GENDER
OPEN
REPOSITORIUM

Beyond a „sack for carrying things“ : Der exotisierende Blick auf Burrnesha in hegemonialer Wissenschaft und Film

Tmava, Anile

2025-06

https://doi.org/10.25595/4402

Veröffentlichungsversion / published version
Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Tmava, Anile: *Beyond a „sack for carrying things“ : Der exotisierende Blick auf Burrnesha in hegemonialer Wissenschaft und Film*, in: Gender(ed) Thoughts - Working Paper Series (2025-06) Nr: 1, 1-28. DOI: https://doi.org/10.25595/4402.

Erstmalig hier erschienen / Initial publication here: https://doi. org/10.47952/gro-publ-272

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

FREIE
UNIVERSITÄT
BERLIN

HUMBOLDT-UNIVERSITÄT ZU BERLIN

gender<ed> thoughts

New Perspectives in Gender Research

Working Paper Series 2025, Volume 1

Anile Tmava

Beyond a „sack for carrying things“:

Der exotisierende Blick auf Burrnesha in hegemonialer Wissenschaft und Film

Mit einem Kommentar von Samu/elle Striewski

GÖTTINGER CENTRUM FÜR GESCHLECHTERFORSCHUNG
GOETTINGEN CENTRE FOR GENDER STUDIES

GÖTTINGER CENTRUM FÜR GESCHLECHTERFORSCHUNG
GOETTINGEN CENTRE FOR GENDER STUDIES

gender<ed>
thoughts

New Perspectives in Gender Research
Working Paper Series

(ISSN 2509-8179)

EDITORS-IN-CHIEF
Anukriti Dixit, Carolina Borda, Marija Grujić, Yves Jeanrenaud, Sandra Lang, Yvonne Schüpbach, Julia Wartmann, Chris Waugh

Official Series of the Göttingen Centre for Gender Studies (GCG)
By 2017 the Göttingen Centre for Gender Studies starts a new working paper series called *Gender(ed) Thoughts Goettingen* as a scholarly platform for discussion and exchange on Gender Studies. The series makes the work of affiliates of the Göttingen Centre visible and allows them to publish preliminary and project-related results.
All contributions to the series will be thoroughly peer-reviewed. Wherever possible, we publish comments to each contribution. The series aims at interdisciplinary exchange among Humanities, Social Sciences as well as Life Sciences and invites researchers to publish their results on Gender Studies. If you would like to comment on existing or future contributions, please get in touch with the editors-in-chief. The series is open to theoretical discussions on established and new approaches in Gender Studies as well as results based on empirical data or case studies. Additionally, the series aims to reflect on Gender as an individual and social perspective in academia and day-to-day life.
All papers will be published Open Access with a Creative Commons License, currently cc-by-sa 4.0, with the license text available at https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/de/.

2025, Volume 1
Anile Tmava

Beyond a „sack for carrying things“: Der exotisierende Blick auf Burrnesha in hegemonialer Wissenschaft und Film

Suggested Citation
Tmava Anile (2025). Beyond a „sack for carrying things“: Der exotisierende Blick auf Burrnesha in hegemonialer Wissenschaft und Film; Gender(ed) Thoughts, Working Paper Series, Vol.1, p. 1–28. https://doi. org/10.47952/gro-publ-272.

Göttingen Centre for Gender Studies
Project Office
Georg-August-Universität Göttingen
Centrum für Geschlechterforschung
Platz der Göttinger Sieben 7
37073 Göttingen
Germany
genderedthoughts@uni-goettingen.de | www.gendered-thoughts.de

Beyond a „sack for carrying things“[1]: Der exotisierende Blick auf Burrnesha in hegemonialer Wissenschaft und Film

Anile Tmava[1]

[1] Universität Leipzig; anile.tmava@gmail.com

0008-5578-6764

Zusammenfassung

Dieser Artikel untersucht die Darstellung von Burrnesha in Wissenschaft und Film. Burrnesha sind in Albanien und umliegenden Regionen lebende Personen, die mit weiblicher Anatomie geboren, eine sozial männliche Rolle annehmen. Die Analyse zeigt, wie hegemoniale Diskurse Burrnesha stereotypisieren und als Symbol patriarchaler Rückständigkeit exotisieren, während ihre komplexen Identitäten oft übergangen werden. Durch eine kritische Betrachtung ethnografischer Studien, journalistischer Berichte und die Filmproduktionen *Vergine Giurata* und *Luanas Schwur* werden Mechanismen des westlichen Blicks offengelegt, der albanische Geschlechterpraktiken essentialisiert und hegemoniale Deutungshoheit perpetuiert. Abschließend wird für eine Perspektive plädiert, die Burrnesha in ihren eigenen Worten darstellt und kulturelle Vielfalt ohne westliche Projektionen anerkennt.

Schlagworte

Schwurjungfrauen, Albanien, Burrnesha, Exotisierung, Balkanismus, westlicher Blick

Abstract

This article examines the representation of Burrnesha in scholarship and film. Burrnesha are individuals living in Albania and surrounding regions who, though born with female anatomy, assume a socially male role. The analysis shows how hegemonic discourses stereotype Burrnesha and exoticise them as symbols of patriarchal backwardness, while their complex identities are often overlooked. Through a critical examination of ethnographic studies, journalistic reports, and the film productions Sworn Virgin and The Albanian Virgin, this article reveals mechanisms of the Western gaze, which essentialises Albanian gender practices and perpetuates hegemonic interpretive authority. In conclusion, the article advocates for a perspective that presents Burrnesha in their own words and recognises cultural diversity without Western projections.

Keywords

Sworn Virgins, Albania, Burrnesha, Queer Exoticism, Exoticizing Gaze, Balkanism, Western Gaze

[1] Zitiert nach Whitaker 1981: 146.

1. Einleitung

Burrnesha sind in Albanien und umliegenden Regionen lebende Personen, die mit weiblicher Anatomie geboren, eine sozial männliche Rolle annehmen.[2] Heute lebt noch eine Handvoll Personen als Burrnesha. Sie sind im letzten Jahrhundert besonders in der Ethnologie und mit dem Aufkommen öffentlicher Diskurse über Gendernormen auch in den Gender Studies und verwandten Disziplinen auf Interesse gestoßen. Trotz der historischen und kulturellen Komplexität der Burrnesha-Tradition tendieren westliche Wissenschaft und Medien dazu, diese als Beleg für vermeintlich unterdrückerische und rückständige Strukturen in Albanien darzustellen. Anhand einer kritischen Analyse von ethnografischen, sozialwissenschaftlichen und filmischen Darstellungen, kritisiert dieser Artikel den exotisierenden Blick von Forschenden und Filmschaffenden auf Burrnesha, im Sinne dessen balkanistische Bilder und aktuelle Genderfragen auf Personen im albanischen Kulturkreis projiziert werden.

Im weiteren Verlauf dieses Artikels werden zunächst die historischen und kulturellen Hintergründe von Burrnesha in Albanien beleuchtet. Danach folgt eine kritische Betrachtung der balkanistischen Ansätze und des exotisierenden Blicks westlicher Wissenschaft, die Burrnesha oft in stereotype Geschlechterkategorien einordnen. In der darauf folgenden Analyse der zeitgenössischen Filme *Vergine Giurata* und *Luanas Schwur* wird sichtbar, wie diese exotisierende Perspektive auch in der Filmkunst reproduziert wird. Der Artikel schließt mit einem Plädoyer für eine Anthropologie, die Burrnesha aus ihrer eigenen Perspektive darstellt und westliche Projektionen kritisch hinterfragt.

2. Kritische Einordnung der Burrnesha im Kontext der Geschichte und Kultur Albaniens

Das folgende Kapitel gibt einen historischen Überblick zu Albanien, dem Kanunrecht und der Burrnesha-Tradition und beleuchtet die *westliche* Wissensproduktion über diese Triade kritisch. Dafür bedient sich dieser Artikel der geografischen und nationalstaatlichen Kategorie *Albanien* zur Begrenzung des untersuchten kulturellen, geografischen und sprachlichen Kontextes. Schon an dieser Stelle soll aber darauf hingewiesen sein, dass sich albanisch-ethnonationale und albanischsprachige Gesellschaften sowie kulturelle Praxen heterogen entlang diverser Kategorien wie unter anderem Geografie, Geschlecht, Religion und Nationalstaat entwickelt haben (Schmitt 2010: 8). Albanisch-sein kann somit als Anderson'sche „imagined community“ (Anderson 2006/1983), eine von ihren Mitgliedern sozial konstruierte Gemeinschaft, verstanden werden (Schwandner-Sievers 2002: 5).

2.1 Kurze Geschichte Albaniens

Albanien, heute ein Staat im Westbalkan, erlangte im Nachgang des ersten Balkankriegs 1912 seine Unabhängigkeit. In diesem drängten die Balkanstaaten das Osmanische Reich aus fast allen europäischen Gebieten zurück, was in Albanien eine 500-jährige Okkupation durch das Osmanische Reich beendete (Rathjens 1925: 159; Vickers 1995: 68). Nach einer kurzen Republik- (1925–1928) und Monarchiezeit (1928–1939) wurde Albanien 1939 durch faschistische Truppen Italiens und später Deutschlands besetzt. 1944 besiegte die kommunistisch geführte Nationale Befreiungsbewegung diese und bildete eine erste Regierung, die 1946 die Sozialistische Volksrepublik Albanien ausrief (Schmitt 2019: 16, 143, 175ff.). Es folgte eine kommunistische Diktatur unter Enver Hoxha, die eine radikale

[2] Ziel dieses Aufsatzes ist, das albanische Selbstverständnis nachzuvollziehen. Somit übernimmt dieser Artikel auch cis-normative Beschreibungen, ohne sie zu problematisieren. Einige Begriffe, u.a. *westlich-*, werden gebraucht, um Aspekte hegemonialer Forschungspraxen und deren allgemeingültigen Anspruch zu beleuchten, ohne diese jedoch umfassend zu definieren. Diese Begriffe sind kursiv gesetzt, um auf ihre problematische Natur hinzuweisen, ohne den Rahmen des Artikels und seines Themas zu verlassen.

Abschottungspolitik verfolgte und 1991 im Nachklang des Falls des Eisernen Vorhangs 1989 zerbrach (Stecklov et al. 2010: 938). Seitdem ist Albanien eine marktwirtschaftliche Demokratie (Dzihic 2021: 3) und strebt eine EU-Mitgliedschaft an (Council of the EU 2020).

2.2 Balkanismus und albanologische Forschung

Dieser Artikel reflektiert Albanien und die Wissensproduktion über Albanien im Kontext seiner geografischen Lage im *Balkan*. Als geografischer Raum ist dieser durch hegemoniale Zuschreibungen und Kategorisierungen konstruiert (Clewing und Schmitt 2011: 7) und „durch bestimmte Inhaltskonstruktionen aufgeladen“ (Kaser 2011: 17). Schon der Begriff *Balkan* ist eine Fremdbezeichnung aus der Zeit der osmanischen Okkupation in Teilen der als Balkan bezeichneten Regionen (Todorova 2009[1997]: 12). Im eurozentrischen Bild gilt das Gebiet als „widerspenstiges Grenzland [unruly borderland]“ (Hammond 2017: 7), dessen Bevölkerung als abergläubisch, irrational und rückständig charakterisiert wird (Todorova 2009[1997]: 111). Das vorurteilbehaftete Bild vom Leben im Balkan ist das einer unzivilisierten und von Gewalt geprägten Gesellschaft (Bakić-Hayden und Hayden 1992: 3). Albanien als Teil des Balkans ist besonders für seine Unerschlossenheit und Rückständigkeit bekannt, die sich vermeintlich in den „barbarischen“ (Doja 2014: 298) Traditionen und patriarchalen Klanstrukturen, die Frauen unterdrücken, zeigen (Halpern, Kaser und Wagner 1996: 427).

Das beschriebene Bild Albaniens und des verallgemeinerten Balkans geht zurück auf politisch motivierte Feldforschung und Reiseberichtliteratur zentraleuropäischer Akteur*innen. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts geriet das geschwächte Österreich-Ungarn durch den italienischen und panslawischen Imperialismus unter Expansionsdruck. Nach der endgültigen Annexion von Bosnien und Herzegowina 1908 durch Österreich-Ungarn stieg das politische Interesse der Habsburger Monarchie am Balkan und dort besonders den albanisch-sprachigen Gebieten. Damit wuchs auch der Bedarf nach ethnologischer Forschung, die die kulturellen, sozialen und politischen Konditionen der Region in Hinblick auf mögliche Investitions- und Einflussmöglichkeiten untersuchte. 1908 wurde das *Institut für Balkanforschung* in Sarajevo gegründet, von dem aus Forschungsexpeditionen in albanische Gebiete durchgeführt wurden (Doja 2014: 296f.).

Unabhängig von der Herkunft der Reisenden und Forschenden fokussierten sich die Berichte aus Albanien fast ausschließlich auf scheinbar archaische Einzelphänomene aus den nordalbanischen Bergen, die als essenziell albanisch eingeordnet und entsprechend verallgemeinert wurden. Albanien, wo laut eines Reiseberichtes „die Zeit fast stillgestanden hat [for folks in such lands time has almost stood still]“ (Durham 1909[1994]: 1), kommt somit in besonderem Maße das Bild einer unerschlossenen und rückständigen Stammeskultur, deren Mitglieder entweder als barbarisch oder als heroisch-männlich gezeichnet wurden, bei (Doja 2014: 298). Klassische Darstellungen einer rückständigen albanischen Gesellschaft zogen verallgemeinernde Schlüsse aus kontextuell-gebundenen Situationen und Phänomenen, die die komplexe Realität albanischen Lebens nicht repräsentierte (Doja 2011: 188). Angefangen bei der albanischen Sprache, die aufgrund ihrer Unverständlichkeit für Außenstehende als „exotisch“ beschrieben wurde (Schmitt 2010: 8), erfüllte und erfüllt Albanien das Bild eines „‘other‘ within“ – ein fremdes Gegenüber, das dennoch in gewissem Maße Teil vom hegemonialen Zentraleuropa ist (Todorova 2009[1997]: 188).

Das politische Interesse Großbritanniens an Albanien war zu diesem Zeitpunkt noch nicht ausgereift (Dauti 2018: 116, 187). Trotzdem haben angelsächsische Reisende durch ihre Reiseberichte grundlegend zu der Exotisierung Albaniens beigetragen – eine dem Medium selbst inhärente Charakteristik (De Certeau 1991: 225). George Gordon Byron (genannt Lord Byron) beispielsweise schrieb schon 1809 über den: „wilden Charakter der Einheimischen [savage character of the natives]“ (Halleck 1840: 19) in Albanien. Die Britin Edith Durham (1909[1994])

verfasste umfangreiche Reiseberichte und ethnographische Schriften über ihre Expeditionen im Westbalkan zwischen 1900 und 1921. Vesna Goldsworthy schreibt über Edith Durham: „Ihre eigene Welt hing von der Existenz der ‚Wildnis‘ auf dem Balkan ab, und die furchtlose Reisende in den albanischen Bergen gehörte selbst zur ‚Lebendigen Vergangenheit‘ [Her own world depended on the existence of the Balkan ‘wilderness’ and the fearless traveller into the Albanian mountains herself belonged to ‘the Living Past’]“ (1998: 171).

Der Komplex negativer, klischierter Bilder über den Balkan wird als Balkanismus, in Anlehnung an Edward Saids (1978) Orientalismus, bezeichnet (ebd.). Im Unterschied zu der von Said betrachteten kolonialen Geschichte von Westasien und Nordafrika, bezieht sich Todorova auf den „semikolonialen, quasi-kolonialen, aber nicht rein kolonialen Status [semicolonial, quasi-colonial, but clearly not purely colonial status]“ (2009[1997]: 16) des Balkans.[3] Als „‘other‘ within“ dient der Balkan zur Abgrenzung zentraleuropäischer Gesellschaften vom „rückständigen“ Balkan (ebd.: 3, 7) und konstruiert somit den Westen[4] als „zivilisiert“ und „fortschrittlich“ (Jezernik 2016: 16). Diese Otherness erhielt im 20. Jahrhundert als das diesmal totalitaristische, kommunistische Other eine neue Spielart. Das Bild des Balkans in sozialwissenschaftlicher Forschung und Kultur der postkommunistischen Periode seit den 1990er Jahren bediente sich allerdings wieder und unverändert der prä-kommunistische Palette an Zuschreibungen (Bakić-Hayden und Hayden 1992: 3f.).

Die frühe Assoziation Albaniens mit einer archaischen Gesellschaftsform führt zu einer hierdurch vorgeprägten Forschung, die das Bild bestätigt und verstärkt. Besonders Publikationen, die einen nur kurzen historischen und kulturellen Überblick geben möchten, um danach eine Partikularfrage zu bearbeiten, bedienen sich stereotypisierter Vorstellungen der albanischen Gesellschaft als patriarchal und autoritär und von der Frau im Speziellen als Besitztum ihres Vaters oder Ehemanns (Stecklov et al. 2010: 938; Malaj 2022: 374). Viele Publikationen wählen ein befremdliches Zitat oder Bild als Titel, etwa „A sack for carrying things“ [5] (Whitaker 1981: 146) oder „Washing men‘s feet“ (Vullnetari und King 2016).

2.3 Der Kanun

Der Kanun, dem altgriechischen Wort κανών „Richtschnur“ entlehnt (Genesin 2021: 43), bildet die wichtigste Grundlage der balkanistischen Narrative über Albanien. Er ist ein traditionelles, mündlich weitergegebenes Gewohnheitsrecht, das in Teilen von Nordalbanien, Kosovo und Montenegro das tägliche Zusammenleben bis in das 20. Jahrhundert geprägt hat (Tarifa 2008: 3f.). Darüber hinaus beeinflusst die kulturelle und vereinzelt auch rechtliche Kraft des Kanuns das Leben in Albanien bis heute (Shkurtaj 2020: 442).

Der Kanun regelt das Leben in Fis[6], von der Rolle der Religion über Geschlechterverhältnisse, bis hin zur Blutrache (Voell 2003: 86; Mustafa und Young 2008: 88; Littlewood 2002a: 43). Er wird in den Geistes- und Sozialwissenschaften, besonders der Ethnologie sowie in Rechts-

[3] Für den albanischen Kontext lässt sich festhalten, dass Albanien und Albaner*innen nicht kolonisiert und bis auf die 500-jährige osmanische Okkupation und kürzere besetzte Phasen in Kriegen politisch verhältnismäßig unabhängig von *westlichen* Einflüssen war (Vickers 1995). In der Literatur werden die Albaner*innen als „priviligierte koloniale Subjekte [priviledged colonial subjects]“ (Mai 2003: 84), aus italienischer Perspektive “colonial Other“ (King und Mai 2008: 31) und als Teil der „post-kolonialen Peripherie [post-colonial periphery]“ (Doja 2015: 59) verstanden. Neben der politischen, ökonomischen und symbolischen Macht, die von zentraleuropäischen Nationen ausging und ausgeht, ist zusätzlich die Marginalisierung und Abwertung der Albaner*innen innerhalb des Balkans, besonders durch serbische Narrative, hervorzuheben (Schwandner-Sievers 2004: 115).

[4] Der Westen wird hier als symbolischer geografischer Raum, der durch Kapital und Macht charakterisiert ist, verstanden (Herzfeld 2001).

[5] Diese Metapher charakterisiert den weiblichen Körper in seiner reproduktiven Funktion. Ein ähnlicher Wortsinn, “a sack made to endure”, findet sich in anderen Beschreibungen (James 2015: 62; Paterniti 2014; Moss 2005: 80).

[6] Ein albanisches Konzept, das annähernd mit „Stamm“ übersetzbar ist.

geschichte und -soziologie, als „primitive Verfassung [primitive constitution]“ (Mangalakova 2004: 2), die das öffentliche und private Leben regelt, beschrieben (Voell 2003: 88). Ethnografische Forschung und Reiseberichte haben bei ihren Portraits des albanischen Lebens besonders das vom Kanun beschriebene Bild der Frau hervorgehoben, die sich der „Dominanz des Ehemanns unterwerfen [submit to the husband's domination]“ (Littlewood 2002b: 90) müsse. Auch das Beurteilen von im Kanun vorgesehenen Traditionen als „abstoßend aus moderner Perspektive [disgusting from a modern perspective]“ (Elsie 2012: 4), zeigen die Haltung von Forschenden gegenüber dem Kanun und der Region.

Der Kanun ist ein mündlich überliefertes und gelebtes kulturelles Rechtssystem. Die genannten Zuschreibungen und Interpretationen basieren auf wörtlichen und damit vermeintlich objektiven und universalen Kodifizierungen des Kanunrechts nach *westlichem* Vorbild, die Forschende zu verschiedenen Zwecken und in verschiedenen Weisen in den letzten Jahrhunderten angefertigt haben. Die bekannteste kodifizierte Version, der Kanun von Lekë Dukagjini (1410–1481), wurde von dem Franziskanermönch Shjefën Gjeçov (1874-1929) zusammengetragen und 1933 posthum veröffentlicht (Elsie 2014). Daneben gibt es weitere Kodifikationen sowie Versuche solcher, zum Beispiel durch die osmanische Besatzungsmacht oder den katholischen Priester Ernesto Cozzi (1870–1926) (Hetzer 1980: 27; Malcolm 2020: 282).

Für diese Arbeit werde ich mich auf den Kanun von Lekë Dukagjini als den bekanntesten und den des Fürsten/Nationalhelden Gjergj Kastrioti, genannt Skanderbeg (1405–1468), als den, der sich am ausführlichsten mit Burrnesha auseinandersetzt, beziehen.[7] Die Forschung zum Kanun basiert fast ausschließlich auf wörtlichen und damit vermeintlich objektiven und universalen Kodifizierungen des Kanunrechts, die präskriptiven Gesetzen nach *westlichem* Beispiel nachempfunden sind (Doja 2011: 195). Die Verschriftlichung des Kanunrechts durch beispielsweise Ernesto Cozzi erzeugte durch nachträglich eingefügte Kapitelüberschriften und Paragrafennummern den Anschein einer systematischen Kodifikation, die ein historisch und regional einheitliches Rechtssystem suggeriert (Malcolm 2020: 282). Tatsächlich aber ist die Rechtspraxis und -vermittlung des Kanun eine mündliche, in der rechtliches Wissen unabhängig von den verschriftlichten Formen des Kanuns weitergegeben (Mustafa und Young 2008: 89) und angewandt wird und wurde (Joireman 2014: 243). Für den Kanun wie für andere mündlich überlieferte Rechtsquellen gilt daher: „Jede Art von ungeschriebenem Recht wurde im Lauf der Jahrhunderte ständig neu gefasst, ergänzt und neu in Kraft gesetzt [every type of unwritten law has been constantly recast, added to, and restarted down the centuries]“ (Hasluck 1954: 9).

Wissenschaftler*innen unterliegen auch in der heutigen albanologischen Forschung dem von Roland Barthes als „Virus der Essenz [virus of essence]“ (Barthes 1957: 122-123) bezeichneten Versuch, hinter einem konkret beobachteten Phänomen eine allgemeine kulturelle Essenz erkennen zu wollen. Weil mündliche Vorschriften im Kontext einer spezifischen Situation entstanden sind und angewandt werden, lassen sie keinen Rückschluss auf die tatsächliche Durchsetzung in anderen albanischen Kontexten oder auf eine darauf basierende vermeintliche Kernkultur der Albaner*innen zu (Doja 2011: 195). Der Kanun ist die Gesamtheit des Gewohnheitsrechts als regional und historisch heterogener Gesetzeskomplex, der identitätsstiftende kulturelle Praktiken in Albanien umfasst. Dieser ist ausschnitthaft verschriftlicht, wie im Kanun von Lekë Dukagjini und im Kanun von Gjergj Kastrioti. Nimmt man die dem Kanun inhärente Flexibilität und Vielschichtigkeit als lebendiges kulturelles Rechtssystem ernst, so ist die Bezeichnung des Kanun im Singular konsequent, auch wenn

[7] Die Bezeichnungen der Kanune sind geschichtswissenschaftlich bisher nicht eindeutig nachvollzogen worden. Höchst wahrscheinlich bezieht sich der Name des Kanun Dukagjini nicht auf den Kriegshelden Lekë Dukagjini, sondern auf das Dukagjini Gebirge. Die Person hiermit zu assoziieren ist eine nachträgliche Missinterpretation, welche die Betitelung des Kanun von Skanderbeg inspiriert haben könnte (Elsie 2014: 13-14).

viele der kritisierten wissenschaftlichen Arbeiten den Singular als Zeichen für Eindeutigkeit und Statik missinterpretieren.

Die Herkunft des Kanunrechts ist nicht bekannt. Einige Forscher*innen führen es auf illyrische, römische oder auf die Rechtsstrukturen der Bronzezeit zurück (Tarifa 2008: 5). Ismail Kadare, ein albanischer Autor, dessen international rezipierter Roman *Der zerrissene April* die Blutrache im internationalen Bild der albanischen Kultur in den Vordergrund rückte (Doja 2011: 189), argumentiert, dass schon in Aischylos *Orestie* Kanun-ähnliches Recht angewandt werde und die Wurzeln des Kanun somit historisch vor Aischylos, also vor dem 5. Jahrhundert v.u.Z., liegen könnten (Kadare 2018: 16-19).

Der Kanun wird heute noch als entscheidender Faktor in der Widerstandsfähigkeit der albanischen Kultur gegen ihre Unterdrückung durch fremde Besatzungsmächte gewertet (Cara und Margjeka 2015: 185) und gilt als „ultimative Autorität über die albanische Tradition [ultimate authority on Albanian tradition]“ (Reineck 1991: 40). So blieben beispielsweise nordalbanische Bergdörfer politisch und rechtlich unabhängig trotz der 500-jährigen osmanischen Herrschaft (Elsie 1998: 266). Erst mit dem Beginn des Kommunismus in Albanien 1944 wurde die Durchsetzung des Kanunrechts unterdrückt und durch ein nationalstaatliches Gesetzessystem ersetzt. Trotzdem berichten Befragte, dass das Kanunrecht auch während des Sozialismus besonders in Bezug auf Familienrecht und kleinere Delikte zurate gezogen worden sei, da das sozialistische Regime solche Belange deutlich härter bestrafte (Voell 2003: 88). Ebenso diente der Kanun weiterhin als Autorität für traditionelle Riten wie Hochzeiten und Beerdigungen (de Waal 1998: 31).

In den politisch und ökonomisch ungewissen post-kommunistischen 1990er Jahren kehrte das Kanunrecht als verlässlichstes Recht in Teile Albaniens zurück (Sikor et al. 2009: 174; Mustafa und Young 2008: 90; Joireman 2014: 242). Allerdings haben aktuelle Bestrebungen, der Europäischen Union beizutreten, in Albanien zu einem vermehrten Engagement geführt, die Bedeutung des Kanunrechts zu minimieren, die damit verbundenen noch immer bestehenden Blutfehden zu versöhnen und allgemein die Gleichberechtigung der Geschlechter voranzutreiben (COI 2017; UN Albania 2021). Noch bis vor einigen Jahren hatte das Kanunrecht eine überwältigende Resonanz in der ländlichen albanischen Gesellschaft und wäre in weiten Teilen selbst im Konflikt mit nationalem Recht nicht übergangen worden (Young 1998: 61; Shkurtaj 2020: 442). Auch wenn der albanische Staat nationales Recht inzwischen mit größerer Wirkung durchsetzt, wurden bis vor einigen Jahren vereinzelt gewohnheitsrechtliche Rechtfertigungen für Straftaten zur Strafmilderung vor nationalen Gerichten vorgebracht (Sawicka 2013: 107).

2.3 Burrnesha

Der Kanun beinhaltet Regeln über die soziale Rolle von Burrnesha oder Virgjëresha, im Deutschen „Schwurjungfrauen“. Im allgemeinen Verständnis in der albanischen Gesellschaft und in der Forschung schwören Burrnesha Enthaltsamkeit, kleiden sich in männlich gelesene Kleidung und betätigen sich in beruflichen, gesellschaftlichen sowie familiären Verantwortungsbereichen, die in der albanischen Gesellschaft männlich konnotiert sind. Hierzu zählen Holzhacken, Säen, Ernten und Tieraufzucht sowie auf sozialer Ebene Rauchen, Trinken und Entscheidungen für die Familie zu treffen (Young 1998: 60). Als männlich gelten auch bestimmte Charaktereigenschaften, wie Gewissenhaftigkeit, Mut, Gastfreundschaft und Ehrlichkeit (Krasniqi 1974).

Burrnesha können außerdem entscheiden, mit wem sie zusammenleben wollen. Das tun und taten sie meist mit Familienangehörigen, seltener mit platonischen „Blutsschwestern [blood sisters]“, meist anderen Burrnesha (Dickemann 1997: 199, 201). Der Schwur zum Leben als Burrnesha erfolgt meistens vor einem Rat der männlichen Dorfältesten der dominanten Religion in der Gegend, entweder römisch-katholisch, christlich-orthodox oder muslimisch (Dickemann 1997: 200). Burrnesha sind bei Christ*innen und Muslim*innen gleichermaßen vertreten und haben gemeinhin keine religiöse

Konnotation (Doja 2007: 34). Zu Beginn der 1990er Jahre lebten noch etwa 100 Burrnesha in Albanien und den angrenzenden albanischsprachigen Regionen (Dushi 2010: 611). Im Jahre 2017 schätzt Ellen (Elena) Robertson Martinez die Zahl auf 24 (2021: 66).

Burrnesha wurden von Reisenden und Forschenden schon im 19. und 20. Jhd. beschrieben (Young und Twigg 2009: 118). Zum ersten Mal wurde die Beschreibung einer Person, die als Burrnesha lebte, 1855 in der europäischen Forschungsgemeinschaft rezipiert – basierend auf Feldforschung des serbischen Ethnologen Milorad Medaković in der Grenzregion zwischen Bosnien und Herzegowina (Djajić Horváth 2011: 359). Die historischen Wurzeln der Identität und Lebensweise als Burrnesha sind nicht genau rekonstruierbar.

Die Bezeichnung „burrneshë“ ist im Albanischen eine Kombination der Wörter für „Mann“ und einer grammatikalisch weiblichen Wortendung, also *Männin* (Dickerson 2015: 92). In der vorliegenden Arbeit wird im Singular die definite und im Plural die indefinite Form, beide „Burrnesha“, verwendet. Diese Bezeichnung ist die in Albanien am weitesten verbreitete (Robertson Martinez 2021: 22). Es ist nicht klar, woher die auf die Jungfräulichkeit der Burrnesha bezogenen Bezeichnungen *Schwurjungfrau, sworn virgin, vergine giurata* sowie die albanische *virgjëreshë* bzw. *virgjineshë* (wörtlich Jungfrau) stammen. Virgjëreshë wird teilweise als regionale Bezeichnung im Norden Albaniens (Tarifa 2007: 88) erklärt, aber auch als Form, die durch eine Rückübersetzung der *sworn virgin* in den englischen Reiseberichten entstanden sei (Luboteni 2020: 69). Aleksandra Djajić Horváth erkennt in der Bezeichnung den sexualisierten Geist, der das Frauenbild des Fin de Siècle in Zentraleuropa bestimmt hat und von außen auf Burrnesha projiziert wurde (2011: 359-361). Neben dem Wort Burrnesha gibt es den Begriff *vajzë e betuar* (geschworenes Mädchen bzw. geschworene Tochter) im Albanischen, *muzana* (Männin), *muskobani* (manns-ähnlich) oder *ostajnica* (die, die bleibt) im Serbischen, *tobelija* (vom Schwur gebunden) im Bosnischen, und weitere Bezeichnungen, die keine direkte Referenz zur Jungfräulichkeit beinhalten. Sie haben weibliche Endungen, wodurch sie eine grammatikalisch weibliche Benutzung nahelegen (Tarifa 2007: 88; Young 2000: 60)

Burrnesha, und in bestimmten Fällen auch ihre Familien, haben und hatten unterschiedliche Beweggründe für die Transition. Die meisten Arbeiten zu dem Thema unterscheiden drei Arten.

Erstens, Familien, die ohne männlichen Nachwuchs bleiben. In diesem Fall wird eine Tochter von Geburt an als Junge erzogen, um dem patrilinealen System, das im Kanun festgelegt ist, entsprechend das Erbe annehmen zu können (ebd.: 57). Hierbei kommt es auch vor, dass die Eltern des Kindes den Schwur stellvertretend leisten (Brujić und Krstić 2021: 113). In manchen religiösen und sozialen Konzeptionen ist ein Sohn die notwendige Bedingung für ein Leben nach dem Tod. Nur ein männlicher Nachkomme kann den Kult um die Vorfahren am Leben halten und so ihre Seelen bewahren (Young 2000: 30). Burrnesha sorgen somit nicht nur für den Erhalt eines Stammes, sondern ermöglichen ihm auch im Jenseits die ewige Existenz.

Die zweite Kategorie umfasst Frauen, die einer Ehe entgehen und dabei keine Blutrache auslösen wollen (Hasluck 1933: 192). Wenn eine Frau den für sie gewählten Ehemann ablehnt[8], verletzt sie damit die Ehre des Abgewiesenen. Nach einer Auslegung des Kanunrechts hat die Familie des abgelehnten Ehemanns somit das Recht, ein männliches Mitglied aus der Familie der sich verweigernden Frau zu töten (Basha et al. 2001: 65f.). Dieses Recht erlischt, wenn die ablehnende Verlobte fortwährend als Burrnesha lebt. Ebenso ist der Schwur für eine Frau, die einer Ehe widersprochen hat, die einzige Möglichkeit, ihre eigene Ehre zu bewahren und weiterhin als Teil der Gesellschaft zu leben (Doja 2008: 61).

Drittens trafen und treffen Frauen die Entscheidung, als Burrnesha zu leben, ohne artikulierte äußere Beweggründe. Dies wird oft so in-

[8] Während der Bräutigam ein Mitspracherecht bei der Wahl seiner Braut hat, wirken Frauen an dem Prozess, der ihrer Verheiratung vorausgeht, nicht mit (Basha et al. 2001: 60).

terpretiert, dass die Frauen ihrer untergeordneten Stellung in der albanischen Gesellschaft nicht anheimfallen und durch den Genderwandel männliche Privilegien und Freiheiten erwerben wollen (Xhaho 2013: 113).

Der Kanun des Lekë Dukagjini, den der Mönch Shtjefën Gjeçov zusammengetragen und aufgeschrieben hat, erwähnt die Möglichkeit des Genderwandels zu einem Leben als Burrnesha kaum. Nur in dem zwölften Buch mit dem Titel „Befreiung und Ausnahmen“ wird explizit benannt: „Die Jungfrauen [sic] (…) werden von den anderen Frauen nicht gesondert behandelt, nur sind sie frei, sich unter den Männern aufzuhalten, aber ohne Stimme (wenn auch Sitz) im Rate“ (Basha et al. 2001: 262). Der Kanun von Skanderbeg führt ausführlicher aus, welche Rechte Burrnesha haben – anders als im Kanun von Lekë Dukagjini sind diese fast identisch mit denen von Männern – und unter welchen Umständen sie wie den Schwur leisten können. Hierin ist auch festgelegt, wie eine Frau aus freier Wahl heraus den Schwur leisten kann (Young 2000: 42; Mjeshtri 2014: 262; Genesin 2021: 51).

Die Grundlage für die Lebensform der Burrnesha ist also in unterschiedlichen Verschriftlichungen des Kanun anders geregelt, was wiederholt die Flexibilität des Kanun darstellt und zeigt, dass Burrnesha eine heterogene Gruppe von Personen sind. Ebenso zeigt die lückenhafte Ausformulierung der Charakteristika von Burrnesha im Kanun, dass die Lebensumstände jeder Person individuell gestaltbar und von ihrem konkreten Kontext abhängig sind. Einzelne Burrnesha haben anders als die Mehrheit der Frauen weiterhin weiblich gelesene Kleidung getragen, ihren weiblichen Namen behalten oder sich auch in weiblich konnotierten Räumen aufgehalten (Brujić und Krstić 2021: 115). Ebenso wurden Beispiele erfasst, in denen die Personen nach einer Zeit als Burrnesha in ein Leben als Frau zurückkehrten, heirateten und Kinder großzogen (Halimi 2000: 53). Diese Praxis findet sich auch in traditionellen albanischen Geschichten und Liedern wieder (Berisha 2008: 30), welche sich in traditionelle Heldinnengeschichten wie Hua Mulan in China und neuere literarische Verarbeitungen wie die Figur Éowyn aus J.R.R. Tolkiens „Herr der Ringe“, einreihen (81).

3. Der exotisierende Blick in Wissenschaft und Medien

Nachdem das vorangegangene Kapitel ein kritisches historisches und wissenschaftshistorisches Fundament geschaffen hat, wird dieses Kapitel sich daraus ergebene Aspekte der *westlichen* Wissensproduktion über Albanien und Burrnesha erarbeiten. Zuerst kritisiert das Kapitel, wie *westliche* Genderkategorisierungen von Burrnesha in der Wissenschaft und in journalistischen Portraits von Burrnesha vorgenommen werden. Daraufhin untersucht es, wie die wissenschaftliche Deutungshoheit im *westlichen* Blick verortet und welche Folgen die Einordnung von Burrnesha als rückständiges Phänomen für ihre Rezeption in Forschung und Journalismus hat.

3.1 Genderkategorisierung von Burrnesha in balkanistischer Forschung

In der ethnologischen Literatur werden Burrnesha unter anderem als drittes Geschlecht (Fernandez und Nelson 2021: 18; Tarifa 2007: 88), transgender Praxis (Tsibiridou 2022: 11), cross-gender (Dickemann 1997: 197), soziale Männer (Young 2000: 117; Dickemann 1997; Grémaux 1994: 246) oder Transvestismus praktizierende Personen (Shryock 1988: 113) kategorisiert. Im gleichen Atemzug werden sie aber, oft im gleichen Artikel oder der gleichen Monographie, auch implizit und explizit als Frauen kategorisiert. Titel wie „Die Berge, in denen Frauen als Männer leben [The Mountains where Women live as Men]“ (Paterniti 2014) und „Soziale Repräsentationen und Frauen, die als Männer leben [Social Representations and Women Who Live as Men]“ (Robertson Martinez 2021) stellen diese Tendenz von Beginn an voran. Ethnolog*innen bezeichnen Burrnesha als weiblich (Dickemann 1997; Young 2000: 87) oder Frauen (Xhaho 2013: 114) und benutzen weibliche Pronomen für die interviewten Burrnesha, die mehrheitlich männliche Namen tragen (Young 1998:

66; Knüppel 2020). Bemerkenswert ist, dass zum Beispiel Ellen (Elena) Robertson Martinez in ihrer empirischen Forschung die Diskrepanz feststellt, dass sich Burrnesha zwar mit ihrer Männlichkeit identifizieren, diese von Außenstehenden aber nur als notwendiges Resultat der albanischen patriarchalen Gesellschaft gesehen wird. Dennoch betitelt Robertson Martinez ihre Arbeit mit: „Soziale Repräsentationen und Frauen, die als Männer leben“ (2021: 193, 120). In der *westlichen* Literatur existieren also das Zuschreiben von Kategorien wie transgender und das Absprechen eigener Identität und geschlechtlicher Zuordnung von Burrnesha selbst nebeneinander.

Das hier veranschaulichte Überstülpen *westlicher* Kategorien wie transgender auf ein exotisiertes Phänomen im Sinne eines „konzeptionellen Kolonialismus [conceptual colonialism][9]“ (Vartabedian 2014: 293), wird speziell in den Gender Studies kritisiert (Oyěwùmí 1997: 83; Towle und Morgan 2013: 666; Temkina und Zdravomyslova 2003: 51; Dutta und Roy 2014: 321; Graham 2003: 245). Aspekte dieser Kritik lassen sich entsprechend auf die Berichterstattung und Forschung über Burrnesha anwenden. Daneben ist in der postkolonialen Forschung inzwischen vielfach festgehalten worden, dass sich die *westlichen* Projektionen auf *nicht-westliche Frauen*[10] an Dichotomien wie zum Beispiel *weibliches Opfer – gewalttätiger Mann* oder *abhängige Frau – freier Mann* entlang hangeln und dadurch eine homogene Klasse der nicht-*westlichen* Frau als unterdrücktes Objekt fingieren (Mohanty 1984: 337; Abu-Lughod 2013: 12; Narayan 1988: 44).

Dies trifft im Fall von Burrnesha ebenfalls zu. Nur wird diese Narration im Fall von Burrnesha um den Aspekt erweitert, dass zunächst der Genderwechsel als unfreiwillig und nicht ernst zunehmen abgewertet wird. Erst im zweiten Schritt wird die unter der erzwungenen männlichen Maske erkannte Frau, gleich der albanischen Frau an sich, als in einem unfreien Leben gefangen bemitleidet. Diese Charakterisierungen treffen selbst dann zu, wenn befragte Burrnesha berichten, zufrieden mit der Entscheidung zu sein, sie freiwillig getroffen zu haben oder sogar ihre Familie davon überzeugen mussten, als Mann leben zu dürfen (Luboteni 2020: 67; Robertson Martinez 2021: 185; Knüppel 2020). Der Journalist Michael Paterniti (2014) zitiert einen Interviewpartner in Albanien ohne persönlichen Bezug zu Burrnesha, der sagt, Burrnesha zu werden sei „eine Wahl aus Zwang, nicht Zufriedenheit [a choice of force, not happiness]“, um direkt im Anschluss von Haki (Burrnesha) zu berichten, der erzählt, er habe schon immer einen inneren Wunsch nach einem männlichen Leben gespürt.

Jeta (Jetim) Luboteni weist darauf hin, dass in einer britischen TV-Reportage ein gefallener Kernsatz „Nicht eine Sache wird mir aufgezwungen [Not one thing is being imposed on me]“ (2020: 71) weder ins Englische übersetzt, noch in die Untertitel aufgenommen wurde. Die beschriebenen Kategorisierungen, die in der wissenschaftlichen Literatur vorgenommen werden, suchen also gleichzeitig ein Konzept, das den Genderwechsel einfängt, revidieren dessen Legitimität aber direkt wieder in Rückbezug auf den unfreien Kontext, sodass sie Burrnesha am Ende wieder als Frauen und mit weiblichen Pronomen beschreiben. Sie beziehen sich fast ausschließlich auf *westliche* Medien- und Forschungsportäts, die Burrnesha als Relikte einer patriarchalen Vergangenheit und bevormundete Opfer traditioneller Strukturen darstellen.

Dem entgegen argumentiert Luboteni dafür, diese simplifizierte und dem *westlichen* Blick entsprungene Darstellung zu vermeiden und nuancierte Berichte und Interviews von Burrnesha selbst zur Grundlage von Wissensproduktion über sie zu machen. Burrnesha haben verschiedene Gründe für die Wahl, als Burrnesha zu le-

[9] Wie bereits erwähnt, war Albanien zu keinem Zeitpunkt kolonisiert. Trotzdem benutze ich in dieser Arbeit postkoloniale Terminologie, um die auch auf Albanien anwendbare Dominanz in Wissenschaft und Narrativ-Macht westeuropäischer und US-amerikanischer Blicke theoretisch zu unterfüttern (Doja 2015; Todorova 2009/1997).

[10] Die Zuschreibung *Frau* ist hier nur anwendbar, weil Burrnesha als solche angesehen werden, nicht weil es ihrem Selbstbild entspräche.

ben. In vielen Fällen sind diese Gründe zwar bedingt durch kulturelle Gegebenheiten, wie zum Beispiel um einer ungewollten Ehe zu entkommen oder Familienverpflichtungen zu übernehmen, allerdings demonstrieren Burrnesha immer Stolz und Zufriedenheit mit der Entscheidung und identifizieren sich mehrheitlich mit männlichen Pronomen und Habitusmerkmalen (2020: 67) Dieser Artikel schließt sich Lubotenis Kritik und Betonung der Selbstbezeichnung von Burrnesha an. Besonders in Disziplinen, deren Forschung auf qualitativen Methoden beruht, erscheint diese Kritik und der Aufruf, sich ausdrücklich der Perspektive der Forschungssubjekte gegenüber zu verpflichten, offensichtlich. Doch was offensichtlich erscheint, ist in dem Fall der Burrnesha nicht Forschungspraxis, wie die oben genannten Beispiele zeigen. Dies ist auf die zuvor illustrierte Forschungstradition in Albanien zurückzuführen, die sich anders als andere Forschungskontexte bisher wenig von balkanistischen Mustern befreit hat. Dies wird in dem folgenden Unterkapitel kurz ausgeführt.

3.2 Westliche Deutungshoheit und Kontextualisierung von Burrnesha als rückständiges Phänomen

Wie beschrieben, prägt der „exotisierende Blick [exoticizing gaze]“ (Moorti 2016: 27) auf den Kanun auch die Darstellung von Burrnesha in der Wissenschaft. Titel wie „Die Berge, in denen Frauen als Männer leben [The Mountains Where Women Live As Men]“ (Paterniti 2014) leiten fast schon eine Held*innengeschichte der journalistischen Recherche in diesen Gegenden ein – „es ist wie nach Einhörnern zu suchen [it’s like searching for unicorns]“ (ebd.). Am Beispiel der *Hijra*, Menschen, die mehrheitlich in Indien leben, die wie Burrnesha „nicht in eine *westliche* geschlechts-übersteigende Kategorie passen [don’t fit within any other Western gender-bending category]“ (Moorti 2016: 20) argumentiert Gayatri Reddy, dass die *westliche* Wissensproduktion über sie ihre Kontextualisierung vernachlässigt habe, um ein homogenes, dem *westlichen* Blick entsprechendes Bild zu produzieren (2005: 4). Bei Burrnesha ist das Problem nicht zwangsläufig, dass es an Kontext fehlt, sondern dass die essentialisierende Art der Beschreibung des albanischen Kontexts einer nuancierten Darstellung von Personen mit eigenen Beweggründen und individuellen Lebensweisen entgegenwirkt.

Die immer gleiche Darstellung des Kanunrechts und der Fokus auf schockierende Formulierungen, die die Rolle der Frau als bevormundet hervorheben, kreiert einen starren kontextuellen Rahmen, der die Interpretation der Burrnesha als die einer Befreiung aus der Machtlosigkeit als Frau und der Funktion eines Patriarchatspflasters schon voraussetzt. Trotzdem geht die Kontextualisierung in der Forschungsliteratur nicht so weit, dass Nuancen in gelebten Traditionen und der individuellen Haltung der Burrnesha zu ihrem Leben berücksichtigt werden. Zusätzlich ist anzuführen, dass sich das wissenschaftliche Portrait Albaniens zwischen den frühen Reiseberichten und der zeitgenössischen Forschung seit den 1990er Jahren kaum unterscheidet. Dies zeigt zusätzlich, wie sehr die Forschung von einem starren Bild der albanischen Kultur geleitet ist. Sie reiht sich somit in eine Forschungstradition ein, die nur dem eurozentrischen Raum dynamische Entwicklung und individuelle Nuancen zugesteht, während anderen Gesellschaften durch einen *westlichen* Blick eine determinierte, gleichbleibende Kultur zugeschrieben wird (Towle und Morgan 2013: 666).

Dieser *westliche* Blick vieler Forscher*innen führt zusätzlich zu einer Verschiebung der Deutungshoheit über die Lebenswelt der Burrnesha weg von deren Selbstwahrnehmung und dem albanischen Alltagsverständnis hin zur Lesart hegemonialer Forscher*innen. Jeta (Jetim) Luboteni beschreibt, wie die Autorität von Wissenschaftler*innen wie Antonia Young in Bezug auf Burrnesha auch die albanische Berichterstattung prägt (2020: 69). Mehrere albanische Fernsehbeiträge über Burrnesha beziehen sich auf Youngs Beschreibungen. Sie heben dabei besonders ihre Stellung als „Gelehrte [studjusja],” hervor, benutzen den jungfräulichkeitsbezogenen Begriff für Burrnesha „virgjëreshe“, entsprechend dem von Young benutzten „sworn virgin“, und distanzieren sich von der Burrnesha-Tradition, indem sie diese als patriarchal verurteilen und

durch die Übernahme *westlicher* Perspektiven darauf othern.

Angesichts der negativen Konnotation der Burrnesha in Berichterstattung und Forschung durch Außenstehende, ergibt es Sinn, dass die albanische Quelle Autorität an Young abgibt, um sich von den Burrnesha zu distanzieren (ebd.: 70). Eine solche Distanzierung findet sich auch in wissenschaftlichen Arbeiten über Burrnesha von albanischen Forschenden. Der albanische Ethnologe Rrustem Berisha schreibt im englischen Abstract eines Artikels über Burrnesha in albanischen Volksliedern: „Dieses Phänomen ist gegen die Natur des weiblichen Geschlechts, daher etwas absurd [This phenomenon is against the nature of female sex, thus is a kind of absurd]“ (2008:30). Im albanischen Abstract ist diese negative Bewertung nicht zu finden, was darauf schließen lässt, dass sie nur an Leser*innen adressiert ist, die kein Albanisch verstehen und nicht mit albanischen Traditionen vertraut sind. Indem er Burrnesha als „absurd“ bezeichnet, signalisiert er Kenntnis des internationalen Diskurses über Burrnesha und stellt sich somit in eine Reihe mit *westlichen* Wissenschaftler*innen.

Ein weiteres Beispiel für albanische Wissenschaftler*innen, die sich von der Burrnesha-Tradition distnazieren, um wissenschaftliche Glaubwürdigkeit zu erhalten, ist Arbnora Dushi, die Burrnesha als eines mehrerer „archaischer Phänomene in der albanischen Gesellschaft [archaic phenomena within Albanian society]“ (2023: 49) bezeichnet. Dies geschieht wie in vielen albanischen wissenschaftlichen Publikationen mit Rückbezug auf Antonia Young. Sie argumentiert in Einklang mit Young (2001), Burrnesha agierten aus „Liebe der Schwester für ihren Bruder hin zum Punkt der Selbstaufopferung [The sister's love for her brother to the point of self-sacrifice]“(Dushi 2023: 49). Sie interpretiert die Beweggründe also als weiblich und aus der traditionellen Frauenrolle als liebende Schwester und unterdrückter „Sack für das Haus [sack for the house]“ (Gjeçovi 1985: 63 zitiert in ebd: 49) heraus motiviert – ungeachtet des bestehenden Archivs an Interviews und Selbstauskünften von Burrnesha. Indem sie ihren Artikel in den *westlichen* Blick und balkanistischen Forschungskonsens einbettet, legitimiert sie ihre Argumentation und ihre Autorität als Forscherin.

Diese exemplarischen Beispiele demonstrieren eine perpetuierende Dynamik: *westliche* Forscher*innen exotisieren Burrnesha als rückständiges Phänomen, das nur durch scheinbar objektive ethnologische Forschung in seiner traditionellen Kontextualität verstanden werden kann. Das albanische Selbstverständnis, geprägt von wissenschaftlicher und epistemischer Unterlegenheit (Doja 2015: 47; Spivak 1988) und mit dem Wunsch nach Anerkennung, kopiert diese Darstellung, um das moderne Albanien von den ihm anhaftenden archaischen Tropen als in der Vergangenheit liegend abzugrenzen. Weil es keine Gegendarstellung aus Albanien gibt, bleibt das *westliche* Bild der Burrnesha unhinterfragt und verfestigt sich. Mehr noch, um vom *Westen* als aufgeklärt und gleichwertig anerkannt zu werden, reproduzieren Albaner*innen und die albanische Berichterstattung die hegemoniale exotisierende Darstellung der albanischen Kultur.

Dieser Artikel hat mit einer kurzen Geschichte Albaniens und der Darstellung balkanistischer Auseinandersetzung mit Burrnesha in Wissenschaft und im Journalismus begonnen. Der exotisierende Blick, der dabei angelegt wird, kreiert eine implizite oder explizite Einordnung von Albanien als rückständig und etabliert einen wissenschaftlichen Konsens, dem sich auch albanischen Forschende anschließen, um ihrer Arbeit Legitimität zu verleihen. Die Deutungshoheit verbleibt somit bei *westlichen* Forschungspraxen und Darstellungen von Burrnesha.

4. Darstellungen von Burrnesha im zentraleuropäischen Film

In den vorangegangenen Kapiteln hat dieser Artikel die wissenschaftliche und journalistische Wissensproduktion über Burrnesha dargelegt und kritisiert. Im Folgenden werden Darstellungen von Burrnesha im zeitgenössischen fiktiona-

len Film auf die bisherigen Kritikpunkte untersucht. Hierbei wird herausgearbeitet, dass die drei Analysepunkte Genderkategorisierung, Darstellung als rückständig und die *westliche* Deutungshoheit auch die künstlerische Auseinandersetzung mit dem Burrnesha-Stoff leiten. Dieser Artikel geht davon aus, dass die beiden Formen der Auseinandersetzung – forschend/journalistisch und fiktional – aufeinander aufbauen. In einem ersten Schritt entwerfen und popularisieren ethnologische Forschung und journalistische Reportagen des letzten Jahrhunderts und bis heute ein Bild der Burrnesha durch und für den *westlichen* Blick. Darauf folgend passiert nun eine künstlerische, fiktionsbildende Auseinandersetzung *westlicher* Filmemacher*innen mit dem Stoff.

In den letzten Jahren wurden zwei Spielfilme über Burrnesha, *Vergine Giurata* (2015) und *Luanas Schwur* (2021), auf bekannten europäischen Filmfestivals gezeigt. Beide Produktionen wurden mit zahlreichen Preisen ausgezeichnet (Swissfilms 2015; Elsani 2022). Der Berlinale Wettbewerb 2015 zeigte *Vergine Giurata* (Sworn Virgin), eine italienische Produktion über eine Burrnesha [weibliches Pronomen beabsichtigt], die vor ihrem Leben in Albanien nach Italien flieht und dort zurück zu ihrer Weiblichkeit findet (Berlinale 2015). Im Jahre 2021 hatte der Film *Luanas Schwur* mit deutscher, belgischer und albanischer Förderung und Besetzung Premiere beim Warsaw Film Festival (Elsani 2022). In der in den 1950 und 60er Jahren situierten Geschichte entgeht die Hauptfigur Luana/Jack durch den Schwur zu einem Leben als Burrnesha einer Ehe mit dem Mörder ihres Vaters und kann diesen erst so gemäß der Blutracheforderung des Kanuns töten (ebd.).

Beide Filme erzeugen ein beklemmendes Bild der Lebenswelten ihrer Hauptcharaktere, die durch ihren Schwur zum Leben als Burrnesha eine „vermeintliche Freiheit“ (Berlinale 2015) erlangen. Die Filme sind geprägt von düsteren Szenerien, intensiven Aufnahmen der rauen, „archaischen Berglandschaft Albaniens“ (ebd.) und Close-ups auf die müden Gesichter leidender Frauenfiguren. *Luanas Schwur* erzählt von verschiedenen Schicksalsschlägen in Luanas Leben, die in Bezug zum Kanun gesetzt werden: erst erlebt Luana die Steinigung einer unverheirateten aber nicht mehr jungfräulichen Verwandten, dann folgt auf den Mord an ihrem [weibliches Pronomen beabsichtigt] Vater der Schwur zum Leben als Burrnesha, und zuletzt nimmt sie Blutrache an nun Jacks/Luanas ehemaligem Verlobten. Die Kultursendung *Titel, Thesen, Temperamente* lobt, der Film lote die Grenzen dieser „zutiefst patriarchalischen Gesellschaft aus“ (ttt 2023: 02:19–02:21).

In den Filmbeschreibungen und Besprechungen wird die Region, in der *Luanas Schwur* spielt, als abgelegen und Kontrast zum „moderne[n] Leben in der Großstadt“ (ebd.) dargestellt. Der Film wird als „Pendant zum Western, quasi einem modernen Eastern“ (Schmidke 2023) beschrieben und auch in anderen Filmbesprechungen mit Westernfilmen verglichen (Göttler 2023; Gutting 2023). Die Leitmotive des Ursprünglichen, Unzivilisierten, von archaischen Regeln und der Wildnis werden in *Luanas Schwur* auch anhand eines Romans, auf den im Film immer wieder verwiesen wird, verdeutlicht: Jack Londons *Wolfsblut*, in dem ein Wolf domestiziert wird und dessen Autor Vorbild für den selbstgewählten neuen Männernamen „Jack“ ist. Sätze im Drehbuch wie „damit wir nicht wie die Tiere sind, brauchen wir den Kanun und seine Regeln“ (Alimani 2021) verstärken diese Assoziation.

Die geografische und zeitliche Einordnung der portraitierten Burrnesha in ein unzivilisiertes Setting hält die Andersartigkeit der albanischen Kultur und entsprechende Stereotype am Leben. Dies hat zwei Implikationen für *westliche* Betrachter*innen: zum einen wirkt die Distanz zu dieser patriarchalen Bühne als Bestätigung des eigenen Fortschritts in Richtung Geschlechtergerechtigkeit, zum anderen unterstellt es eine unauthentische Transition des Geschlechts, die nicht der in *westlichen* Diskursen dominanten Motivation vieler *westlicher* Transpersonen entspricht. Letzteres lässt sich zum Beispiel daran erkennen, dass die Filmbeschreibungen und -rezensionen durchweg und im selben Atemzug, in dem sie den hineingelesenen progressiven Genderbezug des Films hervorheben, das weibliche Pronomen und den

weiblichen Namen der Figuren verwenden (ttt 2023: 03:44; Göttler 2023).

Vorangegangene Kapitel haben gezeigt, dass manche journalistischen und wissenschaftlichen Berichte trotz des Festhaltens am Unterdrückungsmotiv auch die Zufriedenheit von Burrnesha darstellen. Im Gegensatz dazu portraitieren die beiden hier untersuchten Filme ein Leben als Burrnesha als Gefängnis und Zwang und halten an der für wahr befundenen Genderidentität als Frau fest. In *Virgine Giurata* flieht die Hauptfigur Mark nach Italien und findet durch sexuelle Körperlichkeit mit einem Cis-Mann zurück zu der unter der aufgezwungenen Männlichkeit vergrabenen Identität als Frau, Hana. Der Titel der Buchvorlage *Hana* von Elvira Dones macht die Haltung gegenüber der vermeintlichen Genderidentität der Figur schon im Titel deutlich. In diesem Sinne wird die Transition auch in der Rezeption des Films nicht als vollwertig anerkannt und die Geschichte als Emanzipationsgeschichte einer unfreien Frau interpretiert. Stefano Rosa, ein italienischer Filmkritiker, nennt den Film *Virgine Giurata* „eine schöne Reflexion über die weibliche Freiheit [Una bella riflessione sulla libertà femminile]" (2015).

Auch der Filmtitel *Luanas Schwur* zeigt schon im Titel, dass der Film seine Hauptfigur als weiblich liest. Im letzten Dialog des Films unterhalten sich Jack/Luana und sein/ihr ehemaliger Geliebter. Er spricht in dem Gespräch Luana (nicht Jack) unter der männlichen Fassade, die wegen der patriarchalen Strukturen notwendig gewesen war, an [Wechsel von Jack/Luana zu Luana intendiert, da für den ehemaligen Geliebten Jack nur eine aufgezwungene Fassade ist]. Auf die Frage, ob sie ihre Entscheidung bereue, antwortet Luana, es habe keine andere Möglichkeit gegeben. Rina Krasniqi, die Schauspielerin, die Luana/Jack in *Luanas Schwur* verkörpert, sagte in einem Interview:

„Gott sei Dank leben wir nicht mehr in den 50er und 60er Jahren, als Frauen gezwungen waren, Männer zu werden, um gleich behandelt zu werden, und damit ihre Stimme gehört wurde [Fatmirësisht, ne nuk jetojmë në vitet ë 50a edhe 60a kur një grua kishte nevojë të bëhej burrë për të trajtuar me barazinë e njëjte dhe zoni të tyre mu ndegju]" (Krasniqi 2022: 15:06–15:17).

Mit Jeta (Jetim) Lubotenis Worten betrauern die Darstellungen von Burrnesha in den beiden Filmen „den Verlust der Weiblichkeit an die pathologische patriarchale albanische Gesellschaft [the loss of the femininity to the pathological patriarchal Albanian society]" (2020: 72). Zentral dafür, dass die Filme die Genderwechsel ihrer Hauptfiguren nicht ernstnehmen, ist ihre Annahme, dass albanische Frauen grundsätzlich unfrei seien. Weil albanische Frauen nicht frei sind, kann ihre Entscheidung, zumal nicht *westlichen* individualistischen Kriterien entsprechend, sondern traditionell/gesellschaftlich funktional verkompliziert, nicht anerkannt werden. Paradoxerweise beschreiben die Filmemacher*innen die albanische Kultur und die von ihnen als unterdrückte Frauen dargestellten Burrnesha aber auch als progressive Figuren, die die Genderbinarität überwindenden.

„Man denkt ja, das ist ein Land mit einem rückständigen Verständnis für Gender. Und in dem Fall empfand ich das als sehr fortschrittlich, weil wir ja oft auch (…) in Deutschland oder auch in westlichen Ländern grundsätzlich immer noch kämpfen um die Anerkennung, wenn jemand sein Geschlecht einfach ändert, egal jetzt aus welcher Motivation heraus" (ttt 2023: 04:15–04:33).

Die Produzentin von *Luanas Schwur* inszeniert den Film durch diese Aussage als scheinbar trans-solidarisches, progressives Werk. Obwohl die Filme ihren Burrnesha-Figuren keinen Genderwandel zugestehen – beide Filme bedienen sich des tragischen Tropes, dass unter der aufgezwungenen Maske der sozialen Männlichkeit eine entmachtete Frau verborgen liegt – und die albanische Kultur in Ästhetik und Plot aufs Äußerste balkanisierend darstellen, nutzt die Produzentin von *Luanas Schwur* den Film als Identifikationsfigur für den *westlichen* Blick und als Inspiration für Transrechte in Deutschland und anderen „*westlichen* Ländern"; zumindest für die Vermarktung des Films. Die traditionelle Burrnesha-Praxis wird also als etwas dargestellt, das für den imaginierten *Westen* eine emanzipatorische und inspirierende Funktion haben kann – nicht aber für Albanien selbst, wo die Geschichten von Burrnesha die von Unterdrückung bleiben. In

dieser Doppeldeutigkeit bedient der Film die stereotype Vorstellung von Albanien als Ort archaischer Genderrollen und exotisiert gleichzeitig Albanien und Burrnesha als Projektionsfläche für deutsche Genderdebatten. Gleichzeitig ermöglicht nur diese Darstellung eine Art progressiven Rückblick, der suggeriert: wenn es in Europa früher und an den von *unserer* Zivilisation unberührten Orten noch heute solche Phänomene gibt, dann können wir uns auf den progressiven Teil einer hier fingierten Vergangenheit europäischer Zivilisation berufen und unsere Vorstellung von Gender darin wiederfinden. Der im Vergleich zu Albanien als fortschrittlich und entwickelt konstruierte *westliche* Kontext wird als weniger progressiv, gleichzeitig einzig möglicher Kontext, in Bezug auf Genderwechsel dargestellt.

In Kombination ergibt sich ein gegenläufiges Bild: die „fortschrittlich[e]“ Geschlechtsänderung geschieht in einer „rückschrittigen“ Kultur. Die Abwertung der Burrensha-Identitäten beider Hauptfiguren dadurch, dass die Filme sie als patriarchalen Zwang aberkennen, hebt ihre erklärte „Fortschrittlichkeit“ auf und reiht die Filme in balkanistische Praxen und eine Haltung ein, nach der sich Genderwandel einem hegemonialen Blick erklären und beweisen müssen, um anerkannt zu werden. Diese Verschränkung hat zur Folge, dass das als solches vermarktete scheinbare Anliegen der Filme, auf Transgenderrechte auch im *Westen* aufmerksam zu machen, fehlschlägt. Vielmehr werden in den Vermarktungs- und narrativen Anliegen der Filme Identitäten und kulturelle Kontexte gegeneinander ausgespielt, wodurch die Filme eine Skepsis gegenüber Genderwandel grundsätzlich etablieren. Diese muss erst dem *westlichen Blick* gegenüber glaubhaft widerlegt werden – dadurch, dass er eine freie Wahl in einem im besten Fall *westlichen* Kontext ist, in dem dies grundsätzlich angenommen, genauso wie in anderen grundsätzlich aberkannt wird. Selbst in dieser Logik *wahre* (*westliche*) Transpersonen bleiben somit immer auf die Anerkennung ihrer Entscheidungsfreiheit angewiesen, begründet in ihrer Selbstbestimmung und Individualität (Foucault 2020[1976]; Taylor 1989), die an ihre angenommene Entscheidungsfreiheit in ihrem prä-transition Zustand geknüpft ist.

Zusammenfassend zeigt sich, dass beide Filme das in der Forschungsliteratur etablierte balkanisierende Bild von Burrnesha übernehmen, fiktional einbetten und weiterspinnen. Besonders die folgenden drei im vorherigen Kapitel identifizierten Mechanismen lassen sich an den Filmen klar herausarbeiten: erstens, Burrnesha werden als (unter einer ungewollten Fassade) weiblich gelesen. Zweitens, Burrnesha und Albanien werden als rückständig kontextualisiert und etablieren in der Abgrenzung einen progressiven *Westen*. Und drittens, die Deutungshoheit über Genderwandel verbleibt bei einer hegemonialen Perspektive, die Anerkennbarkeit von individualistischer Freiheit abhängig macht.

5. Fazit

Dieser Artikel hat *westliche* Darstellungen von Burrnesha in Forschung, Journalismus und Film als exotisierend kritisiert und dabei drei Hauptprobleme identifiziert: unbedachte und widersprüchliche Gender-Kategorisierungen, die Kontextualisierung von Albanien und Burrnesha als rückständig und eine *westliche* Deutungshoheit über Burrnesha.

Erstens werden Burrnesha in der Forschung auf *westliche* Geschlechtskategorien wie trans oder drittes Geschlecht reduziert, gleichzeitig jedoch als Frauen bezeichnet, was ihre männliche Identität negiert. Diese widersprüchliche Kategorisierung zeigt einen konzeptionellen Kolonialismus, der die Burrnesha in fremde Genderbegriffe einordnet.

Zweitens stellt die *westliche* Forschung Burrnesha als Opfer patriarchaler Strukturen dar und reduziert ihre Lebensweise auf traditionelle Rollenbilder, ohne individuelle Beweggründe zu betrachten. Diese Perspektive zeichnet ein starres Bild albanischer Kultur als archaisch und unveränderlich und ignoriert die Vielfalt innerhalb der gelebten Realität der Burrnesha. Albanien erscheint wie ein archaisches, rückwärtsgewandtes Relikt einer vergangenen Zeit in Europa. Diese Charakterisierung von Burrnesha und Albanien

findet sich ebenso in Filmen wie *Vergine Giurata* und *Luanas Schwur*. Die Filmemacher*innen verstehen ihre Darstellung von Burrnesha als Symbole von Unterdrückung und Resilienz explizit als Ausdruck eines als fortschrittlich verstandenen *westlichen* Frauen- und Genderbildes, wodurch die in der Forschungsgeschichte angelegten balkanistischen Stereotypen in der künstlerischen Auseinandersetzung mit dem Burrnesha-Stoff übernommen und durch ihre fiktionale Ausarbeitung noch verstärkt werden.

Drittens führt die dargestellte Abwertung der albanischen Kultur zusätzlich dazu, dass *westliche* Stimmen die Deutungshoheit über Burrnesha behalten. Sie stellen diese als Opfer einer patriarchalen Kultur dar, der sie nur durch einen Genderwandel entkommen können, und übergehen dabei ihre komplexen, individuellen Beweggründe. Dies führt dazu, dass selbst albanische Medien und Forschende die *westlichen* Interpretationen übernehmen, um wissenschaftliche Anerkennung zu gewinnen.

Die Kritik dieses Artikels bezieht sich nicht vorrangig auf die Schlüsse, die in wissenschaftlichen Publikationen gezogen werden, sondern vielmehr auf die Selbstverständlichkeit, mit der herabwürdigende Einordnungen der albanischen Kultur als unzivilisiert und mit der Burrnesha als in ihre Rollen gedrängt und bevormundet, dargestellt werden. Ebenso kritisiert er nicht grundsätzlich die transkulturelle Forschung zu Gender. Vielmehr zeigt der Artikel eine unreflektierte Dominanz des *westlichen* Blicks auf. Burrnesha werden in ein vorgegebenes, überholtes Bild eines archaischen Albaniens einbettet, das letztlich durch eine scheinbare Progressivität des *westlichen* Diskurses aufgefangen wird. Dabei werden Burrnesha exotisiert und ihre Erfahrungen naturalisiert, was auch auf Kosten der Anerkennung etwa von Transpersonen in *westlichen* Gesellschaften wie Deutschland geschieht.

Der Artikel reflektiert das Spannungsfeld zwischen der Darstellung von Burrnesha als rückständige Tradition und gleichzeitig als progressives Projektionsobjekt. Diese doppelte Funktion ermöglicht zum einen die Abgrenzung zu dem verurteilten albanischen Kontext und stellt zum anderen eine scheinbare Nähe und Aktualität der dargestellten Figuren und ihres Genderwandels dar. Dieser Artikel plädiert abschließend für eine Forschungs- und Filmpraxis, die die eigenen Perspektiven von Burrnesha respektiert und die *westliche* Deutungshoheit über Albanien hinterfragt. Dies würde die oft starren kulturellen Narrative aufbrechen und Albanien und Burrnesha nicht als statisches Objekt *westlicher* Projektionen, sondern als lebendigen kulturellen Kontext und eine Lebenspraxis verstehen, die Raum für Selbstbestimmung und Wandel bieten.

Literatur

Abu-Lughod, Lila. 2013. *Do Muslim women need saving?* London: Harvard University Press.

Anderson, Benedict. 2006[1983]. *Imagined Communities*. London: Verso.

Bakić-Hayden, Milica und Robert M. Hayden. 1992. „Orientalist variations on the theme "Balkans": Symbolic geography in recent Yugoslav cultural politics.“ In: *Slavic review* 51, 1: 1–15.

Barthes, Roland. 1957. *Mythologies*. Paris: Editions du Seuil.

Basha, Eqrem; Elsie, Robert und Ismajili, Rexhep. 2001. *Kanun*. Peje: Dukagjini Publishing House.

Berisha, Rrustem. 2008. „Maskimi në virgjeresha në këngët popullore“. In: *Gjurmime Albanologjike-Folklor dhe etnologji* 38: 30–55.

Brujić, Marija und Krstić, Vladimir. 2021. „Sworn Virgins of the Balkan Highlands.“ In: *Traditiones* 50, 3: 113–130.

Cara, Arben und Margjeka, Mimosa. 2015. „Kanun of Leke Dukagjini customary law of northern Albania.“ In: *European Scientific Journal* 11, 28: 174–186.

Clewing, Konrad und Schmitt, Oliver J. 2011. „Südosteuropa: Raum und Geschichte.“ In: Konrad Cleving; Oliver J. Schmitt (Hg.) *Geschichte Südosteuropas. Vom frühen Mittelalter bis zur Gegenwart:* 1–16. Regensburg: F. Pustet.

Dauti, Daut. 2018. *Britain, the Albanian Question and the Demise of the Ottoman Empire 1876-1914*. Dissertation, University of Leeds.

De Certeau, Michel. 1991. „Travel narratives of the French to Brazil: Sixteenth to eighteenth centuries.“ In: *Representations* 33: 221–226.

De Waal, Clarissa. 1998. „From laissez-faire to anarchy in post-communist Albania.“ In: *Cambridge anthropology* 20, 3: 21–44.

Dickemann, Mildred. 1997. „The Balkan sworn virgin: A Cross-Gendered Female Role.“ In: Will Roscoe; Stephen O. Murray (Hg.) *Islamic homosexualities: Culture, history, and literature*: 197–203. New York: New York University Press.

Dickerson, Carly. 2015. *The Linguistic Expression of Gender Identity: Albania's "sworn virgins."* Masterarbeit, York University, Toronto.

Djajić Horváth, Aleksandra. 2011. „Of female chastity and male arms: The Balkan "man-woman" in the age of the world picture.“ In: *Journal of the History of Sexuality* 20, 2: 358–381.

Doja, Albert. 2007. „Identity Politics: Gendered Ethno-Religious Ideologies: Southeast Europe.“ In: Suad Joseph (Hg.) *Encyclopedia of Women & Islamic Cultures* 6: 32–35.

Doja, Albert. 2008. „Instrumental Borders of Gender and Religious Conversion in the Balkans.“ In: *Religion, State & Society* 36, 1: 55–63.

Doja, Albert. 2011. „Customary laws, folk culture, and social lifeworlds: Albanian studies in critical perspective.“ In: Josipa Tomašić (Hg.) *Spomenica Valtazara Bogišića o Stogodišnjici Njegove Smrti*. Belgrad: Sluzbeni.

Doja, Albert. 2014. „From the German-speaking point of view: Unholy Empire, Balkanism, and the culture circle particularism of Albanian studies.“ In: *Critique of Anthropology* 34, 3: 290–326.

Durham, Edith. 1994[1909]. *High Albania*. London: Virago.

Dushi, Arbnora. 2010. „Virgjëreshat e përbetuara shqiptare: dukuri zakonore, objekte studimi dhe subjekte trajtimi.“ In: *AKTET III Revistë Shkencore e Institutit Alb-Shkenca*, 3, 2: 608–613.

Dushi, Arbnora. 2023. „Ballads as Collective Memory.“ In: *Studia Ethnologica Pragensia*, 1: 41–51.

Dutta, Aniruddha und Roy, Raina. 2014. „Decolonizing transgender in India: Some reflections.“ In: *Transgender Studies Quarterly* 1, 3: 320–337.

Elsie, Robert. 1998. „Islam and the Dervish Sects of Albania.“ In: *Islamic Quarterly* 42, 4: 266–289.

Elsie, Robert (Hg.). 2014. *Der Kanun: Das albanische Gewohnheitsrecht nach dem sogenannten Kanun des Lekë Dukagjini*. Berlin: OEZ-Berlin.

Fernandez, Nadine T. und Nelson, Katie (Hg.). 2021. *Gendered Lives: Global Issues*. Albany: State University of New York Press.

Foucault, Michel. 2020[1976]. *The History of Sexuality: The Will to Knowledge*. London: Penguin.

Genesin, Monica. 2021. „The Roles of Women in the Lexicon of the Albanian "Code of Skanderbeg" (Kanuni I Skanderbegut).“ In: *Studies in Logic, Grammar and Rhetoric* 65, 1: 43–56.

Gjeçovi, Shtjefën. 1985. *Nye i Nantëdhetë e shtatet – Të prémt e mikut, Kanuni i Lek Dukagjinit*. Prishtinë: Rilindja.

Goldsworthy, Vesna. 1998. *Inventing Ruritania: the imperialism of the imagination*. New Haven: Yale University Press.

Graham, Sharyn. 2003. „While Diving, Drink Water.“ In: *Journal of Bisexuality* 3, 3–4: 231–247.

Grémaux, René. 1994. „Woman Becomes Man in the Balkans.“ In: Herdt, Gilbert (Hg.) *Third Sex, Third Gender: Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*: 241–281. New York: Zone Books.

Halimi, Kadri. 2000. *Trajtime dhe studime etnologjike*. Prishtinë: Instituti Albanologjik.

Halleck, Fitz Greene (Hg.). 1840. *The Works of Lord Byron in Verse and Prose*. Hartford: Silas Andrus & Son.

Halpern, Joel M.; Kaser, Karl und Wagner, Richard A. 1996. „Patriarchy in the Balkans: Temporal and cross-cultural approaches.“ In: *The History of the Family* 1, 4: 425–442.

Hammond, Andrew. 2017. „Balkanism in political context: from the Ottoman Empire to the EU.“ In: *Westminster papers in Communication and Culture* 3, 3: 6–26.

Hasluck, Margaret. 1933. „Bride-price in Albania: a Homeric parallel.“ In: *Man* 33: 191–195.

Hasluck, Margaret. 1954. *The Unwritten Law in Albania*. Cambridge: Cambridge University Press.

Herzfeld, Michael. 2001. *Anthropology: Theoretical practice in culture and society*. Hoboken: Wiley-Blackwell.

Hetzer, Armin. 1980. „Die strafrechtliche Terminologie in der albanischen Sprache. Eine philologische Wortschatzuntersuchung.“ In: *Zeitschrift für Balkanologie* 16: 25–60.

James, Carolyn Custis. 2015. *Malestrom: Manhood swept into the currents of a changing world*. Grand Rapids: Zondervan.

Jezernik, Božidar. 2016. *Das wilde Europa: der Balkan in den Augen westlicher Reisender*. Wien: Böhlau.

Joireman, Sandra F. 2014. „Aiming for certainty: the Kanun, blood feuds and the ascertainment of customary law.“ In: *The Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law* 46, 2: 235–248.

Kadare, Ismail. 1989. *Der zerrissene April*. Wien: Residenz Verlag.

Kadare, Ismail. 2018. *Essays on World Literature: Aeschylus, Dante, Shakespeare*. New York: Restless Books.

Kaser, Karl. 2011. *Balkan und Naher Osten. Einführung in eine gemeinsame Geschichte*. Wien: Böhlau.

King, Russel und Mai, Nicola. 2008. *Out of Albania: From crisis migration to social inclusion in Italy*. New York: Berghahn Books.

Krasniqi, Mark. 1974. „Gjurmëve të një kënge popullore. Kënga e Hasimes.“ In: *Gjurmime albanologjike – Folklor dhe Etnologji* 4: 159–189.

Littlewood, Robert. 2002a. „Three into two: The third sex in Northern Albania.“ In: *Anthropology & Medicine* 9, 1: 37–50.

Littlewood, Robert. 2002b. „Trauma and the Kanun: two responses to loss in Albania and Kosova.“ In: *International Journal of Social Psychiatry* 48, 2: 86–96.

Luboteni, Jeta (Jetim). 2020. „A Heavy Word: Discourses on Albanian Sworn Virgins“. In: Feminist Critique: *East European Journal of Feminist and Queer Studies*, 3: 65–89.

Mai, Nicola. 2003. „The cultural construction of Italy in Albania and vice versa: Migration dynamics, strategies of resistance and politics of mutual self-definition across colonialism and post-colonialism.“ In: *Modern Italy* 8, 1: 77–93.

Malaj, Visar. 2022. „Albanian Customary Law, Religion, and the Rescue of Jews during the Holocaust.“ In: *Holocaust and Genocide Studies* 36, 3: 372–385.

Malcolm, Noel. 2020. *Rebels, Believers, Survivors: Studies in the History of the Albanians*. Oxford: Oxford University Press.

Mjeshtri, Fiosa Begai. 2014. „The Politics of Gender Roles: A Comparative Analysis of Female Husbands, Male Daughters, and Sworn Virgins among the Igbo of West Africa, the Nandi and Kikuyu of East Africa, and the Gheg of North Albania.“ In: Toyin Falola; Danielle Sanchez (Hg.) *African Culture and Global Politics*: 269–284. New York, London: Routledge.

Mohanty, Chandra Talpade. 1984. „Under Western eyes: Feminist scholarship and colonial discourses.“ In: *Boundary* 2: 333–358.

Moorti, Sujata. 2016. „A Queer Romance with the hijra“. In: *QED: A Journal in GLBTQ Worldmaking* 3, 2: 18–34.

Moss, Kevin. 2005. „From sworn virgins to transvestite prostitutes: performing gender and sexuality in two films from Yugoslavia.“ In: Aleksandar Štulhofer; Theo Sandfort (Hg.) *Sexuality and gender in postcommunist Eastern Europe and Russia*: 79–94. London: Routledge.

Mustafa, Mentor und Young, Antonia. 2008. „Feud narratives: contemporary deployments of kanun in Shala Valley, northern Albania.“ In: *Anthropological Notebooks* 14, 2: 87–107.

Narayan, Uma. 1988. „Working together across difference: Some considerations on emotions and political practice.“ In: *Hypatia* 3, 2: 31–47.

Oyěwùmí, Oyèrónkẹ́. 1997. *The invention of women: Making an African sense of western gender discourses*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Rathjens, Carl. 1925. „Die Politik Albaniens seit dem zweiten Balkankrieg.“ In: *Zeitschrift für Politik* 14: 158–169.

Reddy, Gayatri. 2005. *With Respect to Sex: Negotiating Hijra Identity in South India*. Chicago: University of Chicago Press.

Reineck, Janet Susan. 1991. *The Past as Refuge: Gender, Migration, and Ideology Among the Kosova Albanians*. Dissertation, University of California.

Robertson Martinez, Ellen (Elena). 2021. *Social Representations and Women Who Live as Men in Northern Albania*. Cambridge: University of Cambridge.

Said, Edward E. 1978. *Orientalism*. New York: Pantheon.

Sawicka, Irena. 2013. „A Crossroad Between West, East and Orient – The Case of Albanian Culture.“ In: *Colloquia Humanistica* 2: 97–113.

Schmitt, Oliver Jens (Hrsg.). 2010. *Religion und Kultur im albanischsprachigen Südosteuropa*. Frankfurt am Main: Peter Lang.

Schmitt, Oliver Jens. 2019. *Der Balkan im 20. Jahrhundert: Eine postimperiale Geschichte*. Stuttgart: Kohlhammer.

Schwandner-Sievers, Stephanie. 2002. „Narratives of power: capacities of myth in Albania.“ In: Stephanie Schwandner-Sievers; Bernd Jürgen Fischer (Hg.) *Albanian identities: myth and history*: 3–25. London: Hurst.

Schwandner-Sievers, Stephanie. 2004. „Albanians, Albanianism and the Strategic Subversion of Stereotypes.“ In: Andrew Hammond (Hg.) *The Balkans and the West. Constructing the European Other, 1945–2003*: 110–126. London: Routledge.

Shkurtaj, Gelanda. 2020. „Kanuns in Albania and Bloodfeud According to Kanun of Lekë Dukagjini.“ In: *European Journal of Sustainable Development* 9, 1: 442–442.

Sikor, Thomas; Stahl, Johannes und Dorondel, Stefan. 2009. „Negotiating post-socialist property and state: struggles over forests in Albania and Romania.“ In: *Development and Change* 40, 1: 171–193.

Shryock, Andrew J. 1988. „Autonomy, Entanglement, and the Feud: Prestige Structures and Gender Values in Highland Albania.“ In: *Anthropological Quarterly* 61, 3: 113–118.

Spivak, Gayatri Chakravorty. 1988. „Can the Subaltern Speak?“ In: Cary Nelson; Lawrence Grossberg (Hg.) *Marxism and the Interpretation of Culture*. 271–313. Urbana: University of Illinois Press.

Stecklov, Guy, Carletto; Calogero; Azzarri, Carlo und Davis, Benjamin. 2010. „Gender and migration from Albania.“ In: *Demography* 47, 4: 935–961.

Tarifa, Fatos. 2007. „Balkan societies of ‘social men’: Transcending gender boundaries.“ In: *Societies Without Borders* 2, 1: 75–92.

Tarifa, Fatos. 2008. „Of time, honor, and memory: Oral Law in Albania.“ In: *Oral tradition* 23, 1: 3–14.

Taylor, Charles. 1989. *Sources of the Self: The Making oft he Modern Identity*. Cambridge: Harvard University Press.

Temkina, Anna und Zdravomyslova, Elena. 2003. „Gender studies in post-Soviet society: Western frames and cultural differences.“ In: *Studies in East European Thought* 55, 1: 51–61.

Todorova, Maria. 2009[1997]. *Imagining the Balkans*. Oxford: Oxford University Press.

Towle, Evan B. und Morgan, Lynn M. 2013. „Romancing the transgender native: Rethinking the use of the “third gender” concept.“ In: Susan Stryker; Stephen Whittle (Hg.) *The Transgender Studies Reader*: 682–700. London: Routledge.

Tsibiridou, Fotini. 2022. „On Honor and Palimpsest Patriarchal Coloniality in Greece, the Western Balkans, and the Caucasus: Anthropological Comparative Accounts from a Post-Ottoman Decolonial Perspective.“ In: *Genealogy* 6, 3: 73.

Vartabedian, Julieta. 2014. „The political scope of travestilities: On the transgressive potential of travesties.“ In: *Anual review of Critical Psychology: Gender and sexuality* 11: 19–36.

Vickers, Miranda. 1995. *The Albanians: a modern history*. London, New York: I.B. Tauris.

Voell, Stéphane. 2003. „The Kanun in the city. Albanian customary law as a habitus and its persistence in the suburb of Tirana, Bathore.“ In: *Anthropos*: 98, 1: 85–101.

Vullnetari, Julie und King, Russell. 2016. „‘Washing men's feet’: gender, care and migration in Albania during and after communism.“ In: *Gender, Place & Culture* 23, 2: 198–215.

Weiss, Sabrina M. 2016. „Veiling the modest cyborg: More than a new witness.“ In: Sal Restivo; Sabrina Weiss; Alexander Stingl (Hg.) *Worlds of ScienceCraft:* 71–88. London: Routledge.

Whitaker, Ian. 1981. „‘A sack for carrying things‘: The traditional role of women in northern Albanian society.“ In: *Anthropological Quarterly* 54, 3: 146–156.

Xhaho, Armela. 2013. „Sworn virgins, male and female berdaches: a comparative approach to the so-called third gender people.“ In: *Gender Questions* 1, 1: 112–125.

Young, Antonia. 1998. „‘Sworn Virgins‘: Cases of Socially Accepted Gender Change.“ In: *Anthropology of East Europe Review* 16, 1: 59–75.

Young, Antonia. 2000. *Women who become Men. Albanian Sworn Virgins*. Oxford: Berg Publishers.

Young, Antonia und Twigg, Larenda. 2009. „Sworn Virgins as Enhancers of Albanian Patriarchal Society in Contrast to Emerging Roles for Albanian Women.“ In: *Etnološka tribina* 32, 39: 117–134.

Online- & Video-Quellen

Alimani, Bujar. 2021. „Luanas Schwur.“ Elsani & Neary Media GmbH.

Berlinale. 2015. „Vergine giurata.“ Berlinale Website. Letzter Zugriff am 14. November 2024. https://www.berlinale.de/de/2015/programm/201506319.html.

COI. 2017. „Blood Feuds in contemporary Albania: Characterisation, Prevalence and Response by the State.“ 29. Juni. Letzter Zugriff am 14. November 2024. https://www.cgrs.be/sites/default/files/rapporten/blood_feuds_in_contemporary_albania._characterisation_prevalence_and_response_by_the_state.pdf.

Council of the European Union. 2020. „Enlargement and Stabilisation and Association Process – the Republic of Albania – Council Conclusions.“ 25 March 2020. Letzter Zugriff am 14. November 2024. https://data.consilium.europa.eu/doc/document/ST-7002-2020-INIT/en/pdf.

Dzihic, Vedran. 2021. „Der Westen am Westbalkan – die EU und die USA zwischen neuen geopolitischen Herausforderungen und der Frage nach der Zukunftsvision für die Region.“ In: *Kurzanalyse* 6. Österreichisches Institut für Internationale Politik (oiip). Letzter Zugriff am 14. November 2024. https://www.ssoar.info/ssoar/handle/document/77353.

Elsani, Anita. 2022. „Luanas Schwur.“ Letzter Zugriff am 19. Februar 2023. Letzter Zugriff am 14. November 2024. https://elsani.com/portfolio-posts/luanas-schwur_the-albanian-virgin/.

Elsie, Robert. 2012. „Northern Albanian culture and the Kanun.“ Letzter Zugriff am 14. November 2024. http://www.elsie.de/pdf/articles/A2012KanunLeiden.pdf.

Göttler, Fritz (2023). „Eine Freiheit wie im Western.“ 08. Februar 2023. Letzter Zugriff am 14. November 2024. https://www.sueddeutsche.de/kultur/luanas-schwur-kritik-rezension-albanien-film-1.5747456.

Gutting, Peter (2023). „Luanas Schwur.“ Letzter Zugriff am 14. November 2024. https://www.kinozeit.de/film-kritiken-trailer-streaming/luanas-schwur-2021.

Knüppel, Leila (2020). „Leben wie ein Mann, um frei zu sein.“ Letzter Zugriff am 14. November 2024. https://www.deutschlandfunk.de/schwurjungfrauen-in-albanien-leben-wie-ein-mann-um-frei-zu-100.html.

Krasniqi, Rina (2022). „Rina Krasniqi edhe burrë edhe grua! – Pjesa 3/29.09.2022.“ 29. September 2022. Youtube. Letzter Zugriff am 14. November 2024. https://www.youtube.com/watch?v=1msA6qmnbzo.

Mangalakova, Tanya. 2004. „The Kanun in Present-Day Albania, Kosovo, and Montenegro.“ Sophia: International Center for Minority Studies and Intercultural Relations. Letzter Zugriff am 14. November 2024. https://core.ac.uk/download/pdf/11870995.pdf.

Paterniti, Michael. 2014. „The Mountains Where Women Live As Men.“ 10. März 2014. Letzter Zugriff am 14. November 2024. https://www.gq.com/story/burrnesha-albanian-women-living-as-men.

Rosa, Stefano. 2015. „Vergine giurata, per la critica italiana un esordio notevole.“ 13. Februar 2015. Letzter Zugriff am 14. November 2024. https://cinecittanews.it/vergine-giurata-per-la-critica-italiana-un-esordio-notevole/.

Schmidke, Frank (2023). „Luanas Schwur: Die Regeln des Zusammenlebens.“ Brutstatt Blog. 08. Februar 2023. Letzter Zugriff am 14. November 2024. https://brutstatt.de/2023/02/08/luanas-schwur-die-regeln-des-zusammenlebens/.

titel, thesen, temperamente (ttt) (2023). „‘Luanas Schwur‘ – Filmepos über eine uralte albanische Tradition“. Das Erste, Ausstrahlung am 29. Januar 2023.

UN Albania. 2021. „Advancing Gender Equality and the Empowerment of all Women and Girls in Albania.“ Letzter Zugriff am 14. November 2024. https://albania.unwomen.org/sites/default/files/Field%20Office%20Albania/Attachments/Publications/2021/06/UN%20Albania_gender%20equality%20position%20paper_GEEW_final.pdf.

Kommentar: Von Innen Durcharbeiten und Verlernen

Samu/elle Striewski[1]

[1] University of Oxford; samuelle.striewski@politics.ox.ac.uk

0009-0007-1698-2466

Wenn „alles Erkennen an die Reproduktion eben derjenigen Denkweisen gebunden ist, die das Erkennen der Wirklichkeit verstellen, dann kann auch eine kritische Theorie nur so verfahren, dass sie mit diesen Denkweisen beginnt und sie von innen heraus kritisch durcharbeitet“ (Menke 2010: 253–54). So der Philosoph Christoph Menke über den Negativismus Theodor W. Adornos. Anile Tmava verfolgt einen vergleichbaren Ansatz. Ihr primärer Untersuchungsgegenstand sind nicht – und das ist entscheidend – Burrnesha, die „in Albanien und umliegenden Regionen lebende[n] Personen, die mit weiblicher Anatomie geboren, eine sozial männliche Rolle annehmen“.[1] Die Autorin zitiert nahezu keine erst-personalen Berichte oder Auto-Theorien dieser Personengruppe noch führt sie selbst eine ethnographische Studie durch. Wäre die Erfahrungswelt der Burrnesha ihr Forschungsgegenstand, würde sie sich somit in einen peinlichen performativen Selbstwiderspruch verwickeln, da sie mit dem eindringlichen Plädoyer „für eine Forschungs- und Filmpraxis, die die eigenen Perspektiven von Burrnesha respektiert“, endet und fordert, sie „als lebendigen kulturellen Kontext und eine Lebenspraxis verstehen, die Raum für Selbstbestimmung und Wandel bieten“. Worum es Tmava geht, ist also „das Erkennen der Wirklichkeit“ selbst, i.e. die Frage, wie die Produktion von ‚Burrnesha‘ als Subjekt von wissenschaftlichen und medialen Diskursen den Zugang zu ihrer Erfahrungswelt zugleich ermöglicht und verunmöglicht. Ihr Text stellt also, analog zu Adornos Methode, eine klare Absage an den naiven Vorschlag dar, einfach an den hegemonialen „Denkweisen“ (hier: den semi-kolonialen Bildern der „balkanistischen“ Forschung, den Konzepten der *westlichen* Gender, Queer und Trans Studies oder den oft von außen kommenden und einseitigen ethnologischen, journalistischen oder filmischen Narrativen) vorbei zu schreiben. Der einzig mögliche Weg, produktiv Kritik an diesen zu üben und zugleich zu einem weniger ideologischen Begriff der Burrnesha zu gelangen, ist also das *Durcharbeiten von Innen* eben derjenigen diskursiven Formationen, die ‚Burrnesha‘ in ihrem „exotisierenden Blick“ fixieren.

Folgerichtig gliedert sich der Text in zwei Teile, die in einem dialektischen Verhältnis zueinander stehen. Die national-, kultur und rechtsgeschichtlich sensible ‚innere‘ Kontextualisierung (Kapitel 2) wird zur Kontrastfolie für den ‚äußeren‘ Blick auf die Burrnesha, d.h. wissenschaftliche, mediale (Kap. 3) und filmische Darstellungen (Kap. 4). Diese Zweiteilung zwischen ‚Innen‘ und ‚Außen‘ lässt sich, wie der Text schnell zeigt, kaum aufrechterhalten. Und doch muss sich Tmava durch beide Positionen hindurcharbeiten, um erklären zu können, auf welche Subjektposition die Burrnesha letztlich reduziert werden. Drei Thesen kristallisiert Tmava als besonders zentral heraus: Burrnesha werden (T1) implizit oder explizit als Frauen klassifiziert, die gegen ihren Willen oder aus lediglich strategischen Gründen als Männer leben müssen, weil

[1] Diese Formulierung ist außerordentlich gelungen, weil sie das übereilte In-Beziehung-Setzen zwischen dem, was im anglo-amerikanischen Diskurs *female sex* („mit weiblicher Anatomie geboren“) und *male gender* („eine sozial männliche Rolle annehmen“) genannt wird, verweigert. Stattdessen werden die zwei koordinierten Prädikate des erweiterten Relativsatzes („geboren“ und „annehmen“) lediglich durch ein Komma getrennt. Gewissermaßen stellt der gesamte Artikel den Versuch dar, die Bedeutung dieses Kommas, also die komplexe Verbindung zwischen den Teilsätzen ‚F‘ und ‚M‘, mit Leben zu füllen – und nicht auf eine einzelne Konjunktion (F *und* M; *erst* F, *dann* M; *trotz* F, M) zu reduzieren.

sie (T2) in einer (im Vergleich zum *Westen*) rückständigen, patriarchalen albanischen Gesellschaft gefangen sind und sich (T3) bei jeglicher hermeneutischer Abweichung ihrer (geschlechtlichen) Autonomie von Erklärungen (T1) und (T2) gegen die *westlichen* „Deutungshoheit“ durchsetzen müssen.

Der zweite Abschnitt ist, wie bereits angedeutet, die ‚Innenansicht‘, also der Versuch, das Phänomen der Burrnesha aus ihrem historischen, geographischen und sozialpolitischen Kontext heraus zu verstehen. Tmava betont hierzu die besondere Rolle des Kanun, der „Gesamtheit des [mündlich überlieferten, S/E. S.] Gewohnheitsrechts als regional und historisch heterogener Gesetzeskomplex, der identitätsstiftende kulturelle Praktiken in Albanien umfasst“, für das Verständnis der kulturellen Resistenz und politisch wie rechtlichen Unabhängigkeit der albanischen Bevölkerung über weite Strecken historischer Unterdrückung und Besatzung hinweg. Zusätzlich reguliert der Kanun „die soziale Rolle von Burrnesha,“ die durch einen semi-religiösen Schwur vor den männlichen Dorfältesten eingeleitet wird und ein offiziell anerkanntes Leben als männliches, zölibatäres Mitglied der Gesellschaft bedeutet (inklusive männlich geltender Kleidung, Namen, Charaktereigenschaften sowie beruflicher und sozialer Tätigkeiten). Die gängigen *westlichen* Übersetzungen dieser Lebensform als *Schwurjungfrau* oder *sworn virgin*, in Anlehnung an den Begriff *virgjëreshë* (*Jungfrau*), machen zwar den „sexualisierten Geist, der das Frauenbild des Fin de Siècle in Zentraleuropa bestimmt“ sichtbar, unterschlagen aber gleichzeitig die vielfältigen Gründe (Bewahrung des ökonomischen und kulturellen Familienerbes, Vermeidung von Blutrache, individueller Freiheitsgewinn), die Personen zu diesem „Genderwandel“ motivieren. Regional und historisch variierende Versionen des Kanun lassen vermuten, dass gerade durch die normative Unterbestimmtheit der konkreten Ausgestaltung dieser Lebensform den individuellen Burrnesha deutlich mehr *agency* einräumt, wird als der *balkanistische* Blick erlaubt. Unter letzterem versteht die Autorin einen Macht/Wissen-Komplex konstituiert durch „politisch motivierte Feldforschung und Reiseberichtliteratur“, die Albanien zugleich exotisiert (*räumliches Othering*) und als „archaisch“, „unerschlossen“ und „rückständig“ reduziert (*zeitliches Othering*). Während koloniale, rassistische und orientalistische Konstruktionen die Abgrenzung des *Westens* vom seinem *Anderen* ermöglichen, dient laut Maria Todorova die „semi-koloniale“ Konstitution des „Balkans“ als „inneres Anderes“ (*‚other‘ within*) der *Binnendifferenzierungen* des westeuropäischen Selbstbilds.

Im dritten und vierten Abschnitt geht der Text diesen *westlichen* Konstruktionen weiter nach, insbesondere im Zusammenhang mit wissenschaftlichen, journalistischen und filmgrafischen Rezeptionen und Konstruktionen der Burrnesha-Figur. Tmava arbeitet sorgfältig heraus, wie Burrnesha auf der einen Seite als inspirierendes Beispiel für eine gender-nonkonforme Lebensform („drittes Geschlecht“, „transgender“, „cross-gender“, „soziale Männer“, „Transvestimus praktizierende Personen“) herangezogen werden, nur um zugleich durch eine paternalistische Geste wieder fremdbestimmt, i.e. „implizit und explizit als Frauen kategorisiert“ (T1) und damit „als notwendiges Resultat der albanischen patriarchalen Gesellschaft“ gedeutet (T2), zu werden. In dieser Doppelbewegung wird ein *westliches Verständnis* von Gender auf die Wirklichkeit des *nicht-westlichen* Subjekts angewandt und damit deren Erfahrung *unverständlich* gemacht (bzw. als immer schon *außerhalb des Verständlichen* produziert). Der „Genderwechsel“ kann von diesem semi-kolonialen, homogenisierenden Blick nur als „unfreiwillig und nicht ernst zunehmen abgewertet“ und die „unter der erzwungenen männlichen Maske erkannte Frau, gleich der albanischen Frau grundsätzlich, als in einem unfreien Leben gefangen“ muss „bemitleidet“ werden. Selbst wenn die Subaltern zu sprechen versuchen, etwa mit albanischen Wissenschaftler*innen und Journalist*innen, führt das (strategische) Begehren letzterer nach Anerkennung innerhalb *westlicher* Wissenschafts- oder Kulturstandards immer wieder dazu, dass die Erfahrungen der Burrnesha gegenüber den dominanten Urteilen ihrer Lebensform als regressiv

oder bemitleidenswerte kaum zur Geltung kommen (T3). So viel zur „Bauchrednerei“ (G. C. Spivak) der Intellektuellen.[2]

Auch die filmischen Beiträge, die Tmava analysiert, schaffen es ihrer Meinung nach nicht, das diskursive Phänomen ‚Burrnesha‘ aus dem beklemmenden „starren kontextuellen Rahmen“ zu befreien, in dem es immer wieder auf die „Funktion eines Patriarchatspflasters“ eingeengt wird. Im Gegenteil, die Filme dienen dem *westlichen* Publikum eher der Selbstbestätigung als fortschrittliche Gesellschaft hinsichtlich Geschlechtergerechtigkeit sowie der Delegitimierung der Burrnesha Lebensform als „unauthentische Transition“ gemäß westlichen Trans-Narrativen. In beiden Filmen ist die *temporale* Struktur des Narrativs von zentraler Bedeutung. Indem die albanische Gesellschaft als patriarchal und archaisch (also zeitlich gesehen rückschrittlich) fixiert wird, kann eine Fortschrittsgeschichte erzählt werden, in der sich die *nicht-westliche Frau* vor den Augen des primär *weißen* und *westlichen* Blicks aus ihrer vermeintlich erzwungenen Burrnesha-Rolle (d.h. der *unverständlichen* Trans-Geschichte) heraus in die ihr angemessene Frauen-Rolle (d.h. das *verständliche*, weil homogene und balkanistische Bild der albanischen Frau) „emanzipiert“. Genau dieses Fortschritts-Denken macht Amy Allen in ihrem einflussreichen Buch *The End of Progress* (2016) zum primären Angriffspunkt ihrer dekolonialen, immanenten Kritik an den normativen Fundamenten der Frankfurter Schule (insbesondere den Theorien von Jürgen Habermas und Axel Honneth). Sie zieht zur Diskussion einer Alternative Walter Mignolo heran, der argumentiert: „Damit die Kritische Theorie mit Dekolonialisieurng korrespondieren kann, müssen wir die Geographie des Wissens verschieben und sie [die Kritische Theorie, S/E. S.] im Rahmen dieser Geo- und Bio-Politik des Wissens umgestalten. Der erste Schritt in der Grammatik der Dekolonialisierung wäre folglich gestaltet […] als *Lernen zu Verlernen*“ (Mignolo 2007: 485, meine Übersetzung).

Der Versuch (*westlicher*) Filmemacher*innen, Wissenschaftler*innen oder Journalist*innen, die Burrnesha benutzen, um westliche Geschlechternormen zu kritisieren, muss notwendigerweise scheitern, wenn diese aus ihrem komplexen Erfahrungshorizont herausgehoben und (wie oben beschrieben) exotisiert oder (gleichermaßen gewaltsam) als simple Materialisierung der eigenen „fingierten Vergangenheit“ in Form des primitiven, „unberührten“ Anderen romantisiert werden. Das Durcharbeiten durch die ideologischen *westlichen* Denkweisen der Burrnesha sollte eine*n vielmehr dazu veranlassen, mit dem Hinterfragen der eigenen Wirklichkeit (und ihrer Konzepte) zu beginnen und diese, wo nötig und möglich, zu verlernen. Statt zu fragen, was ‚wir‘ für die Burrnesha tun können, wäre die erste Frage, was wir verlernen müssen, um ihnen überhaupt richtig begegnen zu können. Was passiert mit unserem Konzept von *transgender* als Beschreibung für „Menschen, die sich von dem Gender, das ihnen bei der Geburt zugeordnet wurde, wegbewegen, Menschen, die die Grenzen, die von ihrer Kultur konstruiert wurden, um dieses Gender zu definieren und einzugrenzen, überschreiten (*trans-*)“ (Stryker 2017: 1, meine Übersetzung), wenn es im Sturm balkanistischer Projektionen auf die Burrnesha trifft? Statt so lange an der (Darstellung der) Wirklichkeit herumzubasteln, bis sie diesem Konzept entspricht und sich die Burrnesha eindeutig als (nicht) transgender kategorisieren lassen, könnten wir auch fragen, welche inneren Widersprüche nach diesem Durcharbeiten in dem westlichen Konzept selbst zu Tage kommen. Laut Robin Dembroffs Beitrag zum ersten Sammelband über *Trans Philosophy*

[2] Gayatri C. Spivaks Essay „Can the Subaltern Speak?“ diskutiert dieses Problem ausführlich (vgl. Morris 2010, in der sowohl die ursprüngliche Fassung von 1988 sowie die überarbeitete Version von 1999 abgedruckt und diskutiert wird). Sie weist auf die Gefahr hin, dass sowohl durch empirisch-praktische wie intellektuell-theoretische Bestrebungen (wie die von G. Deleuze und M. Foucault), den Subalternen eine Stimme zu geben, diese oft überhaupt erst als Subjekte eines gewissen Diskurses konstituiert werden, aus dem sie dann infolgedessen befreit werden müssen. Spivak bringt diese Gefahr auf die berühmte Formel: „White men are saving brown women from brown men“. Tmavas Artikel beschreibt eine vergleichbare Dynamik im Zusammenhang mit EU-Entwicklungsprojekten, die albanische Frauen und Burrnesha als Zu-Befreiende produzieren, um damit Eingriffe seitens *weißer, westlicher* Politiker(*innen) zu legitimieren.

(2024) steht und fällt die Qualifikation einer Erfahrung als *transgender* mit dem Grad der *äußeren* Sanktionierung und der erkennbaren *inneren* Autonomie der gender-nichtkonformen Praktiken. Scheitern die Erfahrungen der Burrnesha an dieser Definition (weil sie z.B. nicht sanktioniert werden, sondern der Kanun ihnen einen expliziten sozialen Raum zuordnet) oder scheitert die Definition, als Versuch eines weiten, offenen Sammelbegriffs, an *westlichen* Begrenzungen? Was bedeutet es für die *westlichen* Gender Studies, für den *westlichen* Diskurs zum Thema trans, wenn er Reflexionen wie die von Anile Tmava ernst nimmt und sich auf die Herausforderung des Verlernens der eigenen Denkweisen einlässt? Es ist unklar, wohin diese Reise, dieses Verlernen, diese Transition führt, aber die Autorin wagt einen Schritt in die richtige (oder weniger falsche) Richtung und lädt uns ein, mit ihr zu gehen. Folgen wir ihr?