‘ durch Beispiele aus weit entfernten Kultur- und Zeiträumen (was Trexler sogar zugibt; vgl. 1995: 95-96) heftig kritisiert worden (vgl. Roscoe 2000 [1998]: 189-197, Mason 1997). Roscoe weist zudem sinnverändernde Kürzungen von Zitaten sowie Verwechslung von Figuren in Mythen und Riten nach. Vor allem aber fehlte Trexler als Historiker, der sich erstmals mit Ethnohistorie beschäftigte, wohl die ethnologische Kompetenz, ethnographische Quellen daraufhin zu überprüfen, was sie über die Schreibenden und was sie über die Beschriebenen aussagen. Es gelingt ihm nicht, den Unterschied zwischen der kolonialen Sicht der *Conquistadores* und Missionare und der Sicht der beschriebenen Ethnien herauszuarbeiten.

Die von Trexler verwendeten ‚Informationen‘ in den spanischen Missionarsquellen basieren nämlich teilweise auf durch Folter erzwungene Geständnisse im Kontext der Inquisition. Missionare waren darüber erbost, dass „Berdachen“ freiwillig zu sexuellen Handlungen in der *Insertee*-Position bereit waren, die ihnen nur als ‚Sodomie‘, ‚widernatürliche Unzucht‘ oder ‚Vergewaltigung‘ denkbar waren (Goldberg 1992, Herdt 1994b: 64). Das größte Problem ist, dass Trexler

überhaupt keine Distanz zu Begriffen seiner Quellen einnimmt, nicht einmal zu den extrem verachtenden Begriffen wie *Sodomy/Sodomite*, *Cannibal* oder auch *Berdache* (was er gerne ohne Einschränkungen mit ‚Sexsklave‘ übersetzt).

Seine These basiert auf der Etymologie des Wortes „Berdache“, das sich vom persischen *bardaj* bzw. *barah* herleitet, was ‚Lustknabe‘ bzw. ‚junger männlicher Prostituirter‘ bedeutete. Diese Etymologie ist jedoch verkürzt:<sup>26</sup> In europäischen Sprachen des 16. Jahrhunderts bezeichnete der entlehnte Begriff nämlich den aufnehmenden Partner (*Insertee*) bei sexuellen Handlungen zwischen Männern (meist anale Penetration), der vom eindringenden Partner (*Insertor*) unterschieden wurde, der als *Bougre* (französisch) bzw. *Bugger* (englisch) bezeichnet wurde. Für alternative Geschlechter- und Sexualpraxen im indigenen Mittel- und Nordamerika wurden von den Kolonisatoren zunächst andere Begriffe verwendet. Beispielsweise wurden anatomisch männliche Personen, die wie Frauen lebten, zunächst mit dem spanischen Begriff *Mujerado* (und davon abgeleiteten Begriffen) bezeichnet, der am ehesten ‚zur Frau gemacht‘ bedeutete (vgl. Roscoe 2000 [1998]: 174-178). Der Begriff ‚Bardache‘ wurde erstmals im frühen 18. Jahrhundert vom französischen Reisenden Deliette eingeführt. Dieser Begriff wurde in unterschiedlichen Varianten in der ersten Hälfte des 19. Jahrhundert von englisch- und deutschsprachigen Autoren verwendet und setzte sich im frühen 20. Jahrhundert als ethnographische Standardkategorie durch (vgl. ebd.).

---

<sup>26</sup> 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 jedoch in der Debatte kaum aufgegriffen wurde.

Ein Problem besteht darin, dass der euro-koloniale Begriff „Berdache“ in den ethnographischen Quellen zeitweise ohne weitere Unterscheidung auf Geschlechtswechsel, Sozialisation zu Aufgaben des ‚anderen‘ Geschlechts, Überschreitungen der Geschlechtergrenzen, alternative oder zusätzliche Geschlechter, rituelle Transvestition, gewaltsame Transvestition von Kriegsgefangenen und ‚Homosexualität‘ (vgl. Lang 1990: 10-11) angewendet wurde. Doch haben bereits Callender und Kochems (1983: 444, 451) deutlich zwischen „Berdachen“ und der öffentlichen Demütigung von männlichen Kriegsgefangenen, Deserteuren und ‚Prahlhänsen‘ durch kurzfristige symbolische Femininisierung und sexualisierte Gewalt unterschieden.

Die Aussagen in den Quellen über die weite Verbreitung der ‚Sodomie‘ in den Americas und deren angebliche Verurteilung durch die indigene Bevölkerung müssen kritisch überprüft werden (siehe hierzu Goldberg 1992, Greenberg 1986). Die ethnographischen Quellen verfolgten schlicht das Ziel, die Eroberung und Kolonisation der Americas und den Genozid an der indigenen Bevölkerung zu rechtfertigen. Mason (1997) betont, dass die spanischen Quellen vor allem etwas darüber aussagen, wie sich Europa darüber konstituierte, dass ‚Sodomie‘ (Homosexualität), Transvestition und Anthropophagie (Kannibalismus) als Praxen der ‚Anderen‘ diskursiviert wurden (vgl. auch Hekma 2000) – und zwar insbesondere der sogenannten ‚Wilden‘ in Amerika.

Insgesamt zeichnet sich die Darstellung Trexlers durch eine fehlende Distanz zum heteronormativen bzw. sexual-, homo-, bi-, trans\*- und inter\*feindlichen Duktus seiner Quellen aus. Trexler, Gutiérrez und Jaimes sind in vielen Details nicht haltbar, aber als Warnung brauchbar,

den affirmativen Gestus der homosexuellen Aktivisten seit Beginn des 20. Jahrhunderts anhand konkreter Textpassagen kritisch zu überprüfen. Insbesondere Trexler und Gutiérrez wiederholen die Propaganda der jesuitischen Missionare des 16. Jahrhunderts statt diese zu analysieren (siehe auch Roscoe 2000 [1998]: 194-197). Diese Problematik kann eine Bildquelle besonders verdeutlichen (Abb. 1).



Abb. 1: Tötung von MannFrauen in *Quaregua* wegen ‚Sodomie‘ (Stich von Theodor de Bry, 1594)

Der Bericht über die Eroberungszüge von Vasco Núñez de Balboa von 1510 bis 1517, den Girolamo Benzoni in den 1540er Jahren schrieb, wurde

1594 von Theodor de Bry veröffentlicht und mit Stichen versehen, für die er ältere Skizzen anderer Künstler und Reisender verarbeitete. Ein Stich trägt inzwischen den Titel „Der Conquistador Núñez de Balboa lässt indianische Sodomiter in *Quaregua* (Panama) von seinen Hunden zerreißen“. Die vierzig der Sodomie verdächtigten Männer, die Balboa 1513 ermorden ließ (vgl. Roscoe 2000 [1998]: 4, Williams 1986: 137), werden fast nackt dargestellt – obwohl das verdächtige Moment, das in den überlieferten Berichten erwähnt wurde, das Tragen von Frauenkleidung war. Kleidung steht aber in der Bildsprache dieser Repräsentation nur den sich selbst als ‚zivilisiert‘ darstellenden Spaniern zu, die in ihren Uniformen posieren. Gleichzeitig stehen sie quasi über den gefallenen ‚Indianern‘, womit zugleich die militärische und vermeintlich moralische Überlegenheit Spaniens ausgedrückt wird. In der Bildsprache wird die Hierarchisierung durch den Kontrast oben/unten, stehend/liegend, bekleidet/nackt mehrfach betont. Der an die Männer gerichtete Vorwurf der ‚Effeminiertheit‘, der vom Tragen von Frauenkleidung abgeleitet wurde, wird in der Darstellung zur Nacktheit umkodiert, die zugleich Hinweis auf Schamlosigkeit, Wollust und abweichende Sexualität, somit auf ‚Sodomie‘ ist. Die Darstellung der Morde Balboas durch de Bry visualisiert den europäischen kolonisatorischen Eingriff in indigene Geschlechterordnungen und Sexualitätskonzepte drastisch.<sup>27</sup> Mit solchen bildlichen und schriftlichen Darstellungen wurde versucht,

<sup>27</sup> Die Zerfleischung indigener Menschen, die sich gegen Unterwerfung wehrten, durch Hunde ist als – wenn auch seltenes – grausames Detail der Kolonialisierung belegt. Doch die über 500jährige Kolonisation war weit umfassender, sie reichte von Völkermord, der Vertreibung vieler indigener Ethnien von fruchtbaren Landstrichen, wodurch sie ihre ökonomische Unabhängigkeit verloren, zur zwangsweisen Einführung des Christentums sowie des euro-amerikanischen Schulwesens und Rechtssystems, wodurch ihre kulturelle Identität bewusst vernichtet werden sollte.

die barbarische Kolonialisierung und Kriegsführung der Spanier und den Völkermord an der indigenen Bevölkerung zu legitimieren (vgl. Goldberg 1992: 179-222). ‚Sodomie‘ war nicht nur „diese so verworrene Kategorie“ (vgl. Foucault 1983 [1976]: 123) für vielfältige verbotene sexuelle Handlungen, sondern darüber hinaus ein Sammelkategorie für alle Handlungen, die außerhalb der christlichen Ordnung standen (siehe Hergemöller 1998) – zugleich war ‚Sodomie‘ mit analer Penetration unter Männern konnotiert. Im katholischen Spanien war ‚Sodomie‘ im 16. Jahrhundert in Folge der *Reconquista* des islamischen Spaniens und der beginnenden Inquisition sogar zum drittschwersten Verbrechen erklärt worden.

Der pauschal geäußerte Vorwurf der ‚Sodomie‘,<sup>28</sup> der an Menschen aus anderen Kulturen gerichtet wurde, war häufig mit Vorwürfen der Effeminierung, der Nacktheit, des Menschenopfers oder Kannibalismus und des Götzentums gepaart (wobei ein Merkmal für die anderen stehen konnte), was zusammen die Idee des ‚primitiven Heidentums‘ und das Bild des ‚Wilden‘ erzeugte, von dem sich das Abendland als zivilisiert absetzen konnte (vgl. auch Williams 1986: 135-140, Lang 1990: 375-378). In einer Zeit, in der es in graphischen Darstellungen und schriftlichen Berichten von fremden Kulturen noch von Kopfmenschen, Einäugigen und Dreibusigen wimmelte (vgl. Seeck 1991), waren dies Belege für Minderwertigkeit oder gar für Nicht-Mensch-Sein. Hierin zeigt sich sehr deutlich das Verworfenensein von als illegitim aufgefassten geschlechtlichen und sexuellen Praxen wie das Verworfenensein von Fremden überhaupt, was dazu führte, dass solchen Menschen der

<sup>28</sup> Beispielsweise urteilte der *Conquistador* Cortez, dass alle ‚Indianer‘ ‚Sodomiter‘ seien.

Subjektstatus vorenthalten wurde und sie als Abjekte (Julia Kristeva & Iris Marion Young, Butler 1991 [1990]: 196-197 zufolge) galten.

MannFrauen und FrauMänner wurden jedoch nicht nur von Euro-Amerikaner\_innen verworfen, sondern in bestimmten Kontexten – trotz ihrer Eingebundenheit in die Ordnung indigener Kulturen – auch von indigenen Nordamerikaner\_innen selbst. Dem sozialen Geschlechtswechsel wurden deutliche Grenzen auferlegt, wie die nächste Position deutlich macht.

## 5. *Transgender* und Grenzen der Transgression

*Transgender* zu sein, ist ein heiliger Ruf durch *Spirit* [...] Als Person indigener Herkunft bitte ich meine Ahnen um Führung bei diesen Dingen. [...] Aber der Versuch, etwas über die heiligen Menschen zu lernen, ist wie der Versuch, eine Millionen Keramiken aus ein paar Hundert Tonscherben zusammenzufügen. [...] Weil *Transgender* die Elemente des Männlichen und des Weiblichen verbinden, leben wir im Zwischenraum der materiellen und der spirituellen Welt und können zum Nutzen unserer Gemeinschaften vermitteln (Bowen 1998: 63-64).<sup>29</sup>

Gary Bowen, ein schwuler Trans\*mann von *Apache* und schottisch-irischer Herkunft, der zwei Kinder hat, analysiert in einem kurzen Portrait in Leslie Feinbergs (1998) Buch *TransLiberation*, dass traditionelle indigene *Transgender*-Konzepte aufgrund des Einflusses der ‚weißen‘ Hegemonialkultur kaum noch fassbar sind. Dabei betont er den fragmentarischen Charakter der ethnographischen Überlieferung (vgl. auch Callender und Kochems 1983: 443) und die Schwierigkeit der

<sup>29</sup> Dies macht noch einmal deutlich, dass jede Ethnographie und Historiographie nur eine bestimmte Lesart ist, die aus Fragmenten von Episoden entwickelt worden ist (vgl. Geertz 1983 [1973]).

historischen Rekonstruktion (vgl. auch Jacobs 1997). Er beansprucht für sich die besondere Position zwischen maskulin/feminin, materiell/spirituell, die auch schwule und lesbische *Two-Spirits* für sich einfordern. In anderen Textpassagen spricht er sich – wie auch andere Trans\*-Aktivist\_innen<sup>30</sup> – gegen den Fokus auf euro-amerikanische Transsexualitäts- und Homosexualitäts-Konzepte in der Debatte über alternative nordamerikanisch-indigene Geschlechter und Sexualitäten aus.

In dieser Debatte spielen anatomisch weibliche Personen, die sozial ähnlich wie Männer lebten, eine besondere Rolle. Wiederum finden sich etliche Begriffe, die die schon eingeführte allgemeine Übersetzung ‚FrauMann‘ und das Pronomen ‚sie/er‘ nahe legen.<sup>31</sup> Im zusammenfassenden Vergleich waren ihre wichtigsten Merkmale: Männer-Arbeit (wie z. B. Jagd, Fischerei, Handel, Kriegswesen), Männer-Kleidung und -Körperschmuck, Ehen bzw. Partnerbeziehungen mit Frauen sowie Privilegien wie ‚Männer‘ (vgl. Lang 1990: 322-324). Dabei ist jedoch zu beachten, dass in indigenen Kulturen die Ambivalenz zwischen anatomisch weiblichem Geschlechtskörper und sozial maskulinem Geschlecht den Menschen im sozialen Umfeld bekannt gewesen ist.<sup>32</sup>

<sup>30</sup> Dies wird beispielsweise bei Rio Grande, einer/einem Trans\*mann deutlich, die/der sich in verschiedenen Lebensphasen und kulturellen Kontexten als Junge, Mann bzw. Lesbe sowie als ‚weiß‘ bzw. *Native* identifiziert hat (vgl. Lang o. J.). Vgl. zudem die entsprechende Kritik von Cromwell (1997).

<sup>31</sup> Beispiele sind: *musp-íwap náip* (Yuki: ‚Frau-Mann-Mädchen‘), *katsotse* (Zuñi: ‚Mädchen-Junge‘), *tayagígux* (Aleut: ‚Frau, die in einen Mann verwandelt ist‘).

<sup>32</sup> In den ethnographischen Quellen finden sich jedoch auch Hinweise auf besonders große Körpergröße, kräftige Statur, Muskulatur und große physische Stärke (vgl. Cromwell 1997: 128), die als weitere Aspekte der Maskulinisierung weiblicher Körper gelesen werden können.

Dies kann auch die ikonographische Darstellung von FrauMännern verdeutlichen (Abb. 2).<sup>33</sup>

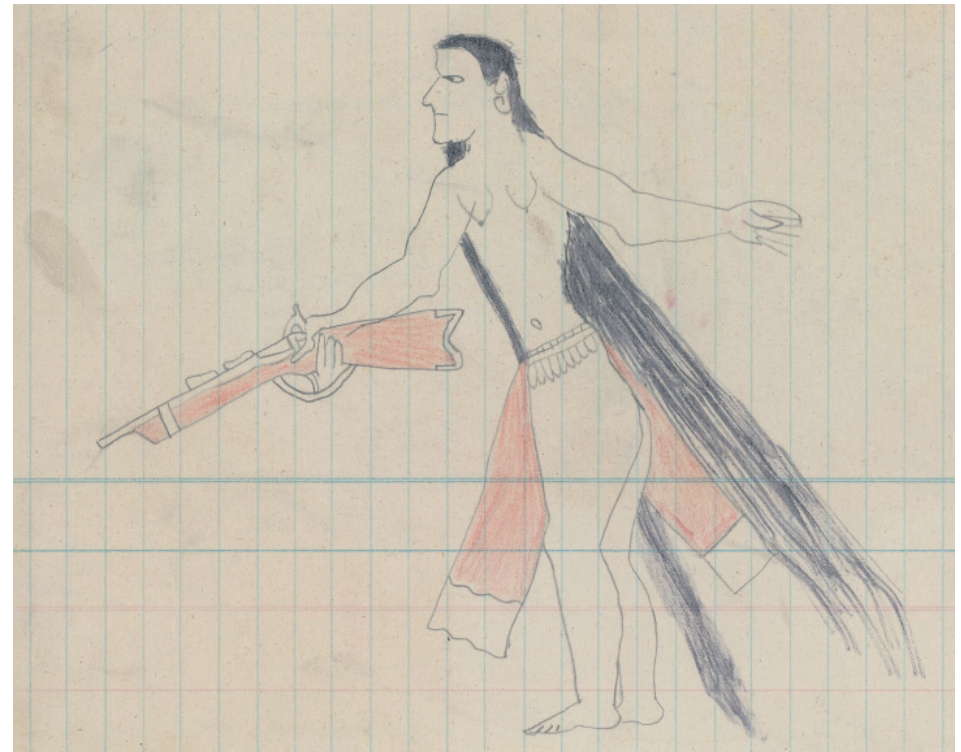


Abb. 2: Weiblich sexuierte Person mit Lendenschurz und Gewehr als Piktogramm für eine/einen *hetaneman* (FrauMann) der *Cheyenne*, Zeichnung von 1899

Dies ist eine von zwei überlieferten Zeichnungen (sogenannte *Ledger Drawings*, Zeichnungen, die indigene Nordamerikaner\_innen

<sup>33</sup> Es gibt nur wenige überlieferte materielle bzw. visuelle Repräsentationen von Geschlechtervarianz, die von indigenen Nordamerikaner\_innen selbst produziert wurden. Neben den nachfolgend vorgestellten Repräsentationen gibt es Figuren und Bilder von *Kachinas* aus verschiedenen Pueblos (Roscoe 1991) sowie eine Maske von *Sx'ints*, eines\_r inter\* *Spirits* bei den *Bella Coola* von der Nordwestküste (Lang 1990: 384-386). Dabei ist jedoch zu beachten, dass auch diese nur überliefert wurden, weil sie von Ethnographen gesammelt und/oder aufgezeichnet sowie die dazu gehörigen Geschichten übersetzt und interpretiert wurden.

in Buchhaltungskladden von ‚Indianeragenten‘ anfertigten) von FrauMännern. Auf dieser Zeichnung aus dem Jahr 1899 ist eine/ein *hetaneman* der *Cheyenne* zu sehen, eine anatomisch weibliche Person, deren Körper visuell über sichtbare Brüste und offenes langes Haar markiert ist, die einen zweiteiligen Lendenschurz<sup>34</sup> trägt und ein Gewehr abfeuert (vgl. Roscoe 2000 [1998]: 75). Vergleichbare Ikonen gibt es auch für MannFrauen (Abb. 3).



Abb. 3: ‚Kleid mit Penis‘ als Piktogramm des Winters 1848/1849 für einen/eine *boté* (MannFrau) der *Crow*

Dies ist eine von mehreren Darstellungen von MannFrauen auf einigen sogenannten Winterzählungen (auf Bisonhäuten gemalte

<sup>34</sup> Solche Lendenschurze wurden bei den *Cheyenne* von Mitgliedern der *hohnuka*, des Bundes der *Contraries* (ein Kriegerbund, der rituell ‚verkehrt herum‘ handelt), im Kampf getragen.

piktographische Erzählhilfen, die ein chronologisches kulturelles Gedächtnis über ungewöhnliche Ereignisse mehrerer Jahrzehnte bilden) der *Oglala Dakota*, die einer gewissen ikonographischen Kodierung unterliegen, die jedoch Variationen ermöglicht (vgl. Carocci 2009): Eines dieser Piktogramme ist die Darstellung einer Person, die Frauenkleidung und -zöpfe trägt, aber zusätzlich mit einem deutlich sichtbarem Penis ausgestattet ist, der teilweise sogar halb erigiert ist.<sup>35</sup>

Die *Icons* für FrauMann und MannFrau entsprechen sich bis zu einem gewissen Grad – sie stellen eine ambivalente Geschlechtermischung dar, die den Kontrast von Anatomie und sozialer Aufgabe betont. Daher ist eine heutige englische Bezeichnung für einen/eine MannFrau, nämlich *Male Woman*, bzw. für eine/einen FrauMann, nämlich *Female Man* (vgl. Cromwell 1997: 126), hierfür sogar noch passender.

Es ist jedoch davon auszugehen, dass die Markierung des Körpers durch Kleidung, Gestik und Mimik des jeweils ‚anderen‘ sozialen Geschlechts auch zu einer Veränderung der Wahrnehmung des Körpers führte.<sup>36</sup> Beispielsweise bestand bei den *Mohave* im Südwesten der/ die *alya* darauf, dass seine Sexualorgane von Sexualpartnern mit den entsprechenden Begriffen für weibliche Genitalien bezeichnet wurden. Sie bestand also darauf, dass seine Anatomie, die physisch die gleiche wie die ihrer Partner war, sozial anders wahrgenommen wurde. Doch stößt die sozial veränderte Wahrnehmung des Körpers auch an anatomische

<sup>35</sup> Hierbei ist allerdings zu berücksichtigen, dass der/die *boté* von einer Person dargestellt wurde, die vermutlich einem anderen sozialen Geschlecht und sicherlich einer verfeindeter Ethnie angehörte – trotz nordamerikanischer Indigenität ist also nicht von einem Selbstbild auszugehen.

<sup>36</sup> Dies hat Lindemann (1993) auch für Transsexuelle in Deutschland herausgearbeitet.

Grenzen. Die Sexualpartner des/der *alya* sprachen nämlich manchmal die tabuisierten männlichen Begriffe aus und berührten trotz des von ihr ausgesprochenen Verbots seinen erigierten Penis (vgl. Devereux 1992 [1937]: 148-149).

Die Transgression sozialer Geschlechtergrenzen war in indigenen Kulturen besser in das religiöse Weltbild und die soziale Ordnung integriert als in europäischen Kulturen, ist allerdings auch dort von Risiken überschattet gewesen.

*Sahaykwisa*, eine/ein *hwame* der *Mohave*, lebte in der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts; ihre/seine Lebensgeschichte wurde aber erst in den 1930er Jahren vom Psychoanalytiker Devereux (1992: 160-164 [1937: 523-526]) anhand des kulturellen Gedächtnisses über sie/ihn erhoben und in Form einer Fallgeschichte mit Passagen in wörtlicher Rede dargestellt. Auch wenn ihre Anatomie als weiblich und ihr Habitus als feminin beschrieben wurde, war *Sahaykwisa* ein guter Jäger und Pflanzler sowie ein erfolgreicher Heiler und wurde mit ‚er‘ bezeichnet. Sie/er nahm sich nacheinander drei Frauen als Partnerinnen und galt jeweils als deren Ehemann. Diese Ehefrauen waren jedoch etlichen verbalen Angriffen ausgesetzt, wie beispielsweise der Frage, warum sie eine/n *hwame* zum Ehemann wollten, die keinen Penis habe und es ihnen nur mit dem Finger mache. Alle drei Frauen verließen sie auch aufgrund solcher sozial ächtenden Scherze zugunsten von Männern. Ihre dritte Frau ging zu dem Ehemann zurück, von dem die/der *hwame* sie fortgelockt hatte, woraufhin sie/er wieder versuchte, diese zurück zu locken. Der Ehemann drohte jedoch damit, dass er *Sahaykwisa* schon zeigen werde, was ein ‚wirklicher Penis‘ könne, lauerte ihr/ihm auf und vergewaltigte

sie. Danach suchte sich *Sahaykwisa* keine Partnerin mehr,<sup>37</sup> sondern begann Affären und sexuelle Verhältnisse mit Männern,<sup>38</sup> wodurch sie als ‚unanständige‘ Frau und Prostituierte galt. Sie/er war zuvor bereits als mächtige/r HeilerIn anerkannt und wurde zugleich der Hexerei verdächtigt. Auf einer Reise mit zwei Liebhabern soll sie/er sich selbst der Hexerei bezichtigt haben und wurde daraufhin von beiden ertränkt. Diese Lebensgeschichte ist als Fallbeispiel innerhalb eines Essays von Devereux veröffentlicht worden. Dieser Essay ist die detailreichste Darstellung über die Sexualität von MannFrauen und FrauMännern im indigenen Nordamerika überhaupt. Devereux betont, dass sexualisierte Anspielungen, Scherze und Beleidigungen bei den *Mohave* wichtig waren, aber besonders gegenüber *hwame* und *alya* geäußert wurden, wobei die Diskrepanz von anatomischem Geschlechtskörper und sozialem Geschlecht hervorgehoben wurde. *Hwame* (und ebenso die Ehemänner von *alya*) galten als mächtige Medizinmänner, die auf die Heilung von Geschlechtskrankheiten spezialisiert waren und daher besonderes Glück in der Liebe hatten, und wurden zugleich der Hexerei verdächtigt, weil sie weiterhin Sex mit den Seelen der verstorbenen Geliebten haben wollten.

Die Existenz von *hwame* und *alya* wurde als gegeben hingenommen und war durch Schöpfungsmythen legitimiert. Kinder, die durch Vorlieben für

<sup>37</sup> Schröter bemerkt dazu treffend, dass die Identität der/des *alya* durch die „gewaltsame Reduzierung [...] auf ihren verwundbaren Körper [...] vollkommen zerstört worden zu sein“ (2002: 168) scheint.

<sup>38</sup> In vielen kulturellen Kontexten sind sexuelle Handlungen mit Männern und/oder eine Schwangerschaft unvereinbar mit einem Geschlechterstatus, der mit ‚FrauMann‘ vergleichbar ist, weswegen sie zu einer Reklassifizierung zur ‚Frau‘ führen (vgl. die ‚geschworenen Jungfrauen‘ in verschiedenen Teilen des Balkans oder die ‚weiblichen Ehemänner‘ in Teilen Ost- und Westafrikas, Schröter 2002: 115-134).



Personen, Spielzeug, Kleidung und Aufgaben des ‚anderen‘ Geschlechts auffielen, wurden nach anfänglichem Widerstand der Eltern durch ein öffentliches Ritual in ihrem besonderen Geschlechtsstatus anerkannt (1992 [1937]: 138-148). *Alya* und *hwame* galten als wirtschaftlich erfolgreich und glücklich in der Liebe, weshalb sie Partner\_innen fanden. Ihre Partner\_innenschaften waren aber meist kürzer, da sich die soziale Ächtung gegen ihre Partner\_innen (nicht gegen sie selbst) richtete. Diese Partner\_innenschaften waren partiell in Verwandtschaftssysteme eingebunden, jedoch wurde die soziale Elternschaft von *hwame* nicht anerkannt. Hierin zeigt sich ein impliziter Fokus auf die Anatomie und die biologische Reproduktion. *Hwame* und *alya* wurden eher wie Witwen, Geschiedene und ‚unanständige‘ Personen behandelt, zudem wurden ‚Feiglinge‘ oft abwertend als *alya* bezeichnet. In all diesen Aspekten zeigt sich, dass es trotz der offiziellen Anerkennung eines besonderen Geschlechtsstatus durchaus eine ambivalente Einstellung gab, wobei die Situation von *hwame* schwieriger als die von *alya* war (ebd. 151-157). Problematisch an der Darstellung Devereux‘ ist, dass er nur mit älteren Informant\_innen sprach, die in ihrer Jugend Bekanntschaft mit *hwame* oder *alya* hatten, jedoch nicht mit diesen selbst (weil es niemanden mehr gab, der anerkannt in diesem Status lebte) oder deren (früheren) Partner\_innen (weil diese das Gespräch darüber verweigerten). Die detailreichen Geschichten seiner Informant\_innen sind daher in ihrer Funktion als Geschichten über die Vergangenheit zu betrachten. Der Detailreichtum und die Deutlichkeit, mit der in Devereux‘ Darstellung über Anatomie und Sexualität gesprochen wird, ist ungewöhnlich – beides mag mit dem zeitlichen Abstand zum Geschehenen zusammenhängen oder mit

möglichen gezielten psychoanalytisch motivierten Fragen danach. Williams betont, dass die Ermordung *Sahaykwisas* nur mit dem an sie/ihn gerichteten Hexerei-Vorwurf zu tun habe, nicht aber mit ihrem/seinem geschlechtlichen und sexuellen Handeln (1986: 241). Die Ambivalenz gegenüber Medizinpersonen, zu den *hwame* gerechnet werden, zeige sich darin, dass sie einerseits einen hohen Status hatten, andererseits aber auch unter Hexerei-Verdacht geraten konnten. Hingegen sieht Califia,<sup>39</sup> engagiert im Sex-, S/M- und *Transgender*-Aktivismus in dieser Lebensgeschichte Belege für Lesben- und Trans\*feindlichkeit (*Dyke-Baiting, Transphobia*)<sup>40</sup> sowie den Ausdruck dafür, dass es für weibliche Personen viel schwieriger war als für männliche Personen in einem alternativen Geschlechterstatus akzeptiert zu werden (1997: 130-131).<sup>41</sup> Es sei für Jungen eher möglich gewesen, dass sie an der schwierigen Aufgabe, ein Mann zu werden, scheiterten und deswegen zur Quasi-Frau wurden,<sup>42</sup> als dass Mädchen die Möglichkeit erhielten, den hohen und umkämpften Status eines Quasi-Mannes zu erreichen. Insgesamt kritisiert Califia – ähnlich wie auch Cromwell (1997) – den Versuch von schwulen Historikern wie Williams und Roscoe sowie

---

39 Califia hieß damals Pat mit Vornamen, davor Patricia, danach Patrick und veröffentlichte unter diesen verschiedenen Vornamen.

40 Auch Lang (1990: 346) kritisiert, dass Devereux (1992: 157) einen Vergewaltiger an einer Stelle als ‚Witzbold‘ (*Practical Jester*) beschreibt.

41 Mit dieser Darstellung greift Califia ein Argument Whiteheads (1981) auf, das jedoch bereits auf Devereux (1992 [1937]: 157) selbst zurückgeht.

42 Die früher durchaus gängige Darstellung, dass MannFrauen in indigenen Kulturen gescheiterte Männer seien, beruht auf Argumentationen, dass Homosexuelle gescheiterte Heterosexuelle bzw. Transsexuelle gescheiterte Cissexuelle seien, die seit dem 19. Jahrhundert in der europäischen Sexualmedizin, Psychiatrie und Psychoanalyse ausgearbeitet, von dort auf den Kulturvergleich übertragen und mit struktur-funktionalistischen Argumentationen verknüpft wurden.

bereits in den 1970er Jahren von Katz, durch die Verwendung von Begriffen wie ‚Homosexualität‘ oder gar ‚schwul‘ und die Ablehnung von Begriffen wie ‚Transvestition‘/ *Cross-Dressing* oder ‚Transsexualität‘ eine konzeptuelle Nähe zwischen früheren „Berdachen“ und heutigen euro-amerikanischen und nordamerikanisch-indigenen Schwulen oder *Two-Spirits* herzustellen. Jedoch passt auch das Konzept ‚Transvestition‘/ *Cross-Dressing*, das bis in die frühen 1980er Jahre häufig in der Debatte verwendet wurde (siehe auch Whitehead 1981), kaum. Es stand nämlich weder das erotische Interesse an der Kleidung des anderen Geschlechts (wie die sexualwissenschaftliche Definition von Transvestition betont) noch überhaupt die Kleidung (wie das Selbstkonzept *Cross-Dresser* betont) im Mittelpunkt, sondern die Kleidung konnte lediglich – musste aber nicht – eine Markierung für den sozialen Status sein.<sup>43</sup>

Califia betont stattdessen den Versuch von MannFrauen, durch alle verfügbaren geschlechtsangleichenden Mittel wie Kleidung, Schmuck, Selbstbezeichnung etc. sozial als Frauen wahrgenommen zu werden – auch wenn ihnen heutige Mittel wie Hormone oder Operationen nicht zur Verfügung standen (1997: 132, 141). In Hinweisen auf selbstzugefügte Blutungen zur Imitation von Menstruation oder auf inszenierte Schwangerschaften entdeckt Califia sogar den gelegentlichen Versuch, auch anatomisch wie eine Frau zu werden.<sup>44</sup> Den wichtigsten Faktor der

<sup>43</sup> Beispielsweise verringerte die koloniale Gesetzgebung, die das Tragen von Kleidung des ‚anderen‘ Geschlechts verbot, in indigenen Kulturen zwar die Sichtbarkeit von MannFrauen und FrauMännern, veränderte aber nicht direkt deren Status. Ihr Status wurde erst durch die Einbindung des indigenen Nordamerikas in die kapitalistische Ökonomie, die Christianisierung und die Durchsetzung der Heteronormativität entscheidend verändert (vgl. Roscoe 1994: 372).

<sup>44</sup> Califia übersieht dabei jedoch die Unterschiede zu solchen Geschlechtsstatus, bei

Geschlechterzuordnung bildeten aus ethnologischer Sicht jedoch die Aufgaben in der Arbeitsteilung, die von Trans\*-Aktivist\_innen jedoch kaum beachten werden.

Die Lebensgeschichte *Sahaykwisas* ist ein eher ungewöhnliches Beispiel dafür, dass eine anatomisch weibliche Person, die als FrauMann lebte, gezielter sexualisierter Gewalt ausgesetzt war, um ihr den Geschlechtsstatus abzuerkennen. Es zeigt vielleicht auch, dass es in indigenen Kulturen Nordamerikas trotz Akzeptanz von gewissen Formen des sozialen Geschlechtswechsels und nicht-reproduktiver Sexualität dennoch einen Fokus auf soziale Reproduktion gab, hinter dem sogar ein Fokus auf biologische Reproduktion lag.

Heutige euro-amerikanische Trans\*-Aktivist\_innen wie Califia, Cromwell oder Feinberg beschäftigen sich mit den früheren MannFrauen und FrauMännern in indigenen Kulturen Nordamerikas, um im Kampf gegen Trans\*feindlichkeit die dortige weitgehende Anerkennung des sozialen Geschlechtswechsels herauszuarbeiten. Hier wiederholen sie die Strategie schwuler und lesbischer Aktivist\_innen. Califia spricht sogar von der Notwendigkeit, ein ‚transsexuelles Paradigma‘ zu verwenden (1997: 138). Auch Cromwell neigt zu einer universalgeschichtlichen Legitimationsgeste, wenn er betont, dass *Transgender* durch die Geschichte und verschiedene Kulturen hindurch existiert haben und noch weiterhin existieren (1997: 132).

denen beispielsweise Kastration als geschlechtsveränderndes oder -angleichendes Mittel genutzt wird, wie beispielsweise von den *hijras* in verschiedenen Teilen Indiens (vgl. Schröter 2002: 146-155).

Doch wird bei solchen Überlegungen vernachlässigt, dass im Unterschied zur Transsexualität bei der Überschreitung bzw. dem Wechsel des sozialen Geschlechts in indigenen Kulturen keine geschlechtsangleichende Operation angestrebt (die erst im 20. Jahrhundert medizinisch möglich wurde), sondern die soziale Wahrnehmung der Person samt ihres Körpers verändert wurde (vgl. Williams 1986: 79/89). Dies ist auch ein Unterschied zum ‚Passing‘ in euro-amerikanischen Kulturen, bei dem das anatomische Geschlecht verborgen wird.<sup>45</sup> Die Begriffe ‚Transvestition‘ oder ‚Transsexualität‘ passen daher auch nur bedingt zur Beschreibung des sozialen Geschlechtswechsels, das offenere Konzept *Transgender* ist schon eher angemessen. Insgesamt ist die Debatte, ob die früheren MannFrauen und FrauMänner sich heute eher als Schwule bzw. Lesben, Bisexuelle, *Cross-Dresser* oder Transsexuelle identifizieren würden (vgl. Cromwell 1997),<sup>46</sup> jedoch eher müßig; treffender ist die Frage, wie diese Konzepte historisch zusammen gehören und wie sie sich unterscheiden.

## 6. Homosexualität = *Transgender* = Intergeschlechtlichkeit?

Man kann europäische Geschlechter- und Sexualkonzepte als fundamentale Oppositionen betrachten, verschiedene Enden eines Stabes: Man ist entweder

---

<sup>45</sup> Bekanntes Beispiel hierfür sind anatomisch weibliche Personen, die von Mitte des 16. bis Mitte des 19. Jahrhunderts unerkant als Soldaten oder Matrosen arbeiteten (Dekker / van de Pol 1990). Die gängige Bezeichnung *Passing Women* ist allerdings irreführend (vgl. Cromwell 1997: 126). Aus der Sicht eines seiner Gesprächspartner, eines Trans\*mannes von *Cherokee* und euro-amerikanischer Herkunft, wäre eher *Passing Men* geeignet, da es weiblichen Personen über kürzere oder längere Zeit gelang, als Männer ‚durchzugehen‘, bevor sie ‚enttarnt‘ wurden.

<sup>46</sup> Zudem ist zu bedenken, dass heutige Frauen und Schwule – auch solche nordamerikanisch-indigener Herkunft – wohl nur ungern so wie frühere „Berdachen“ leben wollen würden (vgl. Califa 1997: 128/129).

männlich oder weiblich, homo oder hetero. Indigene Konzepte unterscheiden sich davon: Wenn man die Linie männlich/weiblich, homo/hetero in einem Kreis biegt, gibt es eine unendliche Anzahl von Punkten. Genauso gibt es theoretisch unendlich viele mögliche Punkte der geschlechtlichen und sexuellen Identität für die Individuen, die sich in Zeit und Raum verändern können (Tafoya 1992a: 258).

Tafoya behauptet ein konzeptuelles Kontinuum von Maskulinität und Femininität, von Hetero- und Homosexualität in indigenen Kulturen Nordamerikas und betont die Fluidität ihrer Geschlechter- und Sexualkategorien. Er führt dies auf ein zirkuläres Denken zurück, dass sich in kognitiven Kategorien und insbesondere in der Mythologie zeige (1997, 1992a). Bowen greift diese Darstellung auf, wenn er davon spricht, dass „*Spirit* ein komplexes Ganzes“ sei, das „einen vollständigen Regenbogen an Möglichkeiten enthalte“ (1998: 65). Hierdurch wird deutlich, dass jegliche Perspektive nur eine partielle Wahrheit enthalten kann. Besonders problematisch daran ist, dass heutige Perspektiven sich – wie immer kritisch – auf die kolonialen ethnographischen Texte beziehen müssen. Insofern sind auch die konfligierenden heutigen indigenen Sichtweisen durch die koloniale Sicht gebrochen, auch wenn sie mit der scheinbaren ‚Autorität‘ ethnisch codierter Authentizität geäußert werden (vgl. dazu Clifford 1986).

Besonders auffällig ist, welche enormen Differenzen in der Betrachtung der „Berdachen“ von heutigen schwulen und lesbischen Aktivist\_innen, von feministischen Aktivistinnen und *Transgender*-Aktivist\_innen behauptet werden. Sie liegen einerseits an den unterschiedlichen Selbstkonzepten und deren unterschiedlicher Geschichte, andererseits an den unterschiedlichen politischen Interessen der verschiedenen Aktivist\_innen und Forscher\_innen. Aber inwieweit sind diese

Differenzen überhaupt haltbar? Oder sind es große Unterschiede in Begriffen, die sich tatsächlich auf eng aufeinander bezogene Praxen beziehen?

Inwieweit der Begriff ‚Homosexualität‘ als Konzept für den Kulturvergleich brauchbar ist, wird seit längerem in Ethnologie und Kulturgeschichte diskutiert (vgl. Hekma 2000). Alternativ wird der Begriff ‚gleichgeschlechtliche Sexualitäten‘ verwendet, um Muster sexueller Beziehungen, die seit den 1970er Jahren untersucht werden (siehe Herdt 1997), zu bezeichnen. Auf der Grundlage älterer Vorschläge benutze ich hierfür seit einigen Jahren folgende Typologie:

- Differenz im sozialen Geschlecht,
- Differenz durch eine besondere soziale Funktion,
- Differenz durch Alter/Generation,
- Differenz durch unterschiedliche soziale Gruppenzugehörigkeit,
- tendenzielle Egalität im Kontext moderner Homosexualität.<sup>47</sup>

Die Differenz im sozialen Geschlecht ist im Kulturvergleich am häufigsten zu finden. Zudem gibt es Mischformen, bei denen die Differenz durch eine besondere soziale Funktion, durch Alter/Generation oder durch unterschiedliche soziale Gruppenzugehörigkeit zusätzlich durch eine

---

<sup>47</sup> Moderne Homosexualität hat sich in Europa allmählich seit der Renaissance aus der diskursiven Überlagerung der Homofeindlichkeit der jüdisch-christlichen Tradition, des Rückbezugs auf die antike *paiderastia*, der romantischen Liebes- und Freundschaftskonzepte, der Veränderung der Großfamilie durch Urbanisierung, Industrialisierung und Kapitalisierung, der Veränderung der Strafbarkeit der ‚Sodomie‘, der beginnenden Selbstorganisation von Männern, die Männer sexuell begehren, und der Entstehung des modernen Sexualkonzeptes in der Psychiatrie entwickelt (vgl. hierzu Aldrich 2007 [2006], Halperin 2003 [2000], Zimmerman & Haggerty 2000, Hergemöller 1999).

partielle Differenz im sozialen Geschlecht markiert worden ist. Auch das Homosexualitäts-Konzept des 19. Jahrhunderts, ‚die weibliche Seele im männlichen Körper‘, ist von der Vorstellung der Differenz im Geschlecht geprägt gewesen, auch wenn diese deutlich psychologisiert worden ist.<sup>48</sup> Diese konzeptuelle Nähe hat zu einer teilweise noch andauernden Überlagerung der Konzepte Homosexualität, *Transgender* und Intergeschlechtlichkeit geführt.

Dass zum Verständnis der „Berdachen“ das Konzept ‚Transsexualität‘ besser als das Konzept ‚Homosexualität‘ passe, betonen hingegen Whitehead (1981), Califia (1997) und Cromwell (1997). Als Vergleichsparameter nutzt Whitehead Menschen, die das Verhalten und die öffentliche Identität des ‚anderen‘ Geschlechts annehmen. Dies wird heute eher als *Transgender* bezeichnet, ein Konzept, das ggf. besser für den sozialen Geschlechtswechsel passt als ‚Transsexualität‘, das konzeptuell stärker um die Anpassung der Anatomie durch Hormone und Operationen kreist.

An Homosexualität und Transsexualität als Vergleichsmodellen ist zudem zu kritisieren, dass sie Zweigeschlechtlichkeit voraussetzen, die – wie bereits gezeigt – nicht in allen Kulturen die Basis der Geschlechterkonstruktion bildet. Vielmehr können in diese Konstruktion sowohl biologische Intergeschlechtlichkeit als auch soziale

---

<sup>48</sup> In diesem Homosexualitäts-Konzept war zunächst die Paarbildung einer ‚invertierten‘ Person mit einer ‚normalen‘ Person vorgesehen. Die Vorstellung, dass sich bei homosexueller Sexualität oder Partnerschaft die beteiligten Partner einander ähneln, aber per se von heterosexuellen Personen unterscheiden, setzte sich in europäischen und euro-amerikanischen Kulturen erst ab den späten 1970er Jahren durch. Gerade *queere* Forschung hat gezeigt, wie wichtig die Sexualisierung vielfältiger Differenzen auch im Kontext postmoderner homosexueller Verhältnisse ist.

Zwischengeschlechtlichkeit und sozialer Geschlechtswechsel kategorial integriert sein. Beispielsweise werden bei den *Diné*<sup>49</sup> sowohl biologisch intergeschlechtlich als auch sozial zwischengeschlechtliche Menschen mit demselben Begriff *nádlee* bezeichnet (siehe genauer Thomas 1997), wie folgendes Schaubilder zeigt (Abb. 4):

Genus \ Sexus	maskulin	alternativ	feminin
männlich	Mann	nádlee	
intersexuell			
weiblich			Frau

Abb. 4: Integration von Intersexualität in ein multiples Genus-System am Beispiel der *Diné*

Die Legitimität von sexuellen Kontakten, Partner\_innenschaften und Ehen war in indigenen Kulturen Nordamerikas durch Verwandtschafts- und Heiratssysteme geregelt (was Foucault 1983 als Allianzdispositiv bezeichnete) sowie ggf. durch soziale Schichtung. Zudem wurde eine Differenz im sozialen Geschlecht vorausgesetzt, in die inter\* und trans\* Personen einbezogen werden konnten. In den meisten Kulturen, in denen MannFrauen institutionalisiert waren, war vorgeschrieben, dass sie Partnerinnen von Männern wurden; ebenso war in Kulturen mit institutionalisierten FrauMännern meistens vorgeschrieben, dass sie sich Frauen als Partnerinnen suchten.<sup>49</sup>

Dieses Legitimitäts-Modell stellt heute die gemeinsame Grundposition von schwulen Historikern und lesbisch-feministischen Ethnolog\_

49 Manchmal war es auch möglich, dass MannFrauen Frauen als Partnerinnen hatten – entweder weil der soziale Status von MannFrauen in ihrer Kultur deutlich zwischen Männern und Frauen lag oder weil ihre Kultur schon deutlich von kolonialen Normen durchdrungen war.

innen dar. Hier kann auch die Position von *Transgender*-Aktivist\_innen integriert werden. Das Modell betont, dass für die Legitimität von Geschlechterzuordnung und sexueller Beziehungen nicht der anatomische Geschlechtskörper entscheidend war, sondern das soziale Geschlechterhandeln, das von Einzelnen innerhalb ihrer Familien und ihrer Dorfgemeinschaft mitgestaltet wurde. Dieses Modell ist derzeit als analytisches Schema brauchbar und erlaubt zugleich eine ethnologische Kritik der euro-amerikanischen Hetero-Sexus-Normativität. Gleichzeitig zeigt es auch, dass indigene Kulturen von Hetero-Genus-Normativität geprägt waren, weil sie für Partner\_innenschaften die Differenz im sozialen Geschlecht voraussetzten (vgl. Tietz 2001). Diese Normativität zeigt noch einmal, dass auch indigene Kulturen – trotz manch anderslautender Darstellungen weißer schwuler Historiker (vgl. insb. Williams 1986) und indigener *Two-Spirit*-Aktivist\_innen (vgl. insb. Beaver 1998 [1992]) – keine Geschlechter- und Sexualparadiese waren. Begriff wie Hetero-, Homo- und Bisexualität passen also nur bedingt.<sup>50</sup> Das Modell stellt eine Abstraktion dar, die verwischt, dass es große kulturelle Unterschiede in den Geschlechter- und Sexualordnungen verschiedener indigener Kulturareale und Kulturen gab, die durch die ethnologische Kategorie und insbesondere das Klischeebild des „Berdachen“ zugedeckt wurden. Dieses Modell für das indigene Nordamerika beinhaltet zugleich eine konzeptuelle Überlagerung von Aspekten, die in euro-amerikanischen Kulturen heute als Homosexualität, *Transgender*

50 Zudem ist fraglich, wie beispielsweise die Sexualität eines Kriegshäuptlings, an den Erwartungen von Hypermaskulinität gerichtet wurden und der neben einer Frau einen/eine MannFrau als Zweitfrau hatte (vgl. Williams 1986: 100), bezeichnet werden kann. Seine beide Partnerinnen hatten ein soziales Geschlecht, das sich von seinem unterschied.

und Intergeschlechtlichkeit unterschieden werden. Gleichzeitig verweist es auch darauf, dass das historisch Gemeinsame von Homosexualität, *Transgender* und Intergeschlechtlichkeit in europäischen Kulturen das Verworfensein aus der heteronormativen Ordnung gewesen ist.

Gerade *Queer Theory* macht es heute möglich, Unterschiede zwischen anatomischem Geschlechtskörper, sozialem Geschlecht und sexuellem Begehren genau zu analysieren. Der Ethnologe Murray (1994) betont jedoch, dass diese Ebenen in den meisten Kulturen und auch im Alltagsverständnis euro-amerikanischer Kulturen kaum getrennt werden. Auch die Ethnologin Gayle Rubin betont, dass es historisch betrachtet einen gemeinsamen – zumeist verworfenen – sozialen Raum für Personen gab, die heute am ehesten als Schwule, Lesben, Bisexuelle, Transsexuelle oder *Transgender* verstanden werden (Califia 1997: 155-156 zufolge). Daher ist für kulturenvergleichende und historische Forschungen zu beachten, dass die Ebenen Sexus, Genus und Sexualität in den historischen und ethnographischen Quellen begrifflich vermischt, verschoben und verwechselt worden sind. Die impliziten und expliziten konzeptuellen Zusammenhänge (vgl. Cromwell 1997: 130-131) führten auch dazu, dass jegliche nicht-heteronormative Praxis auf einer Ebene als Verweis auf die anderen Ebenen verstanden werden konnte. Es ist daher eher kontraproduktiv, aus solchen Quellen eindeutige konzeptuelle Parallelen zu heutigen Selbstkonzepten lesen zu wollen.<sup>51</sup>

<sup>51</sup> Statt der aufgezeigten gegenseitigen Vorwürfe von ‚Homofeindlichkeit‘ bzw. ‚Homozentrismus‘ oder ‚Trans\*feindlichkeit‘ in den identitätspolitischen Versuchen, sich die „Berdachen“ in indigenen Kulturen Nordamerikas affirmativ als Teil der eigenen Geschichte anzueignen, wäre eine Analyse impliziter und expliziter Zusammenhängen zwischen Homo-, Trans\*- und Inter\*feindlichkeit produktiver.

Vielmehr kritisiert gerade *Queer Theory* feste Zuschreibungen und fokussiert auf Veränderung, Flexibilität und Instabilität. Dieser Aspekt wird in der Debatte über Geschlechter und Sexualitäten in indigenen Kulturen insbesondere an Beispielen aus der Mythologie thematisiert, wie im Folgenden deutlich wird.

## 7. Trickster als transgressive mythologische Figur

Die Traumwelt der indianischen Mythologie wird von höchst fantastischen Kreaturen, Wesen und Ereignissen bewohnt. An deren Spitze steht Trickster, der so zentral und wichtig in unserer Welt ist wie Christus in der christlichen Mythologie. ‚Weesageechak‘ im *Cree*, ‚Nanabush‘ im *Ojibway*, ‚Rabe‘ in anderen Kulturen, ‚Kojote‘ in weiteren, so wandert dieser Trickster mit vielen Namen und Gestalten umher. Tatsächlich kann er jede Gestalt annehmen, die er wählt. Im Wesentlichen ist er ein komischer, clownesker Charakter, seine Rolle ist, uns die Bedeutung der Existenz auf dem Planeten Erde beizubringen. Er bildet eine Brücke zwischen dem Bewusstsein des Menschen und dem Gottes, des Großen Geistes. [...] die zentrale Heldenfigur unserer Mythologie ist weder exklusiv männlich noch exklusiv weiblich, sondern ist beides zugleich. (Highway 1989: 12/13).

Der Musiker, Schauspieler und Autor Tomson Highway, *Cree*, stellte diese Charakterisierung Tricksters zwei Dramentexten aus seinem auf sieben Teile angelegten Reservations-Zyklus voran. ‚Trickster‘ ist ein Begriff der vergleichenden Mythenforschung, der sich von dessen/deren *Tricks* (übersetzt etwa ‚Streich‘ oder ‚sexuelle Nummer‘) ableitet. Trickster ist Kulturheld und Schelm in einer Person, eine Wanderin, die viele Abenteuer erlebt, anderen Streiche spielt und oft selbst darauf hereinfällt, ein 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 das Chaotische oder Anti-Strukturelle, das zugleich dafür nötig ist, dass die Struktur entstehen und bestehen kann. Trickster transformiert die unvollendete Schöpfung, um sie für die Menschen bewohnbar zu machen, indem es seinen eigenen Körper und ihr eigenes Bewusstsein transformiert. Insofern ist Trickster multipler *Shapeshifter*, deren/dessen Identität gerade darin besteht, nicht-identisch zu sein. Zur uneindeutigen Gestalt und geschlechtlichen Multiplizität gehört eine enorme körperliche und sexuelle Energie.<sup>52</sup> Jedoch ist dieses Chaotische, Sexuelle und Skatologische lange in der euro-amerikanischen Ethnologie missverstanden worden (vgl. Babcock & Cox 1994). Während dies zunächst wenig Beachtung fand oder tiefenpsychologisch als Zeichen von Unreife gedeutet wurde (vgl. v. a. Radin, Kerényi & Jung 1954), wird dies in der Postmoderne als Ausdruck von Transgression, Nicht-Linearität und Ambivalenz gefeiert (vgl. Haraway 1995a, Babcock & Cox 1994). Als Sowohl-Weder-Noch-Als-Auch steht er/sie/es für das Nicht-Identische und ist auf zugleich prämoderne und postmoderne Weise *queer* (vgl. Tietz 2005).

Beispielsweise bezieht auch Haraway (1995c) in ihrer Darstellung der „Cyborg“ Trickster-Figuren ein: Charakteristika der „Cyborg“ wie Partialität, Ironie, Intimität und Perversität (1995e [1985]: 33-36) könnten auch Charakteristika Tricksters sein. Als Kritik an ökofeministischen Gaia-Visionen der 1980er Jahre (wie sie auch Allen vertritt), die sich

---

52 Geschlechtliche wie sexuelle Transformation und Multiplizität von Schöpfungsgottheiten, Kulturhero\_innen und Trickstern wurde in verschiedenen Kulturen auf unterschiedliche Weise mit der geschlechtlichen oder sexuellen Multiplizität von Menschen in Verbindung gebracht – beispielsweise über Verwendung derselben Begriffe für oder Mythen über die Genese der MannFrauen und FrauMänner (vgl. Tietz 2005, Elledge 2002).

um eine tendenziell essentialisierte Urmutter drehen, ruft Haraway (1995d [1988]: 94-97) zu einem neu zu erfindenden Kojote-Diskurs auf, in dem die Welt als kodierende Tricksterin aktiv handelnd anerkannt werden solle. Dabei betont sie zu Recht Charakteristiken Tricksters wie Überraschung, Ironie, irritierenden Humor oder Detailversessenheit – im Wissen, hereingelegt zu werden (vgl. ebd. 94).<sup>53</sup> In ihrer Darstellung der Welt-als-Trickster übersieht Haraway allerdings die Bedeutung Tricksters für die indigene Bevölkerung Nordamerikas und vor allem den Unterschied zwischen dem/der SchöpferIn, der unvollendeten Schöpfung und Trickster, dessen/deren Aufgabe ist, die Schöpfung durch Selbsttransformation zu vollenden.

Trickster-Figuren haben zudem eine besondere Bedeutung in der künstlerischen Produktion von *Two-Spirits* – nicht nur bei Highway (2001 [1998], 1989, 1988), sondern auch bei Daniel David Moses [*Delaware*] (1990), Daniel-Harry Steward [*Wintu*] (1988) oder Beth Brant [*Bay of Quinte Mohawk*] (1988b [1985])). Trickster fungieren in ihren Texten als Ikonen für indigene Spiritualität, Herkunft aus verschiedenen Kulturen (*Mixed Heritage*), *Two-Spiritness* und/oder *Queerness*. Diese Wiederaneignung Tricksters hat eine ähnliche Funktion wie die Wiederaneignung der „Berdachen“.<sup>54</sup>

---

53 Haraway bezieht sich explizit auf indigene Mythen aus dem Südwesten Nordamerikas. Im Band *Monströse Versprechen: Coyote-Geschichten zu Feminismus und Technowissenschaft* (vgl. Haraway 1995a) lässt sie sogar eine Nacherzählung einer Kojoten-Geschichte der *Chinook* (im Nordwesten) abdrucken (Coyote Kultur 1995).

54 Mit Hilfe der postmodernen Re-Interpretation von Trickster (vgl. Babcock & Cox 1994, Tafoya 1992a) lassen sich eventuell auch prämoderne Geschlechter- und Sexualkonzepte nicht nur in der Mythologie, sondern auch in der alltäglichen Praxis indigener Kulturen Nordamerikas besser verstehen.

## 8. Ausblick: Umkämpfte politische Positionen – umkämpftes kulturelles Gedächtnis

ich denke / lesben sind indianerinnen / [...] / indianerin ist eine idee / die manche von sich haben / lesbe ist eine idee / die manche von sich haben / der ort an dem wir heute leben / ist idee / weil der weiße / den rest nahm / weil vater / den rest nahm / [...] / wie indianerinnen / haben lesben immer weniger andere orte / an die sie gehen können / darum ist es wichtig / von den ideen / zu wissen und / die vergangenheit / zu erinnern oder auszugraben (Allen 1997 [1981]: 147-149).

Paula Gunn Allen parallelisiert in ihrem mehrfach anthologisierten Gedicht „Some Like Indians Endure“ die Erfahrungen von Lesben und Indianerinnen. Als Parallelen betont sie die Unsichtbarkeit und Unhörbarkeit ihrer subalternen Position und betont die Notwendigkeit ihres subalternen kulturellen Gedächtnisses.<sup>55</sup> Dies ist eine gängige feministische, antirassistische und schwu-les-bi-trans\*-inter\*/*queere* Politik der 1970er bis frühen 1990er Jahre; mittlerweile wird solch eine Politik der bloßen Sichtbarkeit jedoch selbst kritisiert (vgl. Schaffer 2004, Tietz 2004b). Zudem sind die Erfahrungen nicht nur parallel, da die verschiedenen Achsen der Diskriminierung sich auch durchkreuzen, was heute als Intersektionalität diskutiert wird. Die drohende Ortslosigkeit und Unbehaustheit („die einzige heimat sind wir uns gegenseitig“, Allen 1997 [1981]: 149) führt zur Notwendigkeit, an der „idee über uns selbst [die] alles [ist] was wir haben“ (ebd.) festzuhalten. Durch fortwährende Verschiebungen („die idee könnte dich fortbewegen“ ebd.) wird so „eine Neukonstruktion jeder denkbaren Heimat“ (Haraway 1995b [1992]: 135) zugleich nötig und möglich, in der Lesben und *mestizas* (im Sinne Gloria

<sup>55</sup> Vgl. zum Konzept des illegitimen kulturellen Gedächtnisses Ellwanger (2005) und Wienand (2005).

Anzaldúas)<sup>56</sup> als „un/an/geeignete Andere“ (Haraway ebd.) ihre prekären grenzüberschreitenden kritischen Positionen einnehmen könnten.

Ziel der subalternen kulturellen Erinnerung ist, wie Beaver es ausdrückt: „Wir wollen diese Tradition ehren und diesen Platz in der Gesellschaft zurückfordern“ (Beaver 1998 [1992]: 12). Doch ist dieser „Prozess der Wiederbeanspruchung [...] außerordentlich schwierig, da d. Suchende sich den Gräueltaten der Vergangenheit stellen, über das Verlorene trauern und vorsichtig das Zerstörte sichten muss, um das Verbliebene bergen zu können“ (Bowen 1998: 66). Konkret heißt dies in Beavers Worten:

Wir sind Teil einer Tradition, die zusah, wie viele *Two-Spirits* von den Entdeckern geschlachtet wurden. Wir sind Teil einer Tradition, die zusah, wie Lesben und Schwule in Konzentrationslagern in Nazi-Deutschland getötet wurden. Wir sind Teil einer Tradition, die zusah, dass frauenzentrierte Religionen vom patriarchalen Christentum unterdrückt wurden (Beaver 1998 [1992]: 13).

Mit solch einer Perspektive werden Zusammenhänge zwischen den verschiedenen sich durchkreuzenden Achsen der Diskriminierung hergestellt. Dabei werden unterschiedlichste vergangene Ereignisse in die Erklärung der eigenen heutigen subalternen Position einbezogen. Aus der Frage, wer heute Anspruch auf das kulturelle Erinnern an verschiedene vergangene Ereignisse, Lebensschicksale und Konzepte hat, kann – wie gezeigt – durchaus ein Kampf um die Traditionen selbst werden. Dieser Kampf wird nicht nur zwischen Forschenden und Beforschten ausgetragen, sondern auch zwischen nordamerikanisch-

<sup>56</sup> Viele *Two-Spirits* betonen zwar in bestimmten Kontexten ihre nordamerikanisch-indigene Herkunft, haben aber eine Herkunft aus verschiedenen Kulturen, die sie in anderen Kontexten auch deutlich machen.



indigenen Schwulen, Lesben, Bisexuellen und *Transgender*. Der Kampf um das angemessene kulturelle Erinnern ist dabei zugleich ein Kampf um Fragen des aktuellen politischen Handelns. Jedoch können viele Fragen, die heutige Aktivist\_innen bewegen, angesichts dessen, dass die historische Überlieferung aufgrund der Quellenlage und multipler Diskriminierung höchst inadäquat ist und dass zudem enorme diskursive Verschiebungen in den Feldern Geschlecht und Sexualität stattgefunden haben, gar nicht beantwortet werden.

Die verschiedenen indigenen Positionen beziehen sich dabei teilweise auf dieselben in den euro-amerikanischen Ethnographien überlieferten indigenen Lebensgeschichten und Begriffe, setzen aber unterschiedliche Foki und erzeugen unterschiedliche Bilder der Vergangenheit. Diese reichen – wie gezeigt – von lesbischen und schwulen ‚Schaman\_innen‘ über ‚Sex-Sklaven‘, die zur Transvestition gezwungen wurden, ‚Amazonen‘, die sich Handlungsräume von Männern erschlossen, und Trans\*, die alle verfügbaren Mittel zum Geschlechtswechsel nutzten, zu jegliche Grenzen überschreitenden Trickstern.

Trotz ihrer Unterschiedlichkeit bestehen diese Bilder aus ähnlichen Grundelementen. Diese Elemente sind Überschreitung der Grenzen zwischen Maskulinität und Femininität, sexuelles Handeln jenseits der Hetero-Sexus-Normativität, besondere religiöse oder spirituelle Facetten, relative Einbindung in die jeweilige kulturelle Ordnung bei gleichzeitiger – mehr oder weniger deutlicher – Ambivalenz, Tabuisierung oder Ausgrenzung. All diese Elemente sind in den verschiedenen Kulturarealen und Kulturen des indigenen Nordamerikas in unterschiedlichen Mischungsverhältnissen vertreten gewesen. Zudem

werden sie heute von den unterschiedlich subaltern positionierten Aktivist\_innen unterschiedlich stark betont.

Es ist nämlich ein merkwürdiger Nebeneffekt repressiver Diskurse und realer Verfolgung, dass durch sie zugleich Wissen erzeugt wird, das andere Menschen, die nicht direkt von dieser Repression und Verfolgung betroffen sind, ggf. zum selben oder einem späteren Zeitpunkt am selben oder einem ganz anderen Ort zur Ausbildung neuer Praxen und Identitäten nutzen können (vgl. hierzu Foucaults Überlegungen zur Produktivität von Diskursen, 1983 [1976]). Daher konnte auch das Wissen über die „Berdachen“, das zunächst in vereinzelt ethnographischen Texten auftauchte und danach in ‚Sodomie‘-Chroniken gesammelt wurde, später in die Kulturgeschichte der Sexualitäten und Geschlechter eingehen und von Aktivist\_innen unterschiedlichster Selbstpositionierungen aufgegriffen werden.

Trotz ihrer Kämpfe gelingt vielen Aktivist\_innen sogar ein Bündnis über verschiedene geschlechtlich-sexuelle und über unterschiedliche nordamerikanisch-indigene ethnische Grenzen hinweg. Hierbei ist das Selbstkonzept *Two-Spirit* zentral, das Beaver wie folgt erklärt:

Einige von uns haben eben eine männliche und weibliche Seele. Wir haben die Balance und die Sicht beider Seiten: männlich und weiblich. Ich betrachte mich als ein Drittes Genus. Mit den beiden Seelen ist man weder männlich noch weiblich, sondern beides (Interview mit Beaver 1992).

Beaver macht deutlich, dass aus der Sicht von *Two-Spirits* die Verknüpfung von Femininität und Maskulinität den gemeinsamen Kern der Geschlechter- und Sexualekonzepte bildet, die in euro-amerikanischen Kulturen als lesbisch, schwul, bisexuell, transsexuell, *transgender* oder

inter\* unterschieden werden. *Two-Spirit* ist einerseits ein offenes übergreifendes Selbstkonzept für nicht-heteronormative Lebensweisen, womit es Parallelen zu *Queer* als Selbst- und Lifestyle-Konzept (vgl. hierzu kritisch: Jagose 2001 [1996]: 129-159, Butler 1997 [1993]) hat, andererseits ein spezifisch indigenes Konzept in Nordamerika, das vorwiegend im urbanen Kontext verwendet wird. Jedoch unterscheidet es sich deutlich von einigen Aspekten *queerer* Theorie.

*Two-Spirit*-Aktivist\_innengreifen die *queere* Kritik an euro-amerikanischen Geschlechter- und Sexualkonzepten, Heteronormativität bzw. Homo-, Bi-, Trans\*- und Inter\*feindlichkeit auf, teilen aber die *queere* Kritik an Identität und Identitätspolitik kaum. Vielmehr verwenden etliche Aktivist\_innen der frühen 1990er Jahren den Begriff ‚Identität‘ affirmativ, während dieser zeitgleich in postmoderner und gerade in *queerer* Theoriebildung deutlich kritisiert worden ist. Die Kritik heutiger psychoanalytischer Autor\_innen an früheren psychoanalytischen Identitäts-Konzepten ist dabei genauso berechtigt wie die Kritik poststrukturalistischer Philosoph\_innen am Subjektbegriff der idealistischen Philosophie. Doch bleibt die Frage zu klären, wie weit diese Kritiken für Identitäten, die auf der Politisierung subalternen Positionen basieren, passen. Auch wenn *queere* Identitätskritik teilweise mit Hinweisen auf einige Autor\_innen des schwarzen Feminismus begründet worden ist (vgl. z. B. Butler 1991 [1990]), wehren sich inzwischen einige schwarze lesbische Feministinnen gegen *queere* Identitätskritiken und fordern Identität auch als politisches Ziel zurück (vgl. z. B. Moya 2000). Dies liegt unter anderem daran, dass in *queeren* Debatten der 1990er Jahre negative und positive Identität nicht deutlich voneinander unterschieden worden ist, wie dies in den 1980er

Jahren geschah. Während negative subalterne Identität auf mehrfacher Diskriminierung basiert, kann positive Identität das Ergebnis einer erfolgreichen Selbstorganisation sein.<sup>57</sup> Daher entdecken einige ethnisch subaltern positionierte Feministinnen, Lesben, Schwule und *Queers* wieder die Bedeutung positiver Identitäten (vgl. auch Dickel 2008, Castro Varela & Gutiérrez Rodríguez 2000). Auch Luisa Passerini, eine Vertreterin des neuen italienischen Differenz-Feminismus, betont, dass gerade subalterne Subjektivität gar nicht auf dem kritisierten rationalen, autonomen Subjekt beruht, sondern auf Emotionalität, Relationalität und über politischen Aktivismus geschaffene Kommunität, die jeweils auch unbewusste Aspekte enthalte (2000).<sup>58</sup> Subaltern positionierte Menschen müssen „in der Zeit des Tods des Subjekts“ (ebd.) weiter dafür kämpfen, statt Objekte zu bleiben, überhaupt Subjekte zu werden. Deren Subjektivität soll – so gibt Haraway zu denken – allerdings widersprüchlich, in sich gebrochen, sich verschiebend und auf vielfältige Weise über verschiedene Achsen der Differenz konstruiert bleiben (1995b [1992])

Die Bildung des *Two-Spirit*-Netzwerkes ist ein Beispiel für die Ausdifferenzierung und Vervielfältigung von ethnischen, feministischen, lesbischen und schwulen Emanzipationspolitiken im späten 20. und frühen 21. Jahrhundert. *Two-Spirits* positionieren sich – wie auch indigene Feministinnen – kritisch gegenüber tribalen und pan-tribalen indigenen ethnischen Identitäten, die patriarchale und homo- und bifeindliche Normen aufgegriffen haben, problematisieren – wie auch *Gays and*

<sup>57</sup> Vgl. Walters (1997) für eine entsprechende Analyse der Identitätsentwicklung von *Two-Spirits*.

<sup>58</sup> Letzterem stimmt inzwischen auch Butler (2006) zu.

*Lesbians of Color* – eine homosexuelle Identität, deren Formulierung, graphische Darstellung und politische Repräsentation weitgehend auf ‚weiße‘ Schwule der Mittelschicht beschränkt ist, und kritisieren – wie auch *Queer*- und *Trans\**-Bewegungen – rigide *trans\**feindliche westliche Geschlechternormen. Damit setzen sie auf bewusste Koalition, Affinität und politische Verwandtschaft (vgl. Chela Sandoval, [1984], Haraway 1995e [1985]: 41-44 zufolge).

Die Kritik von *Two-Spirits* an Hegemonien, Normierungen und Diskriminierungen hängt zwar mit einer gewissen Identitätskritik und einer Betonung von Bündnispolitiken zusammen, ist jedoch deutlich mit der Affirmation des Eigenen und des eigenen Andersseins verbunden. Die Chance des Konzepts *Two-Spirit* liegt in der Möglichkeit, vorher widersprüchliche partielle Identitäten (vgl. Haraway 1995e [1985]), d.h. unvereinbare Anteile der sozialen Identität, als zusammengehörig erfahren zu können. Anstatt dreifach ‚anders‘ zu sein, können sie eine eigene Identifikation finden. Beaver sagt dazu: „Frag mich nicht, ob ich zuerst Native, Frau oder Lesbe bin – ich bin *Two-Spirit*“ (Interview mit Beaver 1992). Ein wichtiges Ziel der Selbstorganisation von *Two-Spirits* ist daher, sich gegenseitig darin zu unterstützen, aus unterschiedlichen Zuschreibungen und Identifizierungen, die miteinander im Konflikt gestanden haben, eine gemeinsame, übergreifende spezifisch indigene *schwul-les-bi-trans\*-inter\*/queere* Identität zu entwickeln. Die vielfältigen Strategien der *Two-Spirits* bilden somit zugleich eine Kritik und eine Wiederholung von Identitätspolitik. Sie sind damit in die Paradoxien der Vervielfältigung von Kritik und Bestätigung im Spätkapitalismus eingebunden (vgl. Currid 2001, Haraway 1995e [1985]).

Auch der dafür seit Anfang der 1990er Jahre durchgesetzte Begriff *Two-Spirit* ist inzwischen umstritten. Manche Aktivist\_innen nutzen eher frühere spezifisch indigene Begriffe in einer neuen Bedeutung oder prägen gar neue Begriffe in ihren indigenen Sprachen. Bowen (1998) bevorzugt den Begriff *True Spirit*, um dem in *Two-Spirit* enthaltenen euro-amerikanischen Binarismus zu entkommen. Die Begriffe *Two-Spirit*, *True Spirit* oder spezifische indigene Bezeichnungen sollen jeweils eine Paradoxie kennzeichnen. Es geht um die Anerkennung einer verworfenen Position, die zugleich die Verbindung von männlich / weiblich, hetero / homo, euro-amerikanisch / nordamerikanisch-indigen (Sowohl-Als-Auch) und die Negation dieser Positionen (Weder-Noch) ist. Es geht also um die hybride Position des Sowohl-Weder-Noch-Als-Auch. Dies entspricht einer Strategie der Disidentifikation, die eine Transformation von Selbstpositionen dadurch zu erreichen versucht, dass sie sich normativ zugewiesene Identifikationen und diese zurückweisende Gegenidentifikationen gleichermaßen aneignet, durcharbeitet und gegeneinander verschiebt (vgl. Muñoz 1999).

Einige *Two-Spirits* haben aus ihren Analysen der Überschneidungen von Rassismus, Sexismus und Homofeindlichkeit (vgl. Beaver 1992, Allen 1986, Sanchez 1984) nämlich den Schluss gezogen, dass sie gar keine klar definierten und damit ausgrenzenden ethnischen, geschlechtlichen und sexuellen Identitäten anstreben, sondern Widersprüche explizit benennen wollen und daher die Anerkennung von Multiplizität fordern (vgl. Allen 1998). Diese Multiplizität wird insbesondere dadurch deutlich, dass etliche *Two-Spirits* in ihre literarischen, politischen und biographischen Texte emische Konzepte aus ihrer jeweiligen indigenen

Sprache einflechten.<sup>59</sup> Dies gilt insbesondere für religiöse Konzepte, Verwandtschaftsbezeichnungen und Begriffe für Geschlechter- und Sexualpraxen. Hiermit fordern sie – wie auch etliche andere *Queers of Color* – Zugang zur Macht des Bezeichnens (vgl. Haraway 1995e [1985]: 63-67). Besonders eindrucksvoll gelingt dies Tomson Highway in den Theaterstücken seines *Rez Cycles* (siehe Tietz 2005). Gerade literarische Texte und Theaterproduktionen ermöglichen *Two-Spirits* als multipel subaltern positionierte Menschen zugleich, wie Haraway es nennen würde, aufrührerische Polyphonie, Vielfalt partieller Perspektiven und affinitätserzeugendes Ritual (1995e [1985]: 42-43) miteinander zu verbinden.

---

59 Dies ist ein typisches Merkmal postkolonialer Texte und wird insbesondere von Autorinnen des Schwarzen Feminismus benutzt. Im Diskurs der *Two-Spirits* wird dies besonders von Allen (1997) eingesetzt, die in einzelnen Gedichten neben Englisch und Spanisch auch *Keres* (die Sprache im *Laguna Pueblo*) und Arabisch verwendet.

## 9. Literatur

Aldrich, Robert (Hg.): Gleich und anders. Eine globale Geschichte der Homosexualität. (Übersetzt von Schwarz, Benjamin). Hamburg 2007 [austr. Orig. 2006].

Allen, Paula Gunn: Off the Reservation: Reflections on Boundary-Busting, Border-Crossing Loose Canons. Boston, MA 1998.

———: Life is a Fatal Disease: Collected Poems 1962-1995. Albuquerque, New Mexico, 1997.

———: The Sacred Hoop: Recovering the Feminine in American Indian Traditions. Boston, MA, 1986.

Angelino, Henry & Charles L. Shedd: A Note on Berdache. In: American Anthropologist new series, 1955, 57 (1), S. 121-126.

Awiakta, Marilou: Amazons in Appalachia. In: Brant, Beth (aka Degonwadonti) (Hg.): A Gathering of Spirit. A Collection by American Indian Woman. Ithaca 1988a [Orig. 1984], S. 125-130.

Babcock, Barbara & Jay Cox: The Native American Trickster. In: Andrew Wiget (Hg.): Dictionary of Native American Literature. New York, NY, u. a. 1994, S. 99-105.

Beaver, Susan: We are Part of a Tradition. A Report to the Royal Commission on Aboriginal Peoples. In: Gilbert Deschamps (Hg.): 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, 1998 [Orig. 1992], S. 12-16.

———: Interviews im Archiv des Autors. 1992.

Berg, Eberhard & Martin Fuchs (Hg.): Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der anthropologischen Repräsentation. Frankfurt am Main 1993.

Bhabha, Homi: Culture's In-Between. In: Stuart Hall & Paul du Gay (Hg.): Questions of Cultural Identity. London 1996, S. 53-60.

Blackwood, Evelyn: Sexuality and Gender in Certain Native American Tribes. The Case of Cross-Gender Females. In: Signs: Journal of Women in Culture and Society, 1984, 10 (11), S. 27-42.

Bowen, Gary: Portrait. An Entire Rainbow of Possibilities. In: Feinberg 1998, S. 63-66.

Brant, Beth (aka Degonwadonti) (Hg.): A Gathering of Spirit. A Collection by American Indian Woman. Ithaca 1988a [Orig. 1984].

———: Coyote Learns a New Trick. In: Gay American Indians. 1988b, S. 163-166. [Orig. 1985].

Brown, Lester B. (Hg.): Two-Spirit People. American Indian Lesbian Women and Gay Men. New York 1997.

Burns, Randy: Preface. In: Gay American Indians 1988, S. 1-5.

Butler, Judith: Transgender and the Spirit of Revolt. In: Frank Wagner, Kasper König, Julia Friedrich & Gesellschaft für Moderne Kunst am Museum Ludwig (Hg.): Das Achte Feld: Geschlechter, Leben und Begehren in der Kunst seit 1960 (= Ausstellungskatalog Museum Ludwig Köln). Ostfildern 2006, S. 65-81.

———: Auf kritische Weise queer. In: Ds.: Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts. (Übersetzt von Karin Wördemann). Frankfurt am Main 1997 [amerik. Orig. 1993], S. 305-332.

———: Das Unbehagen der Geschlechter. (Übersetzt von Menke, Kathrina). Frankfurt am Main 1991 [amerik. Orig. 1990].

Califa, Pat: The Berdache Wars and „Passing Women“ Follies. Transphobia in Gay Academia. In: Ds.: Sex Changes. The Politics of Transgenderism. San Francisco, CA, 1997, S. 120-162.

Callender, Charles & Lee M. Kochems: The North American Berdache. In: Current Anthropology, 1983, 24 (4), S. 443-470 (Einschließlich der Kommentare).

Cameron, Barbara: Gee, You Don't Seem Like an Indian From the Reservation. In: Cherríe Moraga & Gloria Anzaldúa (Hg.): This Bridge Called My Back. (Neuausgabe mit neuem Vorwort, erweiterter Bibliographie etc.). Berkeley, CA, 2002<sup>3</sup> [Orig. 1981]: 47-54.

Carpenter, Edward: Intermediate Types among Primitive Folk. A Study in Social Evolution. New York, NY, 1975 [Orig. 1914].

Carocci, Massimiliano: Visualizing Gender Variability in Plains Indian Pictographic Art. In: American Indian Culture and Research Journal, 2009, 33 (1), S. 1-22.

Castro Varela, María del Mar & Encarnación Gutiérrez Rodríguez: Queer Politics im Exil und in der Migration. In: quaestio (d. s. Beger, Nico J., Antke Engel, Corinna Genschel, Sabine Hark & Eva Schäfer) (Hg.): Queering Demokratie: Sexuelle Politiken. Berlin 2000, S. 100-112.

Chrystos: Those Tears. In: Ds.: Dream on. Poems. Vancouver, BC, 1991, S. 130/131.

Clifford, James: On Ethnographic Allegory. In: Ds. & Michael M. J. Marcus (Hg.): Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography. Berkeley, CA, 1986, S. 98-121.

Coyote Kultur: Wie Höchstes Wesen den Tierleuten Namen gab. (Indianische Überlieferung [Chinook]. Deutsch nacherzählt von Konopil, Iris / Laudan, Else). In: Donna Haraway (Hg.): Monströse Versprechen. Coyote-Geschichten zu Feminismus und Postmoderne. (Übersetzt von Haupt, Michael). Hamburg 1995a, S. 213-215.

Cromwell, Jason: Traditions of Gender Diversity and Sexualities. A Female-to-Male Transgendered Perspective. In: Sue-Ellen Jacobs, Wesley Thomas, Wesley & Sabine Lang (Hg.): Two-Spirit People. Native American Gender Identity, Sexuality, and Spirituality. Urbana, IL u. a. 1997, S. 119-142.

Currid, Brian: Nach queer? In: Ulf Heidel, Stefan Micheler & Elisabeth Tuidler (Hg. für die AG LesBiSchwule Studien/Queer Studies Universität Hamburg): Jenseits der Geschlechtergrenzen. Sexualitäten, Identitäten und Körper in Perspektiven von Queer Studies. Hamburg 2001, S. 365-387.

de Silva, Adrian: Geschlechter- und sexualpolitische Annahmen in zeitgenössischen medizinischen Empfehlungen zur Behandlung von Intersexualität. In: Tuidler 2008a, S. 51-67.

Denig, Edwin T.: Five Indians Tribes of the Upper Missouri [Auszüge]. In: Katz 1978: 464-469. [Orig. 1855/1856].

Dekker, Rudolf & Lotte van de Pol: Frauen in Männerkleidern. Weibliche Transvestiten und ihre Geschichte. Berlin 1990 [niederl. Orig. 1989].

Devereux, George: Institutionalized Homosexuality of the Mohave Indians. In: Dynes & Donaldson 1992, S. 136-165. [Orig. 1937].

Dickel, Simon: In the life. Identitätspolitische Strategien der Black Gay Community der 1980er und 1990er Jahre. In: Tuidler 2008a, S. 198-200.

- Dynes, Wayne R. & Stephen Donaldson (Hg.): *Ethnographic Studies of Homosexuality*. New York, NY, u. a. 1992.
- Elledge, Jim: *Gay, Lesbian, Bisexual and Transgender Myths from the Arapaho to the Zuñi*. New York, NY, u. a. 2002.
- Ellwanger, Karen: Formationen des Gedächtnisses. Einführende Überlegungen. In: *Frauen Kunst Wissenschaft*, 2005, 39, S. 7-16.
- Erel, Umut, Jinthana Haritaworn, Encarnación Gutiérrez Rodríguez & Christian Klesse: Intersektionalität oder Simultaneität?! Zur Verschränkung und Gleichzeitigkeit mehrfacher Machtverhältnisse – eine Einführung. In: Jutta Hartmann, Christian Klesse, Peter Wagenknecht, Bettina Fritzschen & Kristina Hackmann (Hg.): *Heteronormativität. Empirische Studien zu Geschlecht, Sexualität und Macht*. Wiesbaden 2007, S. 239-250.
- Evans, Arthur: *Witchcraft and the Gay Counterculture*. Boston, MA, 1978 [Orig. 1973-1976].
- Feinberg, Leslie: *TransLiberation. Beyond Pink or Blue*. Boston, MA, 1998.
- Foucault, Michel: *Der Wille zum Wissen (= Sexualität und Wahrheit 1)*. (Übersetzt von Ulrich Raulff & Walter Seitter). Frankfurt am Main 1983 [franz. Orig. 1976].
- Fuchs, Martin & Eberhard Berg: Phänomenologie der Differenz. Reflexionsstufen ethnographischer Repräsentation. In: Eberhard Berg & Martin Fuchs (Hg.): *Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation*. Frankfurt am Main 1993, S. 11-108.
- Gay American Indians (Hg., koordiniert von Will Roscoe): *Living the Spirit. A Gay American Indian Anthology*. New York, NY 1988.
- Geertz, Clifford: Thick Description. Toward an Interpretive Theory of Culture. In: Robert M. Emerson (Hg.): *Contemporary Field Research. A Collection of Readings*. Toronto, ON, u. a. 1983 [Orig. 1973], S. 37-59.
- Gekeler, Corinna: Zwanzig multisexuelle Jahre. In: *Mein heimliches Auge. Jahrbuch der Erotik XVII*. Tübingen 2002, S. 61, 63-78.
- Goldberg, Jonathan: *Sodometries. Renaissance Texts, Modern Sexualities*. Stanford, CA, 1992.
- Greenberg, David F.: Why was the Berdache Ridiculed? In: *Journal of Homosexuality*, 1986, 11 (3/4), S. 179-189.
- Gutiérrez, Ramón A.: Must We Deracinate Indians to Find Gay Roots? In: Wayne R. Dynes & Stephen Donaldson (Hg.): *Ethnographic Studies of Homosexuality*. New York, NY, u. a. 1992, S. 175-181. [Orig. 1989].
- Hall, Clyde: You Anthropologists Make Sure You Get Your Words Right. In: Jacobs, Thomas & Lang, 1997, S. 272-275.
- Haller, Dieter (Hg.): Heteronormativität (Sonderband von kea: Zeitschrift für Kulturwissenschaften, 2001, 14).
- Halperin, David M.: Ein Wegweiser zur Geschichtsschreibung der männlichen Homosexualität. In: Andreas Kraß (Hg.): *Queer Denken. Gegen die Ordnung der Sexualität*. Frankfurt am Main 2003 [amerik. Orig. 2000], S. 171-220.
- Haraway, Donna: *Monströse Versprechen. Coyote-Geschichten zu Feminismus und Postmoderne*. (Übersetzt von Haupt, Michael). Hamburg 1995a.
- : *Ecce Homo. Bin ich nicht eine Frau und un/an/geeignet anders. Das Humane in posthumanistischer Landschaft*. In: Ds.: *Monströse*

Versprechen. Coyote-Geschichten zu Feminismus und Postmoderne. (Übersetzt von Haupt, Michael). Hamburg 1995b, S. 118-135. [Amerik. Orig. 1992].

———: Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen. (Herausgegeben und eingeleitet von Carmen Hammer & Immanuel Stieß). Frankfurt am Main u. a. 1995c.

———: Situiertes Wissen. Die Wissenschaftsfrage im Feminismus und das Privileg einer partialen Perspektive. (Übersetzt von Helga Kelle). In: Ds.: Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen. (Herausgegeben und eingeleitet von Carmen Hammer & Immanuel Stieß). Frankfurt am Main u. a. 1995d, S. 73-97. [Amerik. Orig. 1988].

———: Ein Manifest für Cyborgs. Feminismus im Streit mit den Technowissenschaften. (Übersetzt von Wolf, Fred). In: Ds.: Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen. (Herausgegeben und eingeleitet von Carmen Hammer & Immanuel Stieß). Frankfurt am Main u. a. 1995e, S. 33-72. [Amerik. Orig. 1985].

Hartmann, Jutta, Christian Klesse, Peter Wagenknecht, Bettina Fritzschen & Kristina Hackmann (Hg.): Heteronormativität. Empirische Studien zu Geschlecht, Sexualität und Macht. Wiesbaden 2007.

Hay, Harry: A Separate People whose Time has Come. In: Mark Thompson (Hg.): Gay Spirit. Myth and Meaning. New York 1987 [Orig. 1983], S. 273-291.

Hekma, Gerd: Queering Anthropology. In: Theo Sandfort, Judith Schuyf, Jan Willem Duyendak & Jeffrey Weeks (Hg.): Lesbian and Gay Studies. An Introductory Interdisciplinary Approach. London 2000, S. 81-97.

Herdt, Gilbert: Same Sex, Different Cultures. Exploring Gay and Lesbian Lives. Boulder, CO, 1997.

——— (Hg.): Third Sex, Third Gender. Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History. New York, NY, 1994a.

Ds.: Introduction. Third Sexes and Third Genders. In: Ds. (Hg.): Third Sex, Third Gender. Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History. New York, NY, 1994b, S. 21-81.

Hergemöller, Bernd-Ulrich: Einführung in die Historiographie der Homosexualitäten. Tübingen 1999.

———: Sodom und Gomorrha. Zur Alltagswirklichkeit und Verfolgung Homosexueller im Mittelalter. Hamburg 1998.

Highway, Tomson: Der Kuss der Pelzkönigin. Ein indianischer Lebensweg von heute. (Übersetzt von Bauer, Thomas). München 2001 [kanad. Orig. 1998].

———: Dry Lips Oughta Move to Kapuskasing. Calgary, AB, 1989.

———: The Rez Sisters. Calgary, AB, 1988.

House, Carrie H.: Navajo Warrior Women. An Ancient Tradition in a Modern World. In: Sue-Ellen Jacobs, Wesley Thomas, Wesley & Sabine Lang (Hg.): Two-Spirit People. Native American Gender Identity, Sexuality, and Spirituality. Urbana, IL u. a. 1997, S. 223-227.

Jacobs, Sue-Ellen: Is the "North American Berdache" Merely a Phantom in the Imagination of Western Social Scientists? In: Sue-Ellen Jacobs, Wesley Thomas, Wesley & Sabine Lang (Hg.): Two-Spirit People. Native American Gender Identity, Sexuality, and Spirituality. Urbana, IL u. a. 1997, S. 21-43.



——— & Jason Cromwell: Visions and Revisions of Reality. Reflections on Sex, Sexuality, Gender, and Gender Variance. In: *Journal of Homosexuality*, 1992, 23 (4), S. 43-89.

———, Wesley Thomas, Wesley & Sabine Lang (Hg.): *Two-Spirit People. Native American Gender Identity, Sexuality, and Spirituality*. Urbana, IL u. a. 1997.

Jagose, Annamarie: *Queer Theory. Eine Einführung*. (Übersetzt und herausgegeben von Corinna Genschel, Caren Lay, Nancy Wagenknecht & Volker Woltersdorff). Berlin 2001 [austr. Orig. 1996].

Jaimes, M. Annette (mit Theresa Halsey): *American Indian Women. At the Center of Indigenous Resistance in Contemporary North America*. In: Anne McClintock, Aamir Mufti & Ella Shohat (Hg.): *Dangerous Liaisons: Gender, Nation and Postcolonial Perspectives*. Minneapolis, MN, 1997, S. 298-329. [Orig. 1992].

Joseph, Gloria I. (Hg.): *Schwarzer Feminismus. Theorie und Praxis afro-amerikanischer Frauen*. (Übersetzt von Barbara Vogt). Berlin 1993.

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

Katz, Jonathan Ned (Hg.): *Gay American History. Lesbians and Gay Men in the U.S.A.* New York, NY, 1978 [Orig. 1976].

Kinsman, Gary: *The Regulation of Desire. Sexuality in Canada*. Montréal, PQ, 1987.

Koopmann, Arabella (mit Helen Robb): *Shifting Paradigms. Using an Anti-Bias Strategy to Challenge Oppression and Assist Transformation in the South African Context*. Lansdowne, Südafrika, 1997.

Lang, Sabine: *Visions and Choices: Glimpses of Native American Two-Spirited People's Lives*. Unveröffentlichtes Manuskript. O. J. [ca. 1996].

———: Wer oder was ist eigentlich homosexuell? Reflexionen über gender variance, Homosexualität und Feldforschung in indigenen Gesellschaften Nordamerikas. In: Gerlinde Schein & Sabine Strasser (Hg.): *Intersexions. Feministische Anthropologie zu. Geschlecht, Kultur und Sexualität*. Wien 1997, S. 67-110.

———: *Männer als Frauen – Frauen als Männer. Geschlechtsrollenwechsel bei den Indianern Nordamerikas*. Hamburg 1990. (= Dissertation am Institut für Ethnologie, Universität Hamburg).

Lindemann, Gesa: *Das paradoxe Geschlecht. Transsexualität im Spannungsfeld von Körper, Leib und Gefühl*. Frankfurt am Main 1993.

Little thunder, Beverly: *I am a Lakota Womyn*. In: Sue-Ellen Jacobs, Wesley Thomas, Wesley & Sabine Lang (Hg.): *Two-Spirit People. Native American Gender Identity, Sexuality, and Spirituality*. Urbana, IL u. a. 1997, S. 203-9.

Mason, Peter: *Sex and Conquest. A Redundant Copula?* In: *Anthropos*, 1997, 92, S. 577-582.

Medicine, Beatrice: *Changing Native American Roles in an Urban Context and Changing Native American Sex Roles in an Urban Context*. In: Sue-Ellen Jacobs, Wesley Thomas, Wesley & Sabine Lang (Hg.): *Two-Spirit People. Native American Gender Identity, Sexuality, and Spirituality*. Urbana, IL u. a. 1997, S. 145-55. [Teilweise Orig. 1979].

Moraga, Cherríe & Gloria Anzaldúa (Hg.): *This Bridge Called My Back*. (Neuausgabe mit neuem Vorwort, erweiterter Bibliographie etc.). Berkeley, CA, 2002<sup>3</sup> [Orig. 1981].

- Moses, Daniel David: Coyote City. Stratford, ON, 1990.
- Moya, Paula M. L.: Postmodernism, „Realism“, and the Politics of Identity. Cherríe Moraga and Chicana Feminism. In: Ds. & Michael R. Hames-García (Hg.): Reclaiming Identity. Realist Theory and the Predicament of Postmodernism. Berkeley, CA, u. a. 2000, S. 76-101.
- Muñoz, José Esteban: Disidentifications. Queers of Color and the Performance of Politics. Minneapolis, MN, 1999.
- Murray, Stephen O.: On Subordinating Native American Cosmologies to the Empire of Gender. In: Current Anthropology, 1994, 35 (1), S. 59-61.
- Passerini, Luisa: Becoming a Subject in the Time of the Death of the Subject. Unveröffentlichter Vortrag auf einer Konferenz in Bologna 2000.
- Pilling, Arnold R.: Cross-Dressing and Shamanism among Selected Western North American Tribes. In: Sue-Ellen Jacobs, Wesley Thomas, Wesley & Sabine Lang (Hg.): Two-Spirit People. Native American Gender Identity, Sexuality, and Spirituality. Urbana, IL u. a. 1997, S. 69-99.
- polymorph (Hg.): (K)ein Geschlecht oder viele? Transgender in politischer Perspektive. Berlin 2002.
- Radin, Paul, Karl Kerényi & C. G. Jung: Der göttliche Schelm. Ein indianischer Mythenzyklus. Zürich 1954.
- Rich, Adrienne: Zwangsheterosexualität und lesbische Existenz (leicht gekürzt). In: Dagmar Schultz (Hg.): Macht und Sinnlichkeit. Ausgewählte Texte von Audre Lorde und Adrienne Rich. (Übersetzt von Stendhal, Renate). Berlin 1986<sup>2</sup>, S. 138-168. [Amerik. Orig. 1980].
- Robertson, Doyle V.: I Ask You to Listen to Who I Am. In: Sue-Ellen Jacobs, Wesley Thomas, Wesley & Sabine Lang (Hg.): Two-Spirit People. Native American Gender Identity, Sexuality, and Spirituality. Urbana, IL u. a. 1997, S. 228-235.
- Roscoe, Will.: Changing Ones. Third and Fourth Genders in Native North America. New York, NY, 2000 [Orig. 1998].
- : How to Become a Berdache. Toward a Unified Analysis of Gender Diversity. In: Gilbert Herdt (Hg.): Third Sex, Third Gender. Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History. New York, NY, 1994, S. 329-372.
- : The Zuñi Man-Woman. Albuquerque, NM, 1991.
- & Harry Hay: A Blessing from Wovoka. San Francisco, Ca, 1988.
- Sanchez, Carol Lee: Sex, Class and Race Intersections. Visions of Women of Color. In: Beth Brant (Hg.): A Gathering of Spirit: Writing and Art by North American Indian Women. Ithaca, NY, 1984, S. 163-167.
- Schaffer, Johanna: Sichtbarkeit = politische Macht? Über die visuelle Verknappung von Handlungsfähigkeit. In: Urte Helduser, Daniela Marx, Tanja Paulitz & Katharina Pühl (Hg.): under construction? Konstruktivistische Perspektiven in feministischer Theorie und Forschungspraxis. Frankfurt am Main u. a. 2004, S. 208-222.
- Schirmer, Uta: „Ich will kein Mann sein wollen“. Drag Kinging, Männlichkeit und Strategien der „disidentification“. In: Robin Bauer, Josch Hoenes & Volker Woltersdorff (Hg.): Unbeschreiblich männlich. Heteronormativitätskritische Perspektiven. Hamburg 2007, S. 179-194.
- Schröter, Susanne: FeMale. Über Grenzverläufe zwischen den Geschlechtern. Frankfurt am Main 2002.

Seeck, Andreas: „Rohe Barbaren“ oder „edle Wilde“? Der europäische Blick auf die „andere Welt“. Göttingen 1991, S. 16.

Spivak, Gayatri Chakravorty: Can the Subaltern Speak? In: Bill Ashcroft, Gareth Griffith & Helen Tiffin (Hg.): The Post Colonial Studies Reader. London 1995 [Orig. 1988], S. 24-29.

Steward, Daniel-Harry: Coyote and Tehoma. In: Gay American Indians, 1988, S. 157-62.

Tafoya, Terry: M. Dragonfly. Two-Spirit and the Tafoya Principle of Uncertainty. In: Sue-Ellen Jacobs, Wesley Thomas, Wesley & Sabine Lang (Hg.): Two-Spirit People. Native American Gender Identity, Sexuality, and Spirituality. Urbana, IL u. a. 1997, S. 192-200.

——— (mit Richard La Fortune): Native Gay and Lesbian Issues. The Two-Spirited. In: Betty Berzon (Hg.): Positively Gay. New Approaches to Gay and Lesbian Life. Berkeley, CA, 1992<sup>a</sup>, S. 253-60.

———: 1992b, Interview.

Thilmann, Pia, Tania Witte & Ben Rewald (Hg.): Drag Kings. Mit Bartkleber gegen das Patriarchat. Berlin 2007.

Thomas, Wesley: Navajo Cultural Constructions of Gender and Sexuality. In: Sue-Ellen Jacobs, Wesley Thomas, Wesley & Sabine Lang (Hg.): Two-Spirit People. Native American Gender Identity, Sexuality, and Spirituality. Urbana, IL u. a. 1997, S. 156-173.

——— & Sue-Ellen Jacobs: „... And We Are Still Here“. From Berdache to Two-Spirit People. In: American Indian Culture and Research Journal, 1999, 23 (2), S. 91-107.

Tietz, Lüder: Two-Spirit als ethnisches, geschlechtliches und sexuelles Selbstkonzept: Kulturpsychologische Untersuchung lebensgeschichtlichen Materials. Unveröffentlichte Diplomarbeit im Vertiefungsfach Kultur- und Politische Psychologie an der Universität Bremen 2013.

———: Homosexualität, Cross-Dressing und Transgender: Kulturhistorische und ethnographische Analysen. Unveröffentlichte Dissertation, eingereicht am Kolleg Kulturwissenschaftliche Geschlechterstudien der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg 2011.

———: „Heilige Lesben und Schwule“? Homosexualität und Transidentität im indigenen Nordamerika gestern und heute. In: Elisabeth Tuidor (Hg.): QuerVerbindungen. Interdisziplinäre Annäherungen an Geschlecht, Sexualität, Ethnizität. Berlin 2008a, S. 163-184.

———: 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 2006, S. 103-111.

———: Two-Spirit. Queering Native North America. In: Frauen Kunst Wissenschaft, 2005, 39, S. 34-43.

———: Homosexualität als Perversion? Historische Dimensionen psychiatrischer, psychoanalytischer und psychologischer Konzepte. In: Ds. (Hg.): Homosexualität verstehen. Kritische Konzepte für die psychologische und pädagogische Praxis. Hamburg 2004a, S. 9-69.

———: CSD-Paraden heute. Kristallisation oder Ausverkauf schwuler Emanzipation? In: Ds. (Hg.): Emanzipation und Partizipation. Grundkurs

Homosexualität und Gesellschaft III. Göttingen 2004b, S. 91-134.

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

———: Bend the Line Back Into a Circle. Variabilität und Normativität alternativer Geschlechter- und Sexualitätskonstruktionen indigener Kulturen Nordamerikas im kolonialen Wandel. In: Dieter Haller (Hg.): Heteronormativität (Sonderband von kea: Zeitschrift für Kulturwissenschaften, 2001, 14), S. 179-207.

Trexler, Richard C.: Sex and Conquest. Gendered Violence, Political Order, and the European Conquest of the Americas. New York, NY, 1995.

Tuider, Elisabeth (Hg.): QuerVerbindungen. Interdisziplinäre Annäherungen an Geschlecht, Sexualität, Ethnizität. Berlin 2008a.

———: Interdisziplinäre Verbindungen und intersektionelle Verschränkungen von Geschlecht, Sexualität, Ethnizität. In: Dies. (Hg.): QuerVerbindungen. Interdisziplinäre Annäherungen an Geschlecht, Sexualität, Ethnizität. Berlin 2008b, S. 7-27.

Wagenknecht, Peter: Was ist Heteronormativität? Zu Geschichte und Gehalt des Begriffs. In: Jutta Hartmann, Christian Klesse, Peter Wagenknecht, Bettina Fritzschen & Kristina Hackmann (Hg.): Heteronormativität. Empirische Studien zu Geschlecht, Sexualität und Macht. Wiesbaden 2007, S. 18-34. [Orig. 2003].

Walters, Karina L.: Urban Lesbian and Gay American Indian Identity.

Implications for Mental Health Service Delivery. In: Lester B. Brown (Hg.): Two-Spirit People. American Indian Lesbian Women and Gay Men. New York 1997, S. 43- 65.

Whitehead, Harriet: The Bow and the Burden Strap. A New Look at Institutionalized Homosexuality in Native North America. In: Sherry B. Ortner & Harriet Whitehead (Hg.): Sexual Meanings. Cambridge 1981, S. 80-115.

Wienand, Kea: Gender Memory. Ein Resümee. In: Frauen Kunst Wissenschaft, 2005, 39, S. 133-140.

Williams, Walter L.: The Spirit and the Flesh. Sexual Diversity in American Indian Culture. Boston, MA, 1986.

Zimmerman, Bonnie & George E. Haggerty (Hg.): The Encyclopedia of Lesbian and Gay Histories and Cultures. New York u. a. 2000.

## Bildnachweis

Abb. 1: "The dogs of Vasco Nunez de Balboa (1475-1571) attacking the Indians", Stich von Theodore de Bry (1528-98) / Bibliotheque Nationale, Paris, France / Giraudon / The Bridgeman Art Library. (Bereits abgedruckt in Lang 1990: 377, Williams 1986: Abbildung 5).

Abb. 2: "Yellow Nose drawing of woman warrior wearing only breechcloth", ca. 1889. Zeichnung von Yellow Nose (1848-1910). In: Book of Cheyenne drawings by Yellow Nose and anonymous artists, ca. 1889. Zeichnung: Graphit, Buntstift und Tinte; 19 x 31 cm. Manuscript 166032, National Anthropological Archives, Smithsonian Institution.

Abb. 3: Kleid mit Penis' als Piktogramm des Winters 1848/1849 für einen/eine *boté* (Mann/Frau) der *Crow*. Detail einer von 1777 bis 1878 gemalten Winterzählung in einer von William H. Corbusier 1879 veranlassten Kopie von *Cloud Shield*, einem *Oglala Dakota*. *National Anthropological Archives*, Nummer 08746901-08746922. ink and watercolor drawings. Manuscript 2372: Box 12: F7, National Anthropological Archives, Smithsonian Institution

Abb. 4: Tabelle: Integration von Intersexualität in ein multiples Genus-System am Beispiel der *Diné*. (Eigene Darstellung)