GENDER
OPEN
REPOSITORIUM

Überschreitungsdiskurse : Grenzverläufe und Grenzverwischungen zwischen den Geschlechtern

Schröter, Susanne

2003

https://doi.org/10.25595/1154

Veröffentlichungsversion / published version
Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Schröter, Susanne: *Überschreitungsdiskurse : Grenzverläufe und Grenzverwischungen zwischen den Geschlechtern*, in: Feministische Studien : Zeitschrift für interdisziplinäre Frauen- und Geschlechterforschung, Jg. 21 (2003) Nr: 1, 7-22. DOI: https://doi.org/10.25595/1154.

Diese Publikation wird zur Verfügung gestellt in Kooperation mit dem Walter de Gruyter Verlag.

Erstmalig hier erschienen / Initial publication here: https://doi.org/10.1515/fs-2003-0103

GenderOpen – Repositorium für die Geschlechterforschung: www.genderopen.de

FREIE UNIVERSITÄT BERLIN

HUMBOLDT-UNIVERSITÄT ZU BERLIN

Susanne Schröter

Überschreitungsdiskurse: Grenzverläufe und Grenzverwischungen zwischen den Geschlechtern

Innerhalb der feministischen Theorie hat in den letzten drei Dekaden ein bemerkenswerter Paradigemwechsel stattgefunden. Die homogenisierende »Wir-Frauen«-Rhetorik, die die 70er Jahre bestimmte, wurde in den 80ern durch einen Ansatz abgelöst, der stärker auf Differenzen zwischen Frauen rekurrierte, um in den 90ern schließlich in der Negation der Kategorie ›Frau‹ als Subjekt des Feminismus zu münden (vgl. Schröter 2000, 2002). Inspiriert durch die *queer*-Theorie, mit der feministische Theorie partiell verschmilzt, zu der sie partiell aber auch in Konkurrenz steht,[1] richtet sich der Blick zunehmend auf die so genannte »Konstruktion von Zweigeschlechtlichkeit«, ein Begriff, der, ebenso wie *queer*, mit heterogenen Vorstellungen assoziiert wird und einer klaren Definition ermangelt. Um ihn politisch und wissenschaftlich operationabel zu machen, werden eine Reihe von Termini wie Zwangsheterosexismus, Patriarchalismus, Homophobie etc. bemüht, die einen möglichen Standort des »*beyond*« evozieren (vgl. u. a. Butler 1991, Fausto-Sterling 2000, Hark 1993). Das wichtigste Kriterium für die Zuordnung zu dieser neuen Kategorie ist die Abweichung von geschlechtlicher Normativität, wobei der Fokus sowohl auf dem Körper, dem sozialen Verhalten als auch dem sexuellen Begehren liegen kann. Den unterschiedlichen Forschungsansätzen entspricht eine jeweils eigene Terminologie des Abweichenden. Von *gender bending* und *gender crossing* ist die Rede, von *transsexuality*, *transgender* und *gender ambiguity*, im Deutschen wahlweise von Geschlechtswechsel, Geschlechtsrollenwechsel, Geschlechtsrollenüberschreitung, ambivalentem oder alternativem Geschlecht. Ein eigener Subkulturjargon unterscheidet zwischen Tunten, *transpeople*, *femmes* und *butches*, FTMs und MTFs, *bull daggers*, *femme-tops*, *transfag*, *transdyke*, prä- und post-op Transsexuellen, *drag kings*, *drag queens* und vielen weiteren Untergruppen. In wissenschaftlichen Publikationen werden sie zusätzlich mit historischen oder außereuropäischen Phänomenen wie den nordamerikanischen »*berdache*« verbunden, um die These zu untermauern, die Idee einer Binarität der Geschlechter sei a) ein »westliches« Phänomen und b) erst neueren Datums. Gemeinsam ist den unterschiedlichen AutorInnen, dass sie annehmen, von der Norm abweichende Geschlechtsidentitäten destabilisierten die Doktrin von Patriarchalismus und Heterosexualität oder, falls sie in einer

[1] Eine Übersicht über die vielfältigen Debatten zwischen *queer* und Feminismus findet sich in Jagose 2001.

Gesellschaft institutionalisiert seien, wiesen sie auf die Abwesenheit solcher Normen hin. Statt zwei Geschlechtern meint man in solchen als »freier« apostrophierten Gesellschaften entweder nur eines (Laqueur 1996), drei (Herd 1994) oder vier (Trumbach 1994) Geschlechter vorzufinden. Eine besonders kühne Wissenschaftlerin versichert sogar, in einer peruanischen Population zwölf unterschiedliche Geschlechter entdeckt zu haben (Rösing 1999).

Bei aller Zahlenspielerei bleibt indes vollkommen ungeklärt, was die einzelnen AutorInnen genau unter Geschlecht verstehen und wie Geschlecht in den jeweilig angeführten Kontexten definiert wird. Ich möchte in diesem Aufsatz den Versuch unternehmen, das Wirrwarr der Begrifflichkeiten und Deutungsmuster zu entflechten und die exotistische Romantisierung außereuropäischer Verhältnisse einer kritischen Analyse zu unterziehen, um mich anschließend der Frage zuzuwenden, wie weit die emanzipative Wirkung des feministischen Konstruktivismus und der *queer*-Theorie reicht.

Historische Befunde

Die Idee einer naturwissenschaftlich erhärteten Eindeutigkeit von Geschlecht, gegen die nicht nur *queer*-TheoretikerInnen anschreiben, ist, das lässt sich mit Gewissheit sagen, jüngeren Datums. Die Historikerin Alice Dreger, die eine Aufsehen erregende Studie über das Phänomen des Hermaphroditismus vorgelegt hat, datiert sie überzeugend ins 19. Jahrhundert, in eine Zeit also, in der die aufstrebende Medizin einen dominanten Platz in der Diskussion um die Gestaltung von Gesellschaft einnahm. Interessant ist nun, dass man sich ärztlicherseits bei der Zuordnung von Geschlecht nicht am äußeren Anschein einer Person orientierte, sondern die letzte Wahrheit in den Tiefen des Körpers vermutete. Habitus und Identität, ja selbst die Physiognomie spielten keine Rolle als *sex marker*, denn man glaubte, dass allein die Gonaden festlegten, ob eine Person Mann oder Frau sei. Das Ergebnis waren einige willkürliche Umdefinierungen von Menschen, bei denen man, teilweise durch Zufall, rudimentäre Keimdrüsen des anderen Geschlechts entdeckt hatte. Auch wenn die betreffenden Personen eine unauffällige Identität als Männer oder Frauen entwickelt hatten, optisch vollkommen männlich oder weiblich wirkten, vielleicht sogar verheiratet waren, konnten sie gezwungen werden, ihr Geschlecht zu ändern, bzw. ihr »wahres« Geschlecht anzunehmen.[2] *Sex* und *gender*, davon waren die Mediziner dieser Zeit überzeugt, waren nicht zwangsläufig identisch, mussten aber, wenn ein »Irrtum der Natur« entdeckt worden war, per Verordnung zusammengefügt werden.

[2] Der spektakulärste Fall einer solchen medizinischen Festlegung von Geschlecht ist zweifellos der der Herculine Barbin, die ihre Geschichte autobiographisch niedergeschrieben hat. Sie wurde 1874 erstmals veröffentlicht und 1978 von Michel Foucault neu herausgegeben.

Mit dieser Auffassung standen sie in einem scheinbaren Widerspruch zum *mainstream* der Humanwissenschaftler, die bereits im 18. Jahrhundert damit begonnen hatten, soziale Positionierungen von Männern und Frauen mit Verweisen auf den Körper zu begründen. Eine »weibliche Sonderanthropologie« (Honegger 1991) war maßgeblich mit der Ontologisierung des *gender* beschäftigt, und ein Heer von Ethnologen, Soziologen und Historikern argumentierte bis ins 20. Jahrhundert hinein mit den Mitteln des Kulturvergleichs für ein Evolutionsmodell, das den sozialen und biologischen Geschlechtsdimorphismus als entscheidendes Kriterium für Zivilisation darstellte (vgl. u.a. Bachofen 1861, Fehling 1892, Jung 1850, Meiners 1788, Reitzenstein 1902 und Riehl 1862).

Bis zur Entdeckung der Geschlechterfrage durch die moderne Wissenschaft war Geschlecht eine Kategorie, die eher durch Ambivalenzen als durch generalisierte Annahmen gekennzeichnet war. Theorien blieben fragmentarisch und von Widersprüchen geprägt. So favorisierten einige Denker im philosophischen Diskurs der Antike ein physiologisches Inversionsmodell, demzufolge die weiblichen Sexualorgane als nach innen gekehrte morphologische Äquivalente der männlichen gedacht wurden, andere ein Modell, nach dem sich die Geschlechter durch einen quantitativen Unterschied ihres Flüssigkeits- und Temperaturhaushaltes unterschieden. Thomas Laqueur hat daraus geschlossen, dass Geschlechtsunterschiede sozial und nicht biologisch konzipiert wurden und ist mit seiner Analyse wiederholt als Beleg für die kulturelle Begrenztheit des bei uns geltenden Zweigeschlechtermodells angeführt worden (vgl. u.a. Behrend 1995, Maihofer 1995, 28ff.). Das ist insofern verwunderlich, als die von ihm zitierten Quellen selbst von einem manifesten körperlichen Unterschied der Geschlechter ausgingen. So vertrat der als Protagonist eines Eingeschlechtmodells aufgelistete Aristoteles beispielsweise eine eindeutig binäre Reproduktionstheorie, wonach der Mann Geist und Form des Kindes liefere, die Frau hingegen die Materie. Diese unterschiedlichen Potenzen von Männern und Frauen korrespondierten seiner Meinung nach perfekt mit dem gesellschaftlichen Status der Geschlechter. Auch von keinem anderen antiken Denker wurde bezweifelt, dass sich Frauen und Männer anhand ihrer Geschlechtsorgane eindeutig identifizieren ließen, dass beide Geschlechter nichtidentische Beiträge zur Reproduktion lieferten und dass ihre biologische Beschaffenheit mit psychischen Befindlichkeiten und sozialem Status in Verbindung gesetzt werden könne. Weder in der Antike noch in den nachfolgenden Zeitaltern gab es Unsicherheit darüber, was ein Mann oder eine Frau sei.

Andererseits, und dies ist wohl die Ursache für die Interpretationen Laqueurs, existierte keine standardisierte Theorie über die verborgene Wirksamkeiten von Geschlecht. So glaubte Galen von Pergamon, Frauen könnten wie Männer Sperma produzieren, das aber schwächer und kälter sei, Hippokrates hingegen war der Ansicht, beide Geschlechter könnten sowohl starkes als auch schwaches Sperma hervorbringen. Das erinnert an die volkstümlichen Vorstellungen des

17. Jahrhunderts, die Barbara Duden den Aufzeichnungen eines Eisenacher Arztes entnahm (Duden 1991). Dort finden sich Ideen von menstruierenden Männern und ejakulierenden Frauen, von männlicher Brustmilch und Ähnlichem mehr. Solche Dinge erscheinen heute absonderlich, und in ihrer Absonderlichkeit sehen wir einen Beleg für die offenen Grenzen zwischen den Geschlechtern, ja für einen Diskurs, der unserer heterosexuellen Matrix diametral gegenübersteht. Dabei vergessen wir, dass die vom Physikus notierten Beispiele pathologische Fälle darstellten, behandlungsbedürftige Ausnahmen einer binären Regel, die weder als soziale noch als biologische Tatsache hinterfragt wurde.

Des Weiteren wird gerne übersehen, dass auch der hegemoniale Diskurs unserer eigenen Gesellschaft weder statisch noch eindeutig ist. Die oben angeführte gonadale Fixierung von Geschlecht wurde bereits 1915 relativiert, als der britische Chirurg Blair Bell in einer Aufsehen erregenden Rede auf einer Versammlung der Liverpool Medical Institution das »Dogma der Gonaden« als unmenschlich kritisierte und das subjektive Empfinden einer Person als entscheidendes Kriterium für die Geschlechtszugehörigkeit festlegte. Gegenwärtig erleben wir in der Verhaltensforschung und der Soziobiologie wie auch in der Psychologie und Pädagogik offene Dispute über die Konstituenten von Geschlecht, die der Vorstellung einer eindimensionalen Geschlechterideologie widersprechen.

Aufschlussreich für die Geschichte der Geschlechterdiskurse ist weiterhin, dass das Bemühen um Eindeutigkeit just in dem Moment einsetzte, als sich in den urbanen Zentren Europas die ersten homosexuellen Subkulturen formierten (vgl. Trumbach 1977, 1994, 1998). Deren Mitglieder bedienten sich einer transgressiven Rhetorik, die bis dahin unbekannt war. Sie gaben sich nicht nur weibliche Rufnamen und nannten sich selbst *pussies*, sondern argumentierten in der Öffentlichkeit mit einem Verweis auf ihre innere weibliche Natur (van der Meer 1994, Bray 1988). Die Spaltung in Körper und Selbst, die darin zum Ausdruck kam, prägte auch spätere homosexuelle Diskurse: In der Mitte des 19. Jahrhunderts entwickelte Karl Ulrichs seine Theorie über die weibliche Seele im männlichen Leib (Ulrichs 1864) und etwas später ging Magnus Hirschfeld mit seiner These vom »dritten Geschlecht« an die Öffentlichkeit (Hirschfeld 1903, 1907).

Beide Thesen waren innerhalb der Homosexuellenbewegung umstritten, und die Bedeutung der Homosexualität für die Codierung von Identität und Habitus wurde durchaus kontrovers diskutiert. Während Ulrichs und Hirschfeld ein eingeschränktes Inversionsmodell favorisierten, das homosexuelle Männer als verweiblicht und lesbische Frauen als vermännlicht ansah, entwickelten andere einflussreiche Aktivisten wie Adolf Brandt und Benedict Friedländer eine entgegengesetzte Theorie männlicher Homosexualität, die sich auf die Päderastie des klassischen Griechenland berief. In der Zeitschrift »Der Eigene. Ein Blatt für männliche Kultur«, die ab 1896 erschien, wurde eine Idee homosexueller Hypermaskulinität erdacht, die jede Zuschreibung von Weiblichkeit streng von sich wies. Ebenso wie in Teilen der zeitgenössischen Jugend- und Wandervogel-

bewegung (vgl. u. a. Blüher 1914) konzipierte man die mann-männliche Liebe weder als marginal noch als pathologisch, sondern als genuinen Ausdruck einer binären Geschlechterordnung. In der Lesbenszene des frühen 20. Jahrhunderts waren solche Debatten ohne Belang, da sich Inversion und Rollenkonformität in der Konstruktion des *butch-femme*-Paares miteinander verbinden ließen.

All diese Entwürfe männlicher und weiblicher Geschlechtsrollenüberschreitung, und das ist für den modernen abendländischen Diskurs charakteristisch, orientierten sich am sexuellen Begehren einer Person, der »conträren Sexualempfindung«, wie Carl Westphal sie genannt hatte (Westphal 1869). Zum dritten Geschlecht wurden Menschen dann gerechnet, wenn sie homosexuell waren, nicht, wenn sie die soziale Rolle ablehnen, die für Männer oder Frauen vorgegeben war. Zwar erwähnten Westphal, Hirschfeld und Ulrichs in ihren Abhandlungen, dass sich bestimmte Personen nicht mit ihrem Geschlecht identifizierten oder dass gewisse Homosexuelle als Kinder Vorlieben für die Spiele des anderen Geschlechts gezeigt hätten (vgl. Hirschfeld 1903, Westphal 1869, 192), doch galten solche Feststellungen eher als erklärende Zusätze denn als Beschreibung des eigentlichen Phänomens. Hierin liegt ein gewichtiger Unterschied zu Formen von *gender crossing* in der europäischen Geschichte oder in außereuropäischen Gesellschaften.

Wir wissen, dass Frauen in der Vergangenheit immer wieder Männerrollen und männliche Identitäten beansprucht haben, dass sie militärische Karrieren machten oder Priester wurden (vgl. u.a. Ansom 1974). Besonders im Adel wurden solche Transgressionen wenig sanktioniert. Die streitbare Richilde von Hainaut konnte im 11. Jahrhundert an der Spitze ihres Heeres gegen ihre Brüder zu Felde ziehen (vgl. McLaughlin 1990, 200) und die bisexuelle Christina von Schweden (1626-89), die stets Männerkleidung trug, wurde weder für ihr maskulines Auftreten noch für ihre zahlreichen Liebesbeziehungen mit Männern und Frauen kritisiert. Frauen »aus dem Volke« hatten es schwerer, gesellschaftliche Schranken zu überwinden. Sie taten es dennoch und lebten als Männer maskiert in männlichen Berufen. Rudolf Dekker und Lotte van der Pol haben 119 Fälle verdeckten weiblichen Geschlechtsrollenwechsels in den Niederlanden untersucht, die sich zwischen 1550 und 1839 ereigneten, und damit einen einzigartigen Einblick in diese marginalen Existenzweisen eröffnet. Obgleich einige der Frauen in lesbischen Beziehungen lebten, so die AutorInnen, sei das vorrangige Motiv für die männliche Lebensführung weniger Leidenschaft als vielmehr soziale Not gewesen, denn ein Leben als Mann war für eine allein stehende Frau aus ärmlichen Verhältnissen einfacher und sicherer. In anderen Fällen, bei weiblichen Seeleuten oder Soldaten, mag Abenteuerlust oder Patriotismus als Motiv eine Rolle gespielt haben. Das legen zumindest Vergleichsstudien von Frauen in militärischen Verbänden nahe, wie sie u.a. von Julie Weelwright (1989) und Richard Hall (1993) durchgeführt worden sind.

Abgesehen von Geschlechtsrollenüberschreitungen aus religiösen und politischen Gründen, aus transvestitischen Neigungen oder aus lesbischer Passion erfreute sich das Spiel mit Geschlechtsidentitäten im 16. und 17. Jahrhundert einer gewissen allgemeinen Beliebtheit. Figuren wie die Amazone und der Hermaphrodit wurden zur Reizung erotischer Begierden bemüht und inspirierten Maskenbälle. Dekker und van der Pol berichten von heterosexuellen Prostituierten, die ihre Attraktivität durch ein männliches Outfit zu steigern suchten, und von adligen Kurtisanen, die, als Männer verkleidet, junge Mädchen verführten (vgl. Dekker/van der Pol 1989, 54). Auf den Bühnen der Renaissance-Theater spielten *boy actors* Frauenrollen, und Frauen stellten Männer dar, der Kastrat Farinelli (1705-82) wurde zum Frauenheld, und in der Literatur befasste sich eine zunehmende Zahl von Texten mit den Verwirrungen, die durch Travestie und die Annahme falscher Geschlechtsidentitäten entstanden (vgl. Lehnert 1994, Schleiner 1996). Im 18. Jahrhundert vermischten sich erotische Spielereien und homosexuelle Identitäten zusehends mit emanzipativen Lebensentwürfen (vgl. Showalter 1991) und brachten Personen wie George Sand hervor, die ihre Geschlechterambivalenz wirksam in der Öffentlichkeit inszenierte.

Ethnologische Erkenntnisse

In sozialen Ursachen begründete Formen von Travestie und Geschlechtsrollenwechsel finden wir in vielen Gesellschaften außerhalb und an den Rändern Europas, wie zum Beispiel bei den indianischen Populationen Nordamerikas bis ins 20. Jahrhundert hinein. *Gender crossing* galt im tribalen Nordamerika als ausschließlich soziales Phänomen, bei dem die AkteurInnen die soziale Rolle des anderen Geschlechts anstrebten (vgl. u. a. Callender/Kochems 1983, Tietz 1998, Whitehead 1981, Williams 1986). Wenn ein Kind dadurch auffiel, dass es sich nicht seiner vorgeschriebenen Geschlechtsrolle entsprechend verhielt, wenn Jungen sich für Weben und Töpfern interessierten und Mädchen für Jagd und Waffentechnik, galt dies als Hinweis auf eine mögliche Bestimmung zu einem sozialen Geschlechtswechsel. In einigen Gesellschaften bildeten Visionen den Anlass, das Geschlecht zu ändern, in anderen, wie bei den Eskimo, war es der Mangel an Söhnen, die Eltern dazu motivierte, eine ihrer Töchter als Jungen aufzuziehen (Lang 1990, 329ff.). Teilweise war die Übernahme der entgegengesetzten Geschlechtsrolle temporär begrenzt,[3] teilweise dauerte sie ein Leben lang an.

Dort, wo Institutionen des Geschlechtswechsels existierten[4], wo es eigene Bezeichnungen für Menschen gab, die eine soziale Existenz lebten, die nicht ihrem

[3] Zeitliche Begrenzungen gab es z. B. bei vielen »*warrior women*«, die in Krisensituationen oder um einen nahen Verwandten zu rächen im männlich definierten Handlungsraum operierten. Diese Frauen kehrten häufig, aber nicht immer, nach einiger Zeit zur weiblichen Rolle zurück.

[4] Eine Auflistung findet sich bei Lang 1990.

biologischen Geschlecht entsprach, herrschte ein strenges Diktat der Heterosexualität, dass sich aber ausschließlich am *gender* der betreffenden Person orientierte. Ein biologischer Mann, der ein weibliches *gender* für sich beanspruchte, durfte nur mit einem Mann sexuelle Beziehungen eingehen, und einer biologischen Frau, die sozial als Mann agierte, waren nur Verbindungen mit Frauen gestattet. Die heterosexuelle Matrix fungierte ungebrochen als soziale Leitlinie (Lang 1997), so dass es trotz der Ambivalenz, die solche Existenzweisen auszeichnete und die auch in den Eigenbezeichnungen deutlich werden, nicht gerechtfertigt erscheint, von mehr als zwei Geschlechtern zu sprechen. Vielmehr handelte es sich um die Option für bestimmte Individuen, die Grenzen ihres Geschlechts in Richtung des entgegengesetzten zu überschreiten, sich Handlungsspielräume des anderen Geschlechts zu erobern oder sogar die Geschlechtsrolle und -identität des anderen Geschlechts anzunehmen. Die Idee eines ganz anderen war nicht vorhanden.

Das trifft auch für ein weiteres Phänomen von *gender crossing*, für die so genannten »geschworenen Jungfrauen« zu, die im südlichen Balkan lokalisiert sind (vgl. Denich 1974, Grémaux 1994, Young, A. 2000). Es handelt sich hierbei um Personen weiblichen Geschlechts, die einen männlichen Habitus pflegen, ausschließlich männlich definierten Tätigkeiten nachgehen und in ihrer männlichen Rolle von der Gesellschaft anerkannt werden. »Geschworene Jungfrauen« sind ein Produkt männlicher Dominanz und ein Versuch, diese unter schwierigen Bedingungen aufrecht zu halten. Die Verwandtschafts- und Sozialorganisationen des südlichen Balkan basieren auf patrilinearen Abstammungsgruppen, die Arbeitsteilung zwischen den Geschlechtern ist ausgeprägt und die sozialen Rollen sind nicht reversibel. Ohne einen männlichen Haushaltsvorstand, so glaubt man, sei eine Familie nicht existenzfähig. Daher kann es vorkommen, dass ein fehlender männlicher Nachkomme durch ein weibliches Kind substituiert wird, dass man eine Tochter als Sohn erzieht. In anderen Fällen entschließen sich Mädchen oder unverheiratete junge Frauen nach dem Tod ihrer Brüder für ein Leben als Mann. Obwohl sie sich in den meisten Kontexten einer allgemeinen Wertschätzung als Männer erfreuen sind sie doch keine vollwertigen Männer, keine, die heiraten und Nachkommen hervorbringen können. Ihr ambivalenter Status zwischen den Geschlechtern wird in den Termini deutlich, mit denen sie bezeichnet werden: *muskobanja*, »männliche Frau«, *harambasha*, »Mann-Frau«, *zena covjec*, »Frau-Mann« oder *momak djevojka*, »Mädchen-Junge«. Einzig der Begriff der Jungfrau, *verginesha*, der im übrigen auffallend der westeuropäischen Vorstellung gleicht, die eine Jeanne d'Arc oder Elisabeth I. für sich beansprucht hatten, bildet eine eigene sprachliche Kategorie.

Ein ebenfalls rein sozial motiviertes Phänomen ist die Institution der »weiblichen Ehemänner«, die Elisabeth Tietmeyer für über 30 afrikanische Gesellschaften nachgewiesen hat. Die Ethnologin definiert sie als »sozial anerkannte, vertraglich geregelte Zweckgemeinschaft zwischen zwei oder mehreren Frauen, die mit dem Ziel eingegangen wird, eine Familie zu gründen und legale Nachkommen

hervorzubringen.« (Tietmeyer 1998, 164) Die Ausrichtung an der reproduktiven Funktion unterscheidet die Gynaegamie nicht von einer heterosexuellen Ehe, die auch im Hinblick auf Arbeitsteilung, Status und Rollenzuweisung das wichtigste Orientierungsmuster darstellt.

Anders als auf dem Balkan stellt in afrikanischen Gesellschaften Männermangel aber lediglich einen Grund für das Eingehen einer Gynaegamie dar. In vielen westafrikanischen Ethnien, wie den Fon aus Dahomey (vgl. u.a. Herskovits 1937) oder den nigerianischen Igbo, heiraten Frauen andere Frauen auch, um ihre eigene ökonomische Potenz zu erhöhen. Dies trifft insbesondere für wohlhabende Händlerinnen zu, die über ihr selbst erwirtschaftetes Vermögen frei verfügen. Mit diesen Mitteln können sie, selbst dann, wenn sie mit einem Mann verheiratet sind, eine oder mehrere Ehefrauen erwerben und sich einen eigenen Haushalt aufbauen, dem sie als Oberhaupt vorstehen. Die in solchen Ehen gezeugten Kinder stellen Arbeitskräfte in eigenen Projekten und vergrößern ihren ökonomischen Gewinn. Zusätzlich zur Vermehrung ihres Reichtums profitiert der weibliche Ehemann sozial von der Rolle als Haushaltsvorstand, die mit großem Prestige verbunden ist.

Während sich bei den Fon oder den Igbo Identität und Habitus der weiblichen Ehemänner durch die Gynaegamie nicht ändern, nimmt der weibliche Ehemann bei den sudanesischen Nuer auch mental eine Rolle ein, die dem männlichen Vorbild entlehnt ist. Der Ethnologe Evans-Pritchard erwähnt eine Wahrsagerin, die mehrere Frauen gegen die Bezahlung von Vieh heiratete. Im Alltag kümmerte sie sich um ihre Rinderherde wie ein Mann und schlug ihre Frauen, wenn sie faul waren (vgl. Evans-Pritchard 1945, 31f.).

Ein Wechsel der Geschlechtsidentität wird auch von den weiblichen Ehemännern der ostafrikanischen Nandi berichtet, die nicht nur jegliche Form der Frauenarbeit kategorisch ablehnen, sondern auch glauben, dass sie als Männer von Frauen und Kindern rituell verunreinigt werden können. Sie meiden daher die Kinder, deren soziale Väter sie sind. Ein vollkommen anderes Verhalten legen sie ihren Enkeln gegenüber an den Tag. Hier agieren sie in der Funktion der Großmutter und gelten als nicht verwundbar (Smith Oboler 1980, 76). Sie beanspruchen somit nicht nur eine doppelte soziale Rolle wie die Fon oder Igbo, die gleichzeitig Ehemänner und Ehefrauen sein können, sondern leben sowohl hinsichtlich ihres *sex* als auch ihres *gender* zwei kontextuell limitierte, antagonistische Geschlechter.

Für eine kulturvergleichende Analyse geschlechtlicher Transgressionen ist die Trennung in *sex* und *gender*, die die feministische Anthropologie in den 80er Jahren so sorgsam als Argument gegen die Naturalisierung geschlechtlicher Ungleichheit errichtete, ohnehin nur bedingt nützlich. Die Wahrnehmung des Körpers ändert sich häufig mit einer *gender*-Verschiebung und in einigen Fällen von *gender crossing* wird der Körper so weit manipuliert, dass auch der *sex* entscheidend verändert wird.

Beispiele für eine Veränderung der Körperperzeption finden wir in Gesellschaften Neuguineas, in denen Frauen nach der Menopause als Männer initiiert werden können (vgl. Schröter 1994). Dies trifft z. B. für die Hua zu, bei denen die Geschlechter körperlich und energetisch anhand eines komplizierten Systems ineinander verschachtelter Dyaden unterschieden werden (vgl. Meigs 1984). Eine der Dyaden führt man auf den Gehalt an bestimmten Körperflüssigkeiten wie vaginalen Sekreten, Menstruationsblut und Nachgeburtsblut zurück. Kleine Kinder beiderlei Geschlechts bilden, da sie voll mütterlichen Blutes sind, zusammen mit Frauen im gebärfähigen Alter eine Kategorie, während präadoleszente, adoleszente und erwachsene Männern eine zweite bilden. In diese zweite Gruppe fallen auch Frauen in der Menopause, die mehr als drei Kinder geboren haben. Sie werden formal als Männer initiiert und müssen andere Frauen fortan meiden, da sie sich vor Verunreinigung durch weibliche Körpersäfte fürchten. Um zu vermännlichen, benötigen die Frauen der Hua keine physischen Eingriffe – ihrer Vorstellung nach geschieht die Umwandlung zum Mann ohne äußeres Zutun auf natürliche Weise. Transgression und Geschlechtswechsel ist hier ein fester Bestandteil des Lebenszyklus.

In anderen Gesellschaften wird die Zugehörigkeit zu einem Geschlecht ohne zeitliche Einschränkungen allein anhand der Genitalien definiert, so dass ein Geschlechtswechsel zwangsläufig mit körperlichen Manipulationen verbunden ist. Die indischen *hijras*, männliche Transsexuelle, die ihr erotisches Begehren auf Männer richten, lassen sich in einem rituellen Akt kastrieren. Nach der Kastration sind sie körperlich weder Frauen noch Männer, hinsichtlich ihres *gender* bemühen sie sich um perfekte Weiblichkeit. Wenn man die Kategorie des dritten Geschlechts auf sie anzuwenden suchte, wären sie eher ein drittes *sex* als ein drittes *gender*. Doch diese Betrachtungsweise wäre ausschließlich dem westlichen Diskurs entlehnt. *Hijras* bezeichnen sich selbst als »weder Mann noch Frau«, als »Mann und Frau in einem« (Yorke 1991), als »geborene Männer, aber nicht Männer«, »nicht perfekte Männer« (Nanda 1995, 37), »Mann minus Mann« (O'Flaherty 1980, 297).

Dass *sex* und *gender* eine Mischung von Weiblichem und Männlichem darstellen können, zeigen auch die brasilianischen *travestis*, männliche Homosexuelle, die ihre Körper nicht nur durch Make-up und Kleidung, sondern auch mit Hilfe von Silikon und Östrogen effeminieren. Sie begründen ihre körperliche Verwandlung mit dem Wunsch, die Objekte ihres Begehrens für sich einzunehmen. Da sie davon ausgehen, dass »richtige« Männer Frauen lieben, kopieren sie weibliche Formen und versuchen sogar, Frauen an Perfektion zu übertreffen. Das geht allerdings nicht bis zu einer Geschlechtsumwandlung. *Travestis* empfinden sich als Männer, wenngleich als *bichas*, passive Homosexuelle, und damit eine weibliche Version des »wirklichen« Mannes (*homem*). Das Kriterium, anhand dessen eine Person der einen oder der anderen Gruppe zugeordnet wird, ist die sexuelle Penetration. Derjenige, der penetriert, ist ein *homem*, derjenige, der pe-

netriert wird, eine Tunte. *Travestis* begehren *homems,* versorgen sie wie Ehefrauen und kommen für ihren Lebensunterhalt auf. Ihr Geld verdienen sie mit Prostitution, bei der sie ausschließlich Männer als Kunden haben. Bei ihren Kunden sind *travestis* sowohl passiv als auch aktiv. Dem Ethnologen Don Kulick gegenüber äußerten sie, den Sex gerade in der aktiven Rolle sehr zu genießen (Kulick 1998). Ungeachtet dessen verachten sie ihre passiven Kunden, bestehlen sie und werden ihnen gegenüber gewalttätig. In dieser Konstellation entsprechen sie ganz dem Ideal eines aggressiven, potenten *machos.*

Trotz ihrer konservativen Grundhaltung sind *travestis* von den oben aufgeführten Beispielen dasjenige, das die Grenzen zwischen den Geschlechtern am meisten verwirrt. Es ist ihre Weigerung weder Mann noch Frau sein zu wollen, die irritiert, die artifizielle Kombination weiblicher und männlicher Geschlechtsmarkierungen und ihre bewusste Positionierung auf der Grenze. *Travestis* machen überdies deutlich, dass die Unterscheidung zwischen *sex* und *gender* keinen Erkenntnisgewinn mit sich bringt. Sie manipulieren Teile ihres *sex*, um ihn mit ihrem speziellen weib-männlichen *gender* in Einklang zu bringen. Schon die *hijras* hatten gezeigt, dass der Körper und seine Zurichtungen nicht einfach ausgeklammert werden können, *travestis* betonen die Verbindung weit expliziter. Vor diesem Hintergrund erweist sich der Terminus *transgender* als genauso wenig aussagekräftig wie der des *transsex.*

Fluide Identitäten und Körper

Genau besehen besteht die Schwierigkeit der terminologischen Bestimmung auch für die europäische und US-amerikanische Debatte. Der medizinische Diskurs über Transsexualität orientiert sich, in konsequenter Fortführung seines reduzierten Blickes, auf Geschlechtsorgane und damit einen Teil des *sex*, der Diskurs der politischen AktivistInnen in Abgrenzung dazu auf *gender*, obgleich Fragen des Körpers oder der sexuellen Orientierung oft von zentraler Bedeutung sind.[5]

Nun ist *gender* eine Kategorie, die ohnehin weitaus problematischer ist als die des *sex*. Ihre inhärente Fluidität hatte sie in den 80er Jahren für die feministische Debatte willkommen gemacht, doch genau das wenig Umrissene verursacht jetzt erhebliche Schwierigkeiten. In den westlichen Gesellschaften ist *gender* seit Jahren in rapider Bewegung begriffen und es fällt schwer, Kriterien für eine dauerhafte Definition von Weiblichkeit und Männlichkeit herauszuarbeiten. Selbstständigkeit, Karrierebewusstsein, Verhandlungsgeschick und Durchsetzungsfähigkeit gelten heute auch bei Frauen als positive Eigenschaften, und kein

[5] Vgl. u.a. Cromwell (1999, 114). Im Widerspruch zu seiner durchgängig wiederholten Referenz auf *gender* thematisiert er an dieser Stelle das Phänomen des Hasses auf die eigenen, als falsch empfundenen Genitalien bei FTMs.

Mann wird mehr dafür diskriminiert werden, wenn er ein guter Hausmann ist und zärtlich für seine Kinder sorgt. *Transgender* im Sinne einer Übernahme der gegengeschlechtlichen Rolle verursacht in unserer Gesellschaft nur noch bedingt Aufsehen, und es bedarf nicht der Erschaffung besonderer Rollen, wie die der geschworenen Jungfrauen oder weiblichen Ehemänner, um solchen Passionen nachzukommen.

Verwirrung entsteht erst dann, wenn die Übernahme des Habituellen hinzukommt, insbesondere bei Männern, die weibliche Kleidung tragen. Während Frauen sich die Hosen nachhaltig erobert haben und auch ein Anzug längst als angemessen angesehen wird, gelten Rock und *high heels* als genuin weibliche Bekleidung, die einen männlichen Träger sofort verdächtig macht.[6] Ähnliches lässt sich für eine übertriebene weibliche Gestik, Mimik und die Imitation einer weiblichen Stimmlage sagen. Das prädestinierte Transvestiten, Transsexuelle und teilweise auch Schwule für das Genre der Parodie und räumte ihnen einen festen Platz im metropolitanen Nachtleben ein. Für weibliche *gender crossers* gab es lange kein entsprechendes Pendant – die *drag queen* monopolisierte die Travestie-Show bis in die jüngste Zeit. Erst seit wenigen Jahren ist mit dem *drag king* ihr parodistisches Gegenstück erschienen und breitet sich, von den USA kommend, über die urbanen Zentren Europas aus. *Female masculinity* ist eine neue Attacke auf Geschlechterstereotypen und das Phänomen bricht Tabus bis in lesbisch-feministische Zirkel hinein. Sie bedroht die in feministischen Kreisen virulente Vorstellung ontologischer Weiblichkeit ebenso wie die Idee des Lesbianismus, da beide auf einem geschlossenen Frauenbild basieren. Eine Frau, die sich eher als Mann begreift und sich an männlichen Verhaltensweisen orientiert, führt die Forderung nach Frauenräumen und der Betonung gemeinsamer weiblicher Erfahrungen *ad absurdum*. Wenn sie dann noch der feministischen Bewegung entstammt, ist sie sozusagen der Feind im Innern. Nicht anders verhält es sich mit der *butch*, die sich als FTM mit Hilfe medizinischer und medikamentöser Eingriffe körperlich in einen Mann transformiert. Ihre sexuelle Orientierung wird dabei mit jedem Schritt, den sie tut, heterosexueller und ihre Partnerin verwandelt sich sozusagen ohne eigenes Zutun von einer Lesbe in eine Frau, die eine heterosexuelle Beziehung unterhält. Dabei stellt sich erneut die Frage nach den Dimensionen von *sex* und *gender*, einschließlich des Aspekts des erotischen Begehrens. Im schwul-lesbischen Diskurs durch die Konstruktion des *coming out* zur »wirklichen« Identität einer durch heterosexistische Verhältnisse unterdrückten Person stilisiert, büßt Homosexualität bei der Konfrontation mit FTMs und MTFs ihre Unverrückbarkeit ein. Dass homosexuelle Existenzweisen von ewiger Dauer sind,

[6] Über die Schwierigkeit der Umdefinition des Rockes in ein geschlechtsneutrales Kleidungsstück berichtete Martin Kuhna in der FAZ anhand der Bemühungen des 60-jährigen Dieter Sigl. Sigl ist weder homo- noch transsexuell, er ist gewähltes Mitglied in der Gemeindeleitung einer Presbyterianergemeinde und Angestellter bei Krupp in Essen. Nichts in seinem Leben ist exponiert, außer seiner modischen Neigung für Röcke, vgl. Kuhna 2002.

hat sich zwar schon seit dem Erscheinen der »Ex-Lesbe« in der lesbischen Gemeinschaft als Irrtum herausgestellt, doch konnte frau diese Abweichlerinnen öffentlich als »verkleidete Heteras« denunzieren (Stein 1996, 164). Im Zuge der *transgender*-Bewegung, die ihren marginalisierten Status eindrucksvoll zu nutzen versteht, lassen sich solche einfachen Stigmatisierungen politisch nicht mehr aufrechterhalten. Zuschreibungen und Definitionen geraten in Bewegung, Leitsätze müssen überprüft werde. Dabei stellen sich zwei primäre Fragen: a) was ist eine subversive oder oppositionelle sexuelle Identität, und b) wer definiert sexuelle Identitäten? Innerhalb der *queer*-Debatte existiert zwar eine der Tradition geschuldete Dominanz des homosexuellen Diskurses als Muster für Subversion, doch mittlerweile ist es auch anderen gelungen, solche Zuschreibungen für sich in Anspruch zu nehmen. Bisexuelle, *transgender* jeglicher Spielart sowie Intersexuelle sind aus der Diskussion nicht mehr wegzudenken, selbst wenn es nicht unbeträchtliche Ressentiments gegen Transfrauen und -männer gibt und Bisexuelle sich einer Biphobie ausgesetzt sehen (vgl. u. a. Hutchins/Kaahumanu 1991).

Um Normierungen zu vermeiden, müssen Grenzen offen sein. Das Festzurren neuer homosexueller Identitäten führt nicht zur viel beschworenen Auflösung sexueller Zwangsverhältnisse, lediglich zur Stabilisierung von Subkulturen. Daher verwundert, dass der bisexuelle Standort des *in between* auch im *queer* so wenig repräsentiert wird.

Zwischen den Geschlechtern verbleibt auch ein guter Teil der Transsexuellen. Plastische Rekonstruktionen von Genitalien bringen nicht immer die erwarteten Ergebnisse, und insbesondere die Phalloplastie bei einem Frau-zu-Mann Transsexuellen verursacht schwer lösbare medizinische Probleme. Viele Transmänner bleiben bei ihrer körperlichen Transformation in einen Mann auf halben Wege stehen, teilweise weil die chirurgischen Maßnahmen keine Erfolge versprechen, teilweise, weil sie, durch die schlechten Erfahrungen anderer gewarnt, solche Operationen ablehnen. Diese Transmänner sind, eines maskulinen *genders* zum Trotz, hinsichtlich ihres *sex in between*. Das gleiche gilt natürlich für Transfrauen, die keine vollständige medizinische Umwandlung eingehen oder bei denen operative Rekonstruktionen ohne Erfolg sind.

Das dadurch verursachte zwischen-den-Geschlechtern-Stehen wird im postmodernen Diskurs als Auflösung der Geschlechterbinarität oder sogar als Symbol einer besonderen persönlichen Autonomie interpretiert (vgl. Cromwell 1999, 43). Freiheit vom Diktat geschlechtlicher Normierung klingt in Titeln wie »Gender outlaw« (Bornstein 1994) oder »Transgender warriors« (Feinberg 1996) an. Die implizite Heroisierung lässt allerdings vergessen, dass der geschlechtliche Zwischenstatus nicht das gewollte Ergebnis der Bemühungen um Auflösung von Geschlechterstereotypen darstellt, sondern eher als resignatives Abfinden mit dem Unabänderlichen bezeichnet werden muss.

Schluss

Führen wir uns die angesprochenen Phänomene in ihrer Gesamtheit vor Augen, so wird deutlich, wie problematisch es ist, sie in einem einheitlichen Diskurs zu bündeln oder gar innerhalb einer Kategorie des von der Norm Abweichenden zu verorten. Die indianischen, afrikanischen und albanischen Beispiele zeigen, dass es gerade das Bestreben nach Normerfüllung sein kann, die es Personen erlaubt, eine Geschlechtsrolle zu leben, die nicht ihrem *sex* entspricht. Der Begriff des Subversiven ist hier fehl am Platz und auch die Doktrin der Heterosexualität wird nicht in Frage gestellt. Das ist bei *hijras* und *travestis* anders. Sie sind klassische deviante Subjekte und besetzen einen Raum zwischen den Geschlechtern. Trotz ihrer marginalen gesellschaftlichen Position überschreiten sie die herrschende Geschlechterideologie subjektiv aber kaum. *Travestis* reproduzieren die Idee des heterosexistischen brasilianischen *machismo,* und *hijras* orientieren sich am konventionellen indischen Weiblichkeitsstereotyp. Diese Konventionalität teilen sie mit vielen westlichen Transsexuellen, die sich deshalb innerhalb der *queer*-Debatte dem Vorwurf ausgesetzt sehen, Geschlecht zu essentialisieren (Garber 1989, 143) und homophobe Geschlechternormativität herzustellen (Halberstam 1998, 144). Traditionell besetzen Schwule und Lesben in westlichen Ländern die Position der Geschlechterrevolutionäre, zumindest in Bezug auf die Ablehnung einer heterosexuellen Norm. Dabei nehmen sie aber in Kauf, Homosexualität als neue subkulturelle Zwangsmoral zu institutionalisieren.[7] Ob *gender*-Normen in jedem Fall negiert oder gar destabilisiert werden, muss außerdem bezweifelt werden.

Differenzierung tut not. Wenn wir den Kontrapunkt von *queer,* Homosexuellenbewegung und Feminismus als Heteronormativität bezeichnen und ihn durch heterosexuelle Praktiken, männliche Dominanz und festgelegte *gender*-Rollen für Männer und Frauen definieren, dann ergeben sich zwei Möglichkeiten seiner Destabilisierung: a) das Infragestellen einer »natürlichen« Heterosexualität durch praktizierte Homo- oder Bisexualität und b) das Entwickeln emanzipativer *gender*-Rollen.

Die Vorstellung der menschlichen Zweigeschlechtlichkeit wird durch beides nicht grundsätzlich tangiert, genauso wenig wie durch die diversen Modelle, *sex* und *gender* zu überschreiten und zu transformieren. Bis dato ist mir kein einziger Fall bekannt, in dem eine Person oder Gruppe sich tatsächlich außerhalb des durch die zwei Geschlechter gesetzten Rahmens bewegt hat. Vielmehr sind alle gelebten und gedachten Alternativen lediglich Versuche, die Grenzen *zwischen* ihnen zu überwinden und den Zwischenraum bewohnbar zu machen. Als Spezies Mensch sind wir offensichtlich so gefangen in unserer binären kognitiven Struktur, dass das ganz Andere vielleicht theoretisch postuliert, nicht aber konkret ge-

[7] Zur Kritik daran vgl. u.a. Peter (1996, 8), Young, S. 1997.

dacht, geschweige denn gelebt werden kann. Das muss uns nicht beunruhigen, denn, und hier möchte ich Andrea Bronstering zitieren, »es sind nicht die zwei vorhandenen Geschlechter, die ein lustvolles und freies Ausleben des individuellen Empfindens verhindern, sondern, stattdessen enge und beschränkte Vorstellungen, wie ein Mann und wie eine Frau zu sein und zu leben hat.« (Bronstering 1996, 27) Der Verweis auf drei, vier oder gar multiple Geschlechter, der in der Literatur so populär geworden ist, fördert das Abtragen solcher Beschränkungen nur bedingt, insbesondere dann, wenn die AkteurInnen alternativer Geschlechterrollen selbst die stereotypen Geschlechterbilder ihrer Gesellschaft internalisieren.

Literatur

Ansom, John (1974): The female transvestite in early monasticism: the origin and development of a motif. In: Viator, Medieval and Renaissance Studies 5

Bachofen, Johann J. (1861): Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynaikokratie der Alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur. Basel

Bauer, Birgit (1999): Was heißt hier queer? Mehr als ein Modewort für schwul oder lesbisch. In: Hamburger Forum für soziale Arbeit: standpunkt: sozial – online: www.haw-hamburg.de/sp/standpunkt/treber/Bauer.html

Behrend, Heike (1995): »Mothers do not make babies«. Zur Frauen- und Geschlechterforschung in der Ethnologie. In: Zeitschrift für Ethnologie 119, S. 175-183

Blüher, Hans (1914): Die deutsche Wandervogelbewegung als erotisches Phänomen. Berlin

Bornstein, Kate (1994): Gender outlaw. On men, women, and the rest of us. New York

Bray, Alan (1988): Homosexuality in Renaissance England. London

Bronstering, Andrea (1997): Gender – Chance or choice. In: Lespress Jg. 3, H. 6, S. 26-27

Butler, Judith (1991): Das Unbehagen der Geschlechter. Frankfurt

Califa, Pat (1983): Gay men, lesbians, and sex. Doing it together. In: Advocate v. 7.7.1983 (zitiert nach Jagose 2001)

Callender, Charles/Kochems, Lee M. (1985): Men and not-men: Male gender-mixing statuses and homosexuality. In: Journal of Homosexuality Jg. 11, H. 3/4, S. 165-178

Cromwell, Jason (1999): Transmen and FTMs. Identities, bodies, and sexualities. Urbana

Dekker, Rudolf M./van der Pol, Lotte (1989): The tradition of female transvestism in early modern Europe. Houndmills

Denich, Bette S. (1974): Sex and power in the Balkans. In: Lamphere/Rosaldo (Hg.): Woman, culture, and society. Stanford, S. 243-262

Dreger, Alice D. (1998): Hermaphrodites and the medical invention of sex. Cambridge

Duden, Barbara (1991): Geschichte unter der Haut. Stuttgart

Evans-Pritchard, Edward E. (1945): Some aspects of marriage and family among the Zande. Rhodes-Livingstone Institute Papers No 11

Fausto-Sterling, Anne (2000): Sexing the body. Gender politics and the construction of sexuality. New York

Fehling, H. (1892): Die Bestimmung der Frau. Ihre Stellung zu Familie und Beruf. Stuttgart

Feinberg, Leslie (1996): Transgender warriors. Making history from Joan of Arc to Ri Paul. Boston

Foucault, Michel (Hg.) (1978): Herculine Barbin dite Alexina B. Paris

Garber, Marjorie (1989): Spare parts. The surgical construction of gender. In: Differences. A journal of feminist cultural studies Jg. 1, H. 3, S. 137-59

Grimaux, René (1994): Woman becomes man in the Balkans. In: Herdt, Gilbert H. (Hg.): Third sex, third gender. Beyond sexual dimorphism in culture and history. New York, S. 241-284
Halberstam, Judith (1998): Female masculinity. Durham
Hall, Richard (1993): Patriots in disguise: Women warriors of the civil war. New York
Hark, Sabine (1993): Queer intervention. In: Feministische Studien Jg. 11, H. 2, S. 103-109
Herdt, Gilbert H. (1994a): Introduction: Third sexes and third genders. In: ders. (Hg.): Third sex, third gender. Beyond sexual dimorphism in culture and history. New York, S. 21-84
Herskovits, Melville (1937): A note on woman marriage in Dahomey. In: Africa Jg. 10, H. 3, S. 335-341
Honegger, Claudia (1991): Die Ordnung der Geschlechter. Die Wissenschaften vom Menschen und das Weib 1750-1850. Frankfurt
Hirschfeld, M. (1903): Ursachen und Wesen des Uranismus. Jahrbuch für sexuelle Zwischenstufen. V. Jahrgang. Leipzig
Hirschfeld, Magnus (1907): Berlins Drittes Geschlecht. Berlin
Hutchins, Lorraine/Kaahumanu, Lani (Hg.) (1991): Bi any other name. Bisexual people speak out. Boston
Jagose, Annamarie (2001): Queer Theory. Eine Einführung. Berlin
Jung, Georg (1850): Geschichte der Frauen. 1. Teil: Geschichte der Unterdrückung der Frauen und ihrer allmählichen Selbstbefreiung bis zur Erscheinung des Christentums. Frankfurt
Kuhna, Martin (2002): Das letzte Abenteuer. Der Männer-Rock. In: FAZ v. 24. 1. 2002
Kulick, Don (1998): Travesti. Sex, gender and culture among Brazilian transgendered prostitutes. Chicago
Lang, Sabine (1990): Männer als Frauen – Frauen als Männer: Geschlechtsrollenwechsel bei den Indianern Nordamerikas. Hamburg
Lang, Sabine (1997): Various kinds of two-spirit people: gender variance and homosexuality in native American communities. In: Jacobs, Sue-Ellen et al. (Hg.), S. 100-118
Laqueur, Thomas (1996): Auf den Leib geschrieben. Die Inszenierung der Geschlechter von Aristoteles bis Freud. Frankfurt
Lehnert, Gertrud (1994): Maskeraden und Metamorphosen. Als Männer verkleidete Frauen in der Literatur. München
Maihofer, Andrea (1995): Geschlecht als Existenzweise. Macht, Moral, Recht und Geschlechterdifferenz. Frankfurt
McLaughlin, Megan (1990): The woman warrior: gender, warfare and society in medieval Europe. In: Women's Studies Jg. 17, S. 193–209
Meigs, Anna (1984): Food, sex, and pollution. A New Guinea religion. New Brunswick
Meiners, Christoph (1788-1800): Geschichte des weiblichen Geschlechts. 4 Bände. Hannover
Nanda, Serena (1985): The hijras of India: Cultural and individual dimensions of an institutionalized third gender role. In: Journal of Homosexuality Jg. 11, H. 3/4, S. 35-55
O'Flaherty, Wendy D. (1973): The erotic ascetic. New York
Peters, Sabine Ayshe (1996): Sag mir, mit wem Du schläfst ... In: Lespress Jg. 2, H. 8, S. 8
Reitzenstein, Ferdinand Freiherr von (1902): Das Weib bei den Naturvölkern. Eine Kulturgeschichte der primitiven Frau. Berlin
Riehl, Wilhelm H. (1862): Die Familie. Stuttgart
Rösing, Ina (1999): Geschlechtliche Zeit, geschlechtlicher Raum. Heidelberg
Schleiner, Winfried (1996): Cross-dressing, gender errors, and sexual taboos in Renaissance literature. In: Ramet, Petra (Hg), S. 92-104
Schröter, Susanne (1994): Hexen, Krieger, Kannibalinnen. Phantasie, Herrschaft und Geschlecht in Neuguinea. Münster
Schröter, Susanne (2000): »Essentialismus« und »Konstruktivismus« in der feministischen Forschung. In: Peripherie H. 77/78, S. 9-27
Schröter, Susanne (2002): FeMale. Über Grenzverläufe zwischen den Geschlechtern. Frankfurt
Showalter, Elaine (1991): Sexual anarchy. Gender and culture at the fin de siècle. London

Smith-Oboler, Regina (1980): Is the female husband a man? Woman/woman marriage among the Nandi of Kenya. In: Ethnology Jg. 19, S. 69-88

Stein, Arlene (1996): Mit dem Feind schlafen? In: Hark, Sabine (Hg.): Grenzen lesbischer Identitäten. Berlin, S. 155-186

Tietmeyer, Elisabeth (1985): Frauen heiraten Frauen. Eine vergleichende Studie zur Gynaegamie in Afrika. Hohenschaftlärn

Tietmeyer, Elisabeth (1991): Gynaegamie im Wandel. Die Agíkúyú zwischen Tradition und Anpassung. Hamburg

Tietmeyer, Elisabeth (1994): Geschlechtsrollenwechsel durch Heirat? In: Kea – Zeitschrift für Kulturwissenschaften 7, S. 109-118

Tietmeyer, Elisabeth (1998): Geschlecht, Differenz, Gynaegamie. Zur Multiplikation von Geschlechterrollen in Afrika. In: Hauser-Schäublin, Brigitta/Rössler-Röttger, Birgitt (Hg.): Differenz und Geschlecht. Neue Ansätze in der ethnologischen Forschung. Berlin, S. 163-183

Tietz, Lüder (1998): Crooked circles and straight lines: Zum Wandel im Verhältnis von Variabilität und Normativität in alternativen Geschlechtskonstruktionen ›indianischer‹ Kulturen Nordamerikas. In: Schröter, Susanne (Hg.): Körper und Identität. Ethnologische Ansätze zur Konstruktion von Geschlecht, Münster, S. 101-130

Trumbach, Randolph (1977): London's sodomites: Homosexual behavior and western culture in the 18th century. In: Journal of Social History 4, S. 1-33

Trumbach, Randolph (1994): London's Sapphists. From Three Sexes to Four Genders in the Making of Modern Culture. In: Herdt (Hg.), S. 111-136

Trumbach, Randolph (1998): Heterosexuality and third gender in enlightenment London. Chicago

Ulrichs, Karl H. (1864/1898): Inclusa. In: Forschungen über das Rätsel der mannmännlichen Liebe. Leipzig

Van der Meer, Theo (1994): Sodomy and the pursuit of a third sex in the early modern period. In: Herdt (Hg.), S. 137- 212

Westphal, C. (1869): Die conträre Sexualempfindung, Symptom eines neuropathischen (psychopathischen) Zustandes. Archiv für Psychiatrie und Nervenkrankheiten Jg. 2, H. 1, S. 73-108

Wheelwright, Julie (1989): Amazons and military maids. Women who dressed as men in the pursuit of life, liberty and happiness. London

Whitehead, Harriet (1981): The bow and the burden strap: A new look at institutionalized homosexuality in native North America. In: Ortner, Sherry B./Whitehead, Harriet (Hg.): Sexuals meanings: The cultural construction of gender and sexuality. London, S. 80-115

Williams, Walter (1986b): The spirit and the flesh: Sexual diversity in American indian culture. Boston

Yorke, Michael (1991): Eunuchs – India's third gender. Video. London: BBC

Young, Antonia (2000): Women who become men. Albanian sworn virgins. Oxford

Young, Stacey (1997): Dichotomies and displacement: bisexuality in queer theory and politics. In: Phelan, Shane (Hg.), S. 51-74