

GENDER - OUTLAW - TRIPTYCHON

Eine ethnologische Studie zu Selbstbildern und Formen der Selbstorganisation
in den Transgender-Subkulturen Rio de Janeiros, New Yorks und Berlins

Dissertation
zur Erlangung des Grades eines Dr. phil
vorgelegt am
Fachbereich Politik- und Sozialwissenschaften der Freien Universität Berlin

von
Carsten Balzer

Oktober 2007

Erstgutachter:
Prof. Dr. Jürgen Golte

Zweitgutachter:
Prof. Dr. Rolf Lindner

Tag der Disputation: 11. Februar 2008

Widmung

Im Zeitraum des Verfassens dieser Dissertationsschrift, in den vergangenen fünf Jahren also, sind drei ProtagonistInnen dieser Studie, die ich während der Feldforschungen als ebenso lebenswerte wie streitbare und bedeutende AktivistInnen in den Transgender-Subkulturen von Rio de Janeiro, New York und Berlin erleben durfte, in jungen Jahren verstorben:

Hanah Suzart in Rio de Janeiro (1967-2006)

Page Renolds in New York (1961-2002)

Ovo Maltine in Berlin (1966-2005)

Um sie und ihr Wirken nicht in Vergessenheit geraten zu lassen, ist ihnen diese Studie im Besonderen gewidmet. Diese Studie ist aber auch all jenen gewidmet, die an welchem Ort auch immer, und auf welche Art und Weise auch immer, für ein freieres und selbstbestimmteres Leben jenseits der normativen Zwänge dichotomer Geschlechterordnungen kämpfen.

Vorbemerkung

Da in der vorliegenden ethnologischen Untersuchung von Selbstbildern und Formen der Selbstorganisation der Fokus auf einer emischen Perspektive liegt, wird diejenige Geschlechtlichkeit der (mehrheitlich anonymisierten) Namen und Pronomen verwendet, die auch die ProtagonistInnen dieser Studie, die InformantInnen, für sich in Anspruch nehmen bzw. mit denen sie innerhalb der Subkulturen bezeichnet werden. Dies geschieht unabhängig davon, welche chromosomalen, hormonalen, gonadalen, genitalen oder morphologischen geschlechtlichen Merkmale diese Menschen besitzen, ob und welche körperlichen Modifikationen sie vornehmen (lassen) und vor allem unabhängig davon wie die medizinisch-psychologisch-sexualwissenschaftlichen und sonstigen mehrheitsgesellschaftlichen Fremdzuschreibungen lauten. Aufgrund eines Mangels an Alternativen statt aus echter Überzeugung findet zudem das so genannte Binnen-I zur Verdeutlichung der Vielfalt an geschlechtlichen Identitäten (Frauen, Männer, Transgender, Hermaphroditen etc.) in Personengruppen (InformantInnen, AkteurInnen etc.) Verwendung.

Danksagung

Von Beginn der Forschungen bis zur Fertigstellung der Dissertationsschrift bin ich vielen Menschen begegnet, die auf ihre Weise diese Arbeit bereichert, beeinflusst und in dieser Form ermöglicht haben. Stellvertretend für diese vielen, möchte ich folgenden Menschen danken.

Meiner Mutter für ihre emotionale und materielle Unterstützung und ihren unbeirrbaren Glauben an mich.

Den Menschen in den Transgender-Subkulturen von Rio de Janeiro, New York und Berlin für ihre herzliche Auf- und Annahme und das Weiterreichen meiner Person, darunter ganz besonders meinen FreundInnen Beatriz Angola, Fabiana Brazil und Rogéria in Rio de Janeiro, Flawless Mother Sabrina und Curtis Carmen in New York sowie Chou-Chou de Briquette in Berlin, auch für wertvolle Kontakte und Diskussionen.

Meinen FreundInnen, KollegInnen und/oder MitaktivistInnen in Berlin Birgit Uenze, Esther Mosel, Janina Budi, Julia Ehrt, Juliette Emerson, Thomas Kirsch und ganz besonders Ingo Benz für ihre motivierende Unterstützung, wichtige Diskussionen und/oder geduldiges Korrekturlesen während des Verfassens der Dissertationsschrift.

Meinem Betreuer Prof. Dr. Jürgen Golte, der mich dieses komplexe und quere Vorhaben wählen ließ, für seine geduldige Unterstützung und vielfältige Diskussionen.

Meinem Zweitgutachter Prof. Dr. Rolf Lindner, der sich weder von der Thematik noch vom Umfang der Begutachtung schrecken ließ.

Den Mitgliedern der verschiedenen Arbeitskreise und des Wissenschaftlichen Beirates des Transgender-Netzwerk Berlin TGNB für wichtige politische und wissenschaftliche Diskussionen und eine langjährige Zusammenarbeit.

Den Studierenden des Institutes für Ethnologie und des Lateinamerika-Institutes der Freien Universität Berlin, die mir in meinen Seminaren die Möglichkeit eröffneten, Aspekte dieser Arbeit in einem größeren kulturell vergleichenden Rahmen zu diskutieren.

Zu guter Letzt der NaFöG-Stiftung der Freien Universität Berlin und der DAAD-Stiftung für die mir gewährten Stipendien zur Finanzierung der Feldforschungen in Berlin und New York sowie deren Auswertung.

Inhaltsverzeichnis:

I. EINLEITENDES	9
I.1. Mireille, die Ämter und der ganze Rest	9
I.2. Trendy Transgender: jenseits und diesseits von Mann und Frau	19
I.3. Vielfältige Selbstbilder, Kategorienkrisen und der Zusammenbruch des Prokrustes-Bettes – einige Anmerkungen zu Kategorien, Definitionen und Begrifflichkeiten	26
EXKURS I: FELDFORSCHUNGSREFLEKTIONEN	31
<i>Postmodernes Ethnographieren im Feld der urbanen Transgender-Subkulturen</i>	31
E I.1. Die Geister der Postmoderne und die Gratwanderung zwischen Selbstreflexion und Selbstdarstellung	31
E I.2. Richtungsgebende Schlüssel-Bedingungen: Auswahl, Zugang und Methodik	36
E I.3. Die Feldforschungen	51
E I.3.1. Rio de Janeiro – zwischen Straßenstrich und Luxusapartment	51
E I.3.2. Berlin – Transgender in der eigenen Gesellschaft	54
E I.3.3. New York – tour de force und Diversifizierung	57
E I.4. Orchesterale Materialvielfalt - Zwischen Polyphonie und Kakophonie	61
II. ZWEISTROMLAND	66
<i>Die „Diktatur des Normalen“</i>	66
II.1. Die Ideologie der Zweigeschlechtlichkeit, die kulturelle Angst vor dem Dritten und die Machtmittel der Normalisierung	71
II.1.1. Von der Offenbarung zur Diskursivierung der Sexualität(en)	75
II.1.2. Die heterosexuelle Matrix und die Performativität der Geschlechter	78
II.2. „Transsexualität“ – „Transvestitismus“ - Travestie	84
II.2.1. Eine kurze Geschichte der „Transsexualität“	85
II.2.1.1. Ursprünge: Magnus Hirschfeld und das Dritte Geschlecht Berlins	89
II.2.1.2. Die pathologisierenden Diskurse: Von Cauldwell's „Psychopathia transsexualis“ zu Benjamins „transsexuellem Phänomen“	91
II.2.1.3. Der US-amerikanische Pragmatismus: Gender Identity Dysphoria Clinics und die Institutionalisierung und Normierung der „Transsexualität“	92
II.2.1.4. Exportschlager „Transsexualität“: Von der Institutionalisierung zur Internationalisierung	95
II.2.1.5. Falsche Körper - Echte Menschen: Der Discourse Interruptus der Gender Outlaws	96
II.2.2. Der Fetisch und der Transvestit - Vom Makel des Sexuellen	97
II.2.3. Travestie - Männliche Phantasien von Weiblichkeit ?!	102
II.3. Die stetige Reproduktion der Diskurse und der Macht	106
II.4. Gender Outlaws und die Formen der Gewalt einer „Diktatur des Normalen“	110
II.4.1. Die Gewalt der scharfen Messer: Traumata statt Therapie - die technologische Beherrschung der Körper und die Wut der Straße	112
II.4.2. Die Gewalt der Gesetze: Die deutsche Rechtsordnung und das „weitverbreitete Bedürfnis“ nach zwei Geschlechtern	119

II.4.3. Die Gewalt der Psychologie und des Zelluloids: Die Jagd auf die psychopathische Killer-Transe in Film und Realität	122
II.4.4. Die Gewalt der Bürger und der Polizei: Straßenstrich und Straßentod	127
EXKURS II: JENSEITS DES ZWEISTROMLANDES	140
<i>Kulturelle Alternativen jenseits der Dichotomie</i>	140
E II.1. Marlon, die zwei Geschlechter, die zwei Kulturen und die Macht des Messers	143
E II.2. Two-Spirit statt „Berdache“: Geschlechtervielfalt im indigenen Nordamerika	146
E II.3. Hijras: das „dritte Geschlecht“ Indiens	157
E II.4. Die liminalen Geschlechter Polynesiens – das Beispiel der fa’afafine in Samoa	163
E II.5. Thailands drittes Geschlecht im Wandel - von kathoeyes zu ladyboys und tomboys	167
E II.6. Das „Denken über die Geschlechter“ jenseits der Dichotomien	174
III. GEGEN DEN STROM	176
III.1. Kleines Triptychon der Gender Outlaws	179
III.1.1. Die Diversität der Drag Queen-Subkulturen in New York: the fierce and fabulous face of transgender	180
III.1.1.1. Drag Queens in New York: aus den Underdogs der 1960er werden die Superstars der 1990er	181
III.1.1.1.1. Die Zeit vor Stonewall	181
III.1.1.1.2. Stonewall: der Transgender-Aufstand	189
III.1.1.1.3. Wege zu Ruhm und Selbstwert: vom Studio 54 zu Vogueing und Wigstock	193
III.1.1.1.4. Vogueing, Wigstock und der internationale Drag Queen Hype	197
III.1.1.1.5. Zero Tolerance nach dem großen Hype	212
III.1.1.2. Wer oder was ist eine Drag Queen? Fremdbilder und Selbstbilder heute	216
III.1.1.3. Crossing the line between „drag“ and „trans“: Subkulturelle Organisationsformen zu Beginn des 21. Jahrhunderts	230
III.1.1.3.1. Bühne und Nachtleben	231
III.1.1.3.2. Sexarbeit	239
III.1.1.3.3. Politische Organisation	245
III.1.1.3.4. Diversifizierung und Separation versus Interferenz und Unifikation	252
III.1.2. Vom Drag Queen-Tunten-Antagonismus zum Transgender-Netzwerk Berlin TGNB	254
III.1.2.1. Beauty and the Beast – Tunten und Drag Queens in Berlin	255
III.1.2.1.1. Stigma und Kriminalisierung: die steinernen 1960er	260
III.1.2.1.2. Tunten in West-Berlin: the children of the revolution	261
III.1.2.1.3. Gesellschaftliche und subkulturelle Umbrüche in Zeiten der Wiedervereinigung	270
III.1.2.1.4. Drag Queens in Berlin: the new girls in town	272
III.1.2.1.5. Von Wigstöckel und Transgender united zum TGNB	276
III.1.2.1.6. Transgender united – Drag Queens und Tunten divided	281
III.1.2.2. Die Schöne und das Biest? Bilder und Selbstbilder von Tunten und Drag Queens	284

III.1.2.3. Die Dominanz des Politischen in der Selbstorganisation der Transgender-Subkulturen Berlins	294
III.1.2.3.1. Bühne und Nachtleben	295
III.1.2.3.2. Sexarbeit	299
III.1.2.3.3. Politische Organisation	302
III.1.2.3.4. Diversität und Divergenz im Spektrum der Identitäten	306
III.1.3. Die travesti-transformista-Drag Queen-Subkulturen von Rio de Janeiro	308
III.1.3.1. Selbstorganisation im Spannungsfeld von Militärdiktatur und Globalisierung: das Entstehen des <i>travesti-transformista</i> -Drag Queen-Komplex	310
III.1.3.1.1. Die Freiheit vor der Diktatur: von der gesellschaftlichen Akzeptanz der travestis in den 1950ern und 1960ern	312
III.1.3.1.2. Die Liebe in den Zeiten der Diktatur: travestis als Staatsfeinde und Konsumobjekte	315
III.1.3.1.3. Das Ende der Diktatur: die travesti-transformista-Transformation und die Entdeckung des (Industrie-)Silikon	329
III.1.3.1.4. Der travesti-transformista-drag queen-transexual-Komplex der 1990er - ein bunter Phönix geboren aus der Asche der Diktatur	334
III.1.3.2. Fremdbilder und Selbstbilder in Rio de Janeiro: Die 100 Gesichter des <i>transexual-travesti-transformista</i> -Drag-Queen-Komplex	342
III.1.3.3. Subkulturelle Selbstorganisation in Rio de Janeiro	371
III.1.3.3.1. Bühne und Nachtleben	373
III.1.3.3.2. Sexarbeit	378
III.1.3.3.3. Politische Organisation	382
III.1.3.3.4. Andere ökonomische Nischen	387
III.1.3.3.5. Flexibilität und Mobilität durch soziale Netzwerke	388
III.2. Kleines Triptychon der Gender Outlaws außerhalb der schwulen Subkulturen	392
III.2.1. Transgender in den lesbischen Subkulturen New Yorks und Berlins - von Stonebutches, Drag Kings, Transmännern und female masculinity	393
III.2.1.1. Stormé Delaverie, Stonewall und die Frage der (Un)Sichtbarkeit	395
III.2.1.2. „The Drag Kingdom has come“: Die Entstehung der Drag King-Subkulturen von New York und Berlin	402
III.2.1.3. Jenseits der „Butch-Transmann-Grenzkriege“ – Die Vielfalt des Drag Kingdom und das Ende der Grabenkämpfe um die Ressource „Männlichkeit“	415
III.2.2. Cross-Dressing im heteronormativen Mainstream New Yorks und Berlins	430
III.2.2.1. Das andere Coming Out: Erotische Erregungen und die Klandestinität vieler Cross-Dresser	433
III.2.2.2. Nach dem Coming Out: Die Selbstorganisation von Cross-Dressern in Berlin und New York	444
III.2.3. Transsexuelle zwischen heteronormativen Mehrheitsgesellschaften und queeren Subkulturen in New York, Berlin und Rio de Janeiro	457
III.2.3.1. Transsexuelle in New York	468
III.2.3.2. Transsexuelle in Berlin	473
III.2.3.3. Transsexuelle in Rio de Janeiro	479
III.3. Chasing the Tranny - Blinde Passagiere an Bord	491
III.3.1. Das vielfältige Spektrum der SympathisantInnen und ihrer Motivationen	493
III.3.2. Sympathy for the Devilish – Von Diskursen sozialer Akzeptanz und neuem sexuellem Begehren sowie der Sicherung materieller Autonomie	512

IV. ZWISCHENSTROMLAND - Transgender zwischen (Sub-)Kultur, Bewegung und Diskurs	515
IV.1. Struktur und Anti-Struktur - Transgender als eigene (Sub-)Kultur	516
IV.1.1. Marginalisierung, Migration, urbane Kultur und kontinentübergreifende, informelle Netzwerke	520
IV.1.2. Selbstorganisation, soziale Freiräume und kulturelle Neuerungen in den Nischen der Mehrheitsgesellschaft	526
IV.1.3. Anti-Struktur und normative Communitas: von der Liminalität urbaner Transgender-Subkulturen zum Ursprung neuer Kultur	534
IV.2. „Kollektive Identität“ oder „Kollektiv der Identitäten“? - Transgender als Neue Soziale Bewegung	544
IV.2.1. Entstehung und Entwicklung der Transgender-Bewegung(en)	545
IV.2.2. Neue Soziale Bewegungen und Kollektive Identität in der wissenschaftlichen Debatte der Bewegungsforschung	553
IV.2.3. Die Transgender-Bewegung(en) heute: Konflikte und Spannungsfelder in einem „Kollektiv der kollektiven Identitäten“	557
IV.3. Discourse Interruptus - Transgender als neuer Diskurs	566
IV.3.1. Discourse Interruptus - Posttranssexualism, Gender Outlawism und Transgender Liberation	567
IV.3.2. Die Resonanz der Transgender-Diskurse in Wissenschaft und Akademie und die Entstehung der „Transgender Studies“	575
IV.3.3. Transgender als Oberbegriff - ein kulturübergreifendes Konzept?	588
V. TRANSGENDER IN RIO DE JANEIRO, NEW YORK UND BERLIN – ZUSAMMENFASSENDE BETRACHTUNGEN	592
VI. THINKING BEYOND THE RAINBOW’S FOOT: Impulse für eine komplexe Transgender-Theorie	621
VII. GLOSSAR	641
VIII. LITERATURVERZEICHNIS	653
ANHÄNGE	685
A. Die ProtagonistInnen von Berlin	686
B. Die ProtagonistInnen von New York	696
C. Die ProtagonistInnen von Rio de Janeiro	709

I. EINLEITENDES

I.1. Mireille, die Ämter und der ganze Rest

Carla LaGata¹: [Mireille]², was bedeutet es für Dich, als „Damendarsteller“ oder „Damenimitator“ bezeichnet zu werden?

Mireille (lachend): Damenimitator? So ein Quatsch!
Genau das Gegenteil ist der Fall.
Du glaubst nicht, wie oft ich auf Ämtern die Herrenimitatorin spielen muss!
Ich bin kein Damendarsteller.
Ich bin eine Herrendarstellerin!³

Schmunzelnd lässt sich dieses Bekenntnis von Mireille, die sich selbst als Transgender⁴ definiert und seit mehr als fünfzehn Jahren in der Berliner KünstlerInnen-Szene und Schwulen-Subkultur als Tunte⁵ aktiv ist⁶, als eine Travestie der Travestie verstehen.

Doch damit ginge der Ernst dieser Aussage und mithin ihr explosiver Charakter und Wert für die folgende Studie verloren.

Denn dieses mit einem Lachen vorgetragene Bekenntnis, zeigt exemplarisch die kämpferische Selbstbehauptung und simple Alltagsbeschreibung eines Menschen, dessen

¹ Der/die AutorIn dieser Studie ist unter zwei Namen bekannt. Er/sie ist bekannt unter dem Namen „Carsten Balzer“, der ihm/ihr bei der Geburt gegeben wurde und seither alle offiziellen Dokumente prägt und somit auch auf dem Titelblatt dieser Arbeit erscheint. In ihrem/seinem sozialen Umfeld und insbesondere in den Transgender-Subkulturen Berlins, New Yorks und Rio de Janeiros, von denen diese Studie handelt, ist sie/er auch bekannt unter dem Namen „Carla LaGata“, der ihre/seine Identität jenseits von Mann und Frau seit vielen Jahren gleichermaßen prägt und verdeutlicht. Um diesen Umstand in der Studie sichtbar zu machen, werden im Folgenden grammatikalisch weibliche und männliche Formen und Pronomen gleichzeitig verwendet, wenn von dem/der VerfasserIn der Studie die Rede ist.

² Mireille ist, wie die meisten anderen InformantInnennamen in dieser Studie, ein von mir eingesetztes Pseudonym. Eine genauere Beschreibung dieser Vorgehensweise und ihrer Ausnahmen sowie der zitierten InformantInnen und der mit ihnen geführten Interviews und informellen Gespräche findet sich in den Anhängen.

³ Auszug aus einem informellen Gespräch mit Mireille, siehe Anhänge, A.24., A.24.2.

⁴ Transgender ist ein vielfältig und zum Teil sehr unterschiedlich gebrauchter Begriff. Er dient beispielsweise als individuelle Selbstbeschreibung wie im Falle Mireilles, aber auch als Oberbegriff und als Diskurs-Beschreibung. Die verschiedenen Bedeutungen und Definitionen von „Transgender“ werden in Kapitel I.2 ausführlich behandelt und im Glossar (siehe Kapitel VII.) in skizzenhafter Form erklärt.

⁵ „Tunte“ und andere Selbstbezeichnungen werden in den verschiedenen Kapiteln des ethnographischen Teils der Studie (siehe Kapitel III.) ausführlich behandelt und im Glossar (siehe Kapitel VII.) in skizzenhafter Form erklärt.

⁶ Das hier und im weiteren Verlauf der Studie verwendete „ethnographische Präsens“ bezieht sich - soweit nicht anders vermerkt - auf die Zeit der Feldforschungen, d.h. die Jahre 2000 bis 2002.

gefühlte, gelebte und performte geschlechtliche Identität⁷ jenseits der normierten Geschlechterrollen der dichotomen Geschlechterordnung von Mann und Frau existiert. Eine Existenz, wie Mireille sie lebt, kann sich sanktionsfrei vor allem in spezifischen Subkulturen und Nischen der Mehrheitsgesellschaft entfalten. Wenn diese Existenz in der Mehrheitsgesellschaft nicht unterdrückt oder travestiert wird (etwa als „Herrendarstellerin“ auf Ämtern), muss sie häufig gegen den Widerstand von großen Teilen der Mehrheitsgesellschaft gelebt werden oder sich mannigfaltiger Diskriminierung aussetzen. Wenn Mireille mit kurz geschorenen Haaren, Halbglatze und Stoppelbart, aber sehr gepflegten langen Fingernägeln auf Ämtern erscheint und darauf besteht, nicht mit dem im Personalausweis angegebenen, männlichen Namen, sondern dem unter der Rubrik „Künstlername“ eingetragenen, selbst gewählten weiblichen Namen angesprochen zu werden, löst sie eine Woge von Unverständnis aus, die häufig in Beleidigungen und Demütigungen gipfelt. Mireille stöhnt im Interview: „*Zwischen den Geschlechtern leben kostet Kraft, sehr viel Kraft!*“.⁸

Vor dem Hintergrund der „Ämter-Episoden“ zeigt Mireilles „Bekenntnis“ beispielhaft ein Spannungsverhältnis zwischen Selbst- und Fremdwahrnehmung und damit zwischen Selbst- und Fremdbildern von Transgender-Personen. Die Frage nach dem Verhältnis von diskursiven Selbst- und Fremdbildern dieser Menschen bildete die Ausgangsfrage der vorliegenden ethnologischen Untersuchung. Im Mittelpunkt dieser Untersuchung standen mehrere, multilokale Feldforschungen, die in den Jahren 2000 bis 2002 in verschiedenen Bereichen der Transgender-Subkulturen von Rio de Janeiro, Berlin und New York durchgeführt wurden.⁹ In diesen Feldforschungen kristallisierte sich das untersuchte Verhältnis zwischen Fremdwahrnehmung und Selbstwahrnehmung - wie es im einleitenden Beispiel in recht harmloser Form skizziert wurde - als konfliktgeladenes Spannungsverhältnis heraus. Die Ergebnisse der Feldforschungen und die begleitende Analyse wissenschaftlicher und nichtwissenschaftlicher Literatur zeigen, dass die Fremdbilder und ihr diskursiver Kontext mitverantwortlich für die vielfältige Diskriminierung und eine mit ihr einhergehende Form gesellschaftlicher Marginalisierung sind.¹⁰ Die mehrheitsgesellschaftliche

⁷ Ich habe den Begriff der „geschlechtlichen Identität“ als Ersatz für den gebräuchlichen Begriff „Geschlechtsidentität“ (gender identity) an dieser Stelle eingeführt. Eine Erklärung für diese Herangehensweise erfolgt in Kapitel I.3.

⁸ Interview mit Mireille siehe Anhänge A.24., A.24.1.1.

⁹ Eine ausführliche Beschreibung dieser drei Feldforschungen findet sich in dem, an dieses Einleitungskapitel anschließenden Exkurs E.I.

¹⁰ Die vielfältigen Formen der Diskriminierung und Marginalisierung reichen an den untersuchten Orten Rio de Janeiro, New York und Berlin von banalen Beleidigungen im Alltag und der rechtlichen Nichtanerkennung der geschlechtlichen Identität über existenziell werdende Arbeitsvermittlungs- und Wohnungsvermietungs-

Fremdwahrnehmung, so zeigt sich in der Analyse, ist in signifikantem Maße von pathologisierenden Fremdbildern der Wissenschaftsdisziplinen Sexualwissenschaft, Medizin und Psychologie sowie teils von den exotisierenden und pathologisierenden Fremdbildern der Massenmedien geprägt. Sie ist begründet und eingebettet in einen als „Heteronormativität“ bezeichneten gesellschaftlichen Diskurs, der in den Mehrheitsgesellschaften der drei untersuchten Orte als Grundkonsens gilt.

Heteronormativität bezeichnet dabei all jene Betrachtungsweisen, die wie selbstverständlich davon ausgehen, dass das heterosexuelle Paar eine Chiffre für Menschsein an sich darstellt und etabliert so nicht nur Heterosexualität, sondern auch die Geschlechterdichotomie Mann-Frau als unhinterfragte, kulturelle Matrix.¹¹ Diese unhinterfragte Matrix produziert nicht nur die Norm der Zweigeschlechtlichkeit, sondern auch „Abweichungen“ und „Störungen“ dieser Norm. Dadurch spricht Heteronormativität den (geschlechtlichen) Existenzen jenseits dieser Dichotomie eine gleichberechtigte und „normale“ Daseinsweise ab. Auf diese Weise werden Menschen wie Mireille zu „Gender Outlaws“, zu Ausgestoßenen und Recht- und Gesetzlosen des (sozialen) Geschlechtes.¹² In der Regel erfolgt dies durch eine Pathologisierung – beispielsweise durch die Konstruktion so genannter „Krankheitsbilder“ und „Störungen“ wie „Transsexualität“ und (fetischistischem) „Transvestitismus“ – oder auch durch eine Exotisierung – beispielsweise in Form der Gesetzmäßigkeiten des Bühnengenres „Travestie“.

In den Feldforschungen - insbesondere in der teilnehmenden Beobachtung und den semistrukturierten, narrativen Interviews mit insgesamt mehr als 110 AkteurInnen verschiedener AktivistInnen-, KünstlerInnen-, SexarbeiterInnen- und anderer Gruppen innerhalb der Transgender-Subkulturen New Yorks, Berlins und Rio de Janeiros - zeigte sich darüber hinaus auch die Signifikanz unterschiedlicher Formen der Emanzipation von Transgender-Individuen und –Gruppen.¹³ Diese Emanzipation findet sich einerseits auf einer diskursiven Ebene durch vielfältige und vielschichtige Selbstdefinitionen und eigene entpathologisierende und entexotisierende Diskurse, vor allem unter dem Begriff „Transgender“. Andererseits findet eine Emanzipation auch auf einer praxis- und alltagsbezogenen Ebene durch unterschiedliche Formen der Selbstorganisation in bestimmten

Verweigerung bis hin zu Gewaltverbrechen, an deren Spitze Folter, Vergewaltigung und Mord stehen (vgl. insbesondere Kapitel II.4.).

¹¹ Siehe Haller 2001: 1.

¹² Vgl. Bornstein 1995.

¹³ Aufgrund der wichtigen Funktion verschiedener Formen der Migration bei der Entwicklung der Transgender-Subkulturen (siehe insbesondere Kapitel IV.1.1.) stammen die ProtagonistInnen dieser Studie nicht ausschließlich aus Rio de Janeiro, New York und Berlin, sondern sind teilweise aus anderen Teilen Brasiliens, den USA und Deutschlands sowie aus Kolumbien, den Philippinen, Japan oder der ehemaligen Tschechoslowakei in diese drei Städte migriert.

Subkulturen und Nischen der Mehrheitsgesellschaft statt. Die ursprüngliche Fragestellung wurde aufgrund dieser Erkenntnisse bereits während der ersten Forschung modifiziert und um die Untersuchung der angesprochenen Bereiche erweitert.

Die auch als Reaktion auf die gesellschaftliche Marginalisierung und Diskriminierung entstandenen Selbstbilder und Formen der Selbstorganisation führten in den letzten Jahrzehnten in vielen urbanen Zentren der westlichen Welt zur Etablierung von Transgender-Subkulturen, in denen soziale Freiräume, kulturelle Neuerungen und neue Diskurse geschaffen wurden. Aus diesen Subkulturen ging im ausgehenden 20. Jahrhundert eine international agierende soziale Bewegung hervor, deren AkteurInnen teilweise AktivistInnen und AkademikerInnen zugleich sind. Von ihnen wird der Begriff „Transgender“ konzeptuell dazu benutzt, Heteronormativität im Allgemeinen sowie die naturalisierte Mann-Frau-Dichotomie im Besonderen in Frage zu stellen. Diese Diskursivierung führte zur Rezeption des Transgender-Begriffs in verschiedenen akademischen Disziplinen und zur Entwicklung einer neuen Disziplin, die „Transgender Studies“ genannt wird.

„Gender Outlaw“, eine von der Transgender-Aktivistin Kate Bornstein Mitte der 1990er eingeführte kämpferische Selbstbezeichnung für Transgender-Personen¹⁴, ist eine der neu geschaffenen Begrifflichkeiten dieses emanzipatorischen „Discourse Interruptus“¹⁵. Mit dem davon abgeleiteten Begriff „Gender Outlawism“ wird von AktivistInnen der Transgender-Bewegungen¹⁶ nicht nur der Zustand der Marginalisierung, d.h. des Ausgeschlossenseins aus der geschlechtlichen Ordnung, sondern auch eine Form der Emanzipation, d.h. der bewussten Rebellion gegen diesen Ausschluss und damit gegen die Zweigeschlechterordnung, deklamiert. Diesem ambivalenten Verständnis folgend, habe ich für die vorliegende ethnologische Studie, die das komplexe und konfliktgeladene Spannungsverhältnis zwischen Fremd- und Selbstbildern sowie zwischen Marginalisierung und Emanzipation untersucht, wie es in den Transgender-Subkulturen in Rio de Janeiro, New York und Berlin beobachtbar ist, den Titel „Gender Outlaw Triptychon“ gewählt.

Anhand der Diskursanalysen sowie einer ausführlichen ethnographischen Darstellung der verschiedenen Transgender-Subkulturen unter besonderer Berücksichtigung der jeweiligen subkulturellen, kulturellen, lokalen und globalen Entwicklungen in ihren historischen Kontexten wird gezeigt, dass die in den Subkulturen und Nischen der Mehrheitsgesellschaft entstandenen und emanzipatorisch gelebten Identitäten und die damit

¹⁴ Vgl. Bornstein 1995.

¹⁵ Vgl. MacKenzie 1999: 197.

¹⁶ Um den regionalen Ausformungen und den daraus entstehenden Unterschieden gerecht zu werden, setze ich im internationalen Zusammenhang die einzelnen sozialen Bewegungen in den Plural (siehe auch Kapitel IV.2.).

verbundenen Selbstbilder mehrheitlich in direktem Gegensatz und Widerspruch zu den, in den Standardwerken der Wissenschaften Medizin, Sexualwissenschaft und Psychologie definierten, Syndrom-Kategorien, die die gesellschaftlichen Fremdbilder prägen, stehen. Während die vielfältigen Transgender-Identitäten in diesen Standardwerken als „Störungen“ und „Abweichungen“ klassifiziert und pathologisiert werden, und Geschlechtlichkeit in fixen und dichotomen Kategorien (Mann-Frau, Transvestitismus-Transsexualismus) sowie als essentiell gedacht wird, offenbaren die in den Subkulturen gelebten Transgender-Identitäten in ihrer Diversität und Widersprüchlichkeit ein anderes Bild von Geschlecht und Geschlechtlichkeit. Die in den Subkulturen entstandenen Selbstbilder lassen sich, so die Hauptthese dieser Studie, in ihrer überwiegenden Mehrheit nicht in fixen und einförmigen Kategorien beschreiben, sondern bilden vielmehr äußerst flexible und variable, und sich vereinzelt auch widersprechende Momente eines fluiden Spektrums, in dem Geschlecht als soziale Konstruktion verstanden werden kann. Zum Verständnis der Selbstbilder und Formen der Selbstorganisation der Transgender-Individuen und –Gruppen ist daher ein heteronormativitätskritischer Ansatz, d.h. ein Ansatz, der die eigenen heteronormativen Grundannahmen kritisch reflektiert eine wichtige Voraussetzung. Zum Verständnis der Komplexität dieser Phänomene ist darüber hinaus ein spezifischer „soziohistorischer“ Ansatz, wie er in dieser Studie entwickelt wurde, von besonderer Bedeutung. Dieser soziohistorische Ansatz legt den Fokus auf vielfältige subkulturelle und kulturelle sowie lokale und globale Faktoren und zwar in ihrem historischen Kontext und ihren wechselseitigen Verknüpfungen, auf Faktoren also, die die Entstehung und Entwicklung der Selbstbilder und Formen der Selbstorganisation bedingen, beeinflussen und/oder entscheidend prägen.

Vor dem Hintergrund der extremen Flexibilität dieser Selbstbilder-Kategorien, die sich auch innerhalb von Biographien und Generationen äußern kann, sowie ihrer Beeinflussung durch die genannten Faktoren, bedeutet dies auch, dass die hier gezeigten Selbstbilder keine fixen Endpunkte verkörpern, sondern auch in Zukunft eine flexible und variierende Reaktion auf subkulturelle und mehrheitsgesellschaftliche, sowie auf lokale und globale Entwicklungen darstellen werden. Durch diesen Umstand sind die hier im ethnographischen Präsenz verfassten Beschreibungen Momentaufnahmen der Selbstbilder und der Selbstorganisation der untersuchten Transgender-Subkulturen, die ich in ihrer Entwicklung von den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts bis zum Beginn des 21. Jahrhunderts zeige und analysiere. Sie sind daher insbesondere Momentaufnahmen der ersten Jahre dieses

Jahrtausends, dem Zeitraum der Feldforschungen und sollen auch als solche verstanden werden.

Ich beginne die Studie mit einem Exkurs über die Reflektion der sehr aufwendigen, komplexen und unterschiedlichen Feldforschungen. In diesem Exkurs, der im Anschluss an die weiteren Einleitungskapitel erfolgt, wird nicht nur meine Rolle in den Feldforschungen reflektiert, sondern anhand verschiedener Beispiele ganz allgemein die Problematik von ethnologischen Feldforschungen und anderen empirischen Untersuchungen in Transgender-Subkulturen diskutiert.

Im Anschluss an diesen Exkurs folgt mit „Zweistromland“ das erste Hauptkapitel der Studie. In ihm werden die komplexen Zusammenhänge zwischen der Zweigeschlechterordnung und ihren „Ausschlüssen“, zwischen der Pathologisierung erfolgter gesellschaftlicher Marginalisierung und emanzipatorischer Selbstorganisation in Subkulturen sowie zwischen Heteronormativität und „Gender Outlawism“, mit Hilfe unterschiedlicher Perspektiven dargestellt und erklärt.

Die erste Perspektive stellt eine theoretische Perspektive dar. In dieser werden mit Hilfe von Theorien aus den Queer Studies und der Geschlechterforschung, insbesondere der Thesen von Michel Foucault und Judith Butler die Bedeutung „normierender Wissenschaften“ für die „Naturalisierung“ von Geschlecht, Körpern und Begehren und somit die soziale Konstruktion der Zweigeschlechterordnung und die damit verbundene Produktion von „Abweichungen“, erörtert.

In einer zweiten, überwiegend deskriptiven Perspektive, erfolgt die Darstellung der pathologisierenden (und exotisierenden) Diskurse in einem internationalen und historischen Kontext, wobei die Institutionalisierung und Internationalisierung von Diagnose- und „Behandlungs“-Konzepten besondere Beachtung findet. Begleitet wird diese Darstellung von einer Analyse und kritischen Reflektion der Mechanismen einer stetigen Reproduktion dieser Diskurse. Die kritische Reflexion dieser Diskurse beinhaltet die Offenlegung der Machtmechanismen dieser Diskursivierung und die Untersuchung ihrer Entstehung in einem „Wirkungsbereich der Macht“ im Foucault'schen Sinne.

Die abschließende, analytische Perspektive bedient sich der Metapher „Diktatur des Normalen“, eines aus einem emischen Diskurs übernommenen Begriffs, um in anschaulicher Form die Folgen, die die zuvor beschriebenen Prozesse für die „Gender Outlaws“ auf einer gesellschaftlichen Ebene haben können, zu untersuchen. Die gesellschaftlichen Folgen beinhalten diverse Formen der Diskriminierung, Pathologisierung und Kriminalisierung

sowie unterschiedliche Formen struktureller und körperlicher Gewalt, die an Beispielen aus den Bereichen Medizin, Medien, Politik, Recht und Gesetzgebung verdeutlicht werden.

An das Kapitel „Zweistromland“ anschließend, folgt ein zweiter Exkurs, der anhand von ethnographischen Beispielen aus unterschiedlichen Regionen der Welt (indigenes Nordamerika, Indien, Thailand und Samoa), die von den Wissenschaften Medizin, Sexualwissenschaft und Psychologie proklamierte Universalität ihrer Diskurse und Konzepte kontrastiert. Die ethnographischen Beispiele zeigen, dass es Geschlechterordnungen und Arten der Konstruktion von Geschlecht gibt, die sich von der in westlichen Gesellschaften üblichen Vorstellung einer naturalisierten Zweigeschlechterordnung grundsätzlich unterscheiden. Sie zeigen darüber hinaus exemplarisch einen vollkommen anderen gesellschaftlichen Umgang mit Menschen, die in den drei untersuchten Gesellschaften aufgrund ihrer geschlechtlichen Identitäten pathologisiert und marginalisiert werden. Die gewählten Beispiele demonstrieren auch, dass diese anderen Geschlechterordnungen nicht fix, sondern einem Wandel unterworfen sind, der durch inner- und außergesellschaftliche Faktoren ausgelöst wurde, d.h. dass auch diese Konstruktionen von Geschlecht wandelbar sind.

Nach der einleitenden Betrachtung der Grundproblematik aus verschiedenen Blickwinkeln, folgt in „Gegen den Strom“, dem zweiten Hauptkapitel der Studie die ethnographische Darstellung der Entstehungen oder Entwicklungen diverser Transgender-Subkulturen. Im Mittelpunkt stehen die unterschiedlichen Formen der Selbstorganisation in den Subkulturen und Nischen der Mehrheitsgesellschaft sowie die darin entwickelten Selbstbilder. Diese Ethnographie urbaner Transgender-Subkulturen erfolgt in einer für diese Studie entwickelten soziohistorischen Perspektive, die den Fokus auf die Entwicklung der Subkulturen im Kontext der jeweiligen Mehrheitsgesellschaften sowie globaler Entwicklungen legt.

Die ethnographische Darstellung der „Gender Outlaws“ und ihrer Kontexte erfolgt in zwei unterschiedlichen Triptychen. Das erste und größere Triptychon ist unterteilt in die drei Orte Rio de Janeiro, New York und Berlin und beschreibt jene Transgender-Subkulturen, die sich innerhalb oder aus den schwulen Subkulturen heraus entwickelt haben: die Subkulturen der Drag Queens in New York, der Tunten und Drag Queens in Berlin, sowie der *travestis*, *transformistas* und Drag Queens in Rio de Janeiro. Die einzelnen Teile dieses Triptychons folgen wiederum einer Dreiteilung in eine Darstellung der historischen Entwicklung, der Selbstbilder und der während der Forschungen beobachteten Formen der Selbstorganisation. Letztere wurde wiederum aufgeteilt in die Bereiche „Bühne und Nachtleben“, „Sexarbeit“

und „Politische Organisation“. Diese bilden an den drei Orten die signifikanten Bereiche der Selbstorganisation, da sie einerseits das soziale und ökonomische Überleben, der in ihnen organisierten Transgender tendenziell sichern und andererseits die emanzipatorische Dimension dieser Selbstorganisation verdeutlichen.

Das zweite und kleinere Triptychon ist nicht in verschiedene Orte, sondern in verschiedene Transgender-Gruppen unterteilt. Es handelt von jenen Transgender-Gruppen, die sich innerhalb oder aus den lesbischen Subkulturen, aus den in Entstehung befindlichen Transgender-Subkulturen oder aus der heteronormativen Mehrheitsgesellschaft heraus, entwickelt haben: darunter Drag Kings, (heterosexuelle) Cross-Dresser und Transsexuelle. Dieses Triptychon ist aus unterschiedlichen Gründen kleiner und anders strukturiert, bestätigt aber nichtsdestotrotz die Hauptthese. In ihm wird insbesondere die Diversität, Komplexität und Widersprüchlichkeit der einzelnen und der Gesamtheit der Transgender-Gruppen deutlich.

Auf diese beiden Gender-Outlaw-Triptychen folgt ein kleines Kapitel, in dem bestimmte, von mir als „SympathisantInnen“ bezeichnete Nicht-Transgender, die die Transgender-Subkulturen aus unterschiedlichen Motiven aufsuchen, dargestellt werden. Diese in Studien über Transgender meist vernachlässigte Personengruppe besitzt eine besondere Funktion für die Emanzipation der Transgender, weswegen ich sie in die Untersuchung mit aufgenommen habe.

In den beiden Triptychen des zweiten Hauptkapitels wird deutlich, dass die Selbstbilder von verschiedenen Entwicklungen beeinflusst und geprägt sind, und die Subkulturen teilweise Entwicklungen in den Mehrheitsgesellschaften spiegeln oder kontrastieren. Sie zeigen auch, dass sich in den Selbstbildern, in der Selbstorganisation und insbesondere in den Subkulturen diskursive, politische und (sub-)kulturelle Elemente erkennen lassen, die etwas ganz Eigenes und Neuartiges darstellen und die Subkulturen somit keine bloßen Abbilder oder Spiegelbilder der Mehrheitsgesellschaften sind.

Die Analyse dieser diskursiven, politischen und (sub-)kulturellen Elemente folgt im dritten Hauptkapitel der Studie „Zwischenstromland“. In diesem Teil wird die Komplexität, die sich hinter dem Begriff „Transgender“ verbirgt unter den drei Aspekten (Sub-)Kultur, (soziale) Bewegung und (akademischer) Diskurs sowie die Verschachtelung dieser drei Ebenen untersucht.

Die Analyse erfolgt zunächst unter dem Aspekt des (Sub-)Kulturellen und untersucht spezifische kulturelle, d.h. mehrheitsgesellschaftliche Voraussetzungen der Entstehung und Entwicklung der urbanen Transgender-Subkulturen, signifikante Unterschiede zu anderen

Subkulturen, das strukturelle Verhältnis zwischen (Transgender-)Subkulturen und (geschlechterdichotomen) Mehrheitsgesellschaften sowie die Frage nach der kulturellen Eigenständigkeit spezifischer Momente dieser Subkulturen mit Hilfe verschiedener Konzepte des Ethnologen Victor Turner (Liminalität, Communitas und Anti-Struktur). Dabei werden insbesondere die Entstehung und Funktion spezifischer familiensubstituierender Institutionen und Netzwerke als signifikantes Merkmal verschiedener (Transgender-)Subkulturen hervorgehoben.

Im darauf folgenden Kapitel wird die Komplexität unter dem Aspekt des Politischen, d.h. „Transgender“ in seiner Form als einer so genannten „Neuen Sozialen Bewegung“¹⁷ vor dem Hintergrund bestimmter Paradigmen der Bewegungsforschung, untersucht. Neben den spezifischen Voraussetzungen der Entstehung, der Verflechtung von Subkultur und Bewegung, ihrer Unterschiede und Gemeinsamkeiten, steht die Frage nach der Problematik der „Kollektiven Identität“ als konstitutivem Merkmal der Transgender-Bewegungen im Mittelpunkt dieser Untersuchung. Hier zeigen sich in sehr deutlicher Form zentrale Konflikte, die sowohl auf internen, strukturellen Bedingungen dieser Bewegungen (Diversität der Transgender-Gruppen), als auch auf äußeren strukturellen Bedingungen (Institutionalisierung der „Behandlungsformen“) basieren. Aufgrund dieser Konflikte und Strukturen stellt sich die Frage der „Kollektiven Identität“ dieser Bewegungen auch als eine Frage nach einem „Kollektiv divergierender kollektiver Identitäten“.

Da viele der Transgender-AktivistInnen gleichzeitig AkademikerInnen sind, stellen die Transgender-Bewegungen in gewisser Weise ein Bindeglied zwischen den Subkulturen und der akademischen Wissenschaft dar, und tragen dazu bei, dass Transgender als Diskurs, Konzept und/oder Begriff in verschiedenen akademischen Disziplinen rezipiert wird und mit den „Transgender Studies“ eine eigene Disziplin entsteht. Im letzten Teilkapitel des Kapitels „Zwischenstromland“ erfolgt daher eine kritische Reflektion der Resonanz und Rezeption dieser neuen Diskurse in verschiedenen Wissenschaftsdisziplinen sowie eine Untersuchung der Hintergründe der Entstehung der neuen Disziplin „Transgender Studies“ und ihrer „Transgender Theory“. Gleichzeitig wird die Frage nach Transgender als einer kulturübergreifenden Kategorie wie sie in bestimmtem Maße in der Ethnologie und anderen Disziplinen, aber auch innerhalb der Transgender-Bewegungen Verwendung findet, erörtert.

Im vierten Hauptkapitel erfolgt in zusammenfassender Form der ethnologische Vergleich der drei Städte und ihrer unterschiedlichen Subkulturen. Hierzu werden die Ergebnisse der beiden Triptychen, der theoretischen und analytischen Kapitel sowie des

¹⁷ „Neue Soziale Bewegung“ ist der in der Bewegungsforschung verwendete Begriff für jene sozialen Bewegungen, die seit den 1960er Jahren entstanden sind.

zweiten Exkurses zusammengeführt. In dieser historisch und kulturell vergleichenden Betrachtung werden die grundlegenden Gemeinsamkeiten, beispielsweise in der Entstehung dieser Subkulturen, und die grundlegenden Unterschiede, beispielsweise in der Entwicklung dieser Subkulturen anhand herausgearbeiteter Gefüge und Zusammenhänge veranschaulicht. Die Gefüge verdeutlichen die Verschachtelung spezifischer subkultureller und kultureller sowie spezifischer lokaler und globaler Faktoren und die besondere Bedeutung der jeweiligen historischen Kontexte, die entscheidend auf die Entstehung und Entwicklung der Formen der Selbstorganisation in den Subkulturen und den Selbstbildern einwirkten bzw. diese bedingten, prägten oder beeinflussten. Diese Verschachtelungen werden exemplarisch anhand dreier Beispiele erläutert. Zunächst werden daher die unterschiedlichen mehrheitsgesellschaftlichen und subkulturellen Herausforderungen mit denen die verschiedenen Transgender konfrontiert sind, veranschaulicht, und zwar im Vergleich jener Transgender, die Teil der schwulen Subkulturen sind bzw. ihre Subkulturen aus den schwulen Subkulturen heraus entwickelten mit jenen Transgender, die Teil der lesbischen Subkulturen sind bzw. ihre Subkulturen aus den lesbischen Subkulturen heraus entwickelten, veranschaulicht. In diesem Beispiel zeigen sich eine besondere Form der Verschachtelung von mehrheitsgesellschaftlichen und subkulturellen Faktoren sowie die Notwendigkeit einer sehr sorgfältigen und differenzierten Betrachtung der subkulturellen Einflüsse. Im zweiten Beispiel werden unterschiedliche Formen der Stigmatisierung und unterschiedliche Erfolge in ihrer Überwindung anhand des Vergleichs von Drag Queens, Tunten und *travestis*, die ihr Coming Out und ihre Sozialisation in (queeren) Subkulturen hatten, mit (heterosexuellen) Cross-Dressern, die ihr Coming Out und ihre Sozialisation in einem heteronormativen, sozialen Umfeld hatten, sowie die Hintergründe der Erfolgsgeschichte New Yorker Drag Queens von gesellschaftlichen Underdogs zu Medienstars verdeutlicht. In diesem Zusammenhang wird exemplarisch die Verschachtelung globaler und lokaler Faktoren vor dem Hintergrund der ethnologischen Diskussion um „Kulturelle Globalisierung“ und „Autochthonität“ veranschaulicht. Aufbauend auf diesen beiden Beispielen erfolgt im dritten Beispiel anhand des direkten Vergleichs der Selbstbilder und Formen der Selbstorganisation in den Nischen und Subkulturen der drei Städte Rio de Janeiro, New York und Berlin, die Untersuchung der Bedeutung der besonderen Einflüsse der verschiedenen Faktoren. Hier zeigen sich drei lokal verschiedene Charakteristika in den untersuchten Städten.

Im Schlusskapitel wird die Frage der Ätiologie, also die Frage nach dem Ursprung der Transgender-Identitäten, wie sie in den medizinischen, psychologischen, sexualwissenschaftlichen sowie vereinzelt in sozialwissenschaftlichen Studien gestellt und

untersucht wird, mit den Ergebnissen, der in dieser Studie präsentierten, theoretischen Reflexion heteronormativer Grundannahmen sowie der Ergebnisse der umfangreichen Empirie kontrastiert. Die Möglichkeit einer befriedigenden, empirischen Untersuchung der Ätiologie-Frage wird dadurch ebenso problematisiert wie das Stellen dieser Frage an sich. Die in dieser Studie erarbeiteten empirischen Daten zeigen aber auch, dass ein als „Rooting Butler“ bezeichnetes und gefordertes Verifizieren abstrakter konstruktivistischer Theorien¹⁸ mit Hilfe der Empirie im vorliegenden Falle ebenfalls nicht unproblematisch ist. Stattdessen wurde in dieser Studie aufgrund des empirischen Materials und mit Hilfe ethnologischer Konzepte ein eigener Ansatz entwickelt. Dieser soziohistorische Ansatz, der sich einzelnen Konzepten von Turners Liminalitätstheorie bedient, ermöglicht ein umfassendes Verständnis der Komplexität der betrachteten Thematik und ist in besonderem Maße geeignet neue Impulse für die „Transgender Studies“ und die „Transgender Theory“ zu liefern.

1.2. Trendy Transgender: jenseits und diesseits von Mann und Frau

I have been able to identify more than thirty ways of looking at the transgender and transsexual experience.

Dallas Denny (1997: 33)

Im Oktober 2000 wurden auf der jährlich stattfindenden, bundesweiten Transgender-Tagung in Berlin in einem sehr gut besuchten Workshop mit dem programmatischen Titel „Trendy Transgender“ der Begriff „Transgender“ und die mit ihm verbundenen Konzepte sehr kontrovers diskutiert. In dieser Diskussion wurde nicht nur die Vielfalt der subkulturellen Interpretationsmöglichkeiten des Begriffs „Transgender“ deutlich, sondern auch der (mich) anfangs ein wenig überraschende Umstand, dass essentialistische und konstruktivistische Ansätze bezüglich der Entstehung der Transgender-Identitäten - wie sie in der Wissenschaftskontroverse vor allem zwischen den Wissenschaften Medizin, Psychologie und Sexualwissenschaft auf der einen Seite und Teilen der Sozial- und Geisteswissenschaften auf der anderen Seite ins (Schlacht-)Feld der Diskussion geführt werden - sich auch in der Diskussion unter Transgendern selbst unversöhnlich gegenüberstanden.

¹⁸ Vgl. Haller 2001: 20.

Überraschend ist dies deshalb, da der Begriff „Transgender“ in einer Subkultur entstand, um den wissenschaftlichen Kategorien „Transvestitismus“ und „Transsexualität“ und den mit ihnen verbundenen geschlechterdichotomen, essentialistischen Diskursen etwas entgegenzusetzen.

Eine weitere Überraschung zeigt sich in dem Umstand, dass dieser sehr junge und subkulturell entstandene Begriff eine auf den ersten Blick etwas seltsam erscheinende, steile „Karriere“, nämlich von dem Schlagwort einer Neuen Sozialen Bewegung zu einem neuen Diskurs in der akademischen Welt, machte. Die Popularität des Begriffs „Transgender“ in der akademischen Welt reicht mittlerweile weit über die Disziplinen „Gender Studies“ und „Queer Studies“ hinaus und eine neue Disziplin namens „Transgender Studies“ ist dabei sich zu etablieren.¹⁹ Das Thema „Transgender“ ist unter jungen Studierenden mittlerweile so „hip“, dass es auch als Magister- oder Diplomarbeitsthema eine besondere Attraktivität gewonnen hat.²⁰ Die Überraschung wird vollends, wenn in der heterosexuell dominierten politischen und alternativen Gegenkultur „Transgender“ plötzlich zum politischen Schlagwort und Werkzeug einer Infragestellung der gesellschaftlichen Verhältnisse avanciert.

Die hier skizzierten Beispiele werfen die Frage auf, wieso ein Begriff wie „Transgender“ innerhalb einer einzigen Dekade eine derartige „Karriere“ von der emanzipatorischen Selbstbezeichnung einer von der Mehrheitsgesellschaft diskriminierten Minderheit zum mächtigen Schlagwort und Namensgeber einer Neuen Sozialen Bewegung sowie eines akademischen und politischen Diskurses weit über diese Minderheiten hinaus machen konnte. Diese Frage stellt sich gleichermaßen für den US-Amerikanischen wie für den europäischen und damit auch den deutschen Raum.²¹

Eine offensichtliche Antwort auf diese Frage mag die Uneindeutigkeit und die Vielfalt der Interpretations- und Definitionsmöglichkeiten dieses neuen Begriffs geben. Neben dieser naheliegenden Erklärung, gibt es aber auch eine, die den möglichen Kern der Attraktivität dieses Begriffs betrifft: die Radikalität, die in einer seiner Deutungen steckt.

¹⁹ Vgl. auch Kapitel IV.3.2.

²⁰ Dies zeigte sich einerseits in den Seminaren, die ich an der Freien Universität Berlin hielt und andererseits in den Anfragen von DiplomandInnen und MagstrandInnen, die der Wissenschaftliche Beirat des Transgender Netzwerk Berlin „TGNB“ in regelmäßigen Abständen erhält.

²¹ Vgl. z. B. auch Denny 1998a, Valentine 2000, Wickmann 2001. Ich werde mich im Folgenden in meiner Darstellung auf die von mir untersuchten Orte Berlin und New York beschränken, da in der Diskussion in Brasilien „*transgênero*“, das Synonym für Transgender, zur Zeit meiner Forschung (2000-2001) nur sehr selten Erwähnung fand und in den Transgender-Subkulturen Rio de Janeiros nur wenigen Individuen bekannt war. Auch in landesweiten Publikationen taucht der Begriff „*transgênero*“ nicht auf. Eine Ausnahme bildet ein in São Paulo 1999 veröffentlichter Liebesroman, in dem es um eine „*romance transgênero*“ geht (Angrimani 1999). Im Nachbarland Argentinien hingegen ist der Begriff „*transgénero*“ in neuester Zeit auch in die wissenschaftliche Diskussion eingeführt worden (siehe z. B. Maffia 2003, Giberti 2003).

Diese Deutung versteht Transgender als ein Konzept, welches die Geschlechterdichotomie und damit die Kategorien Mann und Frau und die mit ihnen verbundenen Zwänge und Normen radikal in Frage stellt und somit ein Fundament westlicher Gesellschaftsordnungen angreift. Dies mag für bestimmte, gesellschaftskritische, akademische und politische Kreise und mithin für viele Menschen in diesen Kreisen eine enorme Attraktivität darstellen.

Das soeben beschriebene Verständnis von Transgender wird jedoch nicht von allen Individuen der Transgender-Subkulturen geteilt. Einige Transgender vertreten unter der Selbstbezeichnung „Transgender“ gar Einstellungen und Konzepte, die von der Mehrheit der mit dem Schlagwort „Transgender“ politisch argumentierenden Menschen (diesseits und jenseits der Transgender-Subkulturen) als reaktionär, konservativ, unemanzipiert bzw. geschlechterdichotomienstabilisierend kritisiert werden. Beispiele hierfür sind die essentialistischen Diskurse, welche im Trendy Transgender-Workshop artikuliert wurden.²²

Die diversen und widersprüchlichen Bedeutungen bzw. Anwendungen machen es für die folgende Studie notwendig, sich dem Begriff „Transgender“, seiner Entstehung, seiner vielfältigen Bedeutungsebenen, Kontexte und Instrumentalisierungen eingehender zu widmen. Ich werde dies an dieser Stelle jedoch nur skizzenhaft und vorbereitend tun, da die Transgender-Diskurse in den analytischen Kapiteln im Anschluss an die ethnographische Darstellung der Subkulturen ausführlich behandelt werden.²³

Virginia Prince, eine US-Amerikanische Cross-Dresser²⁴, die in der Literatur übereinstimmend als „Erfinderin“ der Begriffe „transgenderist“ und „transgenderism“ genannt wird²⁵, scheint heute mit der Bedeutungstranzendenz und -vielfalt ihrer einstigen Selbstbeschreibung nicht ganz so glücklich:

As a matter of fact, I coined the words “transgenderism” and “transgenderist” as nouns describing people like myself who have breasts and live full time as a woman, but who have no intention of having genital surgery. Others soon took to the term and it is now used, erroneously I think, as a collective term for all the various degrees and kinds of cross-dressing. This leaves no simple term for describing those who have changed gender without a change of sex.²⁶

In dieser ersten Definition von „transgenderist“/„transgenderism“ werden zwei bedeutende emanzipatorische Aspekte, die auch heute noch eine wichtige Rolle in den Transgender-Diskursen spielen, deutlich: erstens das selbstbestimmte Ablehnen der medizinischen

²² Vgl. auch Kapitel IV.2.3.

²³ Siehe die Kapitel IV.2. und IV.3.

²⁴ Cross-Dresser als Selbstbezeichnung von Virginia Prince wird, wie im Folgenden deutlich wird, von ihr in einem sehr weiten und umfassenden Sinne verstanden (vgl. auch das Glossar in Kapitel VII).

²⁵ Vgl. Docter 1988: 21, MacKenzie 1994: 2, Bullough et al 1997: 24, Kessler und McKenna 2000: 5, Valentine 2000: 7.

²⁶ Prince 1997: 469, vgl. auch MacKenzie 1994: 2.

Diagnose und Behandlung („*no intention of having genital surgery*“) und zweitens das Schaffen eigener Begrifflichkeiten zur Selbstdefinition. Die Selbstbehauptung unter dem Begriff „transgenderist“ als Opposition oder Alternative zu den medizinischen Begriffen Transvestiten und Transsexuelle stellte nicht nur von Beginn an die Dichotomie „Transsexuelle-Transvestiten“ in Frage, sondern darüber hinaus unausgesprochen und zwangsläufig auch die gesellschaftliche Übereinkunft der Geschlechter-Dichotomie von Mann und Frau.

Da Virginia Prince bereits in den 1960er und 1970er Jahren mehrere Studien zum Thema „Cross-Dressing“ publizierte, wurde sie auch in der gängigen wissenschaftlichen Literatur rezipiert und ihr neuer Begriff „transgenderist“ 1988 erstmals in einer psychologischen Studie erwähnt.²⁷ Dabei wurde jedoch das Potential dieses Begriffs - bewusst oder unbewusst – übersehen. Der Psychologe Richard Docter erwähnt in seiner Studie „Transvestites and Transsexuals“ den Begriff von Prince, definierte ihn aber um und ordnete ihn in die Transvestiten-Transsexuellen-Dichotomie seiner Zeit ein:

Prince (...) created the term while publishing *Transvestia* magazine (...), but our use of the word differs from hers. We define transgenderism as full time-living in the cross-gender role in absence of sexual reassignment surgery, with oscillation, however rare, back and forth from one gender role to the other. [...] These individuals may represent cases in transition toward secondary transsexualism. [...] We prefer the term preoperative transsexual (...).²⁸

Im Gegensatz zu Docter wurde das emanzipatorische Potential, welches im Konzept des „transgenderism“ verborgen liegt, von den sich von den Fremddiskursen emanzipierenden ProtagonistInnen einer später als „Transgender-Bewegung“ bekannten Neuen Sozialen Bewegung in seiner Gänze erkannt.²⁹

Zu Beginn der 1990er wurde „transgenderism“ als „Transgender“ in Teilen der US-amerikanischen Transvestiten(TV)- und Transsexuellen(TS)-Subkulturen dazu benutzt, die von der Sexualwissenschaft übernommene, hierarchische Dichotomie von Transsexuellen und (heterosexuellen) Transvestiten und die Abgrenzung beider von „homosexuellen Transvestiten“ zu überwinden.³⁰ Damit konnte nicht nur die Geschlechterdichotomie

²⁷ Siehe Docter 1988.

²⁸ Docter 1988: 21-22, Hervorhebungen Docter.

²⁹ Vgl. Kapitel IV.2. und IV.3.

³⁰ Die Ethnologin Anne Bolin merkt an, dass in den 1980ern, also vor dem Aufkommen der Transgender-Bewegung, in der so genannten „Berdache Society“, der damals bedeutendsten Organisation für Transvestiten und Transsexuelle in den USA, eine strikte Hierarchie zwischen den beiden exklusiven Klassen Transsexuelle, die einen höheren Status hatten und Transvestiten, die als „sick men“ angesehen wurden, herrschte und dass Drag Queens, die „schwulen Transvestiten“, von einer Mitgliedschaft ausgeschlossen waren (1994: 451, 482, vgl. hierzu auch Boswell 1997: 53).

Mann/Frau, sondern auch die gesellschaftliche Sichtweise von Geschlecht und Sexualität in Frage gestellt werden.³¹

Transgender wurde in diesem Prozess gleichzeitig zu einem Oberbegriff, in dem einerseits das emanzipatorische Potential des „transgenderism“ weiterexistierte und sogar radikalisiert wurde, der andererseits aber ganz unterschiedliche Individuen aus verschiedenen Subkulturen in einer sozialen Bewegung vereinte:

(...) those who have come to identify themselves as preoperative, postoperative and nonsurgical transsexuals as well as male and female cross-dressers and transvestites. These individuals form a transgender community that is in the process of creating not just a third gender but the possibility of numerous genders and multiple social identities.³²

Der Ethnologe David Valentine weist am Beispiel der Transgender-Subkulturen New Yorks auf die besondere Rolle der AktivistInnen und SozialarbeiterInnen bei der Verbreitung und Konzeptualisierung des Begriffs Transgender hin und listet eine erstaunliche Vielfalt an Selbstbezeichnungen auf, die unter diesem Oberbegriff zu fassen sind:

Rather this is an ethnography of the *category* of „transgender“, which since the early 1990s has been used to oppose psychiatric theories of non-normative gender, and which is increasingly used in academic, media, political, and social service discourse to describe people whose gender expression defies ascribed gender roles and identities. [...] But the term evolved in the 1990s in the contexts of political activism and social service provision, as a collective (often spoken as a *spectrum*) to include a whole range of differently gendered people. These would include people who are described as or describe themselves as transsexuals, transvestites, crossdressers, men and woman of transsexual experience, drag queens, drag kings, female or male impersonators, genderqueers, intersex, hermaphrodites, fem queens, girls, boys, trannies, male-to-female, female-to-male, female embodied masculine persons, “post-modern suburban berdache”, and even, simply, men or women.³³

Die Gruppe „Wigstöckel - transgender united“, die im überschaubaren Berlin jährlich das größte Transgender-Festival Deutschlands organisiert, folgt diesem Leitgedanken der internationalen Transgender-Bewegung sowohl inhaltlich, als auch in der personellen Zusammensetzung.³⁴ Das 2001 aus ihr hervorgegangene Berliner Transgender-Netzwerk TGNB stellt sich als Zusammenschluss von mehr als 20 unterschiedlichen Gruppen aus der Berliner Transgender-Szene gegen eine Pathologisierung und Diskriminierung von Transgender und hinterfragt kritisch die gesellschaftliche Zwei-Geschlechter-Ordnung.³⁵

³¹ Bolin 1994: 447f. Laut Bolin wurden in der „Berdache Society“ bis in die späten 1980er die medizinischen und biologischen Diskurse bezüglich des Geschlechts (sex/gender) reproduziert (1994: 453).

³² Bolin 1994: 447.

³³ Valentine 2000:1, 7. Valentine, der sich in seiner „ethnography of the category transgender“ vor allem auf der diskursiven Ebene mit Transgender auseinandersetzt, sieht diesen Begriff durchaus ambivalent in seiner gesellschaftlichen Wirkung und hinterfragt dabei kritisch die Instrumentalisierung des Begriffs durch AktivistInnen und SozialarbeiterInnen in der „transgender community“, da viele unter diesem Begriff subsumierten Individuen diese Selbstbezeichnung für sich nicht übernehmen und teilweise auch ihre Bedeutungsebenen oder sie selbst gar nicht kennen (2000: 57-58).

³⁴ Vgl. Balzer 2001. „Wigstöckel - transgender united“ wurde 2006 zu dem Verein „Wigstöckel e.V.“.

³⁵ Siehe TGNB 2003.

Während die AktivistInnen einer Transgender-Bewegung diesen neuen Begriff vor allem als emanzipatorisches und strategisches Werkzeug im Kampf gegen Vormundschaft und zur Einung unterschiedlicher Gruppen proklamierten, hat die Rezeption der Vielfalt des Transgender-Komplexes in den akademischen Diskursen der Geistes- und Sozialwissenschaften einen anderen Fokus.³⁶ In den progressivsten Rezeptionen wird „Transgender“, als ein Konzept, welches diverse Dichotomien in ein Kontinuum transformiert, behandelt.

Die Geschlechtertheoretikerinnen Suzanne Kessler und Wendy McKenna beispielsweise schreiben dem Begriff „Transgender“ drei verschiedene Bedeutungen des „Trans“ zu: erstens im Sinne von „Transformation“ als Substitut des Begriffes „Transsexuelle“, zweitens in einem grenzüberschreitenden Sinne („transkontinental“), dem Gender-Crossing der transgenderists, welche die Geschlechterdichotomie nicht zwingend in Frage stellt und drittens im Sinne eines „darüber hinaus“:

In this third sense a transgendered person is one who has gotten through gender, beyond gender. No clear attribution can be made, or is allowed to be made.³⁷

Dabei ist vor allem die Letztgenannte dieser Bedeutungen für sie und ihren akademischen Diskurs von Bedeutung: „*This third meaning is the most radical and the one of greatest importance of gender theorists like us who are interested in the possibility, both theoretical and real, of eliminating gender.*“³⁸ Gerade in dieser gedachten Möglichkeit des “eliminating gender” mittels eines Transgender-Konzeptes, liegt die große Attraktivität des „Transgender“ für Teile der gesellschaftskritischen Gegenkultur außerhalb der Transgender-Subkulturen, wie es in der linken Berliner Gruppe „AG Genderkiller“³⁹ (nomen est omen!) deutlich wird.⁴⁰

Valentine sieht den gesellschaftlichen Erfolg des „*tool of both theory and politics*“ Transgender in der Gegenwehr der mobilisierten Rechten in den USA, „*who has discovered in „transgender“ the latest enemy of American Family Values*“.⁴¹

Wie Kessler und McKenna richtig anmerken, umfasst die vielgepriesene Vielfalt der Bedeutungsebenen von Transgender auch die essentialistische Perspektive, nach der Zweigeschlechtlichkeit nicht eine (kulturelle) Norm, sondern eine biologische Grundlage ist. Dies wurde in der Diskussion des anfangs erwähnten Workshops auf der Transgender-

³⁶ Vgl. Kapitel IV.3.2.

³⁷ Kessler und McKenna 2000: 1-2.

³⁸ Kessler und McKenna 2000: 2.

³⁹ Siehe www.gender-killer.de (Juli 2003).

⁴⁰ „Transgender“ war zu Beginn der 2000er auch Thema einer Ausgabe der Berliner Autonomen-Zeitschrift „Interim“.

⁴¹ Valentine 2000: 8, 16.

Tagung unmissverständlich klar und wird in der akademischen Diskussion der Geisteswissenschaften gerne übersehen.

Einige sich als „transsexuell“ im klassischen Sinne verstehende Menschen übernehmen und übernehmen den Begriff „Transgender“ für sich nicht als Oberbegriff, sondern als Substitut für den Begriff „Transsexuelle“, da dieser ihrer Meinung nach aufgrund der sexuellen Konnotation irreführend sei. In Transgender-Zentren und Selbsthilfegruppen sind solche kontroversen Diskussionen, wie sie beispielsweise auf der oben erwähnten Transgender-Tagung in Berlin stattfinden, ein fester Bestandteil des Diskurses, der teilweise auch zu Spaltungen von Gruppen führt. Dies gilt für Deutschland ebenso wie für die USA.⁴²

Aber auch die UrheberInnen der essentialistischen Perspektive, die MedizinerInnen und SexualwissenschaftlerInnen, übernehmen teilweise die neuen Begriffe. Dies geschieht in einer Weise und einem Kontext, in dem „Transgender“ pathologisiert wird.⁴³ Diese Übernahme widerspricht daher der Haltung der „Erfinderin“ des Begriffs Virginia Prince, die ihn gerade zur Befreiung von dieser Vormundschaft und Pathologisierung entwarf: *„We ain't broke - so stop trying to fix us!”*⁴⁴

Auch wenn dies nicht im Sinne der „Erfinderin“ ist, die heutige Vielfalt an Definitions- und Interpretationsmöglichkeiten des Begriffs „Transgender“ umfasst - in Form von Selbstbildern und Fremdbildern - ein weites Spektrum an geschlechtlichen Identitäten und Geschlechtskonzepten jenseits **und** diesseits der dichotomen Logik der Geschlechter-Ordnung von Mann und Frau.

Diese Vielfalt an sich teilweise widersprechenden Perspektiven und Bedeutungen des Begriffs „Transgender“ macht seine Verortung im Wald der Bedeutungsebenen für diese Studie unbedingt nötig.

„Transgender“ in dieser Studie wird weder im Sinne der medizinisch-sexualwissenschaftlichen, pathologisierenden Perspektive, noch in der geisteswissenschaftlich geschlechter-dekonstruierenden oder -eliminierenden Perspektive verstanden, sondern als nicht unproblematischer Oberbegriff für eine Vielzahl von geschlechtlichen Identitäten jenseits und diesseits der Dichotomie von Mann und Frau. Dabei wird jedoch als Hauptcharakteristikum dieses Begriffs sein emanzipatorisches Potential verstanden wie es sich im ursprünglichen und heutigen *transgenderist* offenbart: *“Transgenderists define themselves, rather than asking or allowing themselves to be defined*

⁴² Vgl. die Kapitel III.2.3. und IV.2.3.

⁴³ Vgl. hierzu insbesondere Kapitel IV.3.2.

⁴⁴ Prince 1997: 476.

*by helping professionals, doing as little or as much as they wish to their bodies, but stopping short of genital surgery”.*⁴⁵

Mit diesem Hauptkriterium der Selbstbestimmung als definitorischem Merkmal – aber unabhängig vom Grad der selbstbestimmten Körpermodifikation - liegt der Fokus dieser Studie über Selbstbilder und Formen der Selbstorganisation in Transgender-Subkulturen, auf jenen Menschen, die wie eingangs am Beispiel Mireille verdeutlicht, ihre geschlechtsspezifische Existenz jenseits der medizinisch-psychologischen Vormundschaft, Begutachtung und Behandlung in selbstgeschaffenen Subkulturen und in eroberten Nischen der Mehrheitsgesellschaft leben (müssen).

Damit liegt das Gewicht der Definition von „Transgender“ in dieser Studie auf der Selbstbestimmtheit und Selbstbehauptung einer solchen **Selbst**definition. Dies hat jedoch zur Folge, dass in der vorliegenden Studie von einigen Ausnahmen abgesehen, Menschen, die sich ganz in die Obhut und unter die Vormundschaft einer medizinisch-psychologischen Behandlung geben, eine untergeordnete Rolle spielen, da sie sich in der Regel nicht im untersuchten Emanzipationsprozess befinden.

Daher werden die Ergebnisse dieser Studie logischerweise nicht die Ergebnisse von Studien, die vor allem im Behandlungszimmer von MedizinerInnen und SexualwissenschaftlerInnen und auf der berühmten Couch der PsychologInnen sowie im diskursiven Kontext eines geschlechterdichotomen Denkens gemacht werden, verifizieren.

I.3. Vielfältige Selbstbilder, Kategorienkrisen und der Zusammenbruch des Prokrustes-Bettes – einige Anmerkungen zu Kategorien, Definitionen und Begrifflichkeiten

Die Literaturwissenschaftlerin Marjorie Garber stellte 1993 die These auf, dass der „Transvestitismus“ als „das Dritte“ eine Destabilisierung der Binaritäten und eine Kategorienkrise nicht nur des Männlichen und des Weiblichen, sondern ganz allgemein eine Krise der Kategorie auslöse.⁴⁶ Für die vorliegende Studie und für dieses Kapitel ist vor allem die These der Destabilisierung der Binarität des Männlichen und des Weiblichen und damit der Krise der Kategorien des Geschlechts und der geschlechtlichen Identität von Bedeutung.

⁴⁵ Denny 1997: 39.

⁴⁶ Garber 1993: 32. Auf diese These wird in Kapitel II.1. eingegangen.

Diese Krise betrifft jedoch nicht nur die pathologisierenden Kategorien, also die Fremdbilder des Prokrustesbettes der Geschlechterdichotomie. Auch aus der hier vertretenen emischen Perspektive heraus, ergeben sich, insbesondere bei der Betrachtung der vielfältigen Selbstbilder, grundlegende Probleme der wissenschaftlichen Kategorisierung. Im letzten Kapitel wurde die Komplexität und Widersprüchlichkeit der zentralen Kategorie dieser Studie, der Kategorie „Transgender“, hervorgehoben. Die Kategorie „Transgender“ besitzt nicht nur auf verschiedenen Ebenen unterschiedliche und zum Teil widersprüchliche Bedeutungen, sondern wird auch als Emanzipation von (Fremd-)Kategorisierung und Form der Selbstbestimmung charakterisiert. Die Selbstbestimmung bewirkt dabei nicht nur die Koexistenz unterschiedlicher Diskurse, sondern auch eine Vielzahl unterschiedlicher Selbstbilder. In einigen Selbstbildern fallen beispielsweise verschiedene Kategorien zusammen, auch Kategorien, die sich scheinbar widersprechen. Einige Selbstbilder schaffen neue Kategorien oder verweigern sich einer Kategorisierung. Somit stellt die Definition und Entwicklung von Kategorien aufgrund eines emischen Diskurses eine große Herausforderung dar.

Um nicht jedem Individuum eine eigene Kategorie zu schaffen, wurde der Herausforderung dieser Kategorienfalle mit Hilfe der Darstellung der Komplexität der subkulturellen Selbstbilder und Identitätsentwürfe begegnet. Statt einer wissenschaftlich klar abgegrenzten und definierten Kategorie führt dies zur Sichtbarkeit einer „subkulturellen Unschärfe“ vieler Selbstbilder. Ich möchte diese „subkulturelle Unschärfe“ am Beispiel des in den Subkulturen entwickelten Begriffs „Drag Queen“ verdeutlichen. Während eine Drag Queen in der Mehrheitsgesellschaft und teilweise im wissenschaftlichen Diskurs als „ein schwuler Mann, der auf der Bühne Frauenkleider trägt“ deutlich definiert wird, zeigen die subkulturellen Realitäten ein anderes Bild. In ihnen bezeichnen sich eine Vielzahl von Menschen mit ganz unterschiedlichen (geschlechtlichen) Identitäten (vom femininen Mann bis zur transsexuellen Frau) in ganz verschiedenen Bereichen (Bühne, Partys, Sexarbeit etc.) als Drag Queen. Was ihnen gemein ist, ist die Sozialisation in verschiedenen, interferierenden Bereichen der gleichen Subkultur, die eine bestimmte historische Entwicklung erfahren hat. Durch diese spezifische Entwicklung unterscheiden sich die derart entstehenden, subkulturellen Kategorien an den drei untersuchten Orten. Meine im Kontext einer solchen subkulturellen Variabilität entwickelte Definition der Kategorie „Drag Queen“ vermag zwar keine fixe Definition der Drag Queen zu liefern, aber eine komplexe und differenzierte Darstellung der Vielfalt der Bedeutungen dieser subkulturellen Kategorie in ihren historisch und kulturell unterschiedlichen Kontexten. Bei der Auswahl solcher

subkulturellen Kategorien war die Sichtbarkeit – sowohl der Subkultur als auch der Selbstbilder und ihrer Diskurse – ein wichtiges Kriterium. Da die von einigen SozialwissenschaftlerInnen angewandte Methode der fixen Definition und Unterkategorisierung solcher subkulturellen Kategorien – im Falle der Drag Queen beispielsweise als „schwuler Mann in Frauenkleidung auf der Bühne“ aufgeteilt in die Unterkategorien *female impersonators*, *female illusionists*, *glamour queens* und *camp queens*⁴⁷ - die Vielfalt und Widersprüchlichkeit subkultureller Kategorien verschleiert statt offenbart und dem Verständnis der Bedeutung, Entwicklung und Komplexität solcher Kategorien im Wege steht, wurde auf die Anwendung dieser Methode verzichtet. Statt fragwürdige Definitionen zu schaffen, versuche ich anhand historischer und (sub-)kultureller Entwicklungen aufzuzeigen, wie verschiedene für die Subkulturen und Selbstbilder charakteristische Elemente – wie beispielsweise die Trash-Travestie oder die Politisierung Berliner Tunten – entstanden sind. Spezifische Charakteristika werden nicht an einzelnen Personen also auf einer individuellen Ebene, sondern an der Subkultur und teilweise der Kultur der Mehrheitsgesellschaft, also auf einer subkulturellen bzw. kulturellen Ebene bestimmt. Diese komplexe Untersuchung erfolgt in den ethnographischen Kapiteln und in zusammenfassender Form in einem daran anschließenden Vergleichskapitel.⁴⁸ Zum besseren Verständnis werden die einzelnen Kategorien im Glossar jedoch in allgemeiner Weise be- und umschrieben.⁴⁹

An dieser Stelle folgen einige Erläuterungen, wie wichtige Begriffe dieser ethnologischen Studie verwendet werden. Der Begriff „Subkultur“ wird zunächst in unspezifischer und allgemeiner Form verwendet. Im Anschluss an die ethnographischen Kapitel wird er im Kontext der Subkulturforschung erörtert und spezifiziert.⁵⁰ Der Begriff „Sozialisation“ wird in einem engeren Sinne und auf einen spezifischen Aspekt bezogen verstanden. Sozialisation wird nicht als ein „Hineinwachsen in die Gesellschaft“ durch die Erziehung in der Kindheit definiert, sondern als ein Erlernen oder Verwirklichen des Transgender-Seins nach dem Coming Out, welches in einem spezifischen Kontext (Subkulturen oder heteronormative Mehrheitsgesellschaft) und in der Regel mit Hilfe anderer Transgender erfolgt.⁵¹ Der Begriff „Selbstorganisation“ hingegen wird in einem umfassenden

⁴⁷ Vgl. Schacht 2002: 159.

⁴⁸ Siehe Kapitel V.

⁴⁹ Siehe Kapitel VII.

⁵⁰ Siehe Kapitel IV.1.

⁵¹ Diese Definition ähnelt jener Definition der „sociality“ in schwulen Subkulturen, die der Ethnologe Gilbert Herdt und der Psychologe Andrew Boxer als Prozesse des „Coming Out“ und „Coming To“ definiert haben: „By „sociality“ we mean here a system of rules and norms that structures social being and moral

Sinne verstanden und betrifft verschiedene, teilweise interferierende Bereiche und Aspekte der ökonomischen, sozialen und politischen Selbstorganisation. Der in diesem Zusammenhang verwendete Begriff „soziale Freiräume“ setzt sich von der Bedeutung des Bourdieu’schen Begriffs des „sozialen Raums“ (als Raum sozialer Positionen)⁵² ab, und bezieht sich explizit auf die in den Nischen und Subkulturen geschaffenen Sozialisationsorte und -Ereignisse (Bars, Clubs, Vereinsräume etc. sowie Wettbewerbe, Festivals, Demonstrationen etc.). Der Begriff „Selbstbilder“ umschreibt Selbstverständnisse, welche sich zwar vor allem auf verschiedene Aspekte der geschlechtlichen Identität und ihrer Performativität beziehen, aber auch Aspekte einer sexuellen Identität oder Orientierung umfassen können oder politisch definiert sein können. Im Falle der Selbstbeschreibungen bestimmter Transgender, die sich als Transsexuelle und Transvestiten bezeichnen, beruhen einige der Selbstbilder auf den medizinisch-psychologischen Fremdbildern und Diskursen und einige nicht. Daher werden in der Studie die medizinischen und psychologischen Diskursen entstammenden Begriffe „Transsexualität“ und „Transvestitismus“ zwar verwendet, aber aufgrund ihrer Funktion als „Syndrombeschreibungen“ und „medizinische Diagnosen“ in Anführungszeichen gesetzt, um eine Distanz zu dem ihnen immanenten pathologisierenden Charakter zu verdeutlichen. Die Begriffe „Transsexuelle“ und „Transvestiten“ sind jedoch trotz ihrer Herkunft aus pathologisierenden Diskursen im Folgenden von dieser Regel ausgeschlossen, da sie auch als Selbstbilder ohne pathologisierenden Charakter verwendet werden. „Gender Outlawism“ wird in einem ambivalenten Sinne gleichzeitig verstanden als eine gesellschaftliche Stigmatisierung und Marginalisierung aufgrund der geschlechtlichen Identität sowie als bewusste Emanzipation von dieser Marginalisierung und Rebellion gegen die sie bedingende normierte und „naturalisierte“ Zweigeschlechtlichkeit. Weiterhin wird statt des weit verbreiteten Begriffs „Geschlechtsidentität“ (gender identity), der aus dem medizinischen Kontext der Intersexualitätsforschung stammt und mit heteronormativen und essentialisierenden Bedeutungen, die hier nicht evoziert werden sollen, behaftet ist⁵³, der Begriff „geschlechtliche Identität“ verwendet.

relationships. The processes of coming out and coming to gay neighborhoods culturally conditions the ideas and feeling of gays.“ (Herdt und Boxer 1992:12, Hervorhebungen Herdt und Boxer).

⁵² Siehe Bourdieu 1984.

⁵³ Der Psychoanalytiker Robert Stoller, der den Begriff Anfang der 1960er einführte, definierte *gender identity* 1964 als *“the sense of knowing to which sex one belongs, that is the awareness ‘I am a male’ or ‘I am a female’”*, welcher durch drei Elemente produziert wird: die Anatomie der externen Genitalien, die Einflüsse der Umgebung (Eltern etc.) und eine *“biologische Kraft” (biological force)*, die *“provide[s] some of the drive energy for gender identity”* (1964: 220).

Der verwendete Begriff „Performativität“ hingegen verweist auf ein Verständnis von Geschlecht und geschlechtlichen Identitäten als einer sozialen Konstruktion und einer kulturellen Praxis, die von SoziologInnen und EthnologInnen auch als *doing gender* bezeichnet wird.⁵⁴ Bekannt wurde er insbesondere durch seine Verwendung in den Theorien der Geschlechtertheoretikerin Judith Butler, die Geschlecht als performativ definiert. Butler versteht Performativität als eine permanente Wiederholung von Normen im Kontext der Heteronormativität, deren eigentliche Bedingung ein Zwang ist.⁵⁵ Im Verlauf der Studie wird der Begriff Performativität jedoch in einem weniger eingegrenzten Sinne und insbesondere zur Beschreibung des *doing gender* der Gender Outlaws verwendet, wodurch er eine andere Konnotation erhält und die Performativitätstheorie Butlers kritisch hinterfragt wird.⁵⁶

⁵⁴ Hirschauer 1997: 1, vgl. z.B. auch Kessler und McKenna 1978, Lindemann 1993, Hirschauer 1999.

⁵⁵ Butler 1995: 35, 133; siehe auch Kapitel II.1.2.

⁵⁶ Diese Diskussion findet im Schlusskapitel (Kapitel VI) statt.

EXKURS I: FELDFORSCHUNGSREFLEKTIONEN

Postmodernes Ethnographieren im Feld der urbanen Transgender-Subkulturen

Im nun folgenden Exkurs werden nicht nur die unterschiedlichen ethnologischen Feldforschungen, auf denen die vorliegende Studie basiert, sondern insbesondere meine Rolle als ForschendeR ausführlich reflektiert. Vielmehr möchte ich diesen Exkurs auch dazu nutzen, anhand von ausgewählten ethnographischen Beispielen eine grundlegende Problematik wie sie sich in ethnologischen Feldforschungen und anderen empirischen Untersuchungen der Transgender-Subkulturen zeigt, anzusprechen und zu diskutieren. Diese Grundproblematik der mangelnden Reflektion – und zwar unabhängig von der geschlechtlichen Identität des/der Ethnographen/in - bezieht sich auf verschiedene Aspekte sowie auf die vorbereitende Strukturierung solcher empirischer Untersuchungen, Faktoren also, die die Forschungsergebnisse entscheidend beeinflussen können. Neben der Gratwanderung zwischen Selbstreflexion und Selbstdarstellung möchte ich dies vor allem anhand der drei einflussreichen Kriterien Auswahl, Methodik und Zugang veranschaulichen. Im Anschluss daran findet die Darstellung und Reflektion meiner eigenen Feldforschungen, nach den drei Untersuchungsorten differenziert, statt.

E 1.1. Die Geister der Postmoderne und die Gratwanderung zwischen Selbstreflexion und Selbstdarstellung

Mit der mittlerweile berühmt-berüchtigten „Writing Culture“-Debatte wurde Mitte der 1980er Jahre in der Ethnologie eine grundlegende Diskussion ausgelöst, in der die Überzeugung, dass sich Kulturen mittels eines Textes repräsentieren lassen, und dass eine solche Repräsentation eine objektive Darstellung der Wirklichkeit beinhalte, in Frage gestellt wurde.⁵⁷

Mit der Frage nach der Möglichkeit einer Objektivität in der Repräsentation von (fremden) Kulturen, geriet auch die Figur und Persönlichkeit des/r Ethnographen/in in das

⁵⁷ Ihren Anfang hatte diese Debatte in den Diskussionen einer zehnköpfigen Gruppe eines advanced seminars der „School of American Research“ (Clifford and Marcus 1986b: vii), die der später als „literary turn“ bezeichneten Strömung innerhalb der Postmoderne-Debatte der Ethnologie angehörten und einen viel diskutierten Reader mit dem Titel „Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography“ publizierten (Clifford and Marcus 1986a).

Blickfeld dieser Diskussion. James Clifford erklärte in der Einleitung zum „Writing Culture“-Reader: „*For example Vincent Crapanzano portrays ethnographers as tricksters, promising, like Hermes, not to lie, but never undertaking to tell the whole truth either*“.⁵⁸

Wie Goethes Zauberlehrling wurden auch die jungen PostmodernistInnen und mit ihnen die gesamte Ethnologie, die Geister, die sie riefen und die sich in der „Writing Culture“-Debatte manifestierten, nicht mehr los. Die „Repräsentationskrise“ ward geboren und beanspruchte nicht eben wenig Platz in der ethnologischen Debatte.⁵⁹

Mit viel Energie suchten die neuen Geister nach Auswegen aus der Krise. Die Auswege, von denen manche auch als kleine Fluchten erschienen, nahmen vielfältige Formen an. Sie reichten von der Aufgabe des Anspruchs der Repräsentation, welche letztlich die postmoderne Ethnographie zu einer Form von Literatur machen würde oder in den Worten Stephen Tylers, eines Writing-Culture-„Veterans“, zu „Poesie“⁶⁰ - die von „Ethnopoeten“, wie Hubert Fichte schon praktiziert wurde⁶¹, ein Ausweg, dem auch namhafte Ethnologen wie Michael Taussig folgten⁶² - hin zu neuen Formen der Präsentation. Darunter fielen verschiedene Dialogformen zwischen Forschenden und „Erforschten“ oder polyphonen Berichten bis hin zu einer immanenten Selbstreflexion der/s Verfassers/in als (Feld-)Forschendem, um die Umstände und Wege des Erkenntnisgewinns für sich und andere nachvollziehbar zu machen.⁶³

Nachdem sich der Lärm um die neue Krise etwas gelegt hatte, blieb unter anderem diese Form der Selbstreflexion erhalten. Sie stellte eine wichtige Methode dar, um dem eigenen Ethnozentrismus zu begegnen, den LeserInnen einen Rahmen zu liefern, in dem die präsentierten Ergebnisse verstanden werden können und um die Forschungssituation und -rolle des/r Ethnologen/in transparent zu machen. Im Extrem gipfelte diese Selbstreflexion

⁵⁸ Clifford 1986: 6.

⁵⁹ So widmete noch 2003 die „Zeitschrift für Ethnologie“ dieser Thematik unter dem Titel „Postmodernism: a Discussion“ ganze 100 Seiten (siehe Zeitschrift für Ethnologie, Band 128, 2003). Ein Text von Paula Rubel (2003), in welchem sie James Clifford als „exemplarischen Postmodernisten“ präsentierte war Auslöser dieser Diskussion, in die sich in der gleichen Ausgabe neben anderen EthnologInnen auch die Protagonisten der ursprünglichen Writing Culture-Debatte James Clifford (2003) und Stephen A. Tyler (2003) zu Wort meldeten.

⁶⁰ Die vollständige Beschreibung der postmodernen Ethnographie als Poesie von Stephen Tyler lautet: „*Eine postmoderne Ethnographie ist der kooperativ erstellte Text von Diskursfragmenten, der im Bewusstsein seiner Schreiber und Leser die Phantasie einer möglichen lebensweltlichen Wirklichkeit evozieren will, um damit eine ästhetische Integration therapeutischen Effekts zu provozieren. Sie ist mit einem Wort gesagt: Poesie (...)*“ (Tyler 1991: 194).

⁶¹ Siehe z. B. Fichtes ethnopoetische Beschreibungen afroamerikanischer Religionen (Fichte 1985, 1987).

⁶² Michael Taussig, ein viel zitierter und bekannter Ethnologe, überschritt schließlich die Grenzlinie zwischen Wissenschaft und Literatur, auf der er lange wandelte, mit seinem Roman „The Magic of the State“, einem „*ethnographic surreal work located in a fictive Latin American country*“ so der Klappentext (Taussig 1997).

⁶³ Eine gute Übersicht über die kritische Analyse und die verschiedenen neuen Formen der Repräsentation finden sich bei Clifford und Marcus (1986a) und bei Berg und Fuchs (1993). Innerhalb dieser beiden Anthologien behandeln insbesondere Tyler (1986) sowie Fuchs und Berg (1993), Tedlock (1993) und Fabian (1993) die evokativen, dialogischen und polyphonen Modelle der Repräsentation.

jedoch in einer missverstandenen subjektivistischen Nabelschau, die den LeserInnen mehr über die VerfasserInnen als über die untersuchte Ethnie, Kultur, Rituale etc. zu vermitteln wusste. Pierre Bourdieu machte daher schon früh deutlich, dass eine wissenschaftliche Reflexivität eine antinarzisstische Reflexivität sein muss und forderte eine kritische Reflexivität, die dadurch erreicht wird das „*wissenschaftliche Feld selbst zum Subjekt und Objekt der reflexiven Analyse zu machen*“.⁶⁴ Olivier de Sardan beklagte gar einen „Ethno-Ego-Zentrismus“ (ethno-ego-centrism), den er in jenen ethnographischen Texten zu erkennen glaubte, in denen die Faszination des Magisch-Religiösen mit Hilfe der Subjektivität des „ethnographischen Ich“ (the ethnographic ‘I’) transportiert wurde.⁶⁵

Auch im Feld der ethnographischen Beschreibung urbaner Transgender-Subkulturen scheint die Grenze zwischen Selbstreflexion und Selbstdarstellung auffallend häufig ein dünner Grat zu sein. Durch den Gebrauch des ethnographischen „Ich“ erscheint beispielsweise der Ethnologe David Valentine in seiner Dissertation über die Transgender-Subkulturen von New York, die er selbst einschränkend als eine „ethnography of the category transgender“ bezeichnet, als omnipräsent. Valentine beschreibt nicht nur ausführlich die Bedeutung seines Fahrrades und anderer Verkehrsmittel für die Feldforschung in New York sowie detailliert seine Garderobe während der teilnehmenden Beobachtung⁶⁶, sondern auch sehr genau seine Stimmungen.⁶⁷ Eine solch übereifrige Präsentation der eigenen Gefühle innerhalb einer wissenschaftlichen Studie droht die Verhältnismäßigkeit und die Funktion der Selbstreflexion zu verlieren wenn dabei die eigentliche Thematik in den Hintergrund tritt. Dies geschieht beispielsweise in Valentines Beschreibung seiner Ängste während des Besuchs auf dem Straßenstrich (z.B.: „*How do I explain I’m with a sex worker but I’m an anthropologist? What happens if I get arrested, or worse, beaten?*“)⁶⁸ und seiner Gefühle nachdem er von der Ermordung einer seiner InformantInnen erfuhr („*I didn’t know wether to cry or to yell at her. Instead, I said goodbye, thanked her for the information, and walked on in daze.*“)⁶⁹. Gerade das letzte Beispiel, in dem die Reaktion des Ethnographen in den Vordergrund drängt und nicht das Verbrechen selbst oder die Reaktion anderer, von solcher Gewalt unmittelbar bedrohter und betroffener Transgender, mag die Problematik einer zu gut gemeinten Selbstreflexion veranschaulichen.

⁶⁴ Bourdieu 1993: 360, Hervorhebungen Bourdieu.

⁶⁵ Olivier de Sardan 1992.

⁶⁶ Siehe z.B. Valentine 2000: 17, 144, 164.

⁶⁷ Z.B.: „*Wednesday night: it’s raining which only adds to my dismal mood. I consider for a moment, blowing off the evening’s fieldwork, the weekly Wednesday night mini-drag ball at the Clubhouse on 28th Street.*“ (Valentine 2000: 144).

⁶⁸ Valentine 2000: 68.

⁶⁹ Valentine 2000: 69.

Auch der brasilianische Ethnologe Helio R. S. Silva hat eine ganz eigene Art gefunden sich in seiner Forschung in einer Transgender-Subkultur Rio de Janeiro, der der *travestis*, zu präsentieren. Schon im Klappentext wird deutlich, was der Autor „wagt“: eine Reise in den Dschungel der Großstadt, in das *travesti*-Viertel Lapa, den Untergrund Rio de Janeiro (*todo o bas-fond carioca*).⁷⁰ Der wesentliche Teil seiner Dissertation über *travestis* besteht daher aus anekdotenhaften Geschichten des „Untergrunds“ Lapa, in deren Mittelpunkt die Liebe seiner Hauptinformantin, einer *travesti*, mit einem Taxifahrer beschrieben wird. Silva jedoch geht noch einen Schritt weiter. Er schließt sich während des ganzen Textes, d.h. während der Geschichten, in die Beschreibung mit ein und wird selbst Teil der Beschreibung (*torna-se personagem do relato*).⁷¹ Durch den romanhaften Feldtagebuch-Stil Silvas - „die Wahrheit in fiktiver Struktur“ (*a verdade em estrutura de ficção*)⁷² - erhält seine Dissertation stellenweise einen memoirenhaften Charakter. In den Beschreibungen Silvas stehen aus diesem Grunde häufig seine eigenen (Vor-)Urteile und (pejorativen) Ansichten statt wissenschaftlicher Erkenntnisse im Vordergrund. Als Silva zum ersten Mal mit der Transsexuellen Maura konfrontiert wird, die ihn fragt, ob er Kinder hat, reflektiert er die Situation wie folgt:

Die Frage entwaffnete mich. Ich war sprachlos und glaubte, dass eine bejahende Antwort das Gespräch extrem schwierig werden ließe: Maura war kastriert. Sie würde niemals Kinder haben können.⁷³

Ein weiteres Beispiel findet sich in der ungewöhnlich unreflektierten Argumentation des Niederländers Han ten Brummelhuis. Brummelhuis widerspricht mit einer sehr persönlichen Argumentation in einem Artikel über thailändische *kathoey* oder „Lady Boys“ in Amsterdam, welche traditionell als das „3. Geschlecht“ Thailands bezeichnet werden, gängigen Thesen, die behaupten, *kathoey* seien homosexuell. Eines von drei gewichtigen Argumenten für seine These, dass die *kathoey* nicht homosexuell, sondern heterosexuell seien und als „Frauen“ gedacht werden müssen, lautet, dass er selbst sie begehrenswert findet und er nicht homosexuell sei:

My third argument is personal, but not irrelevant. I must admit that I find some *kathoey* extremely attractive. When analyzing and reflecting upon this reaction, I cannot find a ground to conclude

⁷⁰ Klappentext: Silva 1993.

⁷¹ Silva 1993: 1.

⁷² Silva 1993: 1.

⁷³ Das Original lautet: „*A pergunta me desarmou. Fiquei sem graça e achei que uma resposta afirmativa tornaria toda a conversa seguinte extremamente difícil: Maura era castrada. Jamais poderia ter filhos*“, Silva 1993: 43. Wie in den ethnographischen Kapiteln deutlich wird, gibt es durchaus Transsexuelle in Rio de Janeiro (und anderorts), die eigene und/oder adoptierte Kinder besitzen (vgl. z.B. Kapitel III.2.3.3.). Darüber hinaus zeigt die Verwendung des Ausdrucks „kastriert“ deutlich ein mangelndes (wissenschaftliches) Verständnis für die in Brasilien als „*transgenitalização*“ bezeichneten „geschlechtsangleichenden Operationen“.

that they exploit hidden or unconscious homoerotic or homosexual feelings. On the contrary, they are capable of playing a feminine sexual role convincingly.⁷⁴

Brummelhuis' Reflektion seiner (sexuellen) Reaktion auf die *kathoey*, entbehrt jedoch einer Selbstreflektion als heterosexueller Mann. Würde er einer lesbischen Frau ihr Lesbisch-Sein absprechen, weil er sie attraktiv findet? Ist sein sexuelles Empfinden tatsächlich ein relevanter Maßstab zur Beurteilung der Sexualität anderer Menschen? Oder sind verborgene Ängste Auslöser dieser fragwürdigen Argumentation?

Während die ersten beiden Beispiele Extreme der Selbstreflexion bzw. Selbstdarstellung sind, zeigt gerade das letzte Beispiel in seinem offensichtlichen Mangel an wirklicher Selbstreflexion, die Bedeutung einer solchen bezüglich der eigenen Verortung im Feld.⁷⁵ Deutlicher als in vielen anderen Studien, denen ein heteronormativer Diskurs zu Grunde liegt, kristallisiert sich hier der immanente Ethnozentrismus geschlechterdichotomen Denkens. So schwierig die von einigen PostmodernistInnen geforderte Selbstpräsentation und –verortung und die damit einhergehende Selbstreflexion auch sein mag, so sehr sie oftmals einer Gratwanderung gleichkommt, so wichtig ist sie gerade im häufig allzu schnell als vertraut wahrgenommenen Feld der Geschlechterforschung und insbesondere dem der Transgender-Forschung.

Da die, dieser Studie zu Grunde liegenden, Feldforschungen insbesondere aufgrund lokaler Umstände vom Charakter her sehr unterschiedlich verliefen und auch meine Rolle im Feld von Ort zu Ort variierte, ist eine präzisierte Erläuterung im Hinblick auf den vorgestellten interkulturellen Vergleich sehr sinnvoll. Da sich zu dem an den drei untersuchten Orten Rio de Janeiro, Berlin und New York unterschiedliche Herausforderungen ergaben, werde ich die Forschungsreflektion in drei getrennten Kapiteln darstellen und mich - aus oben genannten Gründen - bemühen in möglichst prägnanter Form und anschaulicher Darstellung diese Feldforschungsreflektion zu leisten. Zunächst werden jedoch weitere für die Erforschung urbaner Transgender-Subkulturen wichtige, aber häufig unterschätzte Faktoren und methodologische Problematiken, die alle Wissenschaftsdisziplinen betreffen, angesprochen werden.

⁷⁴ Siehe Brummelhuis 1999: 127, Hervorhebung Brummelhuis. In Kapitel III.3. wird am Beispiel der *travestis* von Rio de Janeiro und einiger Transgender in New York gezeigt, dass Männer, die diese attraktiv finden nicht zwangsläufig heterosexuell oder "versteckt homosexuell" sein müssen.

⁷⁵ Auch die Herausgeber äußerten in der Einleitung des Sammelbandes, in dem sich Brummelhuis' Text findet eine grundsätzliche, methodische Kritik an diesem: den Mangel einer Darstellung des Kontexts, in dem sich seine InformantInnen als MigrantInnen und SexarbeiterInnen in den Niederlanden befanden (Siehe Jackson und Sullivan 1999b: 16).

E I.2. Richtungsgebende Schlüssel-Bedingungen: Auswahl, Zugang und Methodik

Neben der Verortung als ForscherIn im Feld und damit einer Reflexion der eigenen Rolle, die sowohl eingenommen als auch zugeordnet wird, sind der persönliche Zugang zur Thematik und der Gruppe, die spezifische Auswahl dieser Gruppe und einzelner Individuen, insbesondere der so genannten *key informants* sowie die eigentlichen Methoden der Forschung wichtige Voraussetzungen einer sinnvollen Reflexion, da sie die Richtung der Forschungsergebnisse entscheidend beeinflussen (können).

Wie im Folgenden kurz skizziert, im Verlauf der Arbeit aber immer deutlicher in Erscheinung treten wird, wirft eine mangelnde Reflexion dieser Faktoren bei Studien zu Transgender nicht nur akademische Fragen auf. Die publizierten und (auch „therapeutisch“) angewandten Ergebnisse solcher unzureichend reflektierter Studien können massive Auswirkungen auf das Leben und die soziale Situation der untersuchten Gruppen und Individuen haben. Da in dieser Studie Emanzipationsstrategien gesellschaftlicher Minderheiten untersucht werden und damit auch Strategien der Emanzipation von einer wissenschaftlichen Vormundschaft, darf ein solcher Umstand nicht unterschätzt werden.

Die Emanzipation von wissenschaftlicher Vormundschaft, die aus Opfern der Pathologisierung selbstbestimmte, gesellschaftliche AkteurInnen macht, bezieht sich vor allem auf die Vormundschaft der Wissenschaften Medizin, Psychologie und Sexualwissenschaft. Bei diesen, den wissenschaftlichen Diskurs dominierenden und die gesellschaftliche Sicht von Transgender prägenden Wissenschaften⁷⁶, erfährt die Vernachlässigung der angesprochenen Faktoren eine besondere Dramatik. Die Studien dieser Wissenschaften basieren auf empirischen Untersuchungen im therapeutischen Umfeld. Die Auswahl der InformantInnen beschränkt sich daher auf jene, die sich in dieses therapeutische Umfeld begeben. Alle Individuen aus den Transgender-Subkulturen, die ein solches therapeutisches Umfeld nicht aufsuchen, werden in den Studien nicht erfasst, aber gleichwohl mitdefiniert und pathologisiert. Die Doppelrolle als gleichzeitig Forschende und Therapierende, als diagnostizierende und definierende WissenschaftlerInnen begründet ein in den Studien selbst nie thematisiertes Machtverhältnis. Ebenso ist der Zugang und die Methodik dieser WissenschaftlerInnen auf ein therapeutisches Umfeld, die Kliniken, Behandlungszimmer und die berühmte „Couch“, einerseits und die diagnostischen Interviews und Gespräche an diesen Orten andererseits beschränkt. Der Alltag, das soziale Umfeld und Verhalten dieser Menschen, und insbesondere die gesellschaftliche Situation, die auf Ämtern,

⁷⁶ Vgl. die Kapitel II.1. und II.2.

in der U-Bahn, in Geschäften oder auf der Straße erfahrbar wird, bleibt unbeobachtet in solchen Studien. Der Teufelskreis einer sich stetig wiederholenden Pathologisierung der Untersuchten und des Ausblendens einer anderen gesellschaftlichen Realität dieser Menschen, der Emanzipation in Subkulturen und Nischen ist jedoch kein Zufallsprodukt, sondern entspringt einer spezifischen Logik. Diese Logik hat ihren Ursprung in dem bereits in der Einleitung angesprochenen heteronormativen Diskurs und der historischen Entwicklung dieser Wissenschaften. Die Logik dieser „medizinischen“ Wissenschaften und ihre Auswirkungen werden daher in einem eigenen Kapitel im Anschluss thematisiert.⁷⁷

Auch in den Studien der Geistes- und Sozialwissenschaften haben die Faktoren Auswahl, Zugang und Methodik einen richtungsgebenden Charakter, wie ich an einigen Beispielen veranschaulichen möchte. Die soziale Situation der Marginalisierung und Diskriminierung und insbesondere die neueren Bestrebungen um eine Emanzipation von Pathologisierung und wissenschaftlicher Vormundschaft der Transgender-Gruppen und - Individuen führen häufig zu Misstrauen gegenüber WissenschaftlerInnen und manchmal auch zu ernststen Zugangsschwierigkeiten.

Der US-amerikanische Psychiater George R. Brown beginnt einen Artikel über einen Teilbereich der Transgender-Subkulturen (Cross-Dresser-Partnerinnen) mit den bezeichnenden Worten:

In the last 11 years, I have had the privilege of being welcomed into the transgender community in spite of my status as a psychiatrist. I say in spite of, not because of, largely as a result of the grave injustices many transgendered persons have suffered at the hands of my ill-informed and, at times, harshly judgemental colleagues.⁷⁸

Doch nicht nur Browns „hart urteilende“ KollegInnen geben Transgender Anlass zum Misstrauen gegenüber WissenschaftlerInnen. Keith E. McNeal, beispielsweise, sucht in einem Artikel über Drag Queens den Zusammenhang zwischen „*Gender Ambivalence and the Double-Bind of Gay Selfhood in Drag Performance*“ zu erklären. Grundlage seiner Untersuchungen waren die Drag-Shows in einem Nachtclub in Atlanta, die er über zwei Jahre hinweg regelmäßig besuchte. Wie er selbst erklärt, scheiterte sein Anfangsvorhaben möglichst viele Interviews zu führen, so dass die Grundlage seiner Forschung „*a small subset of interviews*“ und eben die Beobachtungen der Shows blieb.⁷⁹ Neben dem bereits im Titel deutlich werdenden psychologischen Ansatz des Ethnopschoanalytikers McNeal, sind die auf die „teilnehmende Beobachtung“ von Drag-Shows und auf wenige Interviews beschränkte Auswahl, Zugang und Methodik fragwürdig. Denn letztlich sind die von ihm

⁷⁷ Vgl. Kapitel II.3.

⁷⁸ Brown 1998: 353.

⁷⁹ McNeal 1999: 349.

erkannten „Double Bind“-Strukturen eines „schwulen Selbst“ und die im Artikel unterstellte Misogynie der Drag Queens das Ergebnis der Beobachtung von Bühnendarstellungen und einer Interaktion zwischen KünstlerInnen und (zahlendem) Publikum und nicht einer „teilnehmenden Beobachtung“ des Alltags und sozialen Lebens der Untersuchten. Zwangsläufig stellt sich die Frage, ob sich aufgrund von solchen Beobachtungen Aussagen treffen lassen, die über den dargestellten Bühnencharakter der Performance-KünstlerInnen hinaus Bedeutung haben.

Auf ähnliche Schwierigkeiten stieß auch der deutsche Ethnologe Hubert Knoblauch. Seiner zweijährigen(!) Untersuchung über die In-Szenierung und Organisation des „Transvestismus“ in der BRD und den USA lagen insgesamt 16 Interviews (10 in der BRD, 6 in den USA) zu Grunde. Knoblauch erwähnt die beharrliche Interviewverweigerung eines Informanten und spricht von „detektivischen“ Anstrengungen, die notwendig waren, um Kenntnis von den sozialen Orten und Räumen der „Szene“ zu erhalten.⁸⁰ Die im ethnographischen Teil dieser Studie allein für die beiden Städte Berlin und New York deutlich werdende Vielfalt und Diversifizierung sowie die kulturellen und subkulturellen Unterschiede jener Transgender-Subkulturen, die Knoblauch ohne pathologisierende Absicht dem „Transvestismus“ zuordnet, stellen dessen generalisierende Aussagen zur „In-Szenierung, Organisation und Identität des Transvestismus“ für die gesamte BRD und die gesamten USA, in Frage.

Zwei weitere richtungsgebende Faktoren der Untersuchung sind die Auswahl der Gruppen(n) und die Methodik. Die Soziologin Gesa Lindemann gründete ihre Studie „Das paradoxe Geschlecht“ über transsexuelle Menschen in Berlin auf Interviews mit 15 Transsexuellen (9 Mann-zu-Frau- und 6 Frau-zu-Mann-Transsexuelle) und 14 Personen aus deren Umfeld sowie auf ungefähr 120 „Beratungsgespräche“, die sie über sechs Jahre lang im Rahmen ihrer Tätigkeit als Beraterin für „Transsexualität“ in der Magnus-Hirschfeld-Gesellschaft Berlin führte. In der transparenten Beschreibung der Forschungssituation, wird einerseits ihre „Doppelrolle als Beraterin und Mikrosoziologin“ reflektiert, andererseits aber auch ihre Methodik, die vor allem gesprächs- und interview-orientiert war, sowie die Auswahl der InformantInnen deutlich.⁸¹ Mehr noch als die Methodik und die Doppelrolle, vermag hierbei die spezifische Auswahl, die Begrenzung auf jene sich als klassisch transsexuell verstehenden Menschen, die als Individuen über den „Beratungsraum“ gefunden wurden einerseits und die Miteinbeziehung von Personen aus dem Umfeld, insbesondere die (kritische) Betrachtung von GutachterInnen oder ÄrztInnen andererseits, die Richtung und

⁸⁰ Knoblauch 1997: 90.

⁸¹ Lindemann 1993: 12ff.

die Ergebnisse der Studie beeinflussen und prägen. Doch gerade bei diesem Beispiel zeigt sich, wie dem/der geneigten LeserIn dank der gelungenen Reflektion der Forschung die Möglichkeit gegeben ist, die Aussagen im entsprechenden Kontext verstehen zu können, wodurch die wissenschaftliche Diskussion der Ergebnisse enorm erleichtert wird.

Die norwegische Soziologin Annick Prieur, die 1998 eine Studie zu einer urbanen Transgender-Subkultur Mexiko-Stadts, den *jotas* (und *vestidas*), veröffentlichte, gründete ihre Forschung auf vier Feldaufenthalte über einen Zeitraum von vier Jahren auf eine kleine Hausgemeinschaft dieser „Transvestiten“, mit denen sie während der Forschungen zusammenlebte. Die Ethnographie Prieurs basiert auf 11 Haupt-InformantInnen dieser Hausgemeinschaft und deren weiteren sozialen Umfeld, wobei sie in den vier Jahren insgesamt Kontakt zu ca. 50 *jotas* hatte.⁸² Auffällig bei dieser ausgiebigen Untersuchung der Konstruktion der Geschlechtsrolle (gender) der *jotas* aufgrund verschiedener Faktoren ist der Umstand, dass die *jotas* dieser Hausgemeinschaft ein gemeinsames, soziales (Klassen-)Umfeld, einen spezifischen Mikrokosmos teilen.⁸³ Da die untersuchten *jotas* allesamt aus der Unterschicht Mexiko-Stadts kommen, können Aussagen über subkulturelle Lernprozesse des „becoming a jota“ nicht auf *jotas* aus anderen sozialen Schichten oder anderen Teilen Mexikos übertragen werden. Wie auch Knoblauch verwendet Prieur einen „Transvestismus“-Diskurs und zwar noch Ende der 1990er, zu einer Zeit also, da die Kritik an diesem Diskurs und die ihn ablösenden Transgender-Diskurse bereits seit mehreren Jahren Eingang in die wissenschaftliche Debatte gefunden hatten. Dies mag dazu geführt haben, dass Prieur die *jotas* trotz ihrer Selbstreferenz als „*neither man, nor woman*“ innerhalb einer Dichotomie, der auch der „Transvestismus“-Begriff entspringt, definiert: als „*non-males inside the category of males*“.⁸⁴ Es ist offensichtlich wie einerseits die heteronormativen Grundannahmen, d.h. in diesem Falle ein geschlechterdichotomer Diskurs, andererseits die spezifische Auswahl richtungsgebend für die gemachten Aussagen von Prieurs Studie sind.⁸⁵

Ähnlich wie Prieur untersuchte auch der Ethnologe Don Kulick urbane Transgender-Subkulturen Lateinamerikas an einer kleinen, überschaubaren Gruppe. Seine achtmonatige Feldforschung bei einer Gruppe *travestis* im brasilianischen Salvador beschränkte sich auf die *travestis* der Rua São Francisco im Viertel Pelourinho. Kulick zu Folge lebten während der Forschung ca. 35 *travestis* in dieser Straße und 13 *travestis* in jenem Haus, in dem er ein Zimmer mietete. Aufgrund seiner optimalen Feldforschungssituation des Zusammenlebens

⁸² Prieur 1998: 12, 21.

⁸³ Prieur 1998: 67ff.

⁸⁴ Prieur 1998: 267.

⁸⁵ Die Problematik heteronormativer Grundannahmen in Studien wie der Prieurs werde ich im Schlusskapitel (Kapitel VI.) grundsätzlich diskutieren.

mit den *travestis* in jenem Haus, vermag seine Studie einen detaillierten Einblick in das Leben dieser *travestis* zu geben. Es sind jedoch Einblicke über 13 bzw. 35 *travestis* aus einer bestimmten Straße von (von Kulick) geschätzten 200 *travestis* in ganz Salvador. Vor dem Hintergrund, dass die anderen beiden Millionenstädte Brasiliens, nämlich São Paulo und Rio de Janeiro *travesti*-Populationen von mehreren Tausend *travestis* aufweisen, sind seine generalisierenden Aussagen über *travestis* in Brasilien fragwürdig. Die bereits im Titel „*Travesti - Sex, Gender, and Culture among Brazilian Transgendered Prostitutes*“ deutlich werdende Definition der *travestis* als „transgendered prostitutes“ mag all jenen *travestis* missfallen, die nicht als SexarbeiterInnen arbeiten (müssen) und stützt einen Teufelskreis an Vorurteilen, aufgrund derer die Zugangsmöglichkeiten zu anderer Arbeit als Sexarbeit für *travestis* weiterhin begrenzt bleiben. Diese „transgendered prostitute“-Definition muss darüber hinaus ebenso wie die generalisierenden Aussagen die Kulick über brasilianische *travestis* macht, wissenschaftlich hinterfragt werden.⁸⁶ Umso mehr verwundert es, dass sich in den Rezensionen und anderen Artikeln über diese Monographie niemand solche Fragen stellte.⁸⁷

Der bereits erwähnte brasilianische Ethnologe Helio Silva, der aufgrund seiner Wahl des Viertels Lapa, „des Untergrunds“ Rio de Janeiros, in dem die *travesti*-Sexarbeit dominiert, eine ähnlich tendenziöse Darstellung des („Sexarbeits“-)Alltags von *travestis* evoziert, wurde genau aus diesem Grunde kritisiert. „*Die zweite Kritik betraf etwas Generelleres. Die Methode, die ich wählte: nur Lapa zu untersuchen, und dort nur jene travestis, die sich prostituieren*“ formuliert Silva diese Kritik in einem Nachfolgewerk, in dem er sich in einem Kapitel ausführlich gegen die unterschiedlichen Formen der Kritik an seiner Studie verteidigt.⁸⁸ In seiner Verteidigung stellt Silva die bedeutende Frage: „*Wozu würde das Herstellen von Beziehungen zwischen den Eigenarten der travestis (der Hausangestellte-travesti, der Arbeiter-travesti, der Prostituierte-travesti) mit diversen sozialen Hypothesen nützlich sein?*“⁸⁹. Anders gefragt: wem würde eine differenzierte Darstellung der verschiedenen *travesti*-Subkulturen Rio de Janeiros nutzen? Für den Ethnologen, so Silva, in seiner Verteidigung, hätte eine solche vergleichende Darstellung keinen Nutzen.⁹⁰ Wenngleich der primäre Nutzen sicher den *travestis* zukommen würde, wenn sie nicht länger

⁸⁶ Vgl. Kapitel III.1.3.2.

⁸⁷ Vergleiche z.B.: Beattie 1999, Jackson 2000.

⁸⁸ Silva 1996: 78. Übersetzung Balzer. Das Original lautet: „*A segunda crítica visa algo mais geral. O próprio método que adotei: estudar apenas a Lapa, e nela, os travestis que aí se prostituem.*“

⁸⁹ Silva 1996: 79. Übersetzung Balzer. Das Original lautet „*Estabelecer relações entre as propriedades de travestis (o travesti doméstico, o travesti trabalhador, o travesti prostituto) com diversas inscrições social serviria a quê?*“.

⁹⁰ Silva 1996: 79.

als ausschließlich marginalisierte Wesen der Straße und des Strichs exotisiert würden, so will diese Studie auch zeigen, welchen Nutzen EthnologInnen und andere WissenschaftlerInnen von einer komplexeren Darstellung urbaner Transgender-Subkulturen haben können.

Ich möchte an dieser Stelle mit einer kleinen Geschichte aus Rio de Janeiro die Problematik generalisierender Aussagen aufgrund der sehr genauen Kenntnis einer kleinen, überschaubaren Gruppe veranschaulichen. Gleichzeitig lässt sich am Beispiel dieser Geschichte besser nachvollziehen, inwiefern sich der Ansatz dieser Studie, insbesondere bezogen auf die Auswahl der Gruppe und Individuen, von anderen Studien unterscheidet und damit auch andere Erkenntnisse hervorbringt. Im Januar 1996, im gleichen Jahr als Silva seine Verteidigungsschrift publizierte, ließ ich mir in Vila Isabel, einem Mittelstandsviertel im Norden Rio de Janeiros (zona norte) in einem kleinen Frisiersalon von einer *travesti* die Haare schneiden. Der Frisiersalon lag nur wenige Fußminuten von dem Haus, in dem ich wohnte, entfernt. Mein Vermieter, ein Freund und Mitglied einer religiösen Gruppe mit recht konservativen Einstellungen zu Sexualität und Geschlecht, zu der ich damals forschte⁹¹, empfahl mir diesen Frisiersalon. Der Kontrast von tiefer Stimme und harten Gesichtszügen zu den weiblichen Formen des Körpers und der Anmut seiner Bewegungen, alteriert durch eine ganz eigene Form der Sprache, ließ mich die Friseurin augenblicklich als das erkennen, was sie war: eine *travesti*.

"Setz Dich, Herzchen, wir werden sehen, was wir mit diesem Haar machen können..." erklang ihre tiefe Stimme, als ich meinen Wunsch erklärte und mit tadelndem Blick betrachtete sie die gebrochenen Spitzen meiner langen Haare.⁹² Die Erscheinung dieser *travesti*, die mir mit den geübten Fingern ihrer großen Hände die Haare kürzte, war so schlicht wie die Einrichtung des Frisiersalons. Die Schlichtheit ihrer Erscheinung korrespondierte perfekt mit der Selbstverständlichkeit, mit der sie sich in dieser Umgebung bewegte. Diese Normalität schaffende Selbstverständlichkeit wurde von ihrer Kollegin und den anwesenden KundInnen forciert. Sich von einer *travesti* die Haare schneiden zu lassen, schien mir nach diesem Erlebnis eine der normalsten Handlungen in Rio de Janeiro zu sein.

Monate später, als ich während des Karnevals mit dem Linienbus zwischen Vila Isabel im Norden und Copacabana im Süden Rio de Janeiros hin und her pendelte, sah ich erstmals jene *travestis*, die in entsprechender Arbeitskleidung als SexarbeiterInnen in der Dunkelheit der Rua Augusto Severedo am Eingang zum Vergnügungs- und Rotlichtviertel Lapa standen und auf ihre Kunden warteten. Auf einer der berühmten Karnevalsfeiern Rio de Janeiros, des

⁹¹ Siehe Balzer 2003: 20.

⁹² Übersetzung Balzer. Das Original lautete *„Senta-se meu amor, vamos a ver o que podemos fazer com essa cabeleira“*.

Baile Gay in Copacabana, sah ich schließlich auch die wenigen in Brasilien gefeierten Showstars unter den *travestis* sowie jene Massen an extravagant und lasziv gekleideten *travestis*, die im Scheinwerferlicht der großen Bühne Karneval ihren - in dieser Ausnahmezeit erfahrenen - Ruhm, genossen.

Die *travestis* des Baile Gay und die *travestis* der Rua Augusto Severedo waren jene *travestis*, die die kulturelle und gesellschaftliche Imagination einer *travesti* in Brasilien bestimmen, welche sich wie gezeigt auch in wissenschaftlichen Werken spiegelt. Die schlichte *travesti* aus dem Frisiersalon in Vila Isabel, die ich Jahre später wieder besuchte und die in dieser Studie anonymisiert als Raimunda auftaucht, gehört nicht zu dieser kulturellen Imagination. Wie ich erst viel später erfuhr, gehört es nicht zu den normalen Handlungen im Alltag eines/r *Carioca*, eines/r Einwohners/in Rio de Janeiro, sich von einer *travesti* die Haare schneiden zu lassen. Und dennoch: diese Nische und auch andere gesellschaftliche Nischen, in denen *travestis* jenseits von Bühne und Sexarbeit einer „gewöhnlichen“ Arbeit nachgehen, existieren. Umso verwunderter war ich, als ich während der Recherche zu meinem Promotionsvorhaben nur (wissenschaftliche) Studien, Artikel und Texte fand, in denen *travestis* als „Prostituierte“ beschrieben werden: Studien, wie jene von Don Kulick, in denen aufgrund der Untersuchung einer kleinen spezifischen Gruppe eines bestimmten Ortes die Gesamtheit der *travestis* Brasiliens als „transgendered prostitutes“ definiert werden und die Exotik ihrer Situation und ihres Seins beschworen wird.⁹³

Der Moment, in dem mir Raimunda⁹⁴ in dieser absoluten Selbstverständlichkeit und Schlichtheit die Haare schnitt, der überhaupt nichts Exotisches hatte, ging mir nicht aus dem Sinn. So beschloss ich während der Vorbereitung der Feldforschung in Rio de Janeiro nicht nur jene *travestis* des Showbiz und der Sexarbeit zu untersuchen, sondern gerade auch jenen anderen Bereich, in dem *travestis* nicht nur Objekt der Begierde und des Exotismus sind. Um eine solche vielfältige Wirklichkeit zu untersuchen war es notwendig, sich nicht auf eine überschaubare Gruppe zu beschränken, sondern sich vielmehr *key informants* aus verschiedenen Gruppen zu suchen und zwischen den Orten und Gruppen hin und her zu pendeln. Darüberhinaus machte der interkulturelle Vergleich Rio de Janeiro mit New York und Berlin es notwendig auch Individuen aus anderen Transgender-Subkulturen Rio de

⁹³ Kulicks häufig zitierte und sehr populäre Studie präsentiert in Schamgrenzen überschreitender und exotisierender Form intime Bereiche des Lebens der *travestis*. So werden auf zahlreichen Fotos nicht nur die nackten Körper (zum Teil auch die Genitalien) der *travestis* zur Veranschaulichung der „Prostitution“ und des Applizierens von Industrie-Silikon gezeigt, sondern auch private Wohnbereiche, die mit Bildern aus brasilianischen Schwulen- und *travesti*-Sex-Magazinen dekoriert sind sowie intime Szenen von *travestis* und ihren Partnern (Kulick 1998: 72, 78, 80, 82, 83, 113, 145, 147 und 192).

⁹⁴ Raimunda ist der von mir gewählte Name dieser *travesti*, die ebenfalls zu einer der ProtagonistInnen der Studie wurde (siehe Anhänge C.27).

Janeiros - die *transformistas*, *transsexuais* sowie die brasilianischen Drag Queens oder *caricatas* - in die Forschung miteinzubeziehen.

Zwei weitere frühe Erlebnisse mit den Transgender-Subkulturen New Yorks und Berlin führten gleichermaßen zu einer solchen thematischen Ausweitung des Forschungsrahmens. Im März 1997 geriet ich auf Einladung einer guten Freundin in einen lesbischen Nachtclub in New York. Anfangs noch scheu beim Eintreten, da ich keinen Drag angelegt hatte⁹⁵, bemerkte ich nur kurze Zeit später überrascht die vielen „Männer“ im Raum. Vom spießhaften „Joe Sixpack“, dem Redneck mit Bierbauch und Jogging-Hose bis zum glamourösen Elvis-look-a-like oder fies aussehenden (Hard-)Rockern war ein ganzes Spektrum männlicher Typen vertreten, die ich nie in einer Lesbenbar erwartet hätte. Meine Freundin grinste und erklärte, dass vor mir keine „biologischen“ Männer ständen, sondern Drag Kings, die Pendants der Drag Queens, von denen auch einige im Raum waren. Ich war unversehens und mehr zufällig in den Höhepunkt der New Yorker-Drag King-Party-Kultur der 1990er geraten: in eine „Club Casanova“-Nacht im Cake.⁹⁶ Die Casanova-Nacht im Cake war bestens geeignet mir die Unterschiede im „Passing“ - das in manchen Transgender-Kreisen als sehr wichtig erachtete Kriterium des „möglichst als das selbst empfundene Geschlecht durchgehen“ – zwischen Drag Kings und Drag Queens bzw. zwischen Transmännern und Transfrauen im wahrsten Sinne des Wortes vor Augen zu führen. Und mir dadurch auch die Augen zu öffnen für andere signifikante Unterschiede, die sich beispielsweise in politischen Grundeinstellungen manifestieren. Infolge der durch dieser New York-Begegnung resultierenden Einbeziehung der Drag Kings und Transmänner in die Untersuchung, wurde bereits zu Beginn der Feldforschung in Berlin deutlich, dass nicht nur das „Passing“ und politische Grundeinstellungen, sondern gerade auch die neu erfahrene soziale Stellung und neu zugewiesene oder aberkannte gesellschaftliche Privilegien signifikante Unterschiede in den häufig gegensätzlichen Erfahrungen von Drag Kings und Drag Queens oder von Transmännern und Transfrauen und unterschiedliche Herausforderungen der Selbstorganisation in den Subkulturen produzieren.⁹⁷

Eine weitere Begegnung mit der Vielfalt urbaner Transgender-Kulturen erfuhr ich im Sommer 2000, als ich mit der ehrenamtlichen Arbeit für „v.e.b. transgender united“, eine Berliner Transgender-Organisation, begann. Mit der Organisation eines Transgender-Forums

⁹⁵ Drag ist die Bezeichnung für die als weiblich konnotierte Kleidung von Drag Queens und anderen Transgender (vgl. Kapitel VII „Glossar“).

⁹⁶ Die Bedeutung dieser „Club Casanova“ genannten Veranstaltungen für die Entwicklung der New Yorker Drag King-Szene wird in Kapitel III.2.1.2. behandelt.

⁹⁷ Siehe hierzu insbesondere Kapitel V.

von mehr als einem Dutzend Berliner Gruppen beauftragt, lernte ich die Vielfalt an Transgender-Gruppen und -Identitäten auch im heimischen Berlin kennen.

Diese Begegnungen und Erlebnisse führten zu der ausgeweiteten Auswahl an Gruppen, Individuen und Orten. Mein Forschungsinteresse beschränkte sich auf die Selbstbilder, Selbstorganisation und auf Emanzipationsstrategien in den Transgender-Subkulturen. Durch diese thematische Beschränkung stehen jene Transgender-Gruppen im Mittelpunkt der Studie, deren Subkulturen in der Selbstorganisation und ihren Emanzipationsstrategien eine gewisse Tradition und eine deutliche, gesellschaftliche Sichtbarkeit besitzen. Dies sind vor allem die Transgender-Gruppen und -Identitäten innerhalb der Drag Queen-, Tuten- und *travesti*-Subkulturen, die bereits in den 1960er und 1970er Jahren entstanden. Die in den 1990er Jahren sichtbar werdenden Subkulturen der Drag Kings und Cross-Dresser sowie jene Transsexuelle, die sich in dieser Zeit von der medizinischen Definitionshegemonie und Vormundschaft zu befreien suchen, werden ebenfalls in dieser Studie betrachtet, wenn auch in geringerem Maße. Nicht oder kaum Beachtung finden aufgrund dieses Ansatzes logischerweise jene Menschen, die ihre Identität entsprechend den ihnen zugewiesenen medizinischen und psychologischen Diagnosen als eine transvestitische oder transsexuelle „Störung“ definieren, sich selbst als krank oder pervers wahrnehmen und sich nicht in Subkulturen organisieren.

Trotz dieser thematisch begründeten Auswahl, ist die Vielfalt der Gruppen und Individuen innerhalb der untersuchten Orte immens und führte zu einer hohen Komplexität des Forschungsvorhabens. Eine empirische Forschung zu einer Thematik mit solcher Komplexität lässt sich nur durch einen guten Zugang zu den einzelnen Gruppen gewährleisten. Ernsthafte Zugangsschwierigkeiten wie sie von den Ethnologen McNeal und Knoblauch beschrieben wurden, hätten das gesamte Vorhaben in Frage gestellt. Diese Schwierigkeiten hatte ich, wie der Umfang und die Unterschiedlichkeit der InformantInnen-Auswahl in den Anhängen zeigt⁹⁸, an keinem der drei Orte. Neben einer gewissen Portion Glück waren vermutlich die Vorkenntnisse der sozialen Räume sowie viele gute FreundInnen und Kontakte für das Gelingen verantwortlich. Im Verlauf der Forschungen musste ich jedoch erkennen, dass neben meiner ehrenamtlichen und politischen Arbeit für Transgender, die mir viele Türen öffnete, gerade auch meine eigene Transgender-Identität einen extrem guten Zugang ermöglichte. Die New Yorker Transgender-Aktivistin Ruth, die selbst als Dozentin an einer New Yorker Universität lehrt, demonstrierte im Interview eine extrem

⁹⁸ Siehe Anhänge A, B und C.

wissenschaftskritische Haltung und gleichzeitig eine grundsätzliche Akzeptanz meiner Person aufgrund meiner Transgender-Identität:

My attitude is fuck the scientific community. [...] We have to get away from other people studying us. That's why it is wonderful what are you doing as a transperson, to do the research, 'cause you have a totally different, I mean a somewhat different perception no matter if you're being scientific and using regular methodology, your spirit still is going to respond to certain things you see, I think, in a way that a straight person, or a gay man or a lesbian couldn't really feel.⁹⁹

Neben einer gewissen „Zugehörigkeit“, die sich auch durch Äußerlichkeiten demonstrieren ließ, die jedoch von Ort zu Ort bzw. Gruppe zu Gruppe variierte, machte sich dieser Faktor vor allem durch ein gewisses „tacit knowledge“ (wörtlich etwa: „impliziertes, unausgesprochenes, stilles Wissen“) bemerkbar.¹⁰⁰ Das „tacit knowledge“, welches sich durch meine eigene Trans-Identität ergab, wirkte sich vor allem auf meine Art Fragen in informellen Gesprächen und Interviews zu stellen und auf meinen Umgang mit den InformantInnen als Angehörige diskriminierter Minderheiten aus. Ein fast schon „transkulturelles“ Verhalten, welches sich sowohl in der Tunten/Drag Queen-Subkultur Berlins, als auch der Drag Queen-Subkultur New Yorks und ebenso der *travesti*-Subkultur Rio de Janeiros findet, ist die gegenseitige Begrüßung mit zwei Wangenküsschen und ein sprachlich spezifischer Umgang miteinander. Dieser äußert sich in einer Form von Distanzlosigkeit oder Vertrautheit und häufig auch in Form übermäßiger Herzlichkeit, wie der einige Seiten zuvor erwähnte Kommentar der *travesti*-Friseurin Raimunda angesichts meiner gebrochenen Haarspitzen verdeutlichte. Diese Form gegenseitigen Umgangs miteinander „lernte“ ich schon früh in Berlin und sie erwies sich auch im „fremden“ Rio de Janeiro als wichtiger Zugangsfaktor. Als ich einmal von einer *travesti*, mit der ich in den Räumen einer *travesti*-NGO im Zentrum Rios zum Interview verabredet war, versetzt wurde, erklärte mir ihre Freundin, dass die *travesti* gerade in einem Sex-Kino im angrenzenden Viertel Cinelândia arbeite und ich sie dort besuchen solle. Im „heterosexuellen“ Sex-Kino angekommen, sah ich sie in der hinteren Reihe in einer Gruppe SexarbeiterInnen stehen, beobachtet von vielen männlichen Kinobesuchern, die sich als potentielle Kunden der *travestis* in die letzte Reihe gesetzt hatten. Als ich sie grinsend mit Wangenküßchen und dem verspielt vorwurfsvollen Satz „*Schätzchen, wir waren verabredet!*“ begrüßte, lud sie mich ein, ein wenig mit ihr in der Gruppe zu plauschen und sie und ihre KollegInnen bei der Arbeit zu beobachten. Das, so argumentierte sie munter, wäre schließlich wichtig für meine Forschung. Cora, eine interviewerfahrene *travesti*, die von anderen *travestis* als Anführerin

⁹⁹ Interview mit Ruth, siehe Anhänge B.42, B.42.1.2.

¹⁰⁰ Der Ethnologe Spittler diskutiert „tacit knowledge“ als eine „*kognitive Orientierung, die nicht sprachlich formuliert wurde*“ am Beispiel der Hirtenarbeit, welche zwar jede/r lernen kann, die sich aber sprachlich nur unvollkommen erfassen lässt (2001: 9).

einer Gruppe von *travesti*-SexarbeiterInnen in Lapa beschrieben wird, erklärte mir nachdem ich sie interviewt hatte, in einer anschließenden reflexiven Diskussion des Interviews, dass ihr das Fehlen bestimmter Fragen, die sie als „dumm“ abqualifizierte, aufgefallen sei. Nach Beispielen gefragt, erklärte Cora: „Zum Beispiel, ob ich im Sitzen oder Stehen pinkle“.¹⁰¹ Eine Frage, die jede halbwegs bewusste Transe zum Lachen oder Weinen bringen dürfte und von zweifelhaftem wissenschaftlichen Erkenntniswert ist. Cora jedenfalls vermittelte mir schließlich nicht nur weitere InformantInnen aus ihrer Clique, sondern begleitete mich nachts auch - um meiner Sicherheit willen - vom Straßenstrich in Lapa zur nahegelegenen Bushaltestelle.¹⁰²

Meine Transgender-Identität führte jedoch nicht nur zu einem guten Zugang und in Folge zu mehr Sicherheit im Feld in Rio de Janeiro.¹⁰³ Diese Identität führte auch zur Übernahme einer von EthnologInnen als „native researcher“ oder „going native“ bezeichneten Rolle des/r Forschenden, die wiederum zu Schwierigkeiten in der wissenschaftlichen Forschung, namentlich der wissenschaftlichen Distanz zum Feld und seinen ProtagonistInnen, führen kann. Dies betraf die Feldforschung in Berlin, einem Feld, in dem ich als „Transe“ und „DeutscheR“ im doppelten Sinne ein/e „native“ war, in besonderem Maße. Rolf Lindner kennzeichnet eine solche Rolle wissenssoziologisch als die „Insider-Perspektive“ der Cultural Studies, in denen die so genannte „lived experience“ im kulturanalytischen Sinne eine Rolle spielt, und die er mit der „Outsider-Perspektive“ der klassischen Ethnologie kontrastiert.¹⁰⁴ Die Cultural Studies, so Lindner, üben aufgrund der Möglichkeit der Selbstthematizierung nicht nur eine besondere Faszination auf junge Menschen aus, sondern schaffen auch einen „organischen Intellektuellen neuen Typs“: den *native speaker*. Dieser bezieht seine Legitimation nicht aus der Hinwendung zu einer Thematik, sondern aus seiner Herkunft.¹⁰⁵ Die von Lindner beschriebenen Konzepte „lived experience“ und „native speaker“ korrespondieren dabei mit dem Konzept des „living expert“, wie es in den Transgender-Subkulturen und –Bewegungen verstanden wird. Wie in einem späteren Kapitel deutlich wird, wurden die „Transgender Studies“ von AkademikerInnen, die zugleich Transgender-AktivistInnen also „native speaker“ sind,

¹⁰¹ Interview mit Cora, siehe Anhänge C.6., C.6.1.1.

¹⁰² Im Gegensatz zu Helio Silva fuhr ich nicht im Taxi in den „Untergrund“ Rios nach Lapa, sondern war stets zu Fuß oder mit dem Bus unterwegs. Da Sicherheit in Rio de Janeiro, tags wie nachts, ein häufig überlebenswichtiger Faktor ist, war ich Cora und anderen *travestis*, die mir halfen, sehr dankbar.

¹⁰³ Abgesehen von einem brutalen Überfall einer Gruppe Heranwachsender um 3 Uhr morgens in einem Bus in Copacabana gegen Ende der Forschung, blieb ich von den üblichen Gewalterfahrungen, wie sie alle Menschen in Rio de Janeiro an jedem Ort machen können und wie sie in den Tageszeitungen täglich beschrieben werden, verschont.

¹⁰⁴ Lindner 2000: 87, 89.

¹⁰⁵ Lindner 2000: 87, 90.

begründet.¹⁰⁶ Das Konzept des „living expert“ spielt in den Transgender-Subkulturen jedoch auch eine besondere Rolle im Hinblick auf die Emanzipation von der Hegemonie der pathologisierenden Diskurse der Wissenschaften Medizin, Sexualwissenschaft und Psychologie. Mit der Kreation der „living experts“ entsteht ein Rollenwechsel im gesellschaftlichen Diskurs von den „unmündigen PatientInnen“ zu sozialen AkteurInnen mit besonderem Hintergrundwissen aufgrund eigener Erfahrung. Als „native speaker“ und „living experts“ sind sie so in der Lage einen emanzipatorischen „discourse interruptus“ zu begründen.¹⁰⁷

Wenngleich sich diese „native speaker“-Funktion für mich durch meine Verortung als Transgender-AktivistIn zwangsläufig ergibt und ich generell auch so wahrgenommen wurde¹⁰⁸, so kennzeichnet dies nur einen Aspekt meiner Rolle und Identität. Ein anderer Aspekt ergibt sich durch meine Ausbildung als EthnologIn und meine Erfahrungen des Fremd-Seins durch Feldforschungen in fremden Kulturen jenseits der Transgender- und Geschlechterthematiken. Gleichzeitig bedingt die Diversität der Transgender-Subkulturen und die (kulturelle) Fremdheit von New York und Rio de Janeiro auch Aspekte einer Outsider-Perspektive meiner Rolle in den Feldforschungen. Dies erfuhr ich sowohl in meiner Begegnung mit Berliner Tunten und später mit den Drag Kings sowie insbesondere bei der Begegnung mit Transgender latein- oder afroamerikanischer Herkunft in den Subkulturen New Yorks sowie den Transgender der *travesti*-Subkulturen Rio de Janeiros generell. Somit korrelierten in den Feldforschungen die Insider- und die Outsider-Perspektive in meiner Rolle als ForscherIn. Die Outsider-Aspekte meiner Rolle und Identität sowie mein Selbstverständnis als EthnologIn ließen mich jedoch auch in Berlin die oben erwähnte wissenschaftliche Distanz zum Feld und den ProtagonistInnen suchen und finden.¹⁰⁹ Eine ethnologische Methode, um die Distanz in solchen Situationen wieder herzustellen, ist das „Othering“, das „Fremdmachen des Eigenen“. „Othering“ ist eine wissenschaftliche Methode die eigene Kultur mit fremden Augen zu sehen, um sie besser zu verstehen und allzu eilfertige Vorannahmen zu vermindern. In ihrem Plädoyer, die wissenschaftlichen Methoden der Ethnologie auch in der Soziologie und mithin in der eigenen Gesellschaft zu verwenden, erklären die Soziologen Amman und Hirschauer die wissenschaftlichen Vorteile des „Othering“: *„Insofern multiplizieren sich die Möglichkeiten von Fremdheitserfahrungen in der eigenen Gesellschaft und es wird erkenntnispraktisch notwendig und gewinnbringend,*

¹⁰⁶ Siehe Kapitel IV.3.2.

¹⁰⁷ Vgl. die Kapitel II.2.1.5. und IV.3.1.

¹⁰⁸ Vgl. z.B. das Zitat von Ruth einige Seiten zuvor.

¹⁰⁹ Lindner (2004: 204) rechnet das „Verfremden des Vertrauten“ zum „Handwerk des Ethnologen“.

spezielsprachliche Expertengruppen und Subkulturen methodisch als fremde Kulturen zu betrachten“.¹¹⁰ Die große Vielfalt und Unterschiedlichkeit der verschiedenen, urbanen Transgender-Subkulturen, einerseits, und der kulturvergleichende Ansatz, andererseits, erwiesen sich als hilfreich bei meinem eigenen „Othering“. Die Hauptforschungsphase in Berlin fand unmittelbar im Anschluss an die Forschung in Rio de Janeiro statt. Die noch „frischen“ Erinnerungen und Erfahrungen aus Rio de Janeiro in meinem Kopf, die bei der Rückkehr aus dem Feld, die vielen Feldforschenden bekannten Wiedereingewöhnungsschwierigkeiten in die eigene Gesellschaft verursachten, waren gleichzeitig ein geeignetes Hilfsmittel die eigene Vertrautheit mit der Subkultur in Berlin im Spiegel der Fremderfahrungen zu reflektieren. Der kulturell und subkulturell vergleichende Ansatz half aber auch mittelbar bestimmte, ansonsten vermutlich als selbstverständlich betrachtete Beobachtungen in einem neuen Licht zu sehen.

Im Feld selbst wurde meine Rolle als ForscherIn und damit die rollenbezogene Trennung von den InformantInnen und anderen ProtagonistInnen sichtbar durch meinen kleinen Notizblock geschaffen. Dieser fand insbesondere auf den Partys und bei Shows diese besondere Verwendung, da er dort für mich und andere meine Rolle als WissenschaftlerIn inszenierte. Da meine Rolle als ForscherIn (und Transgender-Person sowieso) meist einer größeren Gruppe unter den Anwesenden bekannt war, führte dies nie zu Schwierigkeiten, wie sie beispielsweise David Valentine für seine Forschung in New York berichtete.¹¹¹ Zudem trat ich immer als ForscherIn und Transe (zugleich) auf.¹¹² Meine Trans-Identität war hierbei häufig schon an der von mir gewählten Kleidung und Performativität erkennbar.

Eine derartige Offenlegung der eigenen Trans-Identität, wie sie in dieser Reflexion erfolgt, wird und wurde von einigen Menschen, die in diesem Bereich forschen und publizieren, vermieden.¹¹³ Diese Art des „Versteckens“ geschah und geschieht vermutlich hauptsächlich, um die eigene Wissenschaftlichkeit und die erbrachten Ergebnisse nicht durch Vorurteile oder „Befangenheits“-Argumente von vornherein in Frage gestellt zu sehen. So sehr dies menschlich nachvollziehbar ist, erscheint mir dies nicht nur politisch fraglich, sondern auch wissenschaftlich als der falsche Weg. Denn eine gute Reflektion der eigenen

¹¹⁰ Amman und Hirschauer 1997: 12.

¹¹¹ Valentine berichtet, dass er einmal durch sein Notizenmachen von Mitgliedern einer Gruppe für einen FBI-Spitzel gehalten wurde (2000: 97). Ein einziges, wenn auch harmloses Missverständnis dieser Art ist mir aus meinen Forschungen bekannt. Während einer Tunten-Show im Berliner Schwulen-Zentrum SchwuZ wurde ich von einem Gast aufgrund meines Notizenmachens für einen GEMA-Beamten gehalten. Der Gast warnte daraufhin die Künstlerin vor mir, wie sie mir selbst im Anschluss an die Show schmunzelnd berichtete.

¹¹² Eine Ausnahme hiervon bildeten meine Besuche in den so genannten Tranny-Chaser-Club New Yorks. Wenngleich ich immer deutlich machte, dass ich eine ethnologische Forschung mache, machte ich, wenn ich nicht in Drag unterwegs war, keine Anstalten die anwesenden Tranny-Chaser von ihrer Vorannahme ich sei einer von ihnen abzubringen (vgl. Kapitel III.3.).

¹¹³ Um kein „Outing“ zu betreiben, werde ich an dieser Stelle keine Belege angeben.

Rolle, des eigenen Ansatzes, Zugangs und der gewählten Methode steigern die wissenschaftliche Qualität und Verwertbarkeit der erarbeiteten Ergebnisse in diesem komplexen und schwierigen Forschungsbereich. Die bewusst zahlreich gewählten Beispiele der verschiedenen Problematiken des Ethnographierens von Transgender-Subkulturen mögen anschaulich zeigen, dass vor diesem Hintergrund die Wissenschaftlichkeit solcher Studien weniger eine Frage der (geschlechtlichen) Identität der Forschenden ist, als mehr der von ihnen geleisteten transparenten und reflektierten Darstellung der Forschungssituation und ihren Ergebnissen.

Im Verlauf der Forschungen wurde von mir aufgrund der Erkenntnis der Zusammenhänge zwischen (wissenschaftlicher) Vormundschaft und Befreiung von derselben, ein emanzipatorischer Ansatz für diese Studie entwickelt. Durch diesen Ansatz und durch meine spezifische Rolle als gleichzeitig Transgender-Person und ForschendeR wurden ungeplant zwei wichtige Forderungen einer Richtung innerhalb der Ethnologie, die sich Action Anthropology nennt, erfüllt. Action Anthropology wurde bereits in den 1950er Jahren in den USA von dem Ethnologen Sol Tax entwickelt.¹¹⁴ In Deutschland wurde sie in den 1980er Jahren vor allem durch den Ethnologen Karl-Heinz Schlesier bekannt.¹¹⁵ Diese Form der „Aktions-Ethnologie“ entstand als Reaktion auf die bittere Erkenntnis der Komplizenschaft der frühen Ethnologie mit den Kolonialmächten einerseits und andererseits der gesellschaftlich marginalisierten und von Diskriminierung gekennzeichneten Situation diverser indigener Gruppen, insbesondere in den Reservationen der USA.¹¹⁶ In den 1970er Jahren erhielt sie neue Impulse durch eine von indigenen Gruppen hörbar geäußerte Kritik („Was nützt uns eure Forschung?“), die beispielsweise in populären Liedern des Sioux-Musikers Floyd Westermann („Anthro go home!“) gipfelte.¹¹⁷ Schlesier sah es daher als erforderlich an, dass der Action Anthropologist sich von der gastgebenden Bevölkerung adoptieren lässt und gemeinsam mit ihnen die Richtung der Forschung bestimmt. Wesentlich bei dieser Richtung der Ethnologie ist, dass die wissenschaftlichen Ergebnisse einer Action Anthropology-Forschung den Beforschten Nutzen bringen.¹¹⁸

Wenngleich meine Forschungen nicht den Anspruch einer Action Anthropology erheben und nicht als solche konzipiert wurden, ist der kritische Umgang mit den Folgen der Wissenschaft für die Situation der Beforschten und die Orientierung an einem Nutzen für sie, also die Beantwortung der oben zitierten Frage Silvas („Wem würde es nützen?“) sowie der

¹¹⁴ Siehe Tax 1975.

¹¹⁵ Siehe Schlesier 1980a, 1980b, vgl. auch Münzel 1980: 61.

¹¹⁶ Schlesier 1980a: 34 .

¹¹⁷ Münzel 1980: 61.

¹¹⁸ Siehe Tax 1975: 515, Schlesier 1980a: 41, 55 und Münzel 1980: 62.

Fragen indigener Gruppen („Was nützt uns Eure Forschung?“) wichtiger Bestandteil dieser Studie.

Natürlich prägt auch ein solcher kritischer Ansatz, der, und das muss betont werden, im Verlauf der Forschungen aufgrund der vorgefundenen Situation entwickelt wurde, die Ergebnisse wissenschaftlicher Arbeiten. Doch es ist vor allem das Zusammenspiel der drei skizzierten Schlüsselbedingungen der Forschung (Auswahl, Zugang und Methodik), die für solche Studien einen richtungsgebenden Charakter haben und ihre wissenschaftliche Verwertbarkeit ausmachen.

Zur Methodik lässt sich abschließend noch sagen, das neben der bereits erwähnten und veranschaulichten teilnehmenden Beobachtung und dem Führen informeller Gespräche, zahlreiche Interviews mit InformantInnen geführt wurden. Diese teil-standardisierten, semi-strukturierten, narrativen Interviews wurden im Forschungsprozess durch neu entstehende Fragen ergänzt und je nach Interviewsituation, Situation und Gesprächsbereitschaft der InformantInnen modifiziert und erweitert. Der rote Faden der Interviews bezog sich neben verschiedener Fragen zu Selbstbildern, Selbsterfahrung und Selbstorganisation auch auf unterschiedliche Alltagssituationen sowie biographische Erfahrungen. Die mehr als 110 Interviews dauerten in der Regel von einer bis drei Stunden, einige wenige Interviews dauerten eine halbe Stunde, andere vier bis sechs Stunden. Die Beschreibung der ausgewählten Gruppen und InformantInnen findet sich in den nun folgenden Kapiteln sowie im Anhang.¹¹⁹

Durch die besondere Form multilokaler Forschung entstanden aber auch Schwierigkeiten und Herausforderungen ganz eigener Art, die ich im Folgenden nach Forschungen getrennt darstellen möchte.

¹¹⁹ Siehe Anhänge A, B und C.

E I.3. Die Feldforschungen

E I.3.1. Rio de Janeiro – zwischen Straßenstrich und Luxusapartment

Wenn die Sonne im Zenit steht, klettern die verwahrlosten und drogenkranken Straßenkinder der Stadt aus ihren Wohnstätten, den dunklen und muffigen, betoneisernen Meerwasserabflussröhren an Rio de Janeiros weltberühmten Strand im Oberschichtviertel Copacabana, ans Tageslicht. Vor dem surreal wirkenden Hintergrund, der nur einen Steinwurf entfernten mondänen 5-Sterne-Hotels und Apartmentburgen der Prachtstraße „Avenida Atlântica“, eine von Rios touristischen Hauptattraktionen, wird die im grellen Licht zerzaust erscheinende Silhouette der Straßenkinder der Copacabana zum Sinnbild der Widersprüche und Gegensätze dieser *cidade maravilhosa*, dieser wundervollen Stadt.

Diese Szene, die ich oft erlebt hatte, wenn ich am Strand sitzend, meine Feldnotizen des Vorabends vervollständigte, ist mir noch immer so plastisch in Erinnerung, weil sie wie wenig andere, den bizarren Kontrast zwischen Armut und Reichtum, oben und unten, in einer südamerikanischen Millionenstadt veranschaulicht.

Diese Kluft zwischen arm und reich existiert auch in den *travesti*-Subkulturen Rio de Janeiros. Anders jedoch als in der oben evozierten Wirklichkeit, in der Luxushotel-Manager und Straßenkinder, nur einen Steinwurf voneinander entfernt, aber durch Welten getrennt, leben, existieren in den *travesti*-Subkulturen vielfältige Kontakte und Freundschaften, die die unüberwindbar scheinenden Grenzen zwischen reich und arm, durchbrechen.

Auf der Premiere des neuen „Bossa Nova“-Programms von Rogéria, stellte die häufig als der berühmteste *travesti*-Star Brasiliens Gefeierte, inmitten ihrer Show dem versammelten Publikum und der anwesenden Presse ebenfalls im Publikum sitzende KünstlerkollegInnen und FreundInnen namentlich vor. Unter diesen FreundInnen war auch die einige Seiten zuvor erwähnte *travesti* Cora, die von Rogéria (und anderen) als eine Anführerin einer Gruppe von StraßensexarbeiterInnen (*chefe дума banda das travestis da rua*) in Lapa bezeichnet wird. Rogéria ließ sich an jenem Abend mit Cora im Arm von der Regenbogenpresse ablichten. Das war keine Show. Das war Freundschaft. Rebecca, eine *travesti*-Aktivistin aus Lapa, nahm mich eines Tages mit zu der *travesti* Franka. In Frankas Apartment an der Strandseite der Copacabana mit Blick aufs Meer, wurde während des Interviews französischer Champagner (Veuve Cliquot) getrunken. Rebecca machte mich aber auch mit einer anderen *travesti* bekannt, die mich einlud mit ihren FreundInnen in der Rocinha, der größten *favela* Rio de Janeiros einen Geburtstag zu feiern. Und auch Raimunda,

die bereits erwähnte Friseurin aus Vila Isabel, dem Norden Rios, hatte gute Kontakte in Lapa wie in Copacabana.

Zum Erkennen dieser Netzwerke und der vielen Facetten der *travesti*-Subkulturen Rio de Janeiros, von den SexarbeiterInnen und FriseurInnen zu Bankangestellten und Showstars, war eine multilokale Forschung notwendig, die an unterschiedlichen sozialen Orten und in unterschiedlichen sozialen Schichten angesiedelt war. Die sozialen Orte der Forschung in Rio de Janeiro sollen im Folgenden kurz skizziert werden. Sie waren:

- * das so genannte Rotlicht- und Vergnügungsviertel Lapa, in dem nicht nur die größte *travesti*-Dichte und der größte *travesti*-Strich Rio de Janeiros zu finden ist, sondern auch zwei bedeutende *travesti*-Show- und Sozialisationsorte, das Cabaré Casanova und die Turma OK, sowie die an Lapa angrenzenden Viertel Fatima und Cinelândia, letzteres vor allem wegen der Sex-Kinos,
- * das Zentrum Rios, insbesondere aufgrund der dort ansässigen NGOs und einem der Universität angeschlossenen medizinisch-psychologischen Institut, in dem Gutachten für so genannte „Geschlechtsumwandlungen“ (*mudanças de sexo*) bzw. „geschlechtsangleichende Operationen“ (*transgenitalização*) erstellt wurden, sowie die angrenzenden Viertel Catete, unter anderem aufgrund eines *travesti*-AIDS-Hospizes sowie Flamengo wegen des von *travestis* häufig besuchten Strandes,
- * das Viertel Copacabana, welches einerseits einen *travesti*-Strich, andererseits aber viele Show- und Sozialisations-Orte (Theater, Bars, Diskotheken) der *travesti*-Subkultur und mit der so genannten „bolsa das valores“ ebenfalls einen „*travesti*-Strand“ mit einem für Südamerika sicher einzigartigen „Quiosque Gay“ beherbergt, sowie die an Copacabana angrenzenden Viertel Ipanema und Leme,
- * Vila Isabel und Tijuca im Norden Rios sowie Barra da Tijuca im äußersten Süden Rios. Neben diesen Orten in Rio de Janeiro waren auch verschiedene Orte in Niteroi, einer Rio de Janeiro gegenüberliegenden kleineren Stadt, deren blühende *travesti*-Subkultur vielfältige Verbindungen nach Rio hat, Teil dieser multilokalen Forschung.

Eine solche multilokale Forschung erforderte eine große Flexibilität und Beweglichkeit, da ich permanent zwischen den genannten Orten hin und her pendeln musste. Dies ersetzte ein 24-stündiges Zusammenleben mit einer kleinen überschaubaren Gruppe durch mehrere tägliche Treffen und Ausflüge sowie ein Zusammensein mit unterschiedlichen Personen an unterschiedlichen Orten. Ein solches Vorgehen schloss aber beispielsweise das nähere Kennenlernen der sozialen Umgebung einzelner InformantInnen, insbesondere der *key informants* nicht aus. Dazu zählten unter anderem spezifische Alltagsbeobachtungen, etwa

während Spaziergängen durch die Stadt, gemeinsamer Busfahrten, Einkäufe und Besuche in der Stadtverwaltung oder bei Fluggesellschaften, in sozialen Einrichtungen und NGOs sowie gemeinsame Freizeittätigkeiten wie Videoschauen oder Computerspielen. Daneben waren vor allem die privaten oder gemeinschaftlichen Wohnungen und deren Nachbarschaften, die Räume vor und hinter der Bühne der Veranstaltungsorte, zwei Straßenstriche und ein Sexkino sowie die Arbeitsplätze der InformantInnen (Frisier-Salons, Schneidereien, Stadtverwaltung etc.) Schauplatz dieser urbanen Feldforschung. Zu diesem Zweck mietete ich die ersten beiden Monate ein Zimmer in der Wohnung eines Bekannten in Copacabana und schließlich ein eigenes Apartment in Copacabana. Die Wahl Copacabanas wurde jedoch durch von mir nicht beeinflussbare Faktoren bestimmt. Aufgrund der Regeln des Wohnungsmarktes in Rio de Janeiro wurden zu dieser Zeit nur in Copacabana und Ipanema, nicht aber in Lapa geeignete Wohnungen für einen Zeitraum unter 12 Monaten angeboten.

Die teilnehmende Beobachtung und die informellen Gespräche während der fünfmonatigen Forschung von November 2000 bis März 2001 bezogen sich auf eine Gesamtzahl von weit über 80 Personen, von denen ich 37 für Interviews auswählte. Von diesen 37 Personen waren 31 unmittelbar, d.h. durch ihre eigene Identität Teil der urbanen Transgender-Subkulturen Rio de Janeiros und 6 mittelbar, d.h. Personen, die mittels Clubs, NGOs und sozialen oder medizinischen Einrichtungen Kontakt zu diesen Subkulturen hatten. Die ausgewählten Personen sind unterschiedlicher regionaler und ethnischer Herkunft, stammen aus unterschiedlichen sozialen Schichten und Generationen sowie aus unterschiedlichen Bereichen der *travesti*-Subkulturen bzw. Nischen innerhalb der brasilianischen Mehrheitsgesellschaft (Sexarbeit, Showbusiness, andere Berufe). Als *key informants* wurden die Sexarbeiterin Cora, die ehemalige Sexarbeiterin und heutige *travesti*-Aktivistin Rebecca und die international bekannte Künstlerin Rogéria, der bekannteste *travesti*-Show-Star Brasiliens, ausgewählt.¹²⁰ Nähere Angaben zu den InformantInnen und den *key informants* finden sich im Anhang.¹²¹

Im Gegensatz zu der mir geschilderten üblichen Praxis innerhalb der *travesti*-Subkulturen Rio de Janeiros, habe ich die Interviews nicht käuflich erwerben müssen. Gleichwohl achtete ich auf eine Form generalisierter Reziprozität und gegenseitiger Unterstützung. So vermittelte ich unabhängig von Interviews Kontakte, die hilfreich schienen, eigene Projekte der ProtagonistInnen zu fördern. Ein weiteres Mittel der Reziprozität war die Verteilung von vergrößerten Abzügen von mir gemachter

¹²⁰ Der Kontakt zu Rogéria kam zufällig zu Stande, da mein Nachbar in Copacabana ein (Begleit-)Musiker und guter Freund Rogérias war und mich mit ihr bekannt machte.

¹²¹ Siehe Anhang C.

Fotoaufnahmen verschiedener Individuen, welche ebenfalls nicht an deren Interviewbereitschaft gekoppelt war.

Ein weiterer Bereich der Forschung betraf die Medienanalyse. Neben Recherchen im Internet wurden vor allem verschiedene TV-Formate, Tages- und Wochenzeitungen, *travesti*-Sex-Magazine, Plastische Chirurgie-Magazine sowie einige Printmedien aus der queeren Szene Rio de Janeiros ausgewertet.

E 1.3.2. Berlin – Transgender in der eigenen Gesellschaft

Die Forschung in Berlin hatte aus verschiedenen Gründen einen gänzlich anderen Charakter als jene in Rio de Janeiro, wenngleich auch sie eine Form multilokaler Forschung war. Dieser andere Charakter ergab sich aus den besonderen Möglichkeiten einer Forschung in der eigenen Gesellschaft. Dadurch war es zunächst einmal möglich die Etappen der Feldforschung flexibel zu gestalten, so dass der Luxus einer längeren Vorbereitungsphase vor Ort von Mai bis Oktober 2000 genossen wurde, in der ich meine Hauptinformantin Mireille sorgfältig auswählen konnte und ein sehr genauer Überblick über die verschiedenen Bereiche der Berliner Transgender-Subkulturellen erreichen konnte. Dieser gute Überblick gründete sich vor allem auf eine Verbesserung der Forschungsmethoden, die sich aus der besonderen Situation der Forschung in der „eigenen Gesellschaft“ ergab. Aus Gründen einer Reziprozität sowie als methodische Strategie begann ich im Sommer 2000 mit der ehrenamtlichen Arbeit für eine Transgender-Organisation. Nachdem ich im Mai und Juni 2000 mehrere Berliner Transgender-Gruppen aufsuchte, wählte ich diejenige Gruppe aus, die für die Forschung am geeignetsten schien und bei der ich meine eigenen Kompetenzen am sinnvollsten einsetzen konnte. Meine Wahl fiel auf die Gruppe „v.e.b. transgender united“, die einmal jährlich das größte Transgender-Festival Deutschlands „Wigstöckel“ in Berlin organisierte. Durch die Vielschichtigkeit der Transgender-Identitäten der im Organisationsplenum vertretenen Individuen wurde diese Gruppe nicht nur dem Anspruch ihres Namens (transgender united), sondern auch meinem Anspruch der Untersuchung der Vielfalt der Transgender-Subkulturen gerecht.¹²² Als von der Gruppe adoptierte/r EthnologIn - im Sinne einer Action Anthropology - half ich fortan bei der Organisation des Transgender-Forums, auf dem sich die unterschiedlichen Berliner Transgender-Gruppen während des Festivals Wigstöckel

¹²² 2002 wurde „v.e.b. transgender united“ in „Wigstöckel - transgender united“ und 2006 in „Wigstöckel e.V.“ umbenannt.

präsentieren konnten. Dadurch hatte ich nicht nur einen optimalen Zugang zu nahezu allen Gruppen, sondern konnte gleichzeitig die Entstehung eines Berliner Transgender-Netzwerkes aus dem Transgender-Forum von Wigstöckel sowie dessen weitere Entwicklung aus nächster Nähe „teilnehmend beobachten“. Da es dem Transgender-Forum darum ging möglichst viele Gruppen zu präsentieren, statt die Auswahl selektiv zu gestalten, ergab sich durch meine VermittlerInnen-Rolle keine Machtsituation gegenüber interviewbereiten InformantInnen aus den teilnehmenden Gruppen des Forums.

Die Hauptphase der Feldforschung in Berlin fand im Anschluss an die Forschung in Rio de Janeiro, von Mai bis Oktober 2001 statt. In dieser Zeit war ich durch meine Zusammenarbeit mit „v.e.b. transgender united“ bereits in weiten Kreisen der Berliner Transgender-Subkulturen bekannt. Aus dieser Zusammenarbeit ergab sich ein intensiver Kontakt zu den aus unterschiedlichen sozialen Schichten und Transgender-Bereichen Berlins (*Tunten*, *Drag Queens*, *Drag Kings*, Cross-Dresser oder Transvestiten sowie Transsexuelle) stammenden KünstlerInnen, OrganisatorInnen und anderen Teilnehmenden des Festival „Wigstöckel“ und später auch zu den politischen AktivistInnen und OrganisatorInnen des neuen Transgender-Netzwerkes „TGNB“. So begleitete ich die ProtagonistInnen unterschiedlicher Performance-Gruppen¹²³ und einzelne Solo-ArtistInnen vor und hinter der Bühne sowie in ihrer Freizeit und ihrem Alltag. Ebenso begleitete ich einige der ProtagonistInnen und Teilnehmenden dreier so genannter „Transgender-Stammtische“, zweier Transgender-Beratungsstellen und Transgender-Selbsthilfegruppen sowie einer AIDS-Präventions-Organisation aus dem Transgender-Bereich¹²⁴ bei ihrer sozialen und organisatorischen Arbeit sowie teilweise in ihrem Alltag. Durch meine „Zugehörigkeit“ zur Gruppe „v.e.b. transgender united“ wurde ich ferner zu privaten Festen (Geburtstage, Umzug, Hochzeit), Trauerfeiern für Verstorbene und Premiere-Veranstaltungen eingeladen. Meine teilnehmende Beobachtung bezog sich aber auch auf Hof-, Straßen-, und Stadtteilstefte, *Travestie*-Shows in stadtbekanntem Theatern und versteckten Szene-Lokalen, Hausbesetzerbars, Motto-Partys und Miss-Wettbewerbe bzw. deren Parodien, eine bundesweite Transgender-Tagung, Organisations-Treffen und -Plena, Demonstrationen, Podiumsdiskussionen und andere politische Veranstaltungen sowie auf zwei Mailinglists im

¹²³ Diese Performance-Gruppen umfassten die damaligen *Tunten-Travestie*-Ensembles *Café Transler*, *Albrecht Diseusen* und *Transmoderne Narzissen*, das *Drag King-Travestie*-Ensemble *Kingz of Berlin* und die *Drag Queens* der MigrantInnengruppen *Black Girls Coalition* (New York) und *Gaysha Boys* (Japan).

¹²⁴ Dies betraf den Transgender-Stammtisch des *Sonntagsclub e.V.*, den Cross-Dresser-Stammtisch der *TransSisters* und den *Drag King*-Stammtisch des *Drag Kingdom*, die Beratungsstellen des *Sonntagsclub e.V.* und der *DGTI Berlin-Brandenburg e.V.* (Deutsche Gesellschaft für Transidentität und Intersexualität e. V.), die Transgender-Selbsthilfegruppen *identX* und *s/he* sowie die *Tunten*-Organisation *S.P.I. e.V.* (Schwestern der Perpetuellen Indulgenz e.V.).

Internet. Schauplatz dieser Forschung waren vor allem die Viertel Kreuzberg, Schöneberg und Prenzlauer Berg sowie in geringerem Maße Mitte und Friedrichshain. Durch das Aufsuchen von Arbeits- und Wohnorten erweiterte sich dieser zentrale Schauplatz auf periphere Orte wie Charlottenburg, Wilmersdorf, Zehlendorf, Wedding und Neukölln. Auch die Forschung in Berlin erforderte somit eine große Mobilität, da ich nicht mit einer überschaubaren Gruppe zusammenlebte. Durch Freundschaften und die Arbeit für „v.e.b. transgender united“ sowie durch die regelmäßigen Besuche von Partys und Shows entstand jedoch eine Art gemeinsamer (Szene-)Alltag mit einigen der ProtagonistInnen des Wigstöckel-Festivals.

Durch diese günstigen Forschungsumstände - und die Teilnahme an bundesweiten Veranstaltungen und Mailinglists im Internet - bezogen sich die teilnehmende Beobachtung und die zahlreichen informellen Gespräche auf eine Gesamtzahl von weit mehr als 100 Individuen im Verlauf des Forschungszeitraumes. Durch eine gute Kenntnis der Berliner Situation einerseits und der bescheidenen Größe der Berliner Transgender-Subkulturen im Vergleich zu denen Rio de Janeiros oder New Yorks, wählte ich aus diesen mehr als 100 Personen insgesamt 31 aus dem Bereich der Berliner Transgender-Subkulturen für ausführliche Interviews aus. Aufgrund des guten Zugangs zu allen Gruppen, der über v.e.b. transgender united, Wigstöckel und später des Transgender-Netzwerkes Berlin TGNB erfolgte, wählte ich als key informant und HauptinformantIn nur eine Person, Mireille, eine Künstlerin und Aktivistin, die in der Berliner „Szene“ seit den frühen 1980ern aktiv ist. Nähere Angaben zu den InformantInnen finden sich im Anhang.¹²⁵

Im Zeichen der Reziprozität wirkte ich bei der Organisation der genannten Veranstaltungen im Hintergrund mit, und stellte mich auch in meiner Funktion als WissenschaftlerIn zur Verfügung. So gab ich für „v.e.b. transgender united“ als EthnologIn im September 2001 ein Radio-Interview im Offenen Kanal Berlin sowie mit meiner HauptinformantIn Mireille im August 2001 ein gemeinsames Interview für das schwul-lesbische Magazin *Queer Magazin*.¹²⁶ Des Weiteren hielt ich einen kurzen Vortrag auf der Wigstöckel-Pressekonferenz im September 2001, der in überarbeiteter Form als populärwissenschaftlicher Artikel im Programmheft des Wigstöckel-Festivals publiziert wurde.¹²⁷ Auf der bundesweiten Transgender-Tagung „Selbstbestimmt zwischen den Geschlechtern“ 2001 hielt ich auf Wunsch der OrganisatorInnen einen ethnologischen

¹²⁵ Siehe Anhang A.

¹²⁶ Siehe Glawion 2001.

¹²⁷ Siehe Balzer 2001a.

Vortrag mit dem Titel „Vielfalt der Geschlechter im interkulturellen Vergleich“¹²⁸, der der Darstellung einer sozialwissenschaftlichen Perspektive der Thematik diente. Dieser Vortrag wurde von den OrganisatorInnen der Tagung als Ergänzung zur medizinischen Perspektive, welche von den beiden Berliner Mediziner Prof. Dr. med. Althaus und Dr. med. Elling dargestellt wurde, angesehen und gewünscht.¹²⁹

Die aus den Interviews, Gesprächen und Beobachtungen erarbeiteten Daten wurden während des gesamten Forschungszeitraums von einer permanenten Medienrecherche begleitet. Dazu zählten das Aufzeichnen und Analysieren von Talkshows, *Travestie*-Shows und Dokumentationen im TV, die Recherche und Analyse der Tagespresse und der Printmedien der queeren und Transgender-Szene, eine Internet-Recherche (World Wide Web und Mailinglisten) sowie die Analyse der mir von verschiedenen InformantInnen dankenswerter Weise zur Verfügung gestellten „historischen“ Materialien aus den 1980er und 1990er Jahren (Videoaufzeichnungen von Shows, Zeitschriften, Magazine, Flugblätter etc.).

E 1.3.3. New York – tour de force und Diversifizierung

Die multilokale Feldforschung in New York unterschied sich erheblich von den anderen Forschungen. Einerseits fand sie aufgrund der Anschläge vom 11. September 2001 in zwei geteilten Phasen statt, andererseits ergab sich aber durch das Zusammenwohnen mit einer Hauptinformantin, in deren Wohnung unterschiedliche AkteurInnen der New Yorker Transgender-Subkulturen ein- und ausgingen, eine für urbane Feldforschungen seltene und sehr günstige Situation.

Im Rahmen der Feldforschung in Berlin kam ich bereits im Juni 2001 in Kontakt mit mehreren von New York nach Berlin migrierten *Drag Queens* und ihrer MigrantInnen-Organisation *Black Girls Coalition*. Die Gespräche und Interviews mit diesen MigrantInnen wiesen auf große Veränderungen in der New Yorker Transgender-Szene während der letzten drei Jahre aufgrund der so genannten „Zero Tolerance“-Politik des damals amtierenden Bürgermeisters Giuliani hin. Meine letzten Besuche in New York, die als Vorrecherchen dienten, fanden in den Jahren 1997 und 1998 statt, als die Wirkung dieser Veränderungen von außen noch nicht erkennbar war. Nach dem Schock der Ereignisse vom 11. September 2001 war darüber hinaus eine Überprüfung der aktuellen Situation und der

¹²⁸ Siehe Balzer 2001b.

¹²⁹ Die Reziprozität bezog sich dabei auf mein Angebot, den Vortrag - im Gegensatz zu den beiden Mediziner - ohne die übliche Vergütung oder eine Aufwandsentschädigung zu halten.

Forschungsmöglichkeiten vor Ort unbedingt notwendig geworden. Zu diesem Zwecke reiste ich im Oktober 2001 zu einem zweiwöchigen Feldaufenthalt nach New York. Die Situation nach dem 11. September zeigte einige massive Auswirkungen auf die Gruppen und Einzelpersonen meines Forschungsbereiches. Diese Auswirkungen betrafen unter anderem das gesellschaftliche Leben der AkteurInnen des Forschungsbereichs durch deren vermehrten Rückzug in die Privatsphäre in der Zeit nach den Anschlägen. Daher wurde die eigentliche Feldforschung um ein halbes Jahr verschoben. Durch die Vermittlung von Kontakten in New York durch in Berlin wohnende New Yorker *Drag Queens* und die Zusammenarbeit mit der MigrantInnen-Organisation *Black Girls Coalition* (im Rahmen von v.e.b. transgender united), konnten bereits während dieses Feldaufenthaltes in New York einige ergiebige Interviews und informelle Gespräche geführt sowie zentrale Orte und Bereiche für die Feldforschung im Frühjahr 2002 bestimmt werden. Während dieser ersten Kontaktaufnahme und Vorbereitung traf ich auch meine spätere Hauptinformantin Flawless Mother Sabrina¹³⁰, mit der ich mich anfreundete und in deren Wohnung ich während der Feldforschung von März bis April 2002 ein Zimmer mietete. Flawless ist nicht nur ein sehr gastfreundlich-hilfsbereiter und intelligent-erfahrener Mensch, sie prägte auch bereits in den 1960er Jahren die Mutter-Rolle in den sozialen Beziehungen unter Drag Queens und anderen Transgender-Gruppen, wie in späteren Kapiteln verständlich wird.¹³¹ Durch die besonderen Qualitäten ihrer Person wurde ihre Wohnung in der Upper East Side - eine wilde KünstlerInnen-Wohnung, die in der Szene auch als „Gertrude Stein-like apartment“ beschrieben wird - zu einem geschätzten Beratungsort verschiedenster Probleme sowie zu einem beliebten Austauschort und Treffpunkt ihrer Drag-„Töchter“ und vielen FreundInnen. Doch nicht nur junge Neulinge und langjährige WeggefährtInnen aus den Drag Queen-Subkulturen New Yorks, sondern auch Cross-Dresser, Transgenderists und andere Transgender sowie manchmal auch Tranny Chaser fanden sich in dem illustren Mikrokosmos ihrer Wohnung ein. Daher geschah es häufig, dass ich spät in der Nacht in einer Gruppe von den Partys oder Shows in Downtown Manhattan heimkehrte oder mich abends gemeinsam mit Flawless Sabrina und anderen Drag Queens auf die bevorstehende Nacht vorbereitete. Zu diesen „Vorbereitungen“ gehörte häufig das gemeinsame Schminken und Anlegen des „Drag“, welches nicht nur eine besondere, gelassene Atmosphäre entstehen lässt, sondern auch ein wichtiges Sozialisationsmoment innerhalb der Drag Queen-Subkulturen darstellt.¹³² Sich im

¹³⁰ Im Folgenden auch Mother Sabrina, Flawless Sabrina oder kurz Flawless genannt, siehe auch Anhänge B.15.

¹³¹ Vgl. die Kapitel III.1.1.1. und IV.1.1.

¹³² Ähnliches erlebte ich ebenfalls in der Gemeinschaft der Tunten und Drag Queens in Berlin und - wenn auch seltener - in der *travesti*-Kultur Rio de Janeiros.

Schlepptau Flawless' - die auf den „wichtigen“ Partys der Stadt immer auf der Gästeliste stand bzw. gleich am Eingang erkannt und durchgewunken wurde - durch die New Yorker Nacht zu bewegen, hatte den ebenfalls nicht unerheblichen Vorteil Kosten (und Schlangestehen) zu vermindern und somit die *tour de force* durch die Vielfalt nahezu täglich stattfindender Veranstaltungen trotz eines geringen Budgets zu ermöglichen. Aber auch wenn ich andere Veranstaltungen und Orte als sie besuchte und nicht in ihrer Gruppe unterwegs war, waren die nächtlichen Gespräche über die beobachteten Ereignisse, die die interessierte Flawless Mother Sabrina immer auf intelligente Weise zu kommentieren wusste, während sie frühmorgens um 4 Uhr, in der Küche stehend, Eier briet, eine wesentliche Bereicherung dieser Forschung. Wenngleich ich auch in Berlin in den WGs von befreundeten Transgender ein- und ausging und ich auch in Rio de Janeiro häufig *travestis* in ihren Wohnungen und Wohngemeinschaften besuchte, war die Situation in Flawless' New Yorker Wohnung außerordentlich. Da ich im „Salon“ wohnte, gehörte ich so selbstverständlich in die Wohnung wie das Mobiliar und war bei vielen (Beratungs-)Gesprächen, Alltagsgeschichten und Mini-Partys von Mother Sabrina und ihren „Töchtern“ und FreundInnen anwesend. Flawless Sabrina und ihre Lebensgefährtin Cyra, ebenfalls eine Drag Queen und gute Freundin, die mir sehr viele Kontakte vermittelte, hatten somit einen entscheidenden Anteil an dem Gelingen dieser Forschung. Dadurch prägten sie aber auch als Hauptinformantinnen verständlicherweise die New Yorker Forschung mehr als andere Personen. Da ich auch viele Personen interviewte und Orte aufsuchte, die den beiden unbekannt oder nur vom Hörensagen bekannt waren, bezog sich die Forschung nicht allein auf den weiteren Umkreis des Mikrokosmos von Flawless Mother Sabrinas Wohnung und ihrer Lieblingsorte.

Schauplätze der beiden New Yorker Forschungen waren - neben Flawless' Wohnung in der Upper East Side - vor allem die Transgender-Subkultur in Downtown Manhattan, die Bars, Clubs, Restaurants, Theater, andere Veranstaltungsorte, ein „Szene“-eigenes Kosmetik- und Mode-Geschäft und der Sitz verschiedener NGOs, insbesondere im East Village, der Lower East Side, in Greenwich Village und Chelsea. Außerdem waren dies verschiedene Orte in Midtown, z. B. in Broadway-Nähe oder Hells Kitchen, zu denen, neben Restaurants, Bars und Discotheken, auch ein kleiner Transgender-Straßenstrich in der Umgebung eines bekannten Tranny-Chaser-Club, eine kirchliche Einrichtung für Transgender und der „Vereinsraum“ einer Cross-Dresser-Gruppe sowie in Brooklyn, ein von Transgender bewohntes Haus (Transy House) und einige Orte in Harlem und Queens zählten. Daneben suchte ich auch einige der Wohn- und Arbeitsorte der AkteurInnen in den oben genannten Stadtteilen New Yorks auf.

Durch die glücklichen Umstände dieser Forschung waren in die teilnehmende Beobachtung und die zahlreichen informellen Gespräche beider Forschungen weit mehr als 80 Personen einbezogen, von denen ich mit 42 ausgiebige Interviews führte (6 in der vorbereitenden Forschung 2001 und 36 in der Forschung 2002). Durch drei in Berlin geführte Interviews mit aus New York nach Berlin migrierten Drag Queens erhöht sich die Zahl der InformantInnen aus den Transgender-Subkulturen New Yorks auf 45. Diese 45 InformantInnen sind nicht nur unterschiedlicher ethnischer Herkunft (native american, afro-, asian- oder latin-american sowie caucasian), sondern stammen auch aus unterschiedlichen sozialen Klassen, unterschiedlichen Transgender-Subkulturen und unterschiedlichen lokalen Zusammenhängen.¹³³

Die häufigsten gruppenspezifischen Selbstdefinitionen und -bezeichnungen der Individuen der verschiedenen Transgender-Subkulturen New Yorks lauteten „drag queens“, „drag kings“, „trannies“ (Transen), „cross-dresser“, „transsexuals“, „people with transsexual experience“, „intersex people“ und „third sex“ sowie „tranny chaser“ oder „admirer“. Die beiden Letztgenannten stellten eine besondere Gruppe von Nicht-Transgendern dar, die Transgender als Liebes- oder SexualpartnerInnen bevorzugen und die in einem eigenen Kapitel im ethnographischen Teil behandelt werden. Durch die gute Kontaktvermittlung von Flawless Sabrina sowie durch die Existenz eigener sozialer Orte, an denen sich Transgender und Tranny Chaser treffen können, gelang es mir in New York auch einen Tranny Chaser zu interviewen und mit einigen anderen informelle Gespräche zu führen. Wenngleich ich zu Beginn immer deutlich machte, dass ich eine ethnologische Forschung durchführe, wurde ich in den so genannten Tranny Chaser Clubs, je nach meiner eigenen Aufmachung entweder als schüchterner Tranny Chaser mit guter Ausrede oder als besonders extrovertierte Transe wahrgenommen. Durch diese Umstände konnte ich mit Tranny Chasern sowohl als „Gleichgesinnter“ kommunizieren, als auch die soziale und kommunikative Interaktion von Tranny Chasern mit Transen erleben und musste nicht allein auf die aus Interviews gewonnenen Informationen zurückgreifen.

In New York ergänzte eine intensive Literatur- und Materialrecherche in Archiven, Bibliotheken, Buchhandlungen und spezifischen *Transgender*-Orten sowie im Internet die in den Feldforschungen erarbeiteten Daten.

¹³³ Siehe Anhang B.

E I.4. Orchesterale Materialvielfalt - Zwischen Polyphonie und Kakophonie

The voices of transgendered people
are now being raised in concert with
the voices of more and more people
who are writing their work based on
what we have to say.

Kate Bornstein

Gender Outlaw. On men, women and the rest of us. (1995: 14)

In den vorherigen Kapiteln wurde der, durch meine spezifische Rolle, besondere Forschungsbedingungen und Methoden sowie eine gewisse Portion Glück, erlangte Zugang zu den AkteurInnen und sozialen Orten der urbanen Transgender-Subkulturen, der das Gelingen des komplexen und schwierigen Ansatzes des interkulturellen und intersubkulturellen Vergleichs dieser Studie erst ermöglichte, vor allem unter seinen positiven Aspekten gesehen.

Ich möchte mich an dieser Stelle nun den Schwierigkeiten und Herausforderungen der dadurch entstandenen Materialvielfalt, Vielstimmigkeit der AkteurInnen und Komplexität der notwendigen Vergleichsstruktur widmen. Die große Schwierigkeit bestand zunächst darin die Materialvielfalt –

- * die an drei Orten und in fünf Feldforschungen gemachten Interviews mit mehr als 110 Personen sowie die Beobachtungen und Gespräche mit mehr als doppelt soviel Personen sowie zusätzlich zahlreiche Interviews in Zeitschriften und (Auto-)Biographien,

- * die Masse an subkultureller (Flyer, Pamphlete, Diskussions- und Grundsatzpapiere, Zeitschriften, Magazine, Amateurvideos, Internetseiten) und mehrheitsgesellschaftlicher (TV-Formate und -Dokumentationen, Zeitungs-, Zeitschriften, Magazin-Artikel, Gesetzestexte, Bundestagspapiere, Internet-Seiten) Literatur und Medien,

- * die vielfältige wissenschaftliche Literatur und die zahlreich und vor allem kontrovers diskutierten Diskurse zu dieser Thematik sowie

- * all jene Materialien, die geeignet waren die Kontexte in denen die Entstehung und Entwicklung der verschiedenen Subkulturen in den drei Kulturen bzw. Städten zu erfassen und anschaulich zu machen –

am Schreibtisch, fern der Felder, so zu ordnen, dass, statt einer chaotischen, schwerlich verwertbaren Kakophonie, eine wissenschaftliche und strukturreiche Polyphonie entstehen kann, die den emanzipatorischen Anspruch rechtfertigt.

Die Herausforderung bestand einerseits darin der großen Komplexität, Vielfalt und Widersprüchlichkeit des „Phänomen“ Transgender¹³⁴ gerecht zu werden und andererseits einen Rahmen zu finden, mit dem diese Vielfalt nicht nur geordnet, sondern auch in einen schwierigen Dreier-Vergleich gebracht werden kann und dies zum Nutzen der Wissenschaft und der AkteurInnen.

Diese Herausforderung, zu Hause am Schreibtisch den Transgender-Wald vor lauter Bäumen noch zu erkennen und sich nicht darin zu verirren bzw. in dem vielschichtigen, aufgepeitschten Ozean der wissenschaftlichen (und auch gesellschaftlichen) Diskussion nicht zu ertrinken, war größer als alle Herausforderungen im Feld. Der Ethnologe David Valentine stand vor einer ähnlichen Herausforderung. Sein ursprünglicher Plan, zwei spezifische Transgender-Gemeinschaften New Yorks zu untersuchen (eine Gruppe von AktivistInnen und eine Gruppe von SexarbeiterInnen), wurde aufgrund einer neuen Fragestellung sowie der Komplexität und gesellschaftlichen Bedeutung des Themas frühzeitig aufgegeben und zwar zu Gunsten des Verfassens einer „Ethnographie über eine Kategorie“ - über die Kategorie „Transgender“:

(...) this is not an ethnography of a 'transgender community' or even of different groups of people who could be described as having 'transgender identities'. Rather this is an ethnography of the category transgender.¹³⁵

Die Frage, die sich mir aufgrund dieser Problematik stellte, lautete, wie ist es möglich nicht eine, sondern drei Ethnographien von Transgender-Subkulturen - vereint in einer Studie - zu schreiben, ohne auf eine Meta-Ebene auszuweichen?

Zunächst einmal ergab sich aufgrund meiner Fragestellung eine Begrenzung der Auswahl der Individuen und damit auch eine Verminderung der Komplexität und Widersprüchlichkeit der Thematik. Dabei darf nicht vergessen werden, dass eine Studie wie die vorliegende durch das Aufzeigen der anderen, in wissenschaftlichen Studien meist vernachlässigten Seiten von Transgender, die Komplexität dieser Thematik erst offenbart.

Andererseits erschwerten nicht nur die unterschiedliche Diversifizierung und die Inkohärenz der mannigfaltigen Transgender-Subkulturen an den drei Orten den interkulturellen und subkulturellen Vergleich, sondern gerade auch die Vielfalt an existierenden Selbstdefinitionen und -bildern. Mit diesem Problem war auch Valentine konfrontiert, nicht aber jene ForscherInnen, deren Generalisierungen auf der Untersuchung einer kleinen, überschaubaren Gruppe innerhalb dieser Subkulturen basierten, wie

¹³⁴ Vgl. Kapitel I.2.

¹³⁵ Valentine 2000: 1.

beispielsweise die zuvor vorgestellte Soziologin Prieur und die Ethnologen Kulick und Silva.¹³⁶

Die Mehrzahl der Selbstbilder entwickelte sich in bestimmten Subkulturen. So gibt es beispielsweise in New York Drag Queens, die sich als Mann im Fummel definieren, Drag Queens, die keinerlei körperliche Modifikationen vornehmen und sich als nicht-männlich und/oder weiblich definieren und von ihrem Genital als „pussytick“ sprechen, Drag Queens, die Hormone nehmen und sich als „transgenderist“ definieren, Drag Queens, die sich als ein Drittes Geschlecht (third sex) definieren und Drag Queens, die geschlechtsangleichende Operationen anstreben und sich als transsexuell definieren. Dopplungen und Überschneidungen solcher Selbstdefinitionen sind dabei nicht selten. Die hier aufgeführten Beispiele stammen ausschließlich aus einer bestimmten Drag Queen-Subkultur New Yorks: der Downtown Drag-Szene. Ähnlich vielfältig sind die Selbstbilder innerhalb der *travesti*-Subkulturen Rio de Janeiros und in sehr viel geringerem Maße auch innerhalb der Drag Queen- und Tuntens-Subkulturen Berlins.

Eine transsexuelle Drag Queen aus der New Yorker Drag-Subkultur beispielsweise teilt zwar mit einer transsexuellen Büroangestellten aus dem New Yorker Mainstream ein ähnliches oder gar gleiches Gefühl bezüglich der geschlechtlichen Identität, aber mit ihren nicht-transsexuellen Drag Queen-FreundInnen eine gemeinsame Geschichte, ein gemeinsames Lebensgefühl und ein gemeinsames soziales Umfeld. Gerade das gemeinsame Umfeld und damit unterschiedliche Formen der Sozialisation und des Coming Out können zu sehr unterschiedlichen Einschätzungen und Interpretationen der eigenen geschlechtlichen Identität (Selbstpathologisierung oder Entpathologisierung) führen.¹³⁷

Da gemeinsame Geschichte, Lebensgefühl und soziales Umfeld für die Selbstorganisation in Nischen und Subkulturen signifikante Faktoren sind, habe ich den Fokus des Vergleichs auf die Entstehung und Entwicklung der Subkulturen und damit auch die Entwicklung der Individuen innerhalb der Subkulturen gelegt. Um diese Entwicklung im Kontext der jeweiligen Mehrheitsgesellschaften zu verstehen, erwies sich ein soziohistorischer Ansatz, wie ich ihn in einem Beitrag für eine „Drag Queen-Anthology“¹³⁸ entwickelt habe, als sehr ergiebig. Dieser soziohistorische Ansatz wurde im Laufe der Arbeit verfeinert und weiterentwickelt.¹³⁹

¹³⁶ Vgl. Kapitel E.1.2.

¹³⁷ Vgl. Kapitel III.2.3., siehe auch die Kapitel IV.1. und IV.2.

¹³⁸ Vgl. Balzer 2004.

¹³⁹ Vgl. die Kapitel V. und VI.

Die Geschichte der Entwicklung dieser Subkulturen wird darin insbesondere mit Hilfe subkultureller Dokumente und den Kommentaren von ZeitzeugInnen erzählt. Die ausführliche Darstellung dieser Kommentare nimmt viel Raum ein und versucht so einen gemischten Diskurs der Transgender hervorzubringen. Dies ist insofern von Bedeutung, da aufgrund der Interferenzen mit den lesbischen und schwulen Subkulturen wichtige Ereignisse verschieden interpretiert werden. So gelten aufgrund der Diskurs-Dominanz von Akteuren aus der Schwulenbewegung die Ereignisse in der New Yorker Stonewall-Bar gemeinhin als Schwulen-Aufstand und Beginn der (US-amerikanischen) Schwulen-Bewegung, obwohl der Stonewall-Aufstand von Lesben, Schwulen und Transgender gemeinsam begangen wurde und Transgender verschiedener Couleur aus ganz spezifischen Gründen den Aufstand anführten.¹⁴⁰ Dies führt auch dazu, dass Demonstrationen zur Erinnerung an diesen Aufstand – in vielen Ländern mittlerweile in Form von Paraden, etwa dem Berliner Christopher Street Day, gefeiert - in der öffentlichen Wahrnehmung, d.h. vor allem in den Printmedien der Mehrheitsgesellschaft, als Schwulen- und Lesben-Emanzipation bzw. -Feiern erkannt werden und die Emanzipation von Transgender unsichtbar wird.

Die Aufteilung der Darstellung der Transgender-Subkulturen in *travesti/*Drag Queen/Tunten-Subkulturen und Drag King-, Cross Dresser- und andere Transgender-Subkulturen ergab sich aufgrund des soziohistorischen Ansatzes, der die historisch unterschiedliche Entstehung und Entwicklung sowie die historisch unterschiedliche, gesellschaftliche Sichtbarkeit dieser Gruppen herauskristallisiert. Damit wird die Komplexität der beobachteten und erlebten Realitäten der Individuen und Gruppen in einer für einen solchen Vergleich sinnvollen Weise verdeutlicht.

Die Polyphonie der 110 Stimmen wird nicht jeder Stimme ein angemessenes Solo bieten können. Es geht dabei vielmehr *„um die Einsicht, dass noch in jeder Einzelstimme die Stimmen Anderer zum Tragen kommen, deren Reden man aufgenommen hat“*, wie die Ethnologen Martin Fuchs und Eberhard Berg *„das Prinzip der Polyphonie“* in Ethnographien erläutern.¹⁴¹ So klingen alle aufgenommenen Stimmen in der Art eines Hintergrundchores in dieser Studie mit, da der Fokus auf den Subkulturen liegt und nicht auf den Einzelpersonen. Dabei folgt die hier beabsichtigte Polyphonie auch dem Prinzip der (postmodernen) Kritik und Reflexion der Autorität des/der Ethnographen/in:¹⁴² *„Ziel einer polyphonen Dezentrierung der Ethnographie ist, den Monolog und vor allem die Autorität der Darstellung der Wissenschaftler zu brechen, die Verabsolutierung einer Perspektive zu*

¹⁴⁰ Vgl. Kapitel III.1.1.1.2.

¹⁴¹ Fuchs und Berg 1993: 87.

¹⁴² Vgl. Clifford und Marcus (1986a) sowie Berg und Fuchs (1993), siehe auch Kapitel E.I.1.

vermeiden.“¹⁴³ Dies bedeutet, dass ich nicht nur die Selbstbilder und –definitionen sowie die ihnen zu Grunde liegenden emischen Konzepte und Diskurse als eine wichtige Grundlage der Entwicklung meiner Thesen und Ansätze verwende, sondern vielmehr, dass auch die Thesen der ProtagonistInnen der Feldforschungen explizit und in vielfältiger Form Eingang in diese Studie finden. Diese Vorgehensweise entspricht einerseits der Orientierung an einem Nutzen für die „Beforschten“ wie sie die zuvor skizzierte Action Anthropology fordert¹⁴⁴ und andererseits der Darstellung und Vermittlung eines emanzipatorischen „Discourse Interruptus“ wie er von Transgender-AktivistInnen und -AkademikerInnen gefordert und artikuliert wird¹⁴⁵.

Meine Antwort auf die Frage nach einer Lösung der zuvor beschriebenen Herausforderung ohne auf eine Meta-Ebene auszuweichen, lag darin sich mittels des soziohistorischen Ansatzes intensiv mit der Entstehung und der Entwicklung der Subkulturen in Form eines interkulturellen Vergleichs zu beschäftigen und dabei gleichzeitig den ProtagonistInnen und ihren Diskursen angemessen Raum zu geben. Somit verbinden sich durch den gewählten Ansatz Elemente einer ethnologischen, ethnographischen und ethno- bzw. soziohistorischen Betrachtung in der Methodik dieser Arbeit. Dies führte jedoch nicht nur zu einem enormen Arbeitsaufwand und dementsprechender Dauer der Fertigstellung, sondern auch zu einem entsprechenden Umfang der Studie.

¹⁴³ Fuchs und Berg 1993: 87, Hervorhebungen Fuchs und Berg.

¹⁴⁴ Vgl. Kapitel E.I.2.

¹⁴⁵ Vgl. die Kapitel II.2.1.5. und IV.3.1.

II. ZWEISTROMLAND

Die „Diktatur des Normalen“

„Diktatur des Normalen“ ist ein von der international bekannten Künstlerin Romy Haag geprägter Begriff¹⁴⁶, der die alltägliche Welt westlicher Demokratien aus der Sicht einer Außenseiterin als „diktatorisch“ klassifiziert. Diese Zuschreibung mag auf den ersten Blick überraschend und verwirrend, übertrieben und erschreckend oder auch absurd und paradox erscheinen.

Romy Haag, die sich selbst als „Transsexuelle“ und als „Frau mit transsexueller Vergangenheit“ definiert, wählte den Begriff „Diktatur des Normalen“ aufgrund ihrer Erlebnisse in den Niederlanden, wo sie aufwuchs sowie ihrer Erfahrungen in europäischen und US-amerikanischen Großstädten, wo ihre Karriere begann: in Amsterdam und Paris und schließlich auch in New York und West-Berlin. In Berlin, wo sie heute lebt, erhielt sie 1997 auf einer Gala, die unter dem Motto „Transgender People“ stand, den schwulen Berlinale-Filmpreis „Teddy“ für ihr Lebenswerk.¹⁴⁷

Die „Diktatur des Normalen“, wie sie von der „Gender Outlaw“ Romy Haag erlebt wurde (und wird), ist keine sichtbare Diktatur im Sinne einer sich für alle sichtbar durch offene, physische Brutalität auszeichnenden Diktatur. Ihre Subtilität macht es für die von ihr nicht Betroffenen und auch für viele Betroffene schwer, sie zu erkennen. Das Beispiel von Romy Haags Deutung des von ihr wiederholt erfahrenen Kindesmissbrauch durch Männer und Frauen mag Momente dieser Subtilität verdeutlichen:

Als ich später zu Hause in meinem Bett lag, wuchs in mir die Überzeugung, daß es wohl an meiner Art liegen müsse, daß Leute solche Dinge von mir verlangten. [...] Man stelle sich vor: ein zwölfjähriger Junge, der glaubt ein Mädchen zu sein und von seiner Nachbarin regelmäßig vergewaltigt wird.¹⁴⁸

Natasha, eine puertoricanische, transsexuelle Frau („*woman of transsexual experience*“) erlebte Kindesmissbrauch aufgrund ihres weiblichen Aussehens sowohl in Puerto Rico als auch in New York:

As a child you learn whatever is taught to you and if you're violated in such a way, you repress, you lash onto yourself, because you think you did something bad and you feel guilty about it. And at that time, it was very taboo, you know, even rape was taboo, so child abuse, I mean, forget it, that was back in the 60s.¹⁴⁹

¹⁴⁶ Siehe www.romyhaag.de/2/frame.html (Juli 2004).

¹⁴⁷ Haag 1999: 7ff, 12ff, 65ff, 72ff, 146ff, 164ff, 297ff.

¹⁴⁸ Haag 1999: 39-40.

¹⁴⁹ Interview mit Natasha, siehe Anhänge B.35., B.35.1.1.

Kindesmissbrauch ist ein Gewaltverbrechen, das nicht nur Biographien von Transgender-Individuen prägt, sondern auch von vielen Jungen und Mädchen erfahren und erlitten wird. Und es passiert häufig, dass Kinder, die eine derartige Gewalt erfahren, sich selbst die Schuld für das Widerfahrene geben.

Ich habe diese beiden Beispiele der Gewalterfahrung in der Kindheit dennoch gewählt, um die Subtilität einerseits und die Grausamkeit andererseits der von Romy Haag als „Diktatur des Normalen“ beschriebenen Realität von Transgender zu verdeutlichen. Gewalt ist ein zentraler Erfahrungsbestandteil im Leben vieler Transgender, der häufig bereits in der Kindheit beginnt. Die erfahrene Gewalt nimmt dabei vielerlei Formen an. Kindesmissbrauch bildet dabei nur die in biographischen Berichten sichtbar werdende Spitze des Eisberges. Auch andere brutale physische Gewalterfahrungen in der Kindheit, der Jugend, der Adoleszenz und dem Erwachsenenalter prägen das Leben vieler Transgender. Wie in den nachfolgenden Kapiteln gezeigt wird¹⁵⁰, besteht der Eisberg der Gewalt jedoch nicht nur aus auf den ersten Blick als verstörend brutal erkennbaren Erfahrungen, sondern auch auf subtil wirkenden als gewalttätig zu benennenden Strukturen.

In oben zitierten Beispielen beschreiben Romy und Natasha, dass sie wie selbstverständlich ihr (geschlechtliches) Anders-Sein verantwortlich machten. Bereits als Kinder erlebten beide, wie viele andere Kinder, die kein geschlechterrollen-konformes Verhalten zeigen, dass sie anders waren. Bereits vor der beschriebenen Sexuelle-Gewalt-Erfahrung existierte ein Bewusstsein des (geschlechtlichen) Anders-Seins in dessen Kontext die persönliche Gewalterfahrung interpretiert wurde. Viele Transgender unterdrücken, wie Natasha, ihre geschlechtliche Identität in der Kindheit. Dies geschieht meist aufgrund von Schlägen, Sanktionen und/oder Liebesentzug. Andere, wie Catia oder Cora in Brasilien¹⁵¹, verlassen freiwillig oder gezwungenermaßen bereits vor oder in der Pubertät ihr Elternhaus und suchen sich Gleichgesinnte, meist auf der Straße und in der Sexarbeit.

Das Anders-Sein der Transgender, das gesellschaftlich geschaffene „Abweichende“ von der Norm und der Normalität, welches in dieser Studie auch als „Gender Outlawism“ bezeichnet wird, geht nicht nur in der Kindheit oft einher mit Gefühlen der Schuld, der Scham und der Furcht. Virginia Prince, die den Begriff „Transgenderist“ schuf, um den medizinisch-pathologischen Begriffen einen vorurteilsfreien Begriff entgegenzusetzen,

¹⁵⁰ Vgl. insbesondere die Kapitel II.3. und II.4. sowie die ethnographischen Kapitel in Teil III.1. und III.2. Die von vielen bei der Geburt als „intersexuell“ pathologisierten Kindern erfahrene „medizinische Gewalt“ in Form von chirurgischen Eingriffen und Hormontherapien zur so genannten „Vereindeutigung des Geschlechts im Kindesalter“, die von einigen Intersex-AktivistInnen auch als traumatisierend und als „Folter“ bezeichnet wird, stellt das sichtbarste Beispiel der Verknüpfung von Formen struktureller und physischer Gewalt dieser „Diktatur des Normalen“ dar (vgl. die Kapitel II.4.1. und II.4.2.)

¹⁵¹ Vgl. Kapitel III.1.3.2.

erklärt in einem Artikel mit dem bezeichnenden Titel „Seventy Years in the Trenches of Gender Wars“: *„I have graduated magna cum laude from the college of bitter experience, majoring in guilt, shame, fear and isolation like most other cross-dressers“*.¹⁵² Die US-amerikanische Transsexuelle Kate Bornstein erklärt, dass sie sich aufgrund ihres „unnatürlichen“ Seins in der Kindheit als „Monster“ fühlte und glaubte, dass all dies ihre Schuld sei: *“... and so, standing outside a „natural“ gender, I thought I was some monster, and that it was all my fault“*.¹⁵³ Das Gefühl des Schuldig-Seins existiert unabhängig von Gewalterfahrungen in der Kindheit.

Wie ein Blick in andere Kulturen zeigt¹⁵⁴, sind die Gefühle von Schuld, Scham, Furcht und Isolation aus dem einzigen Grunde in einer geschlechtlichen Weise „anders“ zu sein, nicht „normal“ und nicht „natürlich“ und auch nicht zwangsläufig für jene, die „außerhalb eines ‚natürlichen‘ Geschlechts“ stehen. Sie verweisen vielmehr auf eine Situation, die anders ist als jene, die die meisten so genannten „normalen“ Menschen, d.h. in diesem Falle Männer und Frauen, in den hier untersuchten Gesellschaften erleben. Die Situation der Transgender heute ähnelt in weiten Strecken jener Situation von homosexuellen Menschen in den 1960er und 1970er Jahren, die der Filmemacher Rosa von Praunheim Anfang der 1970er mit seinem Dokumentarfilm „Nicht der Homosexuelle ist pervers, sondern die Situation, in der er lebt“, zeigte.¹⁵⁵ Es sind Gefühle, die, wie Romy Haag es formulieren würde, von einer „Diktatur des Normalen“ geschaffen wurden. Dabei ist wichtig, dass diese „geschaffenen“ Gefühle von Schuld, Scham, Furcht und Isolation, nicht nur zur Selbstverleugnung und Selbstpathologisierung führen können, sondern auch die gesellschaftliche Emanzipation erschweren.¹⁵⁶

Verschiedene weitere Gründe haben mich dazu bewogen diesen provokativen Begriff „Diktatur des Normalen“ - wenn auch einschränkend in Anführungszeichen - zu übernehmen. Einer der Gründe liegt in der gewählten emischen Perspektive dieser Studie. Dies bedeutet, dass ich emische Begrifflichkeiten nicht nur in Form von Selbstbezeichnungen wie Transgender, Tunte oder *travesti* zur Darstellung der Selbstbilder und geschlechtlichen Identitäten, sondern auch solche aus den Diskursen der Transgender-Subkulturen und – Bewegungen verwenden werde, die wie beispielsweise der Begriff „Gender Outlawism“, die Situation der Transgender beschreiben. Dies geschieht auch vor dem Hintergrund einer

¹⁵² Prince 1997: 472, vgl. hierzu auch insbesondere Kapitel III.2.2.1.

¹⁵³ Bornstein 1995: 12. Weitere Beispiele aus neuerer Zeit finden sich insbesondere in Kapitel III.2.2.

¹⁵⁴ Dieser Blick wird in einem an dieses Kapitel anschließenden Exkurs anhand zahlreicher ethnographischer Fallbeispiele illustriert (siehe Exkurs E.II.).

¹⁵⁵ Siehe Praunheim 1971.

¹⁵⁶ Vgl. hierzu insbesondere die Kapitel III.2.2., III.2.3. und V.

angestrebten Polyphonie, d.h. dem Versuch den (meist) ungehörten Stimmen von Transgender-Personen in dieser Studie möglichst viel Raum zu geben. Denn Romy Haag ist nicht die einzige, die eine solch drastische Sprache zur Beschreibung der Situation von Transgender wählt. Pat Califia spricht im Kontext der Sanktionen, die jene Kinder erfahren, die ein nicht-normatives Geschlechtsrollenverhalten zeigen, sowie im Kontext der Grenzen der Akzeptanz, die Transgender allgemein erfahren, von einer unsichtbaren „Gender Tyranny“.¹⁵⁷ Und „Gender Outlaw“ Kate Bornstein spricht von „Gender Terrorism“ und „Gender Terrorists“ und meint damit jene, die Geschlecht naturalisieren und essentialisieren und damit Transgender pathologisieren und ausgrenzen.¹⁵⁸ Dies sind jedoch nur drei neben den vielen bislang ungehörten Stimmen ganz unterschiedlicher Transgender aus Rio de Janeiro, New York und Berlin, die mit der Beschreibung ihrer Erfahrungen einen stimmungswaltigen Hintergrundchor bilden.

Ein weiterer Grund für die Übernahme dieses Diktatur-Begriffes findet sich in der wissenschaftlichen Diskussion um Heteronormativität. Die kritische Reflexion der gesellschaftlichen und kulturellen Konstruktion von „Normalität“ und „Natur“ bzw. „Natürlichkeit“ wurde in den letzten Jahrzehnten am einflussreichsten von Michel Foucault und Judith Butler geleistet wie in den nun folgenden Kapitel gezeigt wird.¹⁵⁹ Und gerade diese Analysen von Foucault und Butler lassen sich auch als theoretisches Fundament dieser starken und schwierigen Metapher „Diktatur des Normalen“ lesen.

So wie Diktaturen allgemein nicht von vornherein existieren, sondern geschaffen werden, und zwar meistens mit Gewalt und Machtkonzentration, so wie Diktaturen ihre Herrschaft häufig mit Gesetzen und Institutionen sichern und sich aufgrund von Hierarchien und mittels Repression durchsetzen, eine Repression, die immer jene betrifft, die in Opposition zu ihr stehen, so ist auch die „Diktatur des Normalen“ keine „natürliche Seinsweise“ des Menschen, sondern eine kulturelle Konstruktion. Die hier beschriebene „Diktatur des Normalen“ wirkt auf einer Ebene, in der Macht, Gewalt und Repression nicht in der von Diktaturen bekannten und offenkundig verstörenden Brutalität zu Tage treten, sondern subtiler erfahren werden. Zum besseren Verständnis und zur Untermauerung dieser auf den ersten Blick gewagten Hypothese werden im Folgenden einige Thesen von Michel Foucault, die die andere Geschichte der modernen Medizin, die Schaffung der Kategorie „Normalität“ und die „Diskursivierung der Sexualität“ in einem „Wirkungsbereich der

¹⁵⁷ Califia 1997: 276.

¹⁵⁸ Bornstein 1995: 71-72, vgl. hierzu auch die drastische Sprache jener Intersex-AktivistInnen, die Ärzte als „Mörder“ bezeichnen und von der systematischen „Vernichtung“ intersexueller Menschen durch das Zweigeslechtersystem sprechen (Kapitel II.4.1.).

¹⁵⁹ Vgl. die Kapitel II.1.1. und II.1.2.

Macht“ offen legen, ausführlich dargestellt. Die Thesen von Judith Butler, die die kulturelle Konstruktion der Zweigeschlechtlichkeit als „Naturalisierung von Körper, Geschlecht und Begehren“ durch „normalisierende Wissenschaften“ im binären Rahmen einer „heterosexuellen Matrix“ beschreiben, bilden einen zweiten wichtigen Teil der theoretischen Annäherung. Diese theoretische Annäherung an die Errichtung einer „Diktatur des Normalen“, an ihre Institutionen und ihre Gesetze, dient auch der Vorbereitung des daran anschließenden Kapitels über die diskursiven Fremdbilder. In den darauffolgenden Kapiteln wird mit Hilfe von exemplarischen Darstellungen der Auswirkungen auf der praktischen Ebene, i.e. der „anderen“, der „perversen“ Lebenssituation der Transgender, die Metapher empirisch bestätigt. Diese Kapitel¹⁶⁰ haben, und das soll an dieser Stelle betont werden, nicht den Zweck die ProtagonistInnen dieser Studie zu passiven und mitleidswerten Opfern zu stilisieren. Sie sind vielmehr eine Würdigung der Kämpfe um Befreiung und Selbstbestimmung von jenen, die außerhalb der Gesetze und Institutionen der „Diktatur des Normalen“ leben, den Gender Outlaws einer solchen „Diktatur“, worauf der Titel dieser Studie „Gender Outlaw Triptychon“ verweist.

¹⁶⁰ Siehe die Teilkapitel von Kapitel II.4.

II.1. Die Ideologie der Zweigeschlechtlichkeit, die kulturelle Angst vor dem Dritten und die Machtmittel der Normalisierung

Männerzeug darf nicht auf einer Frau sein, und ein Mann darf nicht das Gewand einer Frau anziehen. Denn jeder, der dieses tut, ist ein Greuel für den HERRN, deinen Gott.

5. Buch Moses Vers 22.5
DIE HEILIGE SCHRIFT

The totalizing effect of the Darwinian heritage was to represent sexual dimorphism through time and space as a binary principle of social structure. [...] This approach suggests in general that the biological dimorphism of male and female is projected into culture and symbolically reflected in its institutions, especially primary or objective institutions. In short, the question of divergent sex and gender roles and categories cannot be considered apart from the evolutionary perspective on sexual dimorphism.

Gilbert Herdt
Introduction: Third Sexes and Third Genders (1994c: 32-33)

Beim Cross-Dressing geht es um eine Konfusion des Geschlechts. [...] Es geht um die Ängste vor ökonomischer oder kultureller Dislokation, um die Antizipation oder Erkenntnis von 'Anderssein' als Verlust.

Marjorie Garber
Verhüllte Interessen. Transvestismus und kulturelle Angst (1993: 544)

Zusammen mit der Überwachung wird am Ende des klassischen Zeitalters die Normalisierung zu einem der großen Machtinstrumente.

Michel Foucault
Überwachen und Strafen (1976: 237)

Medicine has provided us with a language through which the activities of such men are apprehended as pathologies which can be diagnosed, treated, and also perhaps ultimately prevented. So now, medical perspectives stand out as the culturally major lens through which gender blending may be viewed in our society. Other perspectives must take medical perspectives in account, whether they ultimately incorporate, extend or reject them.

Richard Ekins and Dave King
Blending Genders: Contributions to the emerging field of Transgender Studies (1998: 105)

Diese ausgewählten fünf Zitate sind in ihrer Kombination besonders geeignet, die Komplexität des ideologischen Charakters der Zweigeschlechtlichkeit und dessen

gesellschaftlichen Wirkungen und Funktionsweisen anzudeuten. Die in ihnen angesprochenen verschiedenen Facetten dieser Komplexität sollen in evokativer Form einer Einstimmung auf die gesellschaftliche Problematik dienen, der sich in den folgenden Kapiteln auf unterschiedliche Weise angenähert wird sowie auf einen Perspektivwechsel in der Betrachtung der Transgender-Thematik.

So wirkte der ideologische Charakter einer Zweigeschlechtlichkeit originär auf der moralischen Ebene, wie das Zitat aus der auch als „Die Heilige Schrift“ bezeichneten, Mythen- und Geschichtensammlung, einer die abendländischen Moralvorstellungen noch immer prägenden Religion, das europäische Christentum, verdeutlicht. Dass die Natürlichkeit von Mann und Frau als eine gottgewollte Zweigeschlechtlichkeit von der Katholischen Kirche offiziell auch heute noch in der gleichen Weise wie vor 100 oder 1000 Jahren proklamiert wird - und damit alle anderen Formen als Widernatürlichkeiten, Abweichungen, Sünde etc. klassifiziert werden müssen –, beweisen die „Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 166“, einem „Schreiben an die Bischöfe der Katholischen Kirche über die Zusammenarbeit von Mann und Frau in der Kirche und in der Welt“ vom 31. Juli 2004.¹⁶¹

Gleichwohl wirkte dieser Charakter, wie im zweiten Zitat verdeutlicht, auch in bzw. durch Charles Darwins Primat der sexuellen Reproduktion als Grundlage der Evolution, d.h. der Darwin'schen Evolutionstheorie. Der Ethnologe Gilbert Herdt argumentiert, dass die überschätzte Bedeutung der sexuellen Reproduktion für die Evolution zu einem „Grundsatz der geschlechtlichen Dichotomie“ (*principle of sexual dimorphism*) führte, die von WissenschaftlerInnen und Wissenschaften und hierbei insbesondere von der Sexualwissenschaft¹⁶², die er als Kind der Darwin'schen Tradition bezeichnet, bis in die heutige Zeit propagiert werden.¹⁶³ Dieser Umstand, so Herdt, führte zu einem „*reductionist worldview of sexual dimorphism that reached its peak in the late twentieth century popular culture*“.¹⁶⁴ Dabei ist laut neuerer Forschung nicht einmal der (evolutionsbiologische) Grund dieses zum Ideal und zur Ideologie gemachten Postulates geklärt. In einem Artikel mit dem

¹⁶¹Auf die „Verwirrungen der Anthropologie“ (womit vor allem aktuelle Diskussionen innerhalb der Wissenschaften Geschlechterforschung und Queer Studies gemeint sind), die die „naturgemäße“ Ordnung der Familie (als Vater und Mutter) in Frage stellen und die Gleichstellung der Frau mit dem Mann, der Homosexualität mit der Heterosexualität sowie ein „neues polymorphes Modell der Sexualität“ fördern, antwortet die in den „Verlautbarungen“ proklamierte „biblische Anthropologie“, „erleuchtet vom Glauben an Jesus Christus“ und anhand ausführlicher Argumentation aufgrund einzelner Passagen der Bibel, dass „Mannsein und Frausein (...) als *ontologisch zur Schöpfung gehörend* offenbart und deshalb dazu bestimmt [sind], *über die gegenwärtige Zeit hinaus Bestand zu haben* (...)“ und dass „Mann und Frau (...) von Beginn an unterschieden [sind] und (...) es für alle Ewigkeit“ bleiben (Deutsche Bischofskonferenz 2004: 6, 7, 17; Hervorhebungen Deutsche Bischofskonferenz).

¹⁶²Eine bemerkenswerte Ausnahme stellt der Sexualwissenschaftler Magnus Hirschfeld mit seinen Thesen von den sexuellen Zwischenstufen und „Berlins Drittem Geschlecht“ dar (vgl. hierzu Kapitel II.2.1.1.).

¹⁶³Herdt 1994c: 25ff, 78.

¹⁶⁴Herdt 1994b: 14.

programmatischen Titel „Warum gibt es den Geschlechtsunterschied?“ geht die Biologin Beryl Lieff Benderly dieser „ketzerischen“ Frage aus evolutionsbiologischer statt kulturhistorischer Perspektive nach und kommt zu folgendem Schluss:

Die kurze Antwort heißt, dass niemand das so genau weiß. In den dreizehn Jahrzehnten seit Darwin haben Wissenschaftler zwar eine Menge langer Antworten von sich gegeben und dafür sich durch Fachdisziplinen und Theorien geschlängelt und Argumente und Fakten zusammengetragen, aber immer blieben am Ende noch Fragen offen.¹⁶⁵

Benderly endet nach einem rasanten Überblick über die Diversität und Flexibilität der Reproduktionsformen der unterschiedlichen Spezies dieses Planeten mit der überraschenden Feststellung:

Wir können Geschlechtlichkeit nicht als notwendige Eigentümlichkeit organischen Lebens erklären. Mit Sicherheit bietet sie keinem lebenden Individuum irgendeinen Vorteil im evolutionsbiologischen Sinn. Sie hat keine bündigen Regeln, die quer durch alle Arten gelten. [...] Am besten wird es wohl sein, sie als eine der vielen Hinterlassenschaften aus unserer evolutionären Vergangenheit anzusehen (...).¹⁶⁶

In einem System, welches auf der Grundlage zweier ausschließlicher (Geschlechter-)Kategorien funktioniert, muss die Existenz einer dritten Kategorie eine immense Bedrohung darstellen. Für Majorie Garber ist es der „Transvestismus“, jenes biblische „Gräuel für den Herrn“, der dieses Dritte, welches die Binarität in Frage stellt, verkörpert:

Der kulturelle Effekt des Transvestismus ist die Destabilisierung all solcher Binarismen: nicht nur von „männlich“ und „weiblich“, sondern auch von „schwul“ und „hetero“ und „körperlichem Geschlecht (sex)“ und „sozialem Geschlecht (gender)“. In diesem Sinne - in diesem radikalen Sinne - ist der Transvestismus „ein Drittes“.¹⁶⁷

Die durch den „Transvestismus“ erfolgte Destabilisierung der Binaritäten fördert nicht nur die Unzulänglichkeit des Zweigeschlechtersystems zu Tage, sie führt, so Garber, schließlich zu einer grundsätzlichen Krise der Kategorien, da „... der Transvestismus einen Raum des Möglichen bildet, der die Kultur strukturiert und durcheinanderbringt: *das disruptive Element, das interveniert, nicht einfach eine Kategorienkrise des Männlichen oder des Weiblichen, sondern ganz allgemein die Krise der Kategorie*“.¹⁶⁸ In Garbers Argumentation stellt das Dritte eine Bedrohung für jene Gesellschaften, die auf einem ausschließlichen Zweigeschlechtersystem fußen, dar. Wenn diese Bedrohung in solchen Gesellschaften zu einer Krise der Kategorien an sich führen kann, dann ist Garbers These, dass der Transvestismus eine Herausforderung für die Unterwerfung unter die „Diktatur der Kleider“¹⁶⁹ darstellt, einleuchtend. Garber geht allerdings noch einen Schritt weiter und

¹⁶⁵ Benderly 1995: 31.

¹⁶⁶ Benderly 1995: 53.

¹⁶⁷ Garber 1993: 191-192.

¹⁶⁸ Garber 1993: 32, Hervorhebung M. Garber.

¹⁶⁹ Garber 1993: Klappentext.

argumentiert in ihrer umfangreichen Untersuchung über die Bedeutung des „Transvestismus“ in verschiedenen Jahrhunderten und verschiedenen Bereichen (Geschichte, Literatur, Film, Photographie, Psychologie), dass dieses Gefühl von Bedrohung sich in Form einer „kulturellen Angst“ vor dem „Transvestismus“, in Form von „Ängsten vor ökonomischer und kultureller Dislokation“, die auf die - in den nachfolgenden Kapiteln diskutierte – ökonomische Funktion der sexuellen Reproduktion verweisen, und als eine „Erkenntnis von ‚Anderssein‘ als Verlust“ äußert.¹⁷⁰ Diese Hauptthese ihrer Studie zu „Transvestismus und kultureller Angst“ ist gewagt und empirisch nicht leicht zu untersuchen. Sie soll an dieser Stelle auch nicht als Prämisse, sondern vielmehr als eine Inspiration zu einer anderen Art von „Denken über Transgender“ verstanden werden. Angst und andere Gefühle des Unwohlseins sind eine nicht seltene Reaktion derer, die Transgender begegnen. Die Transsexuelle Kate Bornstein attestiert: „*That’s what gender outlaws do. Our mere presence is often enough to make people sick*“.¹⁷¹

Eine angemessene Diskussion über die Frage der „kulturellen Angst vor dem Transvestismus“ kann hier aus Platzgründen nicht geleistet werden. Wichtig für die folgenden Kapitel ist jedoch der Perspektivwechsel, den Garber vornimmt. Indem sie den Transvestitismus eben nicht als eine „Krankheit“ oder ein harmloses „Unterhaltungsgenre“ missdeutet, sondern ihn als eine Bedrohung für die Geschlechterrollen und -kategorien ansieht, verschiebt sie den Fokus von den Symptomen zu der Ursache, von der Diagnose zur Motivation der Diagnose. Wenn der Transvestitismus, dieses „Gräuel für den Herrn“, das „bedrohliche Dritte“ darstellt, und das kann auch für Transgender allgemein gelten, dann muss dieser Bedrohung begegnet werden. Dieser Bedrohung begegnen vor allem jene Wissenschaften, die von Judith Butler als „normalisierende Wissenschaften“ bezeichnet werden, wie im nachfolgenden Kapitel erläutert wird.

Ich möchte hierzu einen wichtigen anderen Perspektivwechsel betrachten. Mit der Verlagerung der Diskursivierung der Geschlechter und Sexualität(en) von der christlichen Religion zur medizinischen (und später psychologischen) Wissenschaft, vollzog sich im Laufe der Zeit ein folgenschwerer Wechsel von der moralischen Verurteilung und Kriminalisierung einer (sexuellen) Handlung zur Pathologisierung der Handelnden. In diesem Zusammenhang wurde nicht nur die neu geschaffene Kategorie der „Normalität“ ein wichtiges Machtinstrument, wie im Folgenden mit Hilfe der „Archäologie des Wissens“ von Michel Foucault gezeigt wird, sondern auch die medizinische Wissenschaft zu einer omnipotenten Normierungsinstitution bezüglich der Geschlechter und Sexualität(en) bzw.

¹⁷⁰ Garber 1993: 544.

¹⁷¹ Bornstein 1995: 72.

der von ihr proklamierten Anomalien. Aus der Geschichte heraus lässt sich auch der von Ekins und King im Eingangszitat beschriebene Umstand, dass in den westlichen Gesellschaften die medizinische Perspektive jener kulturelle Hauptfokus (*culturally major lens*) ist, mit welchem wir gewohnt sind, die verschiedenen Transgender-Identitäten zu sehen und zu verstehen bzw. zu definieren und klassifizieren, erklären. Diese Hegemonie ist nicht nur Ursache des Kampfes bestimmter Transgender um Selbstbestimmung und Befreiung aus medizinischer Vormundschaft, sondern wirft auch grundsätzliche Probleme in der wissenschaftlichen Bearbeitung der Thematik auf. Wie Ekins und King richtig analysieren und wie es die folgende historische und theoretische Reflexion offenbart, ist es auch für Geistes- und SozialwissenschaftlerInnen notwendig, sich mit der dominierenden medizinischen Perspektive und Sprache auseinanderzusetzen, sie zu reflektieren und sich von ihr abzugrenzen.¹⁷² Daher soll im Folgenden zunächst einmal der Frage nachgegangen werden, wie es dazu kam, dass diese Perspektive so dominant werden konnte. In der historischen Untersuchung wie sie am erschöpfendsten Michel Foucault geleistet hat und in einer theoretischen Analyse, wie sie am radikalsten von Judith Butler erfolgte, wird die Rolle dieser Wissenschaften als Machtinstitutionen der „Diktatur des Normalen“, der Wirkungsbereich ihrer Macht und die Machtmechanismen bei der Diskursivierung von Geschlecht und Sexualität, offenbart.

II.1.1. Von der Offenbarung zur Diskursivierung der Sexualität(en)

Die historische Analyse der Genese der Diskursivierung der Sexualität und des Sexus im „Wirkungsbereich der Macht“, wie sie Michel Foucault¹⁷³ in seinen Studien zur „Geburt der Klinik“ und zur „Geburt des Gefängnisses“ sowie insbesondere in seinen Studien zu „Sexualität und Wahrheit“ präsentierte¹⁷⁴, offenbart zugleich die wichtigen Fundamente auf denen die „Diktatur des Normalen“ errichtet wurde. Laut Foucault zeichneten sich die modernen Gesellschaften durch einen „Willen zum Wissen“ aus, indem sie den Sex nicht ins

¹⁷² Ekins und King 1998: 105. Auch EthnologInnen und SoziologInnen übernehmen oft diese Sprache (vgl. hierzu insbesondere die Kapitel E.2. und IV.3.2.).

¹⁷³ Foucaults Verständnis von Macht entspricht einem komplexen, polymorphen Modell, in dem Macht nicht personalisiert verstanden wird, sondern als sich selbst erhaltendes System (vgl. z.B. Foucault 1991: 20-23, 161-190), wobei Foucault insbesondere das Beziehungsgeflecht zwischen Wissen und Macht untersucht wie im Folgenden deutlich wird. Foucault spricht daher auch von „polymorphen Techniken der Macht“, den „Regimen der Macht“ oder den „Machtendispositiven“ (vgl. u.a. 1991: 22, 180).

¹⁷⁴ Vgl. Foucault 1973, 1976, 1989, 1991.

Dunkel verbannten, sondern ihn zum Geheimnis erklärten und unablässig von ihm sprachen.¹⁷⁵ Dieser „Wille zum Wissen“ führte zu einer Diskursivierung des Sexes und zwar im Wirkungsbereich der Macht:

Das Wesentliche aber ist die Vermehrung der Diskurse über den Sex, die im Wirkungsbereich der Macht selbst stattfindet: institutioneller Anreiz, über den Sex zu sprechen, und zwar immer mehr darüber zu sprechen; von ihm sprechen zu hören und ihn zum Sprechen zu bringen in ausführlicher Erörterung und endloser Detailanhäufung.¹⁷⁶

Den Ursprung dieser „Diskursivierung des Sexes“ sieht Foucault in einer klösterlichen und asketischen Tradition, welche erst im 17. Jahrhundert in Form der Beichte, des „Geständnisses“, zu einer Regel für alle gemacht wurde. Diese anfängliche Diskursivierung im kirchlichen Bereich wurde aufgrund von „Machtmechanismen“ zu einem öffentlichen Interesse:

Um das 18. Jahrhundert herum entsteht ein politischer, ökonomischer und technischer Anreiz, vom Sex zu sprechen. Und das nicht so sehr in einer allgemeinen Theorie der Sexualität, sondern in Form von Analyse, Buchführung, Klassifizierung und Spezifizierung, in Form quantitativer und kausaler Untersuchungen.¹⁷⁷

Dabei nehmen die Wissenschaften Medizin und Psychiatrie, so Foucault, eine besondere Rolle ein:

Man könnte noch weitere Brennpunkte nennen, die vom 18. oder 19. Jahrhundert an begonnen haben, Diskurse über den Sex hervorzubringen. Zunächst die Medizin, auf dem Weg über die ‚Geisteskrankheiten‘, dann die Psychiatrie, die zuerst in der Ausschweifung, dann in der Onanie, in der Unbefriedigtheit und im ‚Betrug an der Natur‘ die Ätiologie der Geisteskrankheiten zu suchen beginnt, besonders aber von dem Augenblick an, wo sie die Gesamtheit der sexuellen Perversionen als ihr ureigenstes Gebiet annektiert (...).¹⁷⁸

Mit der Verschiebung der Definitions- und Interventions-Macht (sowohl der „ehelichen Sexualität“ als auch des „Betrugs an der Natur“) von der Kirche zu diesen beiden Wissenschaften im Kontext der Vermehrung der Diskurse, so Foucault, kommt es zu einer „Einkörperung der Perversionen“ und zu „einer neuen Spezifizierung der Individuen“. Foucault verdeutlicht dies an der Konstituierung der psychologischen, psychiatrischen und medizinischen Kategorie der „Homosexualität“ durch Westphals 1870 erschienenen, berühmten Artikel über „die konträre Sexualempfindung“. Die (kriminalisierte) Praxis der „Sodomie“, also eine Handlung, die sanktioniert wurde, wurde mittels dieser Kategorisierung zu einer Identität von Individuen gemacht. Westphal und andere „schufen“ mit dem „Homosexuellen“ eine neue Spezies¹⁷⁹, die nicht die einzige blieb:

¹⁷⁵ Foucault 1991: 49.

¹⁷⁶ Foucault 1991: 28.

¹⁷⁷ Foucault 1991: 35.

¹⁷⁸ Foucault 1991: 43.

¹⁷⁹ Foucault 1991: 55ff.

So wie es alle jene kleinen Perversen sind, die die Psychiater des 19. Jahrhunderts wie Insekten aufreihen und auf seltsame Namen taufen: es gibt die Exhibitionisten von Lasègue, die Fetischisten von Binet, die Zoophilen und Zooerasten von Krafft-Ebbing, die Auto-Monosexualisten von Rohleder; es wird die Mixoskophilen, die Gynekomasten, die Presbyophilen, die sexoästhetisch Invertierten und die dispareunistischen Frauen geben.¹⁸⁰

Die „Einkörperung von Persionen“ und die „Spezifizierung von Individuen“ mittels der Machtmechanismen der Kategorisierungen und einer Normierung von Abweichungen entstehen in einem diskursiven Kontext, in dem sich „Naturwidrigkeit“, „Widernatur“, „Betrug an der Natur“ und die „Natur“ und „Normalität“ der „heterosexuellen Einehe“ gegenüberstehen. Diese Form von „Natur“ diente jedoch gleichzeitig als Recht und machte all jene, die ihr widersprachen oder nicht entsprechen konnten zu Verbrechern:

Die ‚Natur‘ auf die man sie nun einmal stützte, war noch eine Form von Recht. Lange Zeit waren die Hermaphroditen Verbrecher oder Sprösslinge des Verbrechens, weil ihre anatomische Verfassung, ja allein ihr Sein schon das Gesetz verwirrte, das die Geschlechter schied und verband.¹⁸¹

Für die Machtdiskurse, aufgrund derer nicht mehr nur Handlungen, sondern nun auch die Menschen an sich pathologisiert und kriminalisiert wurden, war nicht nur die Kategorie „Natur“ als Grundlage des Rechts wichtig, sondern auch eine weitere, neu geschaffene Kategorie: die Kategorie „Normalität“. In seinem frühen Werk „Die Geburt der Klinik“ beschreibt Foucault einen bedeutenden Wechsel in der Medizin vom 18. zum 19. Jahrhundert, der der Kategorisierung, Normierung und späteren Pathologisierung, vorausging, die Bedeutungsverlagerung von Gesundheit zu Normalität:

Es ist wichtig, festzuhalten, wie sich die verschiedenen Formen des medizinischen Wissens zu den positiven Begriffen der ‚Gesundheit‘ und der ‚Normalität‘ verhalten. Ganz grob gesprochen kann man sagen, daß sich die Medizin bis zum Ende des 18. Jahrhunderts viel mehr auf die Gesundheit als auf die Normalität bezog. [...] Hingegen orientiert sich die Medizin des 19. Jahrhunderts mehr an der Normalität als an der Gesundheit. [...] ...so denkt man nicht in erster Linie an die innere Struktur des *organisierten Lebewesens*, sondern an die *medizinische Bipolarität des Normalen und des Pathologischen*.¹⁸²

Normalität und, wie Foucault an anderer Stelle erklärt, die Natur, bedeutet auf den Sex bezogen die ökonomische Funktion: die Fortpflanzung. Foucault spricht von einer „Sozialisierung des Fortpflanzungsverhaltens“, die dann Grundlage der Pathologisierungen wurde:

In der Psychiatrisierung der Persionen wurde der Sex auf biologische Funktionen und auf einen anatomisch-physiologischen Apparat bezogen, die ihm seinen ‚Sinn‘, d. h. seine Finalität geben; (...) so wird der ‚Sex‘ durch eine Verflechtung von Funktion und Trieb, von Finalität und Zeichenbedeutung definiert und als solche manifestiert er sich nirgends besser als in der Modell-Perversion des ‚Fetischismus‘, der zumindest seit 1877 den Leitfaden zur Analyse aller anderen

¹⁸⁰ Foucault 1991: 59.

¹⁸¹ Foucault 1991: 52.

¹⁸² Foucault 1973: 52-53, Hervorhebungen Foucault.

Abweichungen angegeben hat, weil man an seiner Triebfixierung auf ein Objekt gleichzeitig das historische Verhaftetsein und die biologische Unangemessenheit ablesen konnte.¹⁸³

Die heutigen *naturwissenschaftlichen* Diskurse der Sexualität(en) und der Geschlechter sind also eine Folge der Diskursivierung des „Sexes“, welche in einem Wirkungsbereich der Macht, dem der medizinischen und psychiatrischen Begutachtung und Behandlung, stattfand. Durch einen entscheidenden Diskurswechsel in diesen Wissenschaften von der Gesundheit zur Normalität und im Zuge der „Sozialisierung der Fortpflanzung“, in der Normalisierung und Naturalisierung der sexuellen Reproduktion und der „heterosexuellen Einehe“, führte die Diskursivierung zur Pathologisierung und zur Kategorisierung und damit zur Benennung und Kreation der vielen als „widernatürlich“ bezeichneten, so genannten „Perversionen“ und „Anomalien“. Es sind daher sozial konstruierte „Perversionen“ und „Anomalien“, die durch ihre Benennung, Klassifikation und Kategorisierung und somit seit Beginn ihrer Erforschung in der Obhut der Wissenschaften, die sie geschaffen haben, lagen, wodurch deren diskursive Vorherrschaft bis heute etabliert wurde. Durch die Diskursivierung der Sexualität und ihrer „Abweichungen“ wurden bestimmte moderne Naturwissenschaften, namentlich die Medizin, die Psychiatrie und teilweise die Psychologie sowie die Sexualwissenschaft, nachdem sie die kontrollierende Rolle der Kirche übernommen hatten, zu wichtigen Institutionen des Machterhalts in der „Diktatur des Normalen“: Institutionen, die durch ihre diskursive Vorherrschaft nicht nur die öffentliche Meinung prägen, sondern auch heute noch die Politik und damit die Gesetzgebung bestimmen, wie ein Beispiel aus dem Jahre 2001 zur Politik und Gesetzgebung der Deutschen Bundesregierung bezüglich „Intersexueller“ und anderer „Menschen mit abweichender Geschlechtsidentität“ demonstriert.¹⁸⁴

II.1.2. Die heterosexuelle Matrix und die Performativität der Geschlechter

Neben Michel Foucaults Thesen zur „Diskursivierung der Sexualität“ und zur Bedeutung des Schaffens der Kategorie „Normalität“ sind die Thesen der Philosophin und Geschlechtertheoretikerin Judith Butler besonders geeignet die inneren Strukturen des als „Diktatur des Normalen“ bezeichneten Phänomens ans Licht zu bringen. Butler, die Foucault durchaus kritisch liest, nimmt Foucaults zentralen Machtdiskurs als einen wichtigen Ausgangspunkt ihrer Überlegungen. Sie nimmt sich jedoch weniger der „Diskursivierung der

¹⁸³ Foucault 1991: 183.

¹⁸⁴ Vgl. Bundesregierung 2001. Dieses Beispiel wird in Kapitel II.4.2. ausführlich dargestellt.

Sexualität“ als vielmehr des „Denkens über die Geschlechter“¹⁸⁵ an - und zwar radikaler als jedeR andere zuvor.

Macht, so Butler, ist ein wichtiger Faktor in der Produktion des binären Rahmens jenes „Denkens über die Geschlechter“. Der binäre Rahmen wiederum ist Teil einer von Butler als „heterosexuelle Matrix“¹⁸⁶ bezeichneten Struktur. Die „heterosexuelle Matrix“, so Butler, „steht für das Raster der kulturellen Intelligibilität, durch das Körper, Geschlechtsidentität und Begehren naturalisiert werden“.¹⁸⁷ Den Hintergrund dieser „Naturalisierung“ erklärt Butler folgendermaßen: „Damit die Körper eine Einheit bilden und sinnvoll sind, muß es ein festes Geschlecht geben, das durch eine feste Geschlechtsidentität zum Ausdruck gebracht wird, die durch die zwanghafte Praxis der Heterosexualität gegensätzlich und hierarchisch definiert ist“.¹⁸⁸ Eine solche Naturalisierung von Körper, Geschlecht(sidentität) und Begehren durch eine kulturelle Matrix hat zwangsläufig weitreichende Folgen für die Produktion von „Normalitäten“ und „Anomalien“:

Die kulturelle Matrix, durch die die geschlechtlich bestimmte Identität (gender identity) intelligibel wird, schließt die ‚Existenz‘ bestimmter ‚Identitäten‘ aus, nämlich genau jene, in denen sich die Geschlechtsidentität (gender) nicht vom anatomischen Geschlecht (sex) herleitet und in denen die Praktiken des Begehrens weder aus dem Geschlecht noch aus der Geschlechtsidentität ‚folgen‘.¹⁸⁹

Hierbei spielt die Funktion des binären Rahmens sowie der sexuellen Reproduktion die entscheidende Rolle. Butler sieht in der Aufteilung der menschlichen Körper in zwei Geschlechter ökonomische Hintergründe: „... diese Aufteilung passt zu den ökonomischen Bedürfnissen der Heterosexualität und verleiht der Institution der Heterosexualität einen naturalistischen Glanz.“¹⁹⁰

Butlers Verständnis von Heterosexualität als einer Institution, der ein „naturalistischer Glanz“ verliehen wird, entspricht dem der aktuellen Diskussion um Heteronormativität. „Heteronormativität“ wird von dem deutschen Ethnologen Dieter Haller definiert als unhinterfragte Matrix, die sich selbst nicht benennt und „auf der Annahme basiert, Heterosexualität - und zwar sowohl als sexuelles, wie auch als soziales Verhalten und als

¹⁸⁵ Da im Deutschen die Trennung des Geschlechts in „Sex“ und „Gender“ wie sie im Englischen gemacht wird, nicht existiert und die beiden Übersetzerinnen der hier zitierten Bücher von Butler unterschiedliche Übersetzungen vornehmen, möchte ich anmerken, dass, sofern nicht anders in Klammern vermerkt, in den folgenden Zitaten Butlers „Geschlecht“ oder „biologisches Geschlecht“ für das Englische „sex“ und „Geschlechtsidentität“ oder „soziales Geschlecht“ für das Englische „gender“ stehen. Um die Theorien Butlers nicht zu verfälschen werde ich in diesem Zusammenhang den Begriff „Geschlechtsidentität“ statt des von mir bevorzugten Begriffs „geschlechtliche Identität“ (vergleiche Kapitel I.3.) verwenden.

¹⁸⁶ Die „heterosexuelle Matrix“ ist ein Konzept, welches Butler aus Monique Wittigs Konzept des „heterosexuellen Vertrags“ weiterentwickelt hat (vgl. Butler 1991: 219-220 siehe auch Wittig 1981).

¹⁸⁷ Butler 1991: 219.

¹⁸⁸ Butler 1991: 220.

¹⁸⁹ Butler 1991: 38-39.

¹⁹⁰ Butler 1991: 168.

essentialisierte Identität - sei nicht nur die statistische Norm, sondern die ausschließliche und essentielle Grundlage des Menschsein überhaupt“.¹⁹¹ Wesentlich bei Butler ist jedoch der Faktor der „ökonomischen Bedürfnisse“, jene „sexuelle Reproduktion“, die nicht nur von der Kirche, sondern auch von den sie im Diskurs ablösenden Naturwissenschaften, namentlich, Darwins Evolutionstheorie, naturalisiert wird. Folgt man dem Denken jenseits einer naturalisierten Heterosexualität, wie Butler es vollzieht, dann wird beispielsweise die Argumentation Monique Wittigs verständlich, nach der die Lesbierin keine Frau ist, da die Kategorie „Frau“ nur in der und durch die „Binarität der heterosexuellen Mann-Frau-Beziehung“ bestimmt wird.¹⁹² Butler folgt der Konsequenz, dass in dieser Denkweise die Lesbierin als ein drittes Geschlecht (gender) erscheint.¹⁹³ Eine solche Denkweise erscheint provokant und absurd. Die scheinbare Absurdität ist jedoch das Produkt des heteronormativen Diskurses, der heterosexuellen Matrix, die ihre eigene Diskurshaftigkeit nicht hinterfragt und kulturelle Konstrukte als natürliche Kategorien manifestiert.¹⁹⁴ Wesentlich in der konstruktivistischen Diskussion Butlers ist der Gedanke, dass diese Kategorien keine natürlichen Kategorien, sondern politische Kategorien sind:

Wir sollten auch beachten, dass die Kategorien „Geschlecht“ und die naturalisierte Institution der Heterosexualität Konstrukte, gesellschaftlich instituierte und regulierte Phantasien oder ‚Fetische‘ sind - d.h. keine natürliche, sondern politische Kategorien (Kategorien, die zeigen, dass der Rückgriff auf das Natürliche in solchen Zusammenhängen stets politisch ist).¹⁹⁵

Der radikale Schritt Butlers, der zu heftigen Kontroversen innerhalb der Frauen- und Geschlechterforschung führte¹⁹⁶, liegt in dem Gedanken begründet, dass der Körper selbst eine Konstruktion sei.¹⁹⁷ Butler kritisiert die häufig geäußerte Annahme vom Körper als einem passiven Medium, das durch Einschreibung von einer kulturellen Quelle bezeichnet wird, so wie es auch im Denken Foucaults deutlich wird: *„Indem Foucault einen Körper unterstellt, der seinen kulturellen Einschreibungen vorgängig ist, scheint er eine der Bedeutung und Form vorgängige Materialität vorauszusetzen*“.¹⁹⁸ Genau diese vorgängige

¹⁹¹ Haller 2001: 2-3.

¹⁹² Butler 1991: 41 (siehe Wittig 1981: 53).

¹⁹³ Butler 1991: 41f.

¹⁹⁴ Dass die Sichtweise der Lesben als „nicht Frauen“ nicht nur ein theoretischer Diskurs ist, beweisen Plakate und Flyer wie sie beispielsweise seit Mitte der 1990er in Berlin für „Frauen und Lesben“-Partys werben. Die Argumentation, dass Lesben ein Drittes Geschlecht darstellen, ist allerdings nicht ganz so neu. Bereits Anfang des 20. Jahrhunderts beschrieb der Sexualwissenschaftler und Begründer der ersten Homosexuellen-Bewegung in Deutschland Magnus Hirschfeld Schwule, Lesben und Transgender (die allerdings damals andere Namen hatten) als ein „Drittes Geschlecht“ (Hirschfeld 1991, vgl. Kapitel II.2.1.1.).

¹⁹⁵ Butler 1991: 187.

¹⁹⁶ Siehe z. B. Schröter 2003, vgl. auch Butler 1995: 9f, 13f.

¹⁹⁷ Siehe z. B. Butler 1991: 26.

¹⁹⁸ Butler 1991: 193.

Materialität bestreitet Butler: „*Man kann nämlich den Körpern keine Existenz zusprechen, die der Markierung ihres Geschlechts vorausginge*“.¹⁹⁹

Simone de Beauvoirs berühmte These: „*Man kommt nicht als Frau zur Welt, sondern man wird es*.“²⁰⁰, die Butler aufgreift, beinhaltet für sie die gleiche Annahme, die den Leib als Situation und als passives Medium voraussetzt, dem kulturelle Bedeutungen eingeschrieben sind.²⁰¹ Butler denkt jedoch einen Schritt weiter:

Wenn die Geschlechtsidentität etwas ist, was man wird - aber nie sein kann -, ist die Geschlechtsidentität selbst eine Art Werden oder Tätigkeit, die nicht als Substanz oder substanzielles Ding oder als statische kulturelle Markierung aufgefasst werden darf, sondern eher als eine Art unablässig wiederholte Handlung.²⁰²

Das bedeutet, dass die Geschlechtsidentität als performativ gedacht wird:

Innerhalb des überlieferten Diskurses der Metaphysik der Substanz erweist sich also die Geschlechtsidentität als performativ, d.h., sie selbst konstituiert die Identität, die sie angeblich ist. In diesem Sinne ist die Geschlechtsidentität ein Tun, wenn auch nicht das Tun eines Subjektes, welches der Tat vorangeht. [...] Hinter den Äußerungen der Geschlechtsidentität (gender) liegt keine geschlechtlich bestimmte Identität (gender identity). Vielmehr wird diese Identität gerade performativ durch diese ‚Äußerungen‘ konstituiert, die angeblich ihr Resultat sind.²⁰³

Dieses sehr komplexe Performativitätsmodell, welches Butler in „Gender Trouble“ andachte, wurde von Freundin und Feindin so gerne missverstanden, dass Butler sich gezwungen sah ihren Ansatz in einem weiteren Buch, „Bodies That Matter“, zu verteidigen, und den hervorgerufenen Ärger aus „Gender Trouble“ sowie die ihm zu Grunde liegenden Missverständnisse zu klären.²⁰⁴ Eines dieser Missverständnisse - von Butlers These, dass die Geschlechtsidentität performativ sei -, war die Annahme ein Individuum könne die Geschlechtsidentitäten, wie Anzüge oder Kleider, die morgens aus dem Schrank genommen werden, wechseln. Butler argumentierte gegen diese Schlussfolgerung:

Ein derart absichtsvoll und instrumentell vorgehendes Subjekt, das über seine Geschlechtsidentität entscheidet, hat fraglos nicht von Anfang an seine soziale Geschlechtsidentität und versäumt, sich klarzuwerden, daß seine Existenz schon längst von der sozialen Geschlechtsidentität entschieden ist.²⁰⁵

Ich werde daher im Folgenden der ausführlicheren Diskussion in „Bodies That Matters“ folgen, um Butlers Gedanken der Performativität des Geschlechts zu erläutern.

Die Geschlechtsidentitäten sind nicht frei wählbar, so Butler, sondern vielmehr durch Machtbeziehungen und durch normative Zwänge, die unterschiedliche körperliche Wesen hervorbringen und regulieren, konstruiert. Ebenso ist die Materialität des biologischen

¹⁹⁹ Butler 1991: 26.

²⁰⁰ Beauvoir 1968.

²⁰¹ Butler 1991: 25-26.

²⁰² Butler 1991: 167.

²⁰³ Butler 1991: 49.

²⁰⁴ Butler 1995: 9ff; 13ff..

²⁰⁵ Butler 1995: 14.

Geschlechts durch ritualisierte Wiederholung von Normen konstruiert. Butler versteht diese Form von Konstruktion als einen konstitutiven Zwang.²⁰⁶

Ausgehend von Foucaults Annahme der Kategorie des „Sex“ als einem „regulierendem Ideal“, folgert sie, dass das biologische Geschlecht daher nicht nur eine Norm, sondern Teil einer regulierenden Praxis sei: ein ideales Konstrukt, welches mit der Zeit zwangsweise materialisiert wird. An Stelle eines statischen Zustands des Körpers, sieht Butler vielmehr einen „Prozeß, bei dem regulierende Normen das ‚biologische Geschlecht‘ materialisieren und diese Materialisierung durch eine erzwungene ständige Wiederholung jener Normen erzielen“.²⁰⁷ Das heißt die regulierenden Normen materialisieren in performativer Weise das Geschlecht. Die ständige Wiederholung ist dabei nötig, so Butler, da der Prozess der Materialisierung nie ganz vollendet sei und es immer wieder zu Instabilitäten komme.²⁰⁸

Wenn, so argumentiert Butler, das biologische Geschlecht eine künstliche Prämisse und somit eine Fiktion ist, dann wiederum setzt das soziale Geschlecht kein biologisches Geschlecht mehr voraus. Hier schlägt Butler den Bogen zu dem Ausgangsmisverständnis mit der Frage: Wenn es sich um Konstruktion handelt, wer konstruiert dann?

Die These des „Annehmens“ eines Geschlechts evoziert die Möglichkeit einer Wahl, die in Wirklichkeit aber gar nicht gegeben ist, so Butler. Vielmehr ist diese „Annahme“ von einem regulierenden Apparat der Heterosexualität erzwungen, der sich durch zwangsweise Erzeugung von Geschlecht selbst perpetuiert:

Die Performativität ist demzufolge kein einmaliger ‚Akt‘, denn sie ist immer die Wiederholung einer oder mehrerer Normen; und in dem Ausmaß, in dem sie in der Gegenwart einen handlungsähnlichen Status erlangt, verschleiert oder verbirgt sie die Konventionen, deren Wiederholung sie ist.²⁰⁹

Wiederholung und Zwang sind somit bestimmende Faktoren der Performativität:

Die ‚performative‘ Dimension der Konstruktion ist genau die erzwungene unentwegte Wiederholung der Normen. In diesem Sinne existieren nicht bloß Zwänge für die Performativität; vielmehr muss der Zwang als die eigentliche Bedingung für Performativität neu gedacht werden.²¹⁰

Butler schlussfolgert schließlich:

... dass die hegemoniale Heterosexualität selbst ein andauernder und wiederholter Versuch ist, die eigenen Idealisierungen zu imitieren. Daß sie diese Imitation wiederholen muß, pathologisierende Praktiken und normalisierende Wissenschaften gründet, um ihren eigenen Anspruch auf Ursprünglichkeit und Richtigkeit zu erzeugen und mit der Weihe zu versehen, lässt darauf schließen, dass die heterosexuelle Performativität von einer Angst getrieben wird, die sie niemals überwinden kann, dass ihr Versuch, mit ihren eigenen Idealisierungen identisch zu werden, nie zum Abschluß kommen oder vollendet werden kann, und dass sie durchweg von jenem Bereich

²⁰⁶ Butler 1995: 14-16.

²⁰⁷ Butler 1995: 21.

²⁰⁸ Butler 1991: 21.

²⁰⁹ Butler 1995: 35.

²¹⁰ Butler 1995: 133.

sexueller Möglichkeit verfolgt wird, der ausgeschlossen werden muß, damit sich das heterosexualisierte soziale Geschlecht herstellen kann.²¹¹

An dieser Stelle wird Marjorie Garbers These der Existenz einer „kulturellen Angst vor dem Dritten“, welche eine Krise der Kategorien auszulösen vermag²¹², konkretisiert. Die durch die Produktion der Kategorie der „Normalität“ und durch die Naturalisierung von Geschlecht, Körper und Begehren kulturell konstruierten „Anomalien“, beispielsweise die „sexuellen Störungen“ („fetischistischer Tranvestitismus“) und die „Geschlechtsidentitätstörungen“ („Transsexualität“) wie sie in den Krankheitskatalogen DSM IV (Diagnostic and Statistical Manual) und ICD 10 (International Classification of Diseases) noch immer zu finden sind, sind tatsächlich Störungen.²¹³ Es sind Störungen des Prozesses einer permanenten Naturalisierung von Körper, Begehren und Geschlecht: Störungen in einer „Diktatur des Normalen“. Die Beschreibung von Performativität als einem konstitutiven Zwang, einer stetig ritualisierten Wiederholung, die die Effekte produziert, die sie angeblich beschreibt, lässt sich als subtiler Machtmechanismus einer kulturellen Matrix, der „heterosexuellen Matrix“, verstehen, und ebenso als der signifikante Machtmechanismus einer „Diktatur des Normalen“, wie sie hier beschrieben wird.

Butlers Behauptung, dass die hegemoniale Heterosexualität von einer Angst getrieben ist und daher ihre eigenen Idealisierungen ständig zu imitieren versucht und *„pathologisierende Praktiken und normalisierende Wissenschaften gründet, um ihren eigenen Anspruch auf Ursprünglichkeit und Richtigkeit zu erzeugen“* verweist nicht nur auf eine aufschlussreiche Motivation der andauernden Pathologisierung von Transgender; sie benennt auch die wichtigsten Machtinstrumente der „Diktatur des Normalen“: normalisierende Wissenschaften und ihre pathologisierenden Praktiken. Gleichzeitig muss an dieser Stelle die Allgemeingültigkeit von Butlers Performativitätsmodell, d.h. insbesondere die Gültigkeit dieses Modells für die in dieser Studie untersuchten Gender Outlaws kritisch hinterfragt werden.²¹⁴

²¹¹ Butler 1995: 170.

²¹² Garber 1993: 32.

²¹³ Die auch heute noch gültigen Definitionen dieser „Störungen“ werden im interkulturellen Vergleich und in einer historischen Reflexion in den folgenden Kapiteln betrachtet.

²¹⁴ Deshalb wird Performativität in dieser Studie bezogen auf die „Gender Outlaws“ auch in einem anderen Sinne verstanden (vgl. Kapitel I.3.). Im Schlusskapitel (Kapitel VI.) wird diese Problematik vor dem Hintergrund der in dieser Studie präsentierten empirischen Ergebnisse erneut und ausführlich diskutiert.

II.2. „Transsexualität“ – „Transvestitismus“ - Travestie

Im voran gegangenen Kapitel wurden die (kulturelle) Grundlage der medizinisch-psychologischen Diskurse des in dieser Studie behandelten Bereichs sowie deren Funktion dargelegt. Die Kenntnis und Reflexion dieser Diskurse und der ihr immanenten Kategorien ist für Diskussionen über die Transgender-Thematik dringend erforderlich. Da in der vorliegenden Studie Emanzipationsstrategien von der diskursiven Vorherrschaft dieser „normalisierenden“ Wissenschaften und ihrer „pathologisierenden Praktiken“ untersucht werden, ist eine kritische Reflexion umso notwendiger.

Innerhalb der dichotomistischen Logik werden auch die Abweichungen der Geschlechter-Dichotomie in dichotome Kategorien unterteilt, nämlich in „Transvestitismus“ und „Transsexualität“. Ich werde daher zunächst diese beiden Fremd-Kategorien, ihre Entstehung und Entwicklung sowie ihre Gemeinsamkeiten bzw. Unterschiede für die drei untersuchten Gesellschaften darstellen. Anschließend werde ich eine dritte Kategorie aus einem ganz anderen Bereich vorstellen, und zwar die so genannte „Travestie“, welche in der Diskussion um Transgender häufig Verwirrung stiftet. Travestie ist ein Bühnengenre, das, statt einer Identität, eine Nische darstellt, in der sich die marginalisierten Transgender als KünstlerInnen neben Nicht-Transgender-KünstlerInnen organisieren konnten.

Gemeinhin werden die drei häufigsten „Fremdbilder“ des Transgender-Komplexes in den untersuchten Gesellschaften in Diskursen über „Transsexualität“ (oder auch des Transsexualismus), „Transvestitismus“ und Travestie folgendermaßen unterschieden. Der „Transsexualität“ liegt das Konzept des „falschen Körpers“, genauer der „weiblichen Seele im männlichen Körper“ und vice versa, zu Grunde. Transsexuelle, so die medizinisch-psychologische Definition lehnen das eigene „biologische Geschlecht“ ab, empfinden eine Abscheu gegenüber dem eigenen Körper und verspüren den Wunsch im Körper des so genannten Gegengeschlechts zu leben. Dabei wird in der diagnostischen Definition selbst, durch die Konstruktion des „Gegengeschlechtes“ die Geschlechterdichotomie stabilisiert, statt kritisch hinterfragt. „Transsexualität“ wird in internationalen Krankheitskatalogen als Geschlechtsidentitätsstörung (gender identity disorder bzw. gender identity dysphoria) pathologisiert.

Der „Transvestitismus“ galt ursprünglich als fetischistische, sexuelle Abweichung, wobei das zeitweise Tragen weiblicher Kleidung durch Männer mit einem (sexuellen) Lustgewinn begründet wurde. Wenngleich das Konzept des „Transvestitismus“ von einzelnen WissenschaftlerInnen mittlerweile vielschichtiger beschrieben wird, stellen

(sexueller) Lustgewinn und Temporarität, die am deutlichsten in die Diskussion geführten Unterschiede zur „Transsexualität“ dar. Auch die Diskurse über „Transvestitismus“, seine Pathologisierung und Sexualisierung entsprechen der dichotomistischen Logik, da der „Transvestitismus“ als „sexuelle Störung“ eines Menschen mit eindeutigem Geschlecht klassifiziert wird.

Die Travestie wird vor allem als ein Genre der Performance und des Theaters verstanden. Im Vordergrund steht hierbei die Unterhaltung des Publikums durch die Inszenierung einer Illusion. Ein Mann, der auf der Bühne perfekt geschminkt, in Perücke und weiblicher Kleidung als Frau erscheint oder eine Frau, die auf der Bühne im Smoking, mit angeklebtem Schnurrbart und Zylinder als Mann erscheint, sind als Damendarsteller bzw. Herrendarstellerin im klassischen Sinne PerformancekünstlerInnen mit einem eindeutigen Geschlecht innerhalb der Mann-Frau-Dichotomie. Das traditionelle Muster der Travestie sieht hierbei vor, dass beispielsweise der männliche Künstler am Ende der Performance seine Perücke abnimmt und/oder mit geöffnetem Hemd sein (männliches) Brusthaar offenbart, um den Charakter der Performance als Spiel und Illusion zu verdeutlichen. Travestie wird also als Genre oder Beruf und nicht als „Identitätsstörung“ und „abweichende Identität“, wie die „Transsexualität“ und nicht als „sexuelle Störung“, wie der „Transvestitismus“, verstanden. Und dennoch werden auch hier die Normen der heteronormativen und geschlechterdichotomen Ordnung sichtbar. Denn die dargestellte (Trans-)Identität wird durch die abschließende Offenbarung der vorgeblich „wahren“ Identität als Mann (bzw. als Frau) zu einer Illusion erklärt.

Ich werde im Folgenden diese drei Konzepte und ihre Diskurse vor ihrem gesellschaftlichen und kulturellen Hintergrund darstellen.

II.2.1. Eine kurze Geschichte der „Transsexualität“

In vielen Texten über „Transsexualität“, auch und gerade in medizinischen und psychologischen Arbeiten, wird darauf hingewiesen, dass „Transsexualität“ „so alt wie die Menschheit“ ist.²¹⁵ Dabei wird übersehen, dass die medizinischen und psychologischen Diskurse der „Transsexualität“ eine rezente Erscheinung sind, die die „Transsexualität“ in ihrer heutigen Form erst geschaffen haben. Der Soziologe Stefan Hirschauer bezeichnet

²¹⁵ Z. B. Haeberle 1985: 298, vgl. auch Hirschauer 1992: 55.

„Transsexualität“ daher auch als „soziale Konstruktion“ und „historisches Projekt“.²¹⁶ Die Diskurse dieses „historischen Projektes“ haben sich in den letzten 50 Jahren - trotz gewaltiger Veränderungen in den gesellschaftlichen Auffassungen von Geschlecht und Sexualität - erstaunlich wenig verändert.

In einem der ersten Bücher, in denen „Transsexualität“ in Brasilien mit Beginn der Legalisierung der „Geschlechtsumwandlung“ im Jahre 1997 thematisiert wurde, erklärt Edvaldo Souza Couto:

Der Transsexuelle ist jener, der das ihm gesellschaftlich zugesproche Geschlecht vollkommen ablehnt. Er identifiziert sich psychologisch mit dem Gegengeschlecht. [...] Die prinzipiellen Charakteristika der Transsexualität sind:

- die Überzeugung dem anderen Geschlecht anzugehören
- Ablehnung der von der Natur gegebenen genitalen Attribute
- Interesse an einer Angleichung der Genitalien²¹⁷

Wenige Jahre später, und nach ersten Erfahrungen mit der „Behandlung“ von transsexuellen Menschen, definiert die Associação Paulista de Medicina diese folgendermaßen: *„Transsexueller: (...) ist das Individuum mit psychosexuell gegensätzlicher Identifizierung zu seinen äußeren genitalen Organen mit dem rabiaten Wunsch diese zu verändern“*.²¹⁸ Die Grundaussagen dieser „brasilianischen“ Definitionen (Ablehnung des eigenen Geschlechts und der Genitalien, Identifizierung mit dem „Gegengeschlecht“, Wunsch nach Veränderung der Genitalien) entsprechen in auffälliger Weise den Definitionen aus der deutschen Diagnostik. So erklärte die deutsche Psychiaterin und Gutachterin Dorette Poland Anfang der 1990er:

Transsexuelle sind der festen und kompromisslosen Überzeugung, dass sie im falschen Körper leben. Sie haben die innere Gewissheit, dem anderen Geschlecht anzugehören. [...] Transsexuelle empfinden, verbunden mit Ekel und Haß, ein völliges Getrenntsein von ihren Genitalien, eine Fremdheit, eine Nichtzugehörigkeit zu ihrer Person. Gleichzeitig haben sie das Bedürfnis nach den anderen Geschlechtsmerkmalen.²¹⁹

Die deutschen Mediziner Ulrich Clement und Wolfgang Senf schrieben Mitte der 1990er:

Transsexuelle leben in dem Bewusstsein, dem anderen Geschlecht anzugehören. Der Kern des transsexuellen Erlebens ist das Leiden an der Diskrepanz zwischen körperlichem Geschlecht und subjektiver Geschlechtszugehörigkeit. [...] Entsprechend versuchen transsexuelle Menschen, ihre körperlichen Geschlechtsmerkmale durch äußere Erscheinung (Kleidung, Frisur), durch gegengeschlechtstypisches Verhalten und durch hormonelle und chirurgische Behandlung ihrem subjektiven Erleben anzugleichen.²²⁰

²¹⁶ Vgl. z. B. Hirschauer 1992, 1999.

²¹⁷ Couto, E. S. 1999: 26. Übersetzung Balzer. Der Originaltext lautet: *„O transsexual é aquele que recusa totalmente o sexo que lhe foi atribuído civilmente. Identifica-se psicologica-mente com o sexo oposto. [...] As principais características da transexualidade são: - a convicção de pertencer ao outro sexo; - aversão pelos seus atributos genitais dados pela natureza; - interesse pela adequação dos genitais.“*

²¹⁸ Araujo 2000: 28. Übersetzung Balzer. Der Originaltext lautet: *„Transsexual: (...) é o individuo com identificação psicosexual oposta aos seus órgãos genitais externos, com o desejo compulsivo de mudá-los“*.

²¹⁹ Poland 1991: 70-71.

²²⁰ Clement und Senf 1996b: 1.

In den 1997 verfassten und bis dato geltenden „Standards der Behandlung und Begutachtung von Transsexuellen der deutschen Gesellschaft für Sexualforschung, der Akademie für Sexualmedizin und der Gesellschaft für Sexualwissenschaft“ findet sich folgende Passage:

Transsexualität ist durch die dauerhafte innere Gewissheit, sich dem anderen Geschlecht zugehörig zu fühlen gekennzeichnet. Dazu gehören die Ablehnung der körperlichen Merkmale des angeborenen Geschlechts und der mit dem biologischen Geschlecht verbundenen Rollenerwartungen, sowie der Wunsch durch hormonelle und chirurgische Massnahmen soweit als möglich die körperliche Erscheinungsform des Identitätsgeschlechts anzunehmen und sozial und juristisch anerkannt im gewünschten Geschlecht zu leben.²²¹

Diese Definitionen entsprechen wiederum dem Grundgedanken, der den modernen, (sexual-) wissenschaftlichen Diskursen der „Transsexualität“ zu Grunde liegt. Bereits 1966 formulierte der US-Amerikanische Sexualwissenschaftler Harry Benjamin in der ersten umfassenden Studie zum „transsexuellen Phänomen“ diesen Grundgedanken bei der Betrachtung so genannter „Mann-zu-Frau-Transsexueller“:

The transsexual (TS) however puts all his faith and future into the hands of the doctor, particularly the surgeon. [...] The transsexual shows a much greater degree of sex and gender role disorientation and a much deeper emotional disturbance. To him, his sex organs are sources of disgust and hate. He lives only for the day when his “female soul” is no longer being outraged by his male body, when he can function as a female - socially, legally and sexually.²²²

Der Grundgedanke dieser Definition der ersten großen Studie zur „Transsexualität“ folgt einer heteronormativ geprägten Geschlechter-Dichotomie, über deren „Abweichungen“ und „Anomalien“, die Wissenschaften der Medizin, der Sexualwissenschaft und der Psychologie die diskursive und therapeutische Vorherrschaft beanspruchen. 35 Jahre nach Benjamins Beschreibung der „Transsexualität“ definiert die nach ihm benannte „Harry Benjamin International Gender Dysphoria Association“ in den so genannten „Standards of Care“, den Richtlinien zur „Geschlechtsangleichenden Operation“ (*sex reassignment surgery*) in den USA, „Transsexualität“ - wenngleich ein wenig vorsichtiger in den Formulierungen - im gleichen Sinne: „*The desire to live and be accepted as a member of the opposite sex, usually accompanied by the wish to make his or her body as congruent as possible with the preferred sex through surgery and hormone treatment (...)*“.²²³

Beim Vergleich dieser sieben repräsentativen medizinischen Definitionen und Beschreibungen der „Transsexualität“, die aus drei unterschiedlichen Gesellschaften und Kulturen (Brasilien, Deutschland, USA) und ebenso aus unterschiedlichen Jahrzehnten der

²²¹ Becker et al 1997: 147. Die Grundaussagen dieser Definitionen wurden daher auch zu Beginn der Forschung im Jahre 2000 in deutschen Abhandlungen zur „Transsexualität“ reproduziert (vgl. z.B. Ant 2000: 13.).

²²² Benjamin 1966: 27, 33.

²²³ Meyer et. al. 2001: 1. Die „Harry Benjamin International Gender Dysphoria Association“ (HBI-GDA) wurde im Jahre 2007 in „World Professional Association for Transgender Health“ (WPATH) umbenannt (vergleiche www.wpath.org, Oktober 2008).

Erforschung des „Phänomens“ stammen, lassen sich drei signifikante Auffälligkeiten des medizinisch-psychologischen „Transsexualitäts“-Diskurses entdecken.

Zunächst einmal fällt die Gleichartigkeit der Definitionen in drei sehr unterschiedlichen Kulturen auf, in denen die Entwicklung der urbanen Transgender-Subkulturen grundverschieden verlaufen ist, wie in späteren Kapiteln gezeigt werden wird.²²⁴ Diese Gleichartigkeit des medizinisch-psychologischen Diskurses trotz kultureller und subkultureller Differenzen ist so auffällig, dass sie an die von Garber und Butler unterstellte Motivation dieser Diskurse erinnert: die Abwehr einer Bedrohung. In einem späteren Kapitel zur „Reproduktion der Diskurse und der Macht“ wird dieser Frage eingehend nachgegangen.²²⁵ Ein weiteres faszinierendes Merkmal des Diskurses über „Transsexualität“ und vermutlich eine Einzigartigkeit in der Pathologie, liegt in der Definition der „Transsexualität“ selbst. Denn in der Definition von „Transsexualität“ wird nicht nur das „Syndrom“ samt seiner „Symptome“, sondern auch die einzige Therapieform aufgezeigt, i.e. die Transformation des Körpers mittels Hormonen und chirurgischen Eingriffen. Somit ist die einzige Behandlungsform fester Bestandteil der Definition der „Krankheit“, ja, die Behandlungsform wird gar zum Teil der Diagnose:

In a sense, transsexualism was a socially constructed phenomenon. Ordinarily a diagnosis is made independent of the planned treatment, but in the case of transsexualism, the treatment became the diagnosis.²²⁶

Ich werde auf diese Besonderheit im Folgenden in einer historischen Perspektive eingehen. Die dritte Auffälligkeit ist die gleichlautende Verortung der „Transsexualität“ in einem bilokalen Kosmos der Geschlechtlichkeit. Dies kann nach den bisherigen Ausführungen zur Ideologie der Zweigeschlechtlichkeit, zur heterosexuellen Matrix und zur Heteronormativität nicht verwundern. Die Prämisse der Geschlechterdichotomie, die diesen Definitionen vorausgeht, begründet gleichzeitig die Konzepte eines „falschen Körpers“ und eines „richtigen Körpers“ sowie der „weiblichen Seele im männlichen Körper“ und umgekehrt, Konzepte in denen eine dichotome Geschlechterordnung als bestimmende Norm fungiert und „falsche“ von „wahren“ Körpern unterschieden werden. Die Beispiele aus der diagnostischen und therapeutischen Praxis bestätigen somit die zuvor dargelegten theoretischen Ausführungen.

In einer Reflexion der kurzen, aber rasanten Geschichte des „historischen Phänomens“ „Transsexualität“²²⁷, i.e. den beschriebenen medizinisch-psychologischen Konzepten, von

²²⁴ Siehe die Kapitel III.1. und III.2.

²²⁵ Siehe Kapitel II.3.

²²⁶ Bullough and Bullough 1998: 17.

seinen Ursprüngen Anfang des 20. Jahrhunderts in Deutschland (und Dänemark) über seine Hochzeiten in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts in den USA (und teilweise in Europa) bis zu seiner Proliferation gegen Ende des 20. Jahrhunderts in Ländern wie Brasilien und Japan, werden die Gründe für die drei signifikanten Auffälligkeiten offenbar. Die im Folgenden beschriebene „kurze Geschichte“ der „Transsexualität“ dient, neben der Erklärung der Zeitgebundenheit der „Transsexualität“, als Vorbereitung einer Diskussion über die „Universalität der Fremddiskurse“ vor dem Hintergrund der kulturell und subkulturell unterschiedlichen Selbstbilder.

II.2.1.1. Ursprünge: Magnus Hirschfeld und das Dritte Geschlecht Berlins

Wie häufig und gerne übersehen wird, begann die Erforschung des „transsexuellen Phänomens“ nicht erst mit der „Geschlechtsumwandlung“ der US-Amerikanerin Christine Jorgenson im Jahre 1952 in Dänemark oder dem Erscheinen der umfassenden Studie von Harry Benjamin im Jahre 1966 in den USA, sondern bereits ein halbes Jahrhundert zuvor in Berlin.²²⁸ Der deutsche Arzt Magnus Hirschfeld (1868-1935) setzte bereits vor 100 Jahren mit seinen wissenschaftlichen Studien zu "Berlins drittem Geschlecht", zu den „sexuellen Zwischenstufen“ und zum "Transvestismus" Grundsteine der wissenschaftlichen Erforschung von Transgender-Gruppierungen.²²⁹ Hirschfeld prägte Anfang des 20. Jahrhunderts zunächst den Begriff des „Transvestiten“ (1910) und später auch den des (seelischen) „Transsexuellen“ (1923)²³⁰, wobei letzterer häufig Cauldwell zugeschrieben wird.²³¹

Hirschfelds Untersuchungen bezogen sich auf schwule Männer, lesbische Frauen und jene, die heute als Transgender bezeichnet werden. Er definierte diese Gruppen, die damals als „Urnlinge“, "Uranierinnen", "Damenimitatoren", "Damendarsteller" oder "Androgyne" bezeichnet wurden, wissenschaftlich als „sexuelle Zwischenstufen“ und nicht als sexuelle „Abweichungen“ oder „Anomalien“, und fasste sie unter dem Oberbegriff „Drittes Geschlecht“ zusammen.²³² Die Propagierung eines „Dritten Geschlechtes“ diente dabei einer progressiven Neubewertung der Homosexualität, die bis dahin als "falsches Begehren",

²²⁷ Die Historizität bezieht sich hierbei explizit auf die beschriebenen medizinisch-psychologischen Diskurse und die Behandlungsformen sowie deren Auswirkungen.

²²⁸ Pfaefflin 1997, vgl. auch Docter 1988: 5f.

²²⁹ Siehe Hirschfeld 1991 [1904], 1910.

²³⁰ Hirschauer 1992: 76, Herrn 2005: 20.

²³¹ Pfaefflin 1997: 6, Cauldwell 1949.

²³² Hirschfeld 1991 [1904]. Laut Herrn (2005: 31-32) fand eine Abspaltung der „Cross-Dresser“ von den „Homosexuellen“ im wissenschaftlichen Diskurs erst mit Hirschfelds 1910 veröffentlichter Monographie „Die Transvestiten“ (Hirschfeld 1910) statt.

Straftat oder Perversion angesehen wurde.²³³ Hirschfelds 1897 gegründetes „Wissenschaftlich-Humanitäres Komitee“, welches sich für die Entkriminalisierung Homosexueller (und ebenso der Transgender) einsetzte, wird heute als Beginn der deutschen „Schwulenbewegung“ angesehen.²³⁴ In dieser Zeit galt Hirschfeld den „Betroffenen“ als wichtige Hilfe vor allem in gesellschaftlichen, weniger in medizinischen Fragen, während ihn gleichzeitig viele WissenschaftlerInnen als Koryphäe schätzten. Der später durch die Erforschung der „Transsexualität“ berühmt gewordene Harry Benjamin berichtet über seine Besuche in Hirschfelds „Institut der Sexualwissenschaft“ in Berlin in den 1920ern: *„Among other patients, I also saw transvestites, who were there, rarely to be treated, but usually, with Hirschfeld’s help, to procure permission from the Berlin Police Department to dress in female attire and so appear in public”*.²³⁵

Diesen emanzipatorischen Ansätzen Hirschfelds war im 19. Jahrhundert eine „starke Problematisierung gleichgeschlechtlicher Sexualität“ vorausgegangen, die zu Pathologisierung, polizeilicher Verfolgung und Diskriminierung und des neuen Konzeptes der „Homosexualität“ führte. Das Konzept der Homosexualität - und wie Foucault aufzeigte auch die Konzepte anderer „Abweichungen“ - entstanden im Kontext von Differenz-Diskursen der beiden Geschlechter, die das Komplementäre der Geschlechter beschwörten. Dieser auch heute noch wirkende heteronormative Diskurs konzipierte homosexuelle Beziehungen, so Hirschauer, ausschließlich in komplementären Dichtomien wie „butch und femme“ oder „Tunte und Mann“.²³⁶ Hirschfelds neue Perspektive bestand also einerseits in der progressiven und entkriminalisierenden Praxis und andererseits in der theoretischen Infragestellung der komplementären Zwei-Geschlechterordnung mittels seines Konzeptes des „Dritten Geschlechtes“.²³⁷

Gleichzeitig stammen die ersten dokumentierten Berichte von Operationen zur Geschlechtsumwandlung ebenfalls aus dem Berlin der 1910er und 1920er Jahre.²³⁸ Hirschfelds „transsexuelle“ Haushälterin Dorchen gilt als erstes dokumentiertes Beispiel einer „vollständigen geschlechtsangleichenden Operation“.²³⁹ Diese Zeit der

²³³ Lindemann 1993: 10.

²³⁴ Vgl. z. B. Pfaefflin 1997: 4, Herrn 2005: 20.

²³⁵ Benjamin 1966: 25. Eine detaillierte Beschreibung dieser Praxis Hirschfelds findet sich bei Herrn (2005: 79-93).

²³⁶ Vgl. z. B. Hirschauer 1992: 65ff.

²³⁷ Hirschfeld unterstellte den „Transvestiten“ einen „Geschlechtsverwandlungstrieb“ und bezog den „Transvestitismus“ nicht allein auf einen Kleiderwechsel, sondern auch auf den Wechsel der sozialen Rolle und definierte dies als eine „Zwischenstufe der Seele“ (vgl. Herrn 2005: 54).

²³⁸ Siehe Muehsam 1926, vgl. auch Herrn 2005: 167-175.

²³⁹ Abraham 1931, vgl. auch Pfaefflin 1997: 6 sowie Herrn 2005: 201-204. Herrn erklärt, dass ein Jahr nach Abrahams Artikel die deutsche Übersetzung der Biographie von Lili Elbe, die ebenfalls in Deutschland

gesellschaftlichen und wissenschaftlichen Freizügigkeit, die gerne als die "wilden 20er Jahre Berlins" romantisiert wird, währte nicht lange. Mit der Übergabe der Macht an die NationalsozialistInnen 1933 wurde Hirschfelds berühmt gewordenes „Institut der Sexualwissenschaft“ von SA-Truppen gestürmt und seine Werke als „jüdische Sexualwissenschaft“ öffentlich verbrannt.²⁴⁰ Der organisierte Faschismus deutscher Prägung war nicht nur erfolgreich im Auslöschen (und Vertreiben) von Berlins „Drittem Geschlecht“ und den Werken, die Hirschfeld darüber schrieb. Betrachtet man die nachfolgenden sexualwissenschaftlichen Diskurse zur „Transsexualität“, so entsteht der Eindruck, dass die Aktionen der Nazis gleichermaßen die progressiven Gedanken Hirschfelds und seine Konzepte des „Dritten Geschlechtes“ für die weitere Geschichte der sexualwissenschaftlichen Forschung ausgelöscht haben.

II.2.1.2. Die pathologisierenden Diskurse: Von Cauldwell's „Psychopathia transsexualis“ zu Benjamins „transsexuellem Phänomen“

In einem Artikel mit dem Titel „Psychopathia transsexualis“ definierte David O. Cauldwell in der Zeitschrift *Sexology* im Jahre 1949 Menschen, die nicht in dem, ihnen bei Geburt zugeschriebenen, Geschlecht leben wollen, als „psychopathic transsexuals“:

When an individual fails to mature according to his (or her) proper biological and sexological status, such an individual is psychologically (mentally) deficient. The psychological condition is in reality the disease. When an individual who is unfavorably affected psychologically determines to live and appear as a member of the sex to which he or she does not belong, such an individual is what may be called a *psychopathic transsexual*. This means, simply, that one is mentally unhealthy and because of this the person desires to live as a member of the opposite sex.²⁴¹

Der US-Amerikanische Sexualwissenschaftler Harry Benjamin, der später zum ersten Spezialist auf dem Gebiet der Erforschung der „Transsexualität“ erklärt wurde, übernahm den Terminus „transsexuell“ in den 1950er Jahren, etablierte ihn in der Medizin und der Sexualwissenschaft und begründete die therapeutisch-diskursive Vormundschaft und Vorherrschaft dieser Wissenschaften bezüglich der Transsexuellen: „*The transsexual (TS)*

(Dresden) operiert wurde, unter dem Titel „Ein Mensch wechselt sein Geschlecht“ erschien, und damit das Thema „Geschlechtsumwandlung“ erstmals einem größeren Publikum bekannt machte (2005: 204).

²⁴⁰ Pfaefflin 1997: 5.

²⁴¹ Cauldwell 1949: 274, Hervorhebung Cauldwell. Cauldwell erwähnt zwar eine Fallbeschreibung Hirschfelds – „eine Frau, die in einer männliche Rolle leben wollte“ und von Hirschfeld als „psychischer Mann“ definiert wurde -, ordnet diese aber in seine Theorie der meist kindheitsbedingten psychischen Devianz ein und geht mit keiner Silbe auf Hirschfelds Theorie der „sexuellen Zwischenstufen“ oder des „Dritten Geschlechtes“ ein (Cauldwell 1949: 280).

*however puts all his faith and future into the hands of the doctor, particularly the surgeon”.*²⁴²

In dieser Zeit wurde der US-amerikanischen Öffentlichkeit „Transsexualität“ vor allem durch den berühmt gewordenen Fall der Christine Jorgensen bekannt, die unter dem Namen „Robert Cowell“ Pilot im 2. Weltkrieg war und sich 1952 in Kopenhagen einer „geschlechtsangleichenden Operation“ unterzog.²⁴³ Das enorme öffentliche Echo des „Falls Jorgensen“ hatte sowohl Konsequenzen für das Kopenhagener Ärzteteam, welches Jorgensen behandelte, als auch für Benjamin und die mit der Problematik befasste Medizin. Diese musste ihren „neuen Gegenstand“ und ihre „neue Praxis“ genauer umreißen. Dies war der Wendepunkt, der zum Beginn der Institutionalisierung der Behandlung der „Transsexualität“ führte:

Der ‚Fall Jorgensen‘ hatte Konsequenzen für die Patientensammlung und für die Strukturierung der Behandlung. Er illustriert aber auch eine geographische Verschiebung des Zentrums des medizinischen Projektes, das nach deutschen Denkern in der Folgezeit vor allem von amerikanischem Pragmatismus geprägt wird.²⁴⁴

Während Hirschfeld, aus persönlichen wie professionellen Gründen, das vorherrschende Denken in Geschlechter-Dichotomien durch die Theorie der sexuellen Zwischenstufen und das Konzept eines „Dritten Geschlechts“ zu modifizieren suchte, wurde mit den Theorien von Cauldwell und insbesondere denen von Benjamin, die Pathologisierung innerhalb des geschlechterdichotomen Diskurses vorangetrieben und im weiteren Verlauf auch institutionalisiert und internationalisiert.²⁴⁵

II.2.1.3. Der US-amerikanische Pragmatismus: Gender Identity Dysphoria Clinics und die Institutionalisierung und Normierung der „Transsexualität“

Die Prozesse der Normierung der „Transsexualität“ und der Institutionalisierung ihrer Behandlung begannen bereits in den 1960er Jahren. Hirschauer erklärt, dass in den 1950er und 1960er Jahren in den USA und Europa „heftige standesethische Debatten um das professionelle Selbstverständnis“ der Medizin vor dem Hintergrund der medienwirksamen, öffentlichen Diskussion um die „Transsexualität“, geführt wurden. Diese Debatten wurden

²⁴² Benjamin 1966: 27.

²⁴³ Bullough and Bullough 1998: 15ff, siehe auch Jorgensen 1967.

²⁴⁴ Hirschauer 1992: 80.

²⁴⁵ Auch Herrn gibt zu Bedenken, dass Benjamin, der Hirschfeld und sein Sexualwissenschaftliches Institut durch seine Besuche persönlich kannte und daher auch Kenntnis von den dort durchgeführten Operationen an Transsexuellen hatte, weder auf Hirschfelds Praxis, noch auf seine Diskurse zur „Transsexualität“ Bezug nahm, als er den Begriff „Transsexualität“ international bekannt machte (2005: 219-220).

von Medienberichten über Transsexuelle, die sich im Ausland, z. B. bei dem berühmten Dr. Burou im marokkanischen Casablanca, operieren ließen, zusätzlich angeheizt.²⁴⁶ 1964 wurde daher die „Harry Benjamin Foundation“ in den USA als Zusammenschluss von „Therapeuten der Transsexualität“ gegründet. 1965 wurde das erste „gender identity program“ in den USA vom John Hopkins Hospital, einer Universitätsklinik in Baltimore, gestartet. Bis Ende der 1970er wurden 40 ähnliche Zentren errichtet, die als „gender identity dysphoria clinics“ oder schlicht „gender identity clinics“ bekannt wurden.²⁴⁷ Stone berichtet, dass in den 1960ern nicht-universitäre „gender identity clinics“ auch eine Operation auf Nachfrage (surgery on demand) anboten.²⁴⁸ In den „gender identity clinics“ wurde Benjamins 1966 erschienene Studie „The Transsexual Phenomenon“ zum Standard-Referenzwerk für die behandelnden TherapeutInnen und ChirurgInnen.²⁴⁹

Die fortschreitende Organisation der Behandlung der „Transsexualität“ und somit deren Institutionalisierung sowie die steigende Zahl an bekannt werdenden Fällen von Transsexuellen machten juristische Ratifikationen des „Geschlechtswechsels“ notwendig. Hirschauer verortet die ersten so genannten Transsexuellengesetze Anfang und Ende der 1960er in einzelnen Bundesstaaten der USA und 1972 in Schweden. Das 1980 verabschiedete „Gesetz über die Änderung der Vornamen und die Feststellung der Geschlechtszugehörigkeit in besonderen Fällen“ der Bundesrepublik Deutschland, welches - allgemein als Transsexuellengesetz bezeichnet - auch heute noch Gültigkeit besitzt, wurde bereits Anfang der 1970er Jahre juristisch diskutiert.²⁵⁰ In der DDR gab es keine derartige gesetzliche Regelung. Stattdessen gab es seit 1976 eine so genannte „Verfügung zur Geschlechtsumwandlung von Transsexualisten“, die der Allgemeinheit allerdings nicht zugänglich war.²⁵¹

In der Folge der Institutionalisierung der Behandlungsformen und der juristischen Ratifizierungen (Personenstandsänderung) wurde „Transsexualität“ in den 1980ern offiziell in die nationalen und internationalen „Krankheitskataloge“ aufgenommen.²⁵² Dies war die Grundlage für weitere Regularien wie beispielsweise die deutsche Krankenkassenregelung. Gleichzeitig formulierte die „Harry Benjamin Foundation“ die so genannten „Standards of

²⁴⁶ Hirschauer 1992: 80f, siehe auch Stone 1991: 281.

²⁴⁷ Hirschauer 1992: 81.

²⁴⁸ Stone 1991: 290.

²⁴⁹ Stone 1991: 291.

²⁵⁰ Hirschauer 1992: 83, 84. Im Folgenden wird dieses Gesetz der üblichen Sprachregelung folgend als „Transsexuellengesetz“ oder kurz als „TSG“ bezeichnet.

²⁵¹ Sillge 1991: 68.

²⁵² Vgl. z. B. Bullough and Bullough 1998: 22.

Care for Gender Identity Disorders“ (kurz: Standards of Care)²⁵³, die Richtlinien zur Behandlung der „Transsexualität“. Ein weiteres wichtiges Werkzeug der Normierung und Institutionalisierung der „Transsexualität“ wurde die so genannte Differentialdiagnostik. Im Bereich der „Geschlechtsidentitätsstörungen“ dient die Differentialdiagnostik offiziell dazu, der Problematik der Irreversibilität der „geschlechtsangleichenden Operation“ gerecht zu werden und „echte“ von „falschen“ Transsexuellen zu unterscheiden.²⁵⁴ Diese Unterscheidung, die in mittlerweile international gleichen Definitionen andere „Syndrome“ wie „Borderline“, „Transvestitismus“, „fetischistischen Transvestitismus“ sowie darüber hinaus die so genannte „effeminierte Homosexualität“ ausschließen soll, pathologisiert in ihrer Sprache und Diagnostik nicht nur die Transsexuellen, sondern auch andere Transgender-Identitäten und schreibt die strikte Transvestiten-Transsexuellen-Dichotomie und ihre Definitionen medizinisch und psychologisch fest. Ich werde auf diesen wichtigen Aspekt im nächsten Kapitel eingehen.

Während Hirschfeld eine progressive, wissenschaftliche Forschung vorantrieb, die zum Ziel hatte „Transvestiten“, „seelische Transsexuelle“ und Homosexuelle zu entkriminalisieren und ihren gesellschaftlichen Status zu „normalisieren“²⁵⁵, beinhaltete der Wechsel zum „amerikanischen Pragmatismus“, eine einzigartige Pathologisierung und mithin eine enorme Machtverschiebung: „*The development of SRS [sex reassignment surgery, C. B.] did not, however, empower the client; it simply shifted the power to the team made up of surgeons, psychiatrists, and psychologists*“.²⁵⁶ Dies hatte weitreichende gesellschaftliche Folgen. Die aktuelle deutsche Bundesregierung beispielsweise richtet sich in ihrer Gesetzgebung und gesellschaftlichen Behandlung der Transgender-Gruppen Deutschlands nach „der herrschenden Auffassung in der Sexualwissenschaft“.²⁵⁷

²⁵³ Siehe Meyer et. al. 2001.

²⁵⁴ Siehe z. B. Poland 1991: 72, Clement und Senf 1996b: 4, Becker et al 1997: 149.

²⁵⁵ Vgl. auch Hirschauer 1992: 69.

²⁵⁶ Bullough and Bullough 1998: 29.

²⁵⁷ Bundesregierung 2001: 1, siehe auch Kapitel II.4.2.

II.2.1.4. Exportschlager „Transsexualität“: Von der Institutionalisierung zur Internationalisierung

Suddenly the old morality tale of the truth of gender,
told by a kindly white patriarch in New York in 1966,
becomes pancultural in the 1980s.

Sandy Stone (über Harry Benjamins TS-Definition)
The Empire strikes back. A posttranssexual manifesto (1991: 293)

Die „Harry Benjamin Foundation“, die zunächst in „Harry Benjamin International Gender Dysphoria Association“ und schließlich in „World Professional Association for Transgender Health“ umbenannt wurde, formuliert die „Standards of Care“ heute für ein internationales Auditorium.²⁵⁸ Mit der Institutionalisierung ging einer Proliferation des US-amerikanischen „Transsexualität“-Diskurses sowie des US-amerikanischen Pragmatismus, wie Hirschauer es formulierte, und damit auch eine Internationalisierung der „Kategorie“ „Transsexualität“ in den 1990er Jahren einher. Während beispielsweise Länder wie Japan und Brasilien Ende der 1990er Jahre „geschlechtsangleichende Operationen“ legalisierten²⁵⁹ und die US-amerikanischen Diskurse über „Transsexualität“ wortgetreu übernahmen, nehmen Berichte, in denen Formen indigener Geschlechtervielfalt, wie sie in vielen Teilen der Welt existieren, mit eurozentrischen und pathologisierenden Begriffen wie „Transsexualität“, „Transvestitismus“ und „Intersexualität“ in medizinischen und nicht-medizinischen Studien beschrieben werden, zu.²⁶⁰ Somit wurde und wird das „historische Projekt“ der „Transsexualität“, die „medikalisierte Form des Geschlechtswechsels“ auch ideologisch in nicht-medizinischen Studien etabliert.

In Brasilien, einem Land, in dem die „Transsexualität“ (bzw. ihre Behandlung) 1997 offiziell „eingeführt“, d.h. legalisiert wurde, in dem sich aber auch seit den 1960er Jahren urbane Transgender-Subkulturen entwickelten, deren Individuen in der überwältigenden Mehrzahl keinen Operationswunsch hegen, lässt sich sehr deutlich erkennen, dass die Importierung des historischen und kulturellen Projektes „Transsexualität“ und seiner Behandlungsform, viele Fragen aufwirft. Diese Fragen werden im ethnographischen Teil der

²⁵⁸ Siehe z. B. Clement und Senf 1996b, Couto, E. S. 1999, Meyer et. al. 2001.

²⁵⁹ Vgl. z. B. Couto, E. S. 1999 und Ako 2001.

²⁶⁰ Ein besonderes Beispiel stellen Berichte über die *mak nyahs* in Malaysia, die in neuerer Zeit mit Hilfe westlicher Transsexualitätsdiskurse als „Malaysian Male to Female Transsexuals“ beschrieben werden (z.B. Teh 2002) dar. Vgl. zu dieser Problematik auch Exkurs E.2. und Kapitel IV.3.2.

Studie vor dem Hintergrund der Entwicklung der *travesti*-Subkulturen Rio de Janeiros veranschaulicht und im darauf folgenden analytischen Teil der Studie behandelt.²⁶¹

II.2.1.5. Falsche Körper - Echte Menschen: Der Discourse Interruptus der Gender Outlaws

Diese kurze Darstellung der Entwicklung der „Transsexualität“ in den letzten hundert Jahren zeigte, wie sehr die „Transsexualität“, ihre Diagnose, Behandlung und die sie umgebenden Diskurse von einer hegemonialen Vormundschaft der MedizinerInnen und PsychologInnen geprägt sind. Diese Vormundschaft mündete in eine Institutionalisierung und Normierung der „Transsexualität“ und dem Festschreiben eines dominierenden Diskurses, des Diskurses vom „falschen Körper“. Dieser „falsche Körper“ war und ist jedoch immer auch der Körper echter Menschen. Zeitgleich mit der Internationalisierung und Proliferation der „Transsexualität“ in andere Länder setzte in den Ursprungsländern der Idee „Transsexualität“, zunächst in den USA und dann in den europäischen Ländern, eine soziale Bewegung dieser „richtigen Menschen“ ein, die die Vormundschaft der MedizinerInnen und PsychologInnen kritisierte und deren dichotomistische Diskurse in Frage stellte.

Gordene MacKenzie nennt als einen wichtigen Schritt dieser Emanzipation den „discourse interruptus“: das Sprechen der Transgender mit ihrer eigenen Stimme, das öffentliche Durchbrechen der medizinisch-psychologischen Vormundschaft.²⁶² Im Sinne eines solchen „discourse interruptus“ der Gender Outlaws entstanden die Selbstbilder und die Transgender-Diskurse als Emanzipation, als „Gender Liberation“²⁶³ bzw. als „Transgender Liberation“²⁶⁴ ähnlich der Schwulenbefreiungsbewegung (Gay Liberation Movement), die sich 30 Jahre zuvor in ähnlicher Weise gegen Pathologisierung und Kriminalisierung gewehrt hatte. Die vielfältigen Selbstbilder werden in den ethnographischen Kapiteln dargestellt.²⁶⁵ Die Diskurse und die soziale Bewegung „Transgender“ werden im Anschluss an diese in eigenen Kapiteln diskutiert.²⁶⁶

²⁶¹ Vgl. insbesondere die Kapitel III.1.3., III.2.3. und V.

²⁶² MacKenzie 1999: 197.

²⁶³ MacKenzie 1999: 197.

²⁶⁴ Feinberg 2006 [1992].

²⁶⁵ Siehe die Kapitel III.1.1.2., III.1.2.2., III.1.3.2., III.2.1., III.2.2. und III.2.3.

²⁶⁶ Siehe die Kapitel IV.2. und IV.3.

II.2.2. Der Fetisch und der Transvestit - Vom Makel des Sexuellen

Auch im historischen Blick auf die Diskurse des „Transvestitismus“ wird deutlich, dass der Begründer des Begriffs, Magnus Hirschfeld eine deutlich fortschrittlichere Position vertrat, als seine - meist von den Theorien seines Zeitgenossen und Gegenspielers Sigmund Freud geprägten - NachfolgerInnen, die im „Transvestitismus“ teilweise bis heute vor allem ein pathologisches Verhalten und eine „sexuelle Störung“ sehen. Doch auch Hirschfeld betonte das „Sexuelle“ in der Beschreibung des „Transvestitismus“ und bezeichnete ihn als „erotischen Verkleidungstrieb“.²⁶⁷ Auffällig in den meisten medizinischen und psychologischen Betrachtungen des „Transvestitismus“ - im Gegensatz beispielsweise zu sozialwissenschaftlichen Betrachtungen²⁶⁸ und den in dieser Studie vorgestellten Selbstbildern - ist die Überbetonung des „Sexuellen“ in der Definition und Beschreibung des Transvestiten. Auch wenn mittlerweile von einigen SexualwissenschaftlerInnen und PsychologInnen verschiedene Formen des „Transvestitismus“ differenziert werden, so steht der „Fetischismus“ und der „fetischistische Transvestitismus“ im Vordergrund der Betrachtung und dies immer auch im Hinblick auf eine Unterscheidung von der „Transsexualität“. Diese Überbetonung eines so genannten „fetischistischen Verhaltens“ und dessen Begründung mit einer primär sexuellen Motivation prägen die psychologischen und sexualwissenschaftlichen Diskurse über den „Transvestitismus“ und dienen der Unterscheidung zwischen Transvestiten und Transsexuellen wodurch die Transsexuellen-Transvestiten-Dichotomie verfestigt wird:

Unter fetichistischem **Transvestismus** wird die Neigung verstanden, sich Kleider, oft auch Schuhe und Perücke des anderen Geschlechts anzuziehen, um sich sexuell zu erregen. Das ist nicht an das Bewusstsein oder den Wunsch gebunden selbst dem anderen Geschlecht zuzugehören. Die Kleidung ist hier nicht Ausdruck der eigenen Person, sondern fetichistisches Objekt der sexuellen Erregung.²⁶⁹

Transvestitisches Verhalten wird vor allem heterosexuellen Männern zugeschrieben und als primär in sexueller Hinsicht interpretiert:

Das Tragen weiblicher Kleidungsstücke dient Transvestiten zur sexuellen Erregung beziehungsweise dem Orgasmus. Danach verlöscht vorübergehend der transvestitische Drang. Einer Gruppe von Transvestiten dienen die Kleidungsstücke in erster Linie zur Beruhigung, wobei sie hinterher oft Schamgefühle empfinden.²⁷⁰

²⁶⁷ Hirschfeld 1910.

²⁶⁸ Vgl. z. B. Newton 1972, Knoblauch 1997.

²⁶⁹ Clement und Senf 1996b: 4, Hervorhebung Clement und Senf.

²⁷⁰ Poland 1991: 72.

Der US-Amerikanische Sexualwissenschaftler Benjamin, der sich in seiner Studie zur „Transsexualität“ mit dem „Transvestitismus“ nur am Rande befasste, erklärte 1966:

Sexual reasons for male transvestism are especially evident in the early stages of a transvestitic career. No experienced clinician can doubt the sexual roots in the large majority of transvestites.²⁷¹

und der US-amerikanische Psychologe Docter ergänzt in einer späteren Studie:

Sexuality is essential (...). Sexual arousal is innately reinforcing and the intermittent reinforcement of fetishistic cross dressing almost certainly guarantees long-term persistence of this behaviour.²⁷²

Dass das Sexuelle kein essentielles Moment des Cross-Dressing darstellt bzw. darstellen muss, sondern häufig eine Entwicklungsphase vor dem Coming Out darstellt, wird im ethnographischen Teil anhand der Darstellung jener Cross-Dresser und Transvestiten gezeigt, die ihr Cross-Dressing aufgrund unterschiedlicher Motivationen selbstbewusst in der Öffentlichkeit praktizieren.²⁷³

Das Transgender-Verhalten oder -Sein von als „homosexuellen Männern“ definierten Menschen, die in dieser Studie unter den Selbstbezeichnungen Drag Queens, Tunten oder auch *transformistas* in Erscheinung treten, wird in diesen Diskursen häufig nicht als „Transvestitismus“, sondern als „effeminiertes Verhalten“ bezeichnet, das sich - der dichotomistischen Logik dieser Diskurse folgend – auf ein Gegenüber bezieht:

Im äußeren Erscheinen [dem Transvestitismus, C. B.] verwandt ist das **effeminierte Verhalten** mancher **homosexueller Männer**. Dies wird aber im wesentlichen spielerisch gezeigt und ist vor allem interaktionell motiviertes Verhalten, das einem Gegenüber gilt. Dabei ist nicht von einer Geschlechtsidentitätsstörung auszugehen.²⁷⁴

Dieses „effeminierte Verhalten“ wird teilweise ebenfalls als sexuell motiviert angesehen:

Bei effeminierten Homosexuellen hat das Tragen weiblicher Kleidung das Ziel, einen männlichen, sexuell aktiven Partner zu finden. Sie akzeptieren ihre Homosexualität, fühlen sich männlich bzw. homosexuelle Frauen weiblich.²⁷⁵

Die Vorstellung, dass als sexuell passiv gedachte, homosexuelle Männer, sich weibliche Kleidung und Verhaltensweisen aneignen, um attraktiv für sexuell aktive, homosexuelle Männer zu erscheinen, gründet nicht auf empirischen Studien zum Sexualverhalten und zu den geschlechtlichen Identitäten dieser Menschen, sondern auf Vorurteilen, die aus einem heteronormativen und geschlechterdichotomie-zentristischem Denken erwachsen. Wie im

²⁷¹ Benjamin 1966: 48.

²⁷² Docter 1988: 2-3.

²⁷³ Siehe Kapitel III.2.2.

²⁷⁴ Clement und Senf 1996b: 4, Hervorhebung Clement und Senf.

²⁷⁵ Poland 1991: 73.

ethnographischen Teil dieser Studie gezeigt wird, unterscheidet sich die Realität dieser Menschen erheblich von diesen verwissenschaftlichten Vorurteilen.²⁷⁶

Im US-amerikanischen medizinisch-psychologischen Diskurs wurden Drag Queens lange Zeit als eine „homosexual variation“ des „Transvestitismus“ mit „Prostituierten“ gleichgesetzt und psychologisch grundlegend anders bewertet als ihre heterosexuellen Pendanten:

The term “drag queen” is a slang designation for cross dressed males who function as prostitutes. [...] So-called drag queens are a street-oriented and far more socially deviant group of cross dressers compared to the heterosexual transvestite club members (...). Among the dozen or so drag queens we have interviewed it is very common to find serious drug dependency and strong indications of narcissistic and borderline personality features.²⁷⁷

Auch die homosexuellen TravestiekünstlerInnen, die „female impersonators“, werden von Docter mit pathologisierenden und abwertenden Begrifflichkeiten beschrieben:

Within the female impersonator group there is much variation in personal adjustment and maladaptive behavior. Some consistently avoid lawbreaking while others have a considerable history of involvements with drugs, stealing, prostitution, and other sociopathic conduct.²⁷⁸

Wie im ethnographischen Teil anhand eigener Studien und ethnographischer Berichte gezeigt wird, offenbart diese Unterscheidung der „female impersonators“ von „Drag Queens“, insbesondere bezogen auf die Subkulturen in New York, auf die sich Docter explizit bezieht, eine Unkenntnis der sozialen Situation und Realität dieser Menschen.²⁷⁹ Besonders auffällig ist die Definition der Drag Queen als „Prostituierte“. Diese durch eine wissenschaftliche Beschreibung erfolgende Sexualisierung und Stigmatisierung der Identität von Drag Queens, bildet ähnlich wie Kulicks *travesti*-Definition eine unzulässige Generalisierung, die die gesellschaftliche Akzeptanz der so Bezeichneten erschwert.

Am Beispiel Brasilien wird nicht nur die Diskrepanz zwischen der klinischen Definition und der sozialen Realität überdeutlich, sondern auch der aus den USA übernommene Diskurs der Transvestiten-Transsexuellen-Dichotomie durch die geschlechtliche Performativität der sexualwissenschaftlich und psychologisch als Transvestiten kategorisierten *travestis* ad absurdum geführt. *Travestis*, die in ihrer spezifischen geschlechtlichen Performativität zwischen Mann und Frau, ihren besonderen Körpermodifikationen mittels weiblicher Hormone, Silikonimplantate und Schönheitschirurgie und ihrem subkulturell entwickelten Selbstverständnis sowie ihrer Selbstbehauptung der Euro-US-amerikanischen Transvestiten-Transsexuellen-Dichotomie widersprechen, werden in diesen 1:1 übernommenen Diskursen -

²⁷⁶ Vgl. hierzu insbesondere das Kapitel III.1.2.2.

²⁷⁷ Docter 1988: 34-35.

²⁷⁸ Docter 1988: 36.

²⁷⁹ Vgl. insbesondere die Kapitel III.1.1.1., III.1.1.2. und III.1.1.3.

ungeachtet der Unterschiede zur Definition des Transvestiten (Fetischismus, Temporarität) - als Transvestiten kategorisiert.²⁸⁰ Dieser misslungene Versuch wissenschaftliche Diskurse über eine soziale Realität zu stützen, zeigt exemplarisch die Problematik des Spannungsverhältnisses zwischen diskursiven Fremdbildern und Selbstbildern. Er zeigt aber auch die Macht heteronormativen Denkens, die Macht der „Diktatur des Normalen“.

Da die Unterscheidung „Transvestitismus“-“Transsexualität“ nach den üblichen medizinischen und psychologischen Kriterien (Fetischismus vs. Identität, Temporarität vs. Alltag) im Falle der *travestis* nicht möglich ist, wird im brasilianischen Diskurs auf unterschiedliches Sexualverhalten als Hauptmerkmal der Unterscheidung zwischen *travestis* und *transsexuais* abgehoben. Als würde er die Euro-US-amerikanische psychologische Definition des „Transvestitismus“ wörtlich zitieren, urteilt E. S. Couto in seiner Studie zur „Transsexualität“ in Brasilien über die *travestis*: „*Travestis mögen es sich sexuell zu erregen, wohingegen die Mehrzahl der Transsexuellen ihre Geburtsgenitalien oder ihre sekundären Geschlechtsmerkmale nicht berührt und nicht einmal über ihre Existenz spricht*“.²⁸¹ Auch die brasilianische Juristin Ana Paula Ariston Barion Peres erklärt in ihrer Studie „*Transexualismo – O direito a uma nova Identidade Sexual*“, über die in der Sexualität verorteten Unterschiede zwischen *travestis* und *transsexuais* in Brasilien: „*Dies ist ein wichtiges Unterscheidungsmerkmal zwischen den travestis und den Transsexuellen, da den Letzteren ihre sexuellen Organe wahren Abscheu verursachen und nicht eine Quelle der Freude bedeuten.*“²⁸²

Die übernommenen Diskurse wirken sich nicht nur mittelbar, sondern auch unmittelbar auf die Situation der Transgender aus. Die Psychologinnen Linda und Leni, die als Gutachterinnen des „Programm für geschlechtsangleichende Operationen“ (*transgenitalização*) des Sexualwissenschaftlichen Institutes der Universität von Rio de Janeiro über die (kostenfreie) Aufnahme der KandidatInnen entscheiden und aufgrund der übernommenen Diskurse über deren Identität als Transsexuelle oder *travestis*, nannten in den Interviews die unterschiedliche Sexualität der AkteurInnen der beiden Gruppen als den wichtigsten Unterscheidungs-Faktor. Während die Transsexuellen (*transsexuais*) Rio de Janeiro meist sexuell abstinente lebten, hätten die *travestis* Rio de Janeiro ein promiskuitives

²⁸⁰ Vgl. hierzu insbesondere die Kapitel III.1.3.2. und III.2.3.2.

²⁸¹ Couto, E. S. 1999: 32. Übersetzung Balzer. Der Originaltext lautet: „*Travestis gostam de se estimular sexualmente, ao passo que a maioria dos transsexuais não toca ou sequer expressa a posse dos genitais de nascença ou de seus caracteres sexuais secundários.*“

²⁸² Peres 2001: 122. Übersetzung Balzer. Der Originaltext lautet: „*Esse é um ponto relevante de distinção entre os travestis e os transsexuais, visto que, para os últimos, os seus órgãos sexuais lhes dão verdadeira repulsa, não constituindo uma fonte de prazer.*“

Sexualverhalten, so die Psychologinnen.²⁸³ Mit solch kurzsichtigen Kriterien wird den *travestis*, die ebenso wie Transsexuelle „24/7“ - i.e. 24 Stunden am Tag und 7 Tage die Woche in einem Geschlecht, welches nicht das ihnen bei der Geburt zugeordnete ist - leben, die eigene geschlechtliche Identität abgesprochen. Desweiteren wird ihr Verhalten, den Euro-US-amerikanischen pathologisierenden Diskursen folgend, mit Exhibitionismus und Fetischismus erklärt: „Für die *travesti* ist die Verwendung der gegenteiligen Kleidung eines der Charakteristika des anderen Geschlechts, das sie annimmt und präsentiert, und zwar aufgrund des Fetischismus ebenso wie aufgrund des Exhibitionismus“.²⁸⁴

Im ethnographischen Teil dieser Studie werde ich anhand vielfältiger und variierender Selbstdefinitionen, ethnographischen Feld-Beobachtungen und den Ergebnissen anderer wissenschaftlicher Studien zeigen, dass die *travesti*-Identitäten im Falle Rio de Janeiros selbstbestimmte geschlechtliche Identitäten und nicht Ausdruck einer „sexuellen Störung“ sind, und dass die in New York und Berlin als „heterosexuelle Transvestiten“ klassifizierten Cross-Dresser mit dem Anlegen ihrer Kleidung nicht primär sexuelle Ziele verfolgen. An dieser Stelle sollte zunächst aufgezeigt werden wie sehr die Definitionen und die „Diagnostik“ des „Transvestitismus“ sich in den drei untersuchten Orten ähneln und wie diese genutzt werden, den „Transvestitismus“ zu sexualisieren und die vielfältigen Formen des heutigen Transgender-Spektrums mit Hilfe der beiden Diagnosen „Geschlechtsidentitäts-Störung“ und „Sexuelle Störung“ zu pathologisieren und mittels dieser Diagnose-Dichotomie schließlich die Dichotomien Mann-Frau und Transsexuelle-Transvestiten zu verfestigen. Vor dem Hintergrund der zuvor erfolgten Darstellung der Thesen Foucaults und Butlers, lässt sich auch in dieser Sexualisierung des Cross-Dressing das Primat der „ökonomischen Funktion der Sexualität“ erkennen, wodurch im Kontext der „Sozialisierung der Fortpflanzung“ und der „Naturalisierung von Begehren“ der „fetischistische Transvestitismus“ als „Abweichung“ und „Störung“ wahrgenommen wird.

²⁸³ Interview mit Linda, siehe Anhänge C.20.1., C.20.1.1. und Interview mit Leni, siehe Anhänge C.21., C.21.1.1., vgl. auch Kapitel III.2.3.3.

²⁸⁴ Couto 1999: 22. Übersetzung Balzer. Der Originaltext lautet. „*Para a travesti, o uso da roupa cruzada é uma das características do sexo oposto que ela assume e apresenta, tanto por fetichismo quanto por exibicionismo*“.

II.2.3. Travestie - Männliche Phantasien von Weiblichkeit ?!²⁸⁵

„Wir sind“ betonen beide „Travestie-Künstler und keine Transvestiten.“ (...) „Travestie“ - der Duden stellt klar: „Scherzhafte Umkleidung“. Im Gegensatz dazu „Transvestitismus - vom normalen sexuellen Verhalten abweichende Neigung, Kleidung des anderen Geschlechts zu tragen“. Für Mary & Gordy kein Thema: „Uns würde nicht im Traum einfallen, außerhalb der Show im Fummel herumzulaufen.“

Mary & Gordy
Meistens ist gar nichts dahinter (LP-Cover 1983)

Travestie also, in der männliche Phantasien von Weiblichkeit in Szene gesetzt werden.

Covertext eines Travestie- Bildbandes (Vogel 1994)

Die oben zitierte Abgrenzung der beiden Travestie-Künstler Mary und Gordy von den „sexuell abweichenden Transvestiten und der Covertext eines Travestie-Hochglanzbildbandes, zielen auf ein Publikum, das unterhalten werden will, das eine Illusion - nämlich den Reiz der Verkleidung, der „scherzhafte Umkleidung“, der Inszenierung „männlicher Phantasien von Weiblichkeit“ - genießen will. In diesem Sinne dürfen Travestie-KünstlerInnen auf keinen Fall mit vom „normalem sexuellen Verhalten abweichenden“ Personen verwechselt werden und müssen sich, um Erfolg in bestimmten Kreisen zu haben, eindeutig von diesen abgrenzen. Das traditionelle Berliner Travestie-Cabaret „Chez Nous“ erklärt auf seiner Homepage:

Travestie heißt Verkleidung. Dies beherrschen die Männer des CHEZ NOUS-Ensembles perfekt. Sie verkleiden sich für ihren Bühnenauftritt, bleiben aber Männer. Transvestiten, die sich eigentlich als Frau fühlen und dies auch privat durch entsprechende Kleidung zeigen, sind sie nicht.²⁸⁶

Dies bedeutet, dass Transgender-Personen, die in diesem Genre oder Beruf arbeiten, häufig gezwungen sind, ihre Identität „zwischen den Geschlechtern“ zu verschweigen, zu

²⁸⁵ Die Travestie als künstlerisches Genre umfasst in Deutschland und den USA sowohl die Darstellung von Weiblichkeiten, welche im Englischen als *female impersonation* bezeichnet wird, als auch die Darstellung von Männlichkeiten, welche im Englischen als *male impersonation* bezeichnet wird. Letztere nimmt jedoch im Mainstream der beiden Länder einen sehr bescheidenen Raum ein. In Brasilien bzw. in Rio de Janeiro nimmt die Herrendarstellung im *transformismo*, der dortigen Variante der Travestie im Mainstream keinen Raum ein. Die Normen und Diskurse der Travestie, die im Mittelpunkt dieser kurzen Abhandlung stehen, beziehen sich daher vor allem auf jene KünstlerInnen, die Weiblichkeiten darstellen. Die Betrachtung der Travestie ist daher auch in diesem kleinen Kapitel auf diesen Fokus begrenzt.

²⁸⁶ Siehe www.cabaret-chez-nous.de/profile.html (Juli 2003).

verschleiern oder zu verleugnen. In diesem Fall verlangt die Bühne bzw. das zahlende Publikum - aufgrund der Erwartungshaltung männlicher Phantasien der Weiblichkeit - eine ganz bestimmte „Show“. Solche Shows haben - wie Theateraufführungen allgemein - eigene Regeln. Eine dieser „Regeln“ besagt, dass dem Publikum am Ende der Show die „Natur“ der Illusion beispielsweise bei „männlichen“ Travestie-Künstlern durch das Abnehmen der Perücke oder aber durch das Zeigen der Brustbehaarung, offenbart werden muss. So klärt das „Chez Nous“ sein Publikum auf: *„Hier und da darf sich der Zuschauer vom wahren Geschlecht seines Gegenübers überzeugen, denn dann wird die Perücke heruntergerissen“*.²⁸⁷

Travestie ist somit in erster Linie ein Theater-Genre und eine Art Beruf. Die Möglichkeit in diesem Genre als DamendarstellerIn oder auch als HerrendarstellerIn zu arbeiten, wird von vielen, dem Transgender-Spektrum zugeordneten Personen, als Nische zum Überleben und Akzeptiert-Werden in der Mehrheitsgesellschaft genutzt. Können oder wollen die KünstlerInnen ihre geschlechtliche Identität nicht verbergen und die gewünschte Illusion nicht produzieren, so kann es ihnen ergehen wie der bereits erwähnten transsexuellen Künstlerin Romy Haag. Haag gründete Mitte der 1970er in West-Berlin ihr eigenes Cabaret „Chez Romy Haag“ in direkter Konkurrenz zum oben erwähnten Travestie-Theater „Chez Nous“. Nach einem Besitzerwechsel fand sie dort, wo sie Jahre zuvor ein gefeierter Star war, aufgrund ihrer Transgender-Identität keine Arbeit mehr:

Als ich in Berlin ankam war das „Chez Nous“ verkauft. Der neue Besitzer, ein Herr Schnitzler, setzte ganz auf Travestie und fand, dass ich nicht in sein Programm passte.²⁸⁸

Ähnliches erlebte die Transgender Holly Woodlawn, die später durch Andy Warhols Filme als Drag Superstar bekannt wurde, als sie in den 1960ern versuchte ein Engagement im „Club 82“ zu erhalten. Das damals berühmteste Theater für „female impersonation“ in New York wurde von Busladungen voller TouristInnen aus vielen Bundesstaaten der USA besucht:

There was Club 82, on Third Avenue. That was more of a Vegas thing, the girls all come out in feathers, very expensive. The waiters were lesbians, and all the girls on stage were men. [...] It had a very good reputation, and the girls that worked there actually had jobs. „She’s not walking – she’s working,“ we used to say. I applied for a job there, but they turned me down: I looked too real.²⁸⁹

„Female impersonation“ (Damendarstellung), das US-amerikanische Pendant zur Travestie, folgt(e) oft den gleichen Regeln wie die Travestie in Berlin: wichtig war und ist das Spiel mit

²⁸⁷ Siehe www.cabaret-chez-nous.de/profile.html.

²⁸⁸ Haag 1999: 164.

²⁸⁹ Chermayeff, David und Richardson 1995b: 116.

der Illusion. In diesem Genre fanden (und finden) auch jene Transgender, die als „Frauen in Männerkleidung“ angekündigt werden ihre, wenn auch kleinere, professionelle Nische.²⁹⁰

An dieser Stelle sollte zunächst einmal betont werden, dass trotz der weiten Verbreitung unterschiedlicher Formen von Travestie-Genres in unterschiedlichen Zeitepochen und Kulturen²⁹¹, die hier untersuchten Formen der Travestie Nischen darstellen, die auch von Transgender-Individuen genutzt werden. Diese Nischen sind aber aufgrund ihres Primates der Darstellung einer Illusion, die die dichotome Geschlechterordnung bestätigt statt zu hinterfragen, keine Transgender-Institutionen.

Vielmehr bedeutet der Umstand, dass das Genre „Travestie“ in erster Linie der Unterhaltung eines zahlenden und meist heterosexuellen Publikums, das gewisse Erwartungen hegt, und nicht einer Präsentation verschiedener Identitäten jenseits von Mann und Frau, dient, dass die in der Performance dargestellten Personen nicht mit dem Charakter und der Identität der DarstellerInnen übereinstimmen (müssen). Dennoch wird dieser offensichtliche Fakt auch in wissenschaftlichen Abhandlungen übersehen. So erklärt der bereits erwähnte Ethnopsychologe McNeal, dass er mangels ausreichender Interviews auf seine Beobachtungen von Drag Shows in Atlanta zurückgreift, um die Misogynie und das „*Double-Bind of Gay Selfhood*“ der Darsteller zu analysieren.²⁹² Der deutsche Psychoanalytiker Hilgers, der das Genre „Travestie“ als eine „Transvestitenshow“ missversteht, erklärt diese zum Teilbereich der „Perversion“ „Transvestismus“:

Überlegenheit und das Erschrecken der Opfer verwandeln sich so in ein Gefühl des Triumphs. Solcher Triumph über das weibliche Geschlecht kommt besonders in Transvestiten-Shows zum Ausdruck, wenn sich die Darsteller als die schöneren und besseren Frauen präsentieren und diese gleichzeitig spielerisch oder ernsthaft verhöhnen.²⁹³

Ob dieser Versuch der Pathologisierung von ProtagonistInnen eines künstlerischen Genres durch einen Psychoanalytiker die „kulturelle Angst“ vor dem „Transvestismus“ (Majorie Garber), verdeutlicht oder zeigt, wie sehr sich die „pathologisierenden Praktiken“ der „normalisierenden Wissenschaften“ (Judith Butler) verselbstständigen können, bleibt dahingestellt. Diese Pathologisierung stammt jedoch aus einem populärwissenschaftlichen Artikel einer Frankfurter Tageszeitung aus dem Jahre 2000 und ist daher kein

²⁹⁰ Die unterschiedliche gesellschaftliche Bewertung und Sichtbarkeit dieser beiden Formen der Travestie wird in Kapitel III.2. eingehender behandelt.

²⁹¹ Außer in verschiedenen Zeitepochen der abendländischen Kultur (z. B. dem antiken Griechenland, der Renaissance, dem Viktorianischen Zeitalter und der Neuzeit) tauchen Formen der Travestie als Theaterform auch z. B. in der chinesischen Kultur in Form der Peking-Oper, in der japanischen Kultur in Form des kabuki-Theaters, und ebenso in der samoanischen Kultur in Form des *faleaitu*-Theaters sowie in anderen polynesischen Kulturen auf (siehe z. B. Senelick 2000: 39ff, 84ff, 109ff, 127ff, 206ff sowie Besnier 1994: 314ff und Mageo 1996: 590ff, vgl. auch Exkurs II.2.).

²⁹² McNeal 1999: 349.

²⁹³ Hilgers 2000: 1.

Nebenschauplatz einer, der allgemeinen Öffentlichkeit unzugänglichen, wissenschaftlichen Debatte. Sie ist vielmehr ein Beispiel für den Einfluss und die Rolle der WissenschaftlerInnen bei der gesellschaftlichen Produktion und Reproduktion der „Diktatur des Normalen“.²⁹⁴

In diesem Zusammenhang fällt auf, dass dort, wo die Stimmen der „Damendarsteller“ hörbar werden, die reine Berufsbetrachtung und der Charakter der Illusion durch die deutlich werdenden Identitäten gebrochen werden und einer sozialen Realität weichen.²⁹⁵ Im zweiten Teil dieser Studie wird am Beispiel der Tunten und Drag Queens in Berlin, der Drag Queens in New York sowie der *travestis* und *transformistas* in Rio de Janeiro gezeigt werden, wie viele der AkteurInnen der Transgender-Subkulturen das Genre „Travestie“ (und andere Formen des „Showbusiness“) für sich als eine überlebenswichtige Nische in der jeweiligen Mehrheitsgesellschaft entdeckt und genutzt haben.²⁹⁶

²⁹⁴ Die detaillierte Beschreibung dieser Pathologisierung und ihrer Bedeutung erfolgt daher in einem eigenen Kapitel (siehe Kapitel II.4.3.).

²⁹⁵ Vgl. z. B. Baldiga 1988, Chermayeff, David und Richardson 1995a, Fleisher 1996, Jürgens 1996.

²⁹⁶ Vgl. insbesondere die Kapitel III.1.1.1.3.1., III.1.2.3.1. und III.1.3.3.1.

II.3. Die stetige Reproduktion der Diskurse und der Macht

In den vorangegangenen Kapiteln wurde gezeigt, in welchem historischen und kulturellen Kontext die diskursiven Fremdbilder entstanden, welche Motivation ihrer Entwicklung zu Grunde lag (und liegt) und wie sie in gleicher Weise in Brasilien, Deutschland und den USA angewendet werden. Bereits zu Beginn des „Transsexualitäts“-Kapitels wurde die Merkwürdigkeit aufgezeigt, dass diese Diskurse in den drei untersuchten Gesellschaften gleichlautend sind. Dabei wurde auch jene Merkwürdigkeit herausgestellt, dass nach Jahrzehnten der Forschung und dem Aufkommen einer Transgender-Bewegung, die sich gegen solche, in Dichotomien gefangenen, Diskurse wehrt, zum Trotz, die Definitionen der „Transexuellen“ und „Transvestiten“ noch immer so klingen wie vor einem halben Jahrhundert. In Kapiteln davor wurde die dichotomistische Logik des „Denkens über die Geschlechter“ beschrieben und die stetige Wiederholung als Grundlage der Performativität benannt. Mit Judith Butler wurde schließlich erklärt:

... dass die hegemoniale Heterosexualität selbst ein andauernder und wiederholter Versuch ist, die eigenen Idealisierungen zu imitieren. Daß sie diese Imitation wiederholen muß, pathologisierende Praktiken und normalisierende Wissenschaften gründet, um ihren eigenen Anspruch auf Ursprünglichkeit und Richtigkeit zu erzeugen (...).²⁹⁷

Nicht geklärt wurde bisher wie diese stetige Diskursreproduktion funktioniert, die dafür Verantwortung trägt, dass ungeachtet der sich im Wandel befindlichen Selbstbilder, die Fremdbilder seit mehr als 50 Jahren konstant gleichklingen.

Zur Beantwortung dieser Frage ist es hilfreich auf einen im Feldforschungskapitel geäußerten Gedanken zur Bedeutung der Auswahl der InformantInnen für die Ergebnisse der Forschung zurückzukommen. Die medizinischen und psychologischen Untersuchungen gründen auf Forschungen, die im sozialen Raum des Behandlungszimmers stattfinden. Menschen, die sich an solche Orte begeben, tun dies aufgrund des Wunsches nach oder der Notwendigkeit einer Behandlung sowie der Erstellung von Gutachten. Diese Gutachten, die in der Regel von ÄrztInnen, SexualwissenschaftlerInnen, PsychiaterInnen und PsychologInnen erstellt werden, sollen Auskunft darüber geben, ob für die begutachtete Person tatsächlich die Diagnose „Transsexualität“ zutrifft. In Deutschland haben diese Gutachten besonders weitreichende Folgen, da sie eine *carte blanche* für bestimmte Möglichkeiten zur Verbesserung der Situation dieser Menschen nach dem deutschen Transsexuellengesetz (TSG) darstellen. In der Praxis führt das zu der sehr problematischen Situation, dass – im juristischen Sinne - die Gutachten über die geschlechtliche Identität der

²⁹⁷ Butler 1995: 170.

Menschen entscheiden. Da diese Gutachten auch nicht-medizinische Fragen, wie zum Beispiel die juristische Frage einer Namens- oder Personenstandsänderung (in offiziellen Dokumenten) gemäß TSG betreffen, haben sie auch eine nicht zu unterschätzende Bedeutung für viele Transgender, die sich nicht als „transsexuell“ definieren und keine geschlechtsangleichende Operation, wohl aber eine Namensänderung wünschen.

Auf eine sehr komplexe Weise wird durch diesen Umstand die diskursbezogene Machtposition der MedizinerInnen und PsychologInnen innerhalb und außerhalb des wissenschaftlichen Betriebes verfestigt. Zum einen wird durch das hierarchische ÄrztIn/TherapeutIn-PatientIn-Verhältnis die Objektivität der Forschungssituation massiv beeinträchtigt. Die problematische Situation als Behandelnde und Forschende zugleich wird jedoch in keiner (mir bekannten) wissenschaftlichen Studie dieser Bereiche auch nur ansatzweise thematisiert. Eine kritische Reflexion solcher Untersuchungsergebnisse findet nicht statt. Zum anderen ist das Machtinstrument des Gutachtens wie kein anderes geeignet, bestimmte Antworten der Begutachteten zu provozieren. Da die weitreichende Entscheidung der GutachterInnen von den „Betroffenen“ in der Praxis im nachhinein kaum mehr beeinflusst werden kann, muss sie vor der Entscheidung beeinflusst werden. Menschen, die nur eine medizinische oder therapeutische Begleitung bei der Einnahme von Hormonen oder in Deutschland beispielsweise die Namensänderung in Dokumenten erwirken wollen, sind gezwungen vorzugeben „transsexuell“ zu sein, und damit gezwungen vorzugeben, ihre Genitalien zu verabscheuen und „geschlechtsangleichende Operationen“ zu wünschen. Sie und auch jene Menschen, die „geschlechtsangleichende Operationen“ wünschen, sind gezwungen, sich den Vorstellungen der Geschlechter-Normen der jeweiligen GutachterInnen unterzuordnen und diese zu performen.²⁹⁸

Dies führte dazu, dass sich seit der Institutionalisierung der „Transsexualität“ durch *gender identity clinics*, Transsexuellengesetze und Behandlungsrichtlinien in den Subkulturen eine Praxis der Vorbereitung entwickelte, um den Gutachten-„Test“ auch wirklich zu bestehen:

When the first clinics were constituted, Benjamin's book was the researchers' standard reference. And when the first transsexuals were evaluated for their suitability for surgery, their behavior matched up gratifyingly with Benjamin's criteria. The researchers produced papers which reported on this, and which were used as base of funding. It took a surprisingly long time -several years- for the researchers to realize that the reason the candidates' behavioral profiles matched Benjamin's so well was that the candidates, too, had read Benjamin's book which passed from hand to hand within the community, and they were only too happy to provide the behavior that led to acceptance for surgery.²⁹⁹

²⁹⁸ In Berlin erklärte mir eine Transsexuelle in einem informellen Gespräch, dass sie von ihrer Gutachterin kritisiert wurde, da sie in Hosen statt in einem Rock zum vereinbarten Termin erschien (vgl. hierzu insbesondere Kapitel III.2.3.).

²⁹⁹ Stone 1991: 291.

Die in einem vorangegangenen Kapitel erwähnte, an allen drei untersuchten Orten gleichlautende Definition der Transsexuellen als Menschen, die eine Abscheu vor ihrem eigenen Körper empfinden (und daher vor der Operation meist asexuell leben), ist in ihrer Rigidität eine Fehlannahme, die auf der Erwartungshaltung der GutachterInnen und nicht auf der Realität aller Transsexuellen gründet. Sandy Stone beschreibt die Sexualität der KandidatInnen für eine „geschlechtsangleichende Operation“ als eines der bestgehütetsten Geheimnisse: *„Wringing the turkey’s neck’, the ritual of penile masturbation just before surgery, was the most secret of secret traditions.“*³⁰⁰ Die eigene Sexualität und damit die Nicht-Abscheu vor dem eigenen Körper zu offenbaren, so Stone, würde die Gefahr eines „crash landing“, einer Verweigerung der Operation, bedeuten.³⁰¹ Die postoperative Transsexuelle und Transgender-Aktivistin Kate Bornstein erklärt freimütig, dass sie vor ihrer Operation keine Probleme mit ihrem Penis an sich hatte, sondern mehr mit dem, was dieses Genital gesellschaftlich und persönlich aus ihr machte: *„I never hated my penis; I hated that it made me a man – in my own eyes, and in the eyes of others.“*³⁰² Bornstein deckt im Sinne Butlers die konstruierte „Natürlichkeit“ dieses Gefühls dem eigenen Körper gegenüber und damit die Konstruiertheit eines Eckpfeilers der Transsexualitätsdefinition auf und verweist auf die Definitionsmacht der medizinischen Wissenschaften und ihrer ProtagonistInnen:

People think they have to hate their genitals in order to be transsexual. Well, some transsexuals do hate their genitals, and they act to change them. But I think that transsexuals probably do not „naturally“ hate their birth-given genitals – I’ve not seen any evidence of that. We don’t hate any part of our bodies, we weren’t taught to hate. We’re taught to hate parts of our bodies that aren’t „natural“ – like a penis on a woman, or a vagina on a man – and it seems that the arbiters of nature are the doctors.³⁰³

Die Praxis der Verleugnung der eigenen Sexualität und der „Einstimmung“ auf die Erwartungshaltung der GutachterInnen existiert logischerweise auch heute noch unter Transsexuellen. In Berliner Selbsthilfegruppen und Beratungsstellen ist auch die Erwartungshaltung der GutachterInnen Thema der Vorbereitung auf den Gutachten-„Test“. Für Rio de Janeiro konnte dies aufgrund der erst zwei Jahre währenden Praxis und der geringen Anzahl an potentiellen KandidatInnen für „geschlechtsangleichende Operationen“

³⁰⁰ Stone 1991: 292.

³⁰¹ Stone 1991: 292.

³⁰² Bornstein 1995: 47.

³⁰³ Bornstein 1995: 119.

nicht verifiziert werden.³⁰⁴ Doch auch in Rio de Janeiro kursieren portugiesische Übersetzungen US-amerikanischer Studien im Geiste Benjamins.³⁰⁵

Der hier geschilderte Zusammenhang führt in Form einer selbsterfüllenden Prophezeiung zu den immer wiederkehrenden, gleichlautenden Definitionen, die die Realität einer Zweigeschlechterordnung zu bestätigen scheinen, aber letztlich nur das Ergebnis einer Verquickung von Macht- und Diskursreproduktionen sind. Diese machtvolle Diskursreproduktion hat durch die vorherrschende Rolle der medizinischen und psychologischen Wissenschaften und die gesellschaftliche Anerkennung der WissenschaftlerInnen als einzigen ExpertInnen, nicht nur Auswirkungen auf andere wissenschaftliche und gesellschaftliche Bereiche, sondern auch auf die Lebenssituation und die Identitäten der Transgender-Individuen.

Dieses Einwirken auf die Identität kann auch nach erfolgreicher „Behandlung“ des „Syndroms“ „Transsexualität“ erfolgen. Bornsteins freimütige Erklärung, dass sie früher in einem männlichen Körper lebte und ihr Bekenntnis eine Transsexuelle zu sein, sind lange Zeit die Ausnahme gewesen. Auch heute noch „verschwindet“ die Mehrzahl der Transsexuellen nach ihrer „Geschlechtsumwandlung“ im anderen Geschlecht. Wenn sie den juristischen Status ihres „Gegengeschlechts“ erreicht haben, wird jeder Bezug zum früheren Geschlecht und zur „Transsexualität“ verleugnet. Die Soziologin Gesa Lindemann hat dies in einer Studie über Transsexuelle in Berlin als „Einschlafen“ bezeichnet:

In dieser Perspektive unterscheiden sich Transsexuelle von Nicht-Transsexuellen lediglich, weil die Ersteren wissen, wie sehr sie damit beschäftigt sind, ihr Geschlecht darzustellen, während die Nichttranssexuellen das gleiche zumeist vollbringen, ohne weiter darüber nachzudenken. Aus diesem unbewussten Zustand sind Transsexuelle „aufgewacht“ und haben sich das merkwürdige Ziel gesetzt, erst als das andere Geschlecht wieder „einzuschlafen“.³⁰⁶

Als Transsexuelle, die nicht wieder „eingeschlafen“ ist und als Gender Outlaw, die für die Selbstbestimmung der Transsexuellen spricht, erklärt Bornstein dieses „Einschlafen“ zu einer verordneten Selbstverleugnung:

I was told by several counselors and a number of transgendered peers that I would need to invent a past for myself as a little girl, that I'd have to make up incidents of my girl childhood; that I'd have to say things like „When I was a little girl...“ I never was a little girl; I'd lied all my life trying to be the little boy, that I'd known myself **not** to be. Here I was, taking a giant step toward personal integrity by entering therapy with the truth and self-acknowledgement that I was a transsexual, and I was told, „Don't **tell** anyone you're a transsexual.“³⁰⁷

³⁰⁴ Zur Zeit meiner Forschung in den Jahren 2000-2001 nahmen insgesamt 8 Personen am staatlichen Programm für „geschlechtsangleichende Operationen“ (*transgenitalização*) in Rio de Janeiro teil (7 so genannte „Mann-zu-Frau“-Transsexuelle und 1 so genannter „Frau-zu-Mann“-Transsexueller).

³⁰⁵ Vgl. z. B. Ramsey 1998.

³⁰⁶ Lindemann 1993: 12, vgl. hierzu auch Kapitel III.2.3.2.

³⁰⁷ Bornstein 1995: 62, Hervorhebungen Bornstein.

Diese Erfahrungen lassen Bornstein das „Einschlafen“ als eine therapeutische Lüge bezeichnen. Eine Lüge, die mittels der Selbstverleugnung zur Vermeidung einer Selbstreflexion des eigenen Transsexuell-Seins und damit zu einer Vermeidung der Reflexion über Geschlecht an sich führt:

Transsexuality is the only condition for which the therapy is to lie. This therapeutic lie is one reason we haven't been saying too much about ourselves and our lives and our experience of gender; we're not allowed, in therapy, the right to think of ourselves as transsexual.³⁰⁸

Die an dieser Stelle durch das „merkwürdige Ziel“ des Einschlafens verdeutlichte „therapeutische Lüge“ offenbart, dass es bei der „Behandlung“ der „Transsexualität“ nicht allein darum geht Menschen in Not zu helfen, sondern auch darum einen wichtigen gesellschaftlichen Status quo der Zwei-Geschlechter-Ordnung und deren Normalisierung und Naturalisierung zu gewährleisten. Die „therapeutische Lüge“ kann daher als ein weiteres Moment in der Macht- und Diskursreproduktion der normalisierenden Wissenschaften betrachtet werden.

II.4. Gender Outlaws *und die Formen der Gewalt einer „Diktatur des Normalen“*

Der von der Transgender-Aktivistin Kate Bornstein eingeführte Begriff „Gender Outlaws“ bezeichnet die unterschiedlichen Individuen der Transgender-Gemeinschaften, die im Fokus dieser Studie stehen. Er beinhaltet nicht nur, wie Kate Bornstein es definiert, dass diese Menschen „eine oder mehrere Regeln des (sozialen) Geschlechts“ brechen: *„All the categories of transgender find a common ground in that they each break one or more of the rules of gender: what we have in common is that we are gender outlaws, every one of us“*.³⁰⁹ Er beinhaltet auch, dass sie aufgrund dieses Regelbruchs Ausgestoßene sind, Outlaws der dichotomistischen Geschlechterordnung, Rechtlose einer „Diktatur des Normalen“.

Im Folgenden wird gezeigt werden, in welcher Weise die bereits beschriebenen Diskurse, die Ideologie der Zwei-Geschlechterordnung, die „Diktatur des Normalen“ und ihre Machtinstrumente, die normalisierenden Wissenschaften und deren pathologisierenden Praktiken, die gesellschaftliche Situation der „Gender Outlaws“ beeinflussen, prägen und oft bestimmen. Die Darstellung der Gewaltformen erfolgt anhand vier verschiedener Beispiele.

³⁰⁸ Bornstein 1995: 62.

³⁰⁹ Bornstein 1995: 69.

Das erste Beispiel betrifft die chirurgischen Eingriffe an als „intersexuell“ pathologisierten Kindern, eine - häufig traumatisierende - Praxis, die von einigen Intersex-AktivistInnen auch als ein Verhindern und Ermorden der Identität sowie als Menschenrechtsverletzungen bezeichnet werden. Das zweite Beispiel betrifft jene politischen und juristischen Entscheidungen, die diesen „Identitätsmord an Kindern“ an erwachsenen Intersexuellen³¹⁰ wiederholen, in dem sie ihnen juristisch die eigene Geschlechtsidentität als „drittes Geschlecht“ mit Berufung auf die pathologisierenden Diskurse verweigern.³¹¹ Das dritte Beispiel betrifft bestimmte pathologisierende, psychologische Diskurse, die in den Medien und im Alltag zu kriminalisierenden Diskursen werden und zu polizeilichen Ermittlungen gegen Minderheiten führen. Das vierte Beispiel betrifft schließlich die Gewalttätigkeit „normaler“ BürgerInnen sowie von GesetzeshüterInnen gegen „Gender Outlaws“, die sich in gewalttätigen Übergriffen - bis hin zu Mord - und deren Duldung äußert.

³¹⁰ „Intersexuelle“ ist der medizinische Begriff für Zwitter oder Hermaphroditen, also Menschen, die mit nicht eindeutig dem männlichen oder weiblichen Geschlecht zuordbaren „geschlechtlichen Merkmale“ geboren werden. Mit dem Begriff „Intersexualität“ werden von der Medizin mehr als ein Dutzend verschiedene „Krankheitsbilder“ konstruiert, darunter zum Beispiel das Klinefelter-Syndrom, das Turner-Syndrom, der Hermaphroditismus Verus sowie der männliche Pseudo-Hermaphroditismus, auch 5-Alpha-Reduktase-Mangel-Syndrom genannt. Aufgrund dieser Pathologisierungen bezeichnen sich einige „Intersexuelle“ selbst als Hermaphroditen. Da viele Intersexuelle von sich auch als Intersexuelle sprechen, werde ich den Begriff weiterhin verwenden, allerdings ohne pathologisierende Absicht.

³¹¹ Ich bin mir dessen bewusst, dass die „Vereinbarung“ der Intersexuellen in einer Studie über Transgender und an einer solchen Stelle missverstanden werden kann. Ich bin mir auch dessen bewusst, wie heikel und problematisch dieses Verfahren erscheinen kann und zwar erstens angesichts bestimmter Diskurse innerhalb der Intersex-AktivistInnen-Gemeinde, die eine deutliche Abgrenzung von den Diskursen und politischen Bestrebungen der Transgender-Bewegungen verfolgen und zweitens aufgrund der Gefahr einer Instrumentalisierung von Minderheiten. Ich habe mich dafür entschieden, das Risiko missverstanden oder missdeutet zu werden, einzugehen, erstens, da ich im Laufe der Forschungen in New York und Berlin einige Intersexuelle kennenlernte, die in den Transgender-Gemeinschaften in emanzipatorischer Weise aktiv sind und die als eigene Stimmen in dieser polyphonen Studie erklingen, zweitens weil es auch in der Intersex-Gemeinde unterschiedliche Diskurse gibt, auch solche, die einen Brückenschlag zwischen Transgender und Intersexuellen als emanzipatorisch verstehen, drittens weil es in Berlin seit 2004 eine Gruppe aus Transgendern und Intersexuellen gibt, die genau diesen Brückenschlag sucht, und viertens, weil die Gewalt der „Diktatur des Normalen“ beide Gruppen trifft und im Falle der Intersexuellen nicht vordergründig subtil, sondern mit erschreckender Brutalität in Erscheinung tritt.

II.4.1. Die Gewalt der scharfen Messer: Traumata statt Therapie - die technologische Beherrschung der Körper und die Wut der Straße

Mit diesen Sätzen möchte ich nichts schönreden, denn es ist grauenhaft isoliert, verstümmelt oder auf anderem Wege ver-hindert zu werden. Aber es ist die Grauenhaftigkeit der Normalität, die diese Situationen hervorruft.

Michel Reiter

Die Chance des Monsters: ein Plädoyer
(Redebeitrag auf der „Gynäkologie-Kongress Stören!“
-Demonstration am 24.03.01 in Berlin)

Another paradox that emerges here
is the place of sharp machines,
of the technology of the knife, in
debates on intersexuality and transsexuality.

Judith Butler

Doing Justice to Someone:
Sex Reassignment and Allegories of Transsexuality (2001: 626)

Das Paradox von dem Butler hier spricht, ist das Paradox der essentialistischen Perspektive, die eine Natürlichkeit der Körper und des Geschlechtes proklamiert, welche im Falle von Transsexuellen und Intersexuellen nur künstlich mit Hilfe der “Technologie des Messers” (sowie Hormon-Therapien) hergestellt werden kann: *„And the ‚nature‘ that the endocrinologists defend also needs assistance and augmentation through surgical and hormonal means, at which point a certain nonnatural intervention in anatomy and biology is precisely what is mandated by nature”*.³¹²

Das geschilderte Paradox dieser essentialistischen Argumentation und der Vorstellung einer Natürlichkeit der Körper ist zunächst und zuvorderst ein Paradox der Geschlechter-Dichotomie, ein Scheitern der Zwei-Geschlechter-Kategorisierung, welches durch die Körper und die „Behandlung“ von Intersexuellen unmissverständlich offenbart wird. Die Biologin Anne Fausto-Sterling konkretisiert:

In most public and in most scientific discussions, sex and nature, are thought to be real, while gender and culture are seen as constructed. But these are false dichotomies. Sometimes, for example, sex is, literally, constructed. In the case of intersexuality, surgeons remove parts and use plastic to create "appropriate" genitalia for people born with body parts that are not easily

³¹² Butler 2001: 628.

identifiable as male or female. Physicians believe that their expertise enables them to "hear" nature telling them the truth about what sex their patient ought to be. Alas, their truths come from the social arena and are reinforced, in part, by the medical tradition of rendering intersexual births invisible.³¹³

Hier wird die gleiche Bedrohung, das gleiche Scheitern der Zwei-Geschlechter-Kategorisierung, die zur Krise der Kategorien führen, die Garber für den „Transvestismus“ als Drittes beschreibt, in der „Intersexualität“ offenbar: eine Bedrohung, die verhindert werden muss. Was Fausto-Sterling als ein „Unsichtbar-Machen intersexueller Geburten“ beschreibt, wird von einigen Intersex-AktivistInnen wie dem eingangs zitierten Michel Reiter, der sich selbst als Hermaphrodit bezeichnet, als ein „Verhindert-Werden“ als Mensch, ein „Verhindert-Werden“ durch Verstümmelung, Traumatisierung und Isolation gebrandmarkt. Einige Intersex-Initiativen bezeichnen dies als „Vernichtung intersexueller Menschen“.³¹⁴ Der kanadische Medizinanthropologe und Intersex-Aktivist Morgan Holmes, der im Alter von 7 Jahren von Medizinerinnen „verstümmelt“ wurde, die, so Holmes, seine *queerness* auslöschen wollten³¹⁵, vereint die Positionen Garbers und Butlers mit denen von Fausto-Sterling und Reiter mit dem Verweis auf Kafkas Strafkolonie:

What the treatment of intersexed children underscores is that we are all forced to conform to specific, binarized, heteronormative gender roles. The surgical violence to which intersexed infants and children are submitted may be likened to the torture device described in Franz Kafka's *In the Penal Colony*. The body itself does not learn that the price ex(tr)acted for nonconformity is extreme, it is those who witness the punishment that take this lesson home. In the case of Kafka's story, punishment results in the death of the body; in the case of intersexuality, punishment results in a death or paralysis of the soul.³¹⁶

Im Folgenden soll die Gewalt der „Technologie des Messers“, die technologische Beherrschung der Körper, jedoch weniger als logischer Widerspruch in essentialistischen Diskursen, sondern vielmehr als ein menschliches und gesellschaftliches Problem verstanden werden. Dieses menschliche und gesellschaftliche Problem betrifft vor allem als „intersexuell“ pathologisierte Menschen, deren Körper der kulturellen Norm widersprechen und ihr deshalb gewaltsam angeglichen werden. Die „Diktatur des Normalen“ wird nirgendwo grausamer sichtbar als in diesen gewaltsamen Akten, die im Namen der Wissenschaft und der Heilung durchgeführt werden. Doch sie sind gleichzeitig die Achillesferse der „Diktatur des Normalen“. Der Widerstand, der sich im letzten Jahrzehnt

³¹³ Fausto-Sterling 2000a: 5. Die hier beschriebene und im Folgenden problematisierten Praktiken und die sie stützenden pathologischen Diskurse sind ähnlich wie die in vorangegangenen Kapiteln behandelten Diskurse zur „Transsexualität“ und zum „Transvestitismus“ in Deutschland, den USA und in Brasilien (vgl. z. B. Daminani et. al. 2003) gleichermaßen vorhanden.

³¹⁴ Siehe zum Beispiel das Informationsblatt der AGGPG (Arbeitsgruppe gegen Gewalt in der Pädiatrie & Gynäkologie) zur „Vernichtung intersexueller Menschen in Deutschland“ (AGGPG 1997).

³¹⁵ „I was mutilated by drs. who wanted to erase my queerness when I was seven years old.“ Siehe www.usc.edu/isd/archives/queerfrontiers/queer/papers/holmes.bio.html.

³¹⁶ Holmes 2000: 89, Hervorhebung Holmes.

gegen die „Diktatur des Normalen“ formierte, ist in keinem Bereich so überzeugend und berechtigt wie im Falle der vorgenommenen medizinischen Praktiken an Intersexuellen. Entsprechend dem von Garber und Butler vorgenommenen Perspektivwechsel von der Untersuchung der Diagnose hin zur Untersuchung der Motivation der Diagnose soll an dieser Stelle ein Perspektivwechsel stattfinden: von der Sicht der MedizinerInnen und ihrer, der „Behandlung“ bedürftigen, PatientInnen weg und hin zur Sicht jener, im Kindesalter von der Medizin traumatisierten „Opfer“, die zu selbstbestimmt agierenden AkteurInnen werden und sich als Erwachsene gegen die Macht der Medizin und ihrer ProtagonistInnen zur Wehr setzen.

Ein solcher Perspektivwechsel lässt sich mit dem Aufzeigen des Widerstandes gegen diese Praktiken und Diskurse verdeutlichen, wie das Beispiel einer „Gynäkologie-Kongress Stören!“-Demonstration anlässlich des 4. Berliner Symposiums für Kinder- und Jugendgynäkologie in der Berliner Charité im Frühjahr 2001 zeigt.³¹⁷ Auf dieser Demonstration brach sich, vor den Augen der überraschten GynäkologInnen und der sie schützenden PolizistInnen, die aus den Traumata der Normalisierung geborene Wut einiger, der mehr als 100 DemonstrantInnen, in „Ärzte sind Mörder!“-Rufen Bahn. Kritisiert wurde, so ein Redebeitrag, dass

(...) auf diesem 4. Berliner Symposium ein beliebig gesetzter Körpermassenindex diskutiert, die Methoden, Hermaphroditen zu Frauen und Männer zu verstümmeln eruiert, normgerechte Körpergrößen festgelegt oder, wie vor drei Jahren an dieser Stelle, Indikationen zur Sexualhormonbehandlung bei Mädchen, vorgeburtliche Diagnostik bei Zwitterbildungen und Genitalabnormitäten festgelegt werden.³¹⁸

In einem Flugblatt erklärte eine der OrganisatorInnen der Demonstration, die „Arbeitsgruppe gegen Gewalt in der Pädiatrie & Gynäkologie“ (AGGPG), dass nicht eine medizinische Notwendigkeit, sondern vielmehr gesellschaftliche Vorstellungen, *„die Sicherung des patriarchalen Systems der zwei Geschlechter“*, zur Genitalverstümmelung und Pathologisierung von Intersexuellen führe und dies häufig traumatische statt therapeutische Folgen für die Betroffenen habe:

Die Folgen der Krankerklärung von Hermaphroditen sind katastrophal. Massive chirurgische und hormonelle Eingriffe sollen aus ihnen, je nach chirurgischer Machbarkeit, Mann oder Frau werden lassen. Häufig führen die Operationen und der jahrelange Psychokrieg jedoch zu nichts anderem als einer lebenslangen Traumatisierung: das Gefühl, über Jahre hinweg vergewaltigt, gefoltert, verstümmelt und zum Objekt entwürdigender Fotografie gemacht worden zu sein. Die ohnehin äußerst fragwürdigen Therapieziele Fortpflanzungsfähigkeit, Geschlechterrollen-Konformität und soziale Unauffälligkeit werden dabei nur selten erreicht. Heute ist bekannt, dass bei Hermaphroditen die Entwicklung einer sog. Geschlechtsidentität nicht prognostizierbar ist.³¹⁹

³¹⁷ Auch das 5. Berliner Symposium für Kinder- und Jugendgynäkologie vier Jahre später wurde von Protesten von Intersex- und Transgender-AktivistInnen begleitet.

³¹⁸ Reiter 2001.

³¹⁹ AGGPG 2001.

Ein Beispiel einer solchen „lebenslangen Traumatisierung“ stellt die Geschichte des Hermaphroditen Michel Reiter dar, die durch einen Dokumentarfilm und verschiedene Zeitungs- und Zeitschriftenartikel in den Jahren 2001 bis 2003 bekannt wurde.³²⁰ Tolmein beschreibt, wie aus dem „Jungen“ Michel Reiter das „Mädchen“ Birgit Reiter gemacht wurde:

In der Geburtsurkunde bescheinigte das Standesamt den Eltern Reiter noch, einen Sohn geboren zu haben. Mit Namen „Michel“. Aber ein richtiger Junge ist „Michel“ eben nicht. Er hat, wie sich herausstellt, den falschen Chromosomensatz, keinen Hoden, einen zu kleinen Penis. Der Eintrag in der Geburtsurkunde wird nach ärztlicher Beratung korrigiert, mit Stempel und Unterschrift des zuständigen Sachbearbeiters versehen. Aus „Michel“ wird so von Amts wegen und mit Hilfe der modernen Medizin „Birgit“. [...] Der zu kleine Penis wird als zu große Klitoris entfernt, eine Vagina wird chirurgisch geschaffen. Als Frau ist Birgit Reiter nicht zur Welt gekommen, aber zur Frau wird sie gemacht.³²¹

Dieses „Zur-Frau-Gemacht-Werden“ - eine Anspielung auf Simone de Beauvoirs klassisches Postulat *„Man kommt nicht als Frau zur Welt, man wird zur Frau gemacht“*³²² -, hat im Falle des Kindes „Birgit“ jedoch grauenvolle Folgen, wie Tolmein darlegt:

Über Jahre hinweg muss nachgebessert und kontrolliert werden. Immer und immer wieder wird die Vagina mit Metallstäben gedehnt und erweitert. Bougierung heißt diese schmerzhafteste Behandlungsmethode. Birgit muss hochdosierte Hormone schlucken, damit sie nicht „vermännlicht“. Nach zwölf Jahren intensiver Behandlung bilanzieren die Medizin-Männer: „Die Scheide ist mit zwei Fingern passierbar. Das anatomische Ergebnis dürfte nicht bei der Kohabitation hinderlich sein, eher eine fehlerhafte psychosexuelle Einstellung.“³²³

Die hindernde „fehlerhafte psychosexuelle Einstellung“ der „Patientin“ ist die wiederholte Weigerung dieses Menschen, sich mit medizinischen und juristischen Mitteln in ein nicht empfundenes Geschlecht zwingen zu lassen. Die vom Kind geäußerte Verweigerung der gewaltsam erfolgenden Zuordnung, die darauf verweist, dass das Kind sich im „verordneten Geschlecht“ nicht wohl fühlt, wird nicht erkannt oder will nicht erkannt werden. Stattdessen ist die Rede von einer falschen Einstellung und von mangelnder Kooperation auf Seiten der „Patientin“:

In den Krankenblättern häuft sich die Kritik: „Die Kooperationsbereitschaft von Birgit ist im Augenblick mangelhaft“; „die Therapie wurde von der etwas aggressiven und nicht leicht zu

³²⁰ Vgl. z. B. Tolmein und Rotermund 2001; Tolmein 2001, 2002; Müller-Jentsch 2003. Da der Jurist und Journalist Oliver Tolmein, der den besagten Dokumentarfilm (mit)drehte und verschiedene Artikel in Tageszeitungen und medizinischen Zeitschriften veröffentlichte in dieser Zeit eng mit Michel Reiter zusammenarbeitete, ist die Darstellung dieser Geschichte von Michel Reiter selbst offensichtlich gewollt und beabsichtigt. Darüber hinaus findet sich der im Folgenden zitierte Artikel auf der Homepage der AGGPG (www.postgender.de, August 2003), dessen Mitglied Michel Reiter ist. Ich halte es daher für legitim, Auszüge aus der biographischen Geschichte hier wiederzugeben. Weitere Beispiele biographischer Beschreibungen der traumatisierenden Eingriffe bei intersexuellen Kindern und ihre Folgen in den USA und Kanada finden sich z. B. bei Fausto-Sterling 2000b: 80ff, 298f.

³²¹ Tolmein 2002: 41.

³²² Vgl. Beauvoir 1968.

³²³ Tolmein 2002: 41.

führenden Patientin nicht regelmäßig durchgeführt“; „wie erwartet ist die Patientin zur vereinbarten Kontrolluntersuchung nicht erschienen.“³²⁴

So konsequent wie falsch wird das Scheitern der Behandlung nicht dem medizinischen Konzept (der frühen Zuordnung in einer Zweigeschlechterordnung), sondern der „Patientin“ angelastet. Heute kämpft die vermeintliche „Patientin Birgit“ als Hermaphrodit Michel Reiter um die gesellschaftliche und juristische Anerkennung der „Zwitter“ und gegen die „Vernichtung intersexueller Menschen“.

Dem Konzept der Polyphonie folgend steht im Mittelpunkt dieses Kapitels über die grauenhafteste Form der Gewalt der „Diktatur des Normalen“, nämlich der Gewalt der (vermeintlichen) technologischen Beherrschung des Körpers, eine Stimme der Emanzipation im Chor der Stimmen jener traumatisierten Opfer der Normalisierung, die sich zur Wehr setzen. Michel Reiters Stimme ist eine solche Stimme.³²⁵ In dem bereits eingangs zitierten Redebeitrag, erklärte Michel Reiter, wie ein solches zur Wehr setzen aussehen kann:

Es gilt, zum Trauma der Ordnungsfanatiker zu werden. Ob diese nun wie in Frankenstein's Metapher durch die Hand ihrer eigenen Kreationen sterben müssen oder nur durch permanente Konfrontation mit ihrem eigenen Trauma an die Grenzen ihrer Machbarkeit geführt werden, ist zweitrangig. Tatsache aber ist, dass die öffentliche Sichtbarkeit aller vorgeblicher Deformationen von großer Relevanz ist, denn genau diese gilt es zu verhindern in Krankenhäusern, Psychiatrien und Gefängnissen.³²⁶

Das „Trauma der Ordnungsfanatiker“ liegt im Scheitern den „perfekten“ Menschen in den Grenzen einer naturalisierten Mann-Frau-Ordnung zu schaffen, wie durch leidende Menschen, die mit ihren verstümmelten Körpern weder glücklich, noch zu „eindeutigen“ Männern oder Frauen werden, offenbart wird. Das Ziel der Demonstration war es, dieses Scheitern öffentlich zu zeigen und die „Prozesse der Normalisierung“ zu stören:

Die ÄrztInnen, die in unseren Augen klar als TäterInnen zu benennen sind, lassen sich ob Ihres offenkundigen Zynismus nur an vier Stellen angreifen: Geld, Recht, wissenschaftlichem Ruf oder physischer Integrität. Wenn wir sie also schon mit Argumenten nicht erreichen können, wollen wir wenigstens verhindern, dass sie an diesem Wochenende ungestört über die beste Form der Genitalverstümmelung und körperlichen Zurichtung diskutieren.³²⁷

Die hier zitierten Stimmen mögen in ihrer Radikalität vielleicht befremdlich und gewöhnungsbedürftig klingen, doch gleichzeitig verdeutlichen sie eindrucksvoller als jede wissenschaftliche Studie, dass die frühzeitige Behandlung „intersexueller“ Kinder nicht dem Wohl der Kinder selbst, sondern primär anderen Interessen dient. Heute geißeln nicht mehr nur Intersex-AktivistInnen die noch immer übliche Praxis der Genitalverstümmelung zur

³²⁴ Tolmein 2002: 42.

³²⁵ Andere solche Stimmen sind beispielsweise die des bereits zitierten Morgan Holmes und die von Cheryl Chase, der Gründerin der größten US-amerikanischen Intersex-Organisation ISNA (siehe www.isna.org).

³²⁶ Reiter 2001.

³²⁷ Aufruf 2001.

„Normalisierung“ „intersexuell“ geborener Kinder als Menschenrechtsverletzung und Verbrechen.³²⁸ Hinzu kommen die wissenschaftlichen Stimmen, mittlerweile vereinzelt auch aus den Reihen der Wissenschaften Biologie, Medizin und Psychologie, die die aktuelle Praxis der medizinischen Eingriffe im Kindesalter in Frage stellen.³²⁹

Angesichts dieser Umstände überrascht die Antwort der Deutschen Bundesregierung auf eine kleine Anfrage im Bundestag zum Thema „Intersexualität im Spannungsfeld zwischen tatsächlicher Existenz und rechtlicher Unmöglichkeit“. Im Frühjahr 2001, also zur gleichen Zeit, in der die geschilderte Demonstration vor der Charité stattfand und das Symposium der GynäkologInnen nur unter Polizeischutz stattfinden konnte, erklärt die Deutsche Bundesregierung: *„Der Bundesregierung ist nicht bekannt, dass eine Vielzahl von Intersexuellen im Erwachsenenalter, die an ihnen vorgenommenen Eingriffe kritisiert“*.³³⁰ In der gleichen Anfrage erklärt die Bundesregierung bezüglich der medizinischen Eingriffe und der mit ihnen verbundenen medizinischen und sozialen Praktiken, die auf der Demonstration von den Betroffenen als „Folter“ kritisiert wurden:

Die Bundesregierung sieht keinerlei Anhaltspunkte die medizinischen Eingriffe an intersexuellen Minderjährigen als Folter als einem bewussten Zufügen von erheblichen Schmerzen zur Erzwingung eines Handelns, Unterlassens oder Duldens zu werten. Die Bundesregierung hält es auch im Interesse einer notwendigen sachlichen und fachkompetenten Debatte um die Behandlung von Intersexuellen für wenig hilfreich solche Vergleiche anzustellen.³³¹

Wer aber könnte in einer solch heiklen Frage „kompetenter“ sein als die Traumatisierten selbst? Und warum kennt die Bundesregierung weder Intersexuelle, die die an ihnen vorgenommenen Eingriffe kritisieren, noch Anhaltspunkte für eine Argumentation, die diese Eingriffe als Folter beschreibt? Dies erscheint äußerst befremdlich angesichts der Tatsache, dass in der zitierten kleinen Anfrage die genannte Kritik beschrieben wurde. In einem den Antworten vorausgehenden Vorwort der Bundesregierung findet sich eine Erklärung:

Nach dem Kenntnisstand der Bundesregierung entspricht die Auffassung, wonach Bipolarität oder Zweigeschlechtlichkeit des Menschen als Mann und Frau keine „natürliche und unumstößliche

³²⁸ Vgl. z. B. AGGPG 1997, 2001; Holmes 2000; 101-Intersex 2004; siehe auch www.postgender.de. In der internationalen Intersex-Bewegung, deren Organisation vor allem mit Hilfe des Internet geschieht (vgl. z. B. Eckert 2003: 62ff), gibt es jedoch unterschiedliche Haltungen. Die größte US-amerikanische Intersex-Organisation ISNA beispielsweise kritisiert zwar die traumatisierenden medizinischen Eingriffe im Kindesalter, bezeichnet sie aber nicht direkt als Verbrechen (vgl. www.isna.org). Gleichzeitig findet sich auf ihrer Webseite ein Artikel, der die medizinische Behandlung intersexueller Kinder als Analogie zu Kindesmissbrauch versteht (Alexander 1997).

³²⁹ Siehe z. B. Epstein 1990; Fausto-Sterling 1993, 2000a, 2000b; Dreger 1998; Kessler 1998; Beh and Diamond 2000; Holmes 2000; Klöppel 2002; Eckert 2003. Auch in Brasilien sind mittlerweile vereinzelt Stimmen von ChirurgInnen und PsychiaterInnen zu hören, die die übliche „medizinische Behandlung“ intersexueller Kinder kritisch sehen (vgl. z. B. Jesus und Bastos 2004).

³³⁰ Bundesregierung 2001: 4. Die 1996 gegründete „Arbeitsgruppe gegen Gewalt in der Pädiatrie und Gynäkologie“ begann indes bereits 1997 mit ihrer Aufklärungsarbeit über die „Vernichtung intersexueller Menschen in Deutschland“ (z. B. AGGPG 1997).

³³¹ Bundesregierung 2001: 12.

Wahrheit“ sei, nicht der herrschenden Auffassung in der Sexualwissenschaft. Die hier zitierten Literaturstellen geben eine Minderheitenmeinung wieder.³³²

Verblüffend offen spricht die Bundesregierung an dieser Stelle von der „herrschenden Auffassung“ innerhalb einer einzigen Disziplin, die sie zur Grundlage ihres Handelns macht. Kritik an dieser „herrschenden Auffassung“, wie sie nicht nur von den Betroffenen selbst, sondern auch von Menschenrechtsgruppen und zunehmend von WissenschaftlerInnen geäußert wird, gilt für die Bundesregierung als „Minderheitenmeinung“. Der Bundesregierung zu Folge muss *„Intersexualität als eine Abweichung von der Norm betrachtet werden“*, die *„als krankhafte Störung anzusehen ist“*.³³³ Diese wortwörtlich von der Sexualmedizin übernommene Pathologisierung endet in einer Schlussfolgerung der Bundesregierung, die für die Situation „intersexueller“ Kinder dramatische Konsequenzen hat: *„Aus psychiatrischer und sexualmedizinischer Sicht ist die Vereindeutigung des Geschlechts bei Säuglingen und Kleinkindern jedenfalls empfehlenswert, um eine ungestörte psychische Identitätsentwicklung zu ermöglichen“*.³³⁴

An dieser Stelle überrascht die allzu häufig gebrauchte Argumentation der Notwendigkeit medizinischer Eingriffe zum Wohl des Kindes im Angesicht der Traumatisierten, deren Stimme weder auf Demonstrationen noch vervielfältigt durch Intersex-Organisationen und kritische WissenschaftlerInnen Gehör erlangt. Im gleichen Moment erscheint die Argumentation der Betroffenen, die von Folter und Traumatisierung sprechen, und erklären, dass die Eingriffe keine medizinische Notwendigkeit seien, sondern vielmehr gesellschaftlichen Vorstellungen entsprechen und die Zweigeschlechterordnung stützen sollen, und mithin die Argumentation einer „Diktatur des Normalen“ keineswegs mehr so absurd. Da die pathologisierenden Praktiken der normierenden Wissenschaften wie hier gezeigt, immun gegen jede Kritik und mit Unterstützung der Politik an wehrlosen Kindern ausgeübt werden, die auf diese Weise traumatisiert werden, zeigt sich die „Diktatur des Normalen“ an dieser Stelle nicht mehr subtil, sondern mit der von Diktaturen bekannten verstörenden Brutalität.

³³² Bundesregierung 2001: 1.

³³³ Bundesregierung 2001: 1.

³³⁴ Bundesregierung 2001: 1.

II.4.2. Die Gewalt der Gesetze: Die deutsche Rechtsordnung und das „weitverbreitete Bedürfnis“ nach zwei Geschlechtern

Die ‚Natur‘ auf die man sie nun einmal stützte, war noch eine Form von Recht. Lange Zeit waren die Hermaphroditen Verbrecher oder Sprösslinge des Verbrechens, weil ihre anatomische Verfassung, ja allein ihr Sein schon das Gesetz verwirrte, das die Geschlechter schied und verband.

Michel Foucault
Sexualität und Wahrheit (1991: 52)

Die deutsche Rechtsordnung geht von der Unterscheidung des Geschlechts von Menschen in ‚männlich‘ und ‚weiblich‘ aus... [...] Die Eintragung „Zwitter“ wird als unzulässig angesehen, weil dieser Begriff dem deutschen Recht unbekannt ist.

Die Bundesregierung (2001: 15)

Wie im letzten Kapitel gezeigt wurde richtet sich die deutsche Bundesregierung in den Fragen zu *„Menschen mit abweichender Geschlechtsidentität (Transsexuelle, Transvestiten und Intersexuelle)“*³³⁵ nach der *„herrschenden Auffassung in der Sexualwissenschaft“*, einer Disziplin also, die in der Tradition der Normalisierung und Naturalisierung der Zweigeschlechterordnung steht und die Abweichungen von dieser Ordnung pathologisiert. Dies hatte und hat Folgen für die Rechtsprechung. Obgleich die Bundesregierung damit konfrontiert wurde, dass die Praxis der Pathologisierung und der Versuch der „Normalisierung“ dieser Menschen im Falle der Hermaphroditen als Menschenrechtsverletzung und teilweise als Folter kritisiert wird, vertraut sie darauf, dass die behandelnden ÄrztInnen in der Frage der Zwangszuweisung „intersexueller“ Kinder zu einem der beiden Geschlechter „männlich“ oder „weiblich“ zum „Wohle des Kindes“ entscheiden und erklärt: *„Solange keine gesicherten Erkenntnisse vorliegen, ob eine Nichtfestlegung des Geschlechtes dem Wohle der Betroffenen dient, ist eine Änderung des Rechtes nicht erforderlich.“*³³⁶ Doch nicht nur das Wohl der Betroffenen, welches gemäß der Argumentation der Bundesregierung nur von einer bestimmten wissenschaftlichen Disziplin,

³³⁵ Bundesregierung 2001: 7.

³³⁶ Bundesregierung 2001: 15.

nicht aber von den Betroffenen oder von anderen wissenschaftlichen Disziplinen beurteilt werden kann, dient der Bundesregierung als Maßstab für ihr Handeln. Vielmehr geht es ihr auch um die „wirkmächtige soziale Realität“ der Zweigeschlechterordnung: „[D]ennoch erscheint die nicht nur in westlichen Kulturen vorherrschende Einteilung in zwei Geschlechter ein weitverbreitetes und starkes Bedürfnis und eine wirkmächtige soziale Realität darzustellen“.³³⁷

An dieser Stelle offenbart die „Bundesregierung“ nicht nur die eigene, naive Wissenschaftsgläubigkeit, sondern auch ein deutliches Indiz für die von Judith Butler abstrakt formulierte These, dass

die hegemoniale Heterosexualität selbst ein andauernder und wiederholter Versuch ist, die eigenen Idealisierungen zu imitieren. Daß sie diese Imitation wiederholen muß, pathologisierende Praktiken und normalisierende Wissenschaften gründet, um ihren eigenen Anspruch auf Ursprünglichkeit und Richtigkeit zu erzeugen (...).³³⁸

An diesem Extrembeispiel einer „sozialen Fortpflanzung der Zweigeschlechtlichkeit“³³⁹ wird deutlich, was der deutsche Ethnologe Dieter Haller im Sinn hat, wenn er Heteronormativität als eine kulturelle Matrix, die sich selbst nicht hinterfragt, definiert.³⁴⁰

Ein aktuelles Beispiel unterstreicht die Bedeutung dieser „wirkmächtigen sozialen Realität“, dieses „Wirkungsbereichs der Macht“ in einer „Diktatur des Normalen“. Die Geschichte des Intersex-Aktivisten Michel Reiter zeigt, dass die Gewalt der Normierung, die im Kindesalter durch medizinische Eingriffe erfolgte, im Erwachsenenalter juristisch fortgesetzt wird. Als Michel Reiter beim Standesamt München beantragte, in seiner Geburtsurkunde als das eingetragen zu werden, was er ist: ein Zwitter, wurde der Antrag an das Amtsgericht München weitergeleitet, welches den Antrag mit der Begründung ablehnte, dass das deutsche Recht nur zwei Geschlechter kenne: männlich und weiblich.³⁴¹ Ähnlich argumentierte auch die 16. Zivilkammer des Landgerichts Münchens I, bei der Michel Reiter in der Beschwerdeinstanz an der rechtlich gesicherten Zweigeschlechterordnung scheiterte:

Die Beschwerde des Hermaphroditen Michel Reiter gegen einen Beschluß des Amtsgerichts München, der ihm verweigerte, als das ins Geburtsbuch eingetragen zu werden, was er ist, als intersexuell (...), wurde deswegen abgewiesen. „Weder die Menschenwürde noch das Recht auf freie Entfaltung der Persönlichkeit, noch der Gleichheitsgrundsatz gebieten es“, behauptet die Kammer, „eine weitere Geschlechtskategorie als eintragungsfähig anzusehen, die dem geltenden deutschen Recht unbekannt ist und zu erheblichen Rechtsunsicherheiten führen würde.“³⁴²

³³⁷ Bundesregierung 2001: 11.

³³⁸ Butler 1995: 170.

³³⁹ Vgl. Hirschauer 2001.

³⁴⁰ Haller 2001: 2.

³⁴¹ Vgl. Tolmein 2002: 42.

³⁴² Tolmein 2003.

Wie die Bundesregierung argumentiert auch das Landgericht München nicht nur aufgrund des deutschen Rechts, welches „nur zwei Geschlechter kennt“ und damit die Realität, das heißt die Existenz von Hermaphroditen, negiert, sondern auch mit Hilfe der naturwissenschaftlichen Unterscheidung in echte und falsche Hermaphroditen sowie der Unterscheidung von herrschenden Auffassungen und Minderheitenmeinungen:

Die 16. Zivilkammer beim Landgericht München I ließ die Frage offen, ob ein echter Hermaphrodit mit einer Geschlechtsbezeichnung „Zwitter“ ins Personenstandsregister eingetragen werden könne. Denn der laut Wissenschaft äußerst seltene Fall eines „echten“ Zwitters, bei dem sowohl Hoden, als auch Eierstockgewebe im Organismus vorhanden sei, liege in diesem Fall nicht vor: Birgit-Michel verfüge zwar über Eierstöcke, nicht aber über Hoden. Dass nach Ansicht von Birgit-Michel drei zusätzliche Geschlechter anerkannt werden müssten, ist nach Auffassung des Gerichts nichts anderes als die Einstufung des echten Hermaphroditismus, des Pseudo-Hermaphroditismus masculinus sowie femininus in eigenständige Geschlechter. „Dies stellt eine Minderheitenmeinung dar“, sagten die Richter.³⁴³

Diese von der „herrschenden Auffassung der Sexualwissenschaft“ abweichende Minderheitenmeinung wird aber auch von namhaften WissenschaftlerInnen wie der US-amerikanischen Biologin Anne Fausto-Sterling geäußert, die in ihrem Artikel „The Five Sexes: Why Male and Female are not enough“ bereits im Jahre 1993 für ein 5-Geschlechter-System plädierte.³⁴⁴

„Die ‚Natur‘ auf die man sich nun einmal stützte, war noch eine Form von Recht“ schreibt Foucault zur Rechtssprechung im 19. Jahrhundert und ergänzt: „Lange Zeit waren die Hermaphroditen Verbrecher oder Sprösslinge des Verbrechens, weil ihre anatomische Verfassung, ja allein ihr Sein schon das Gesetz verwirrte, das die Geschlechter schied und verband“.³⁴⁵ Heute sind sie keine Verbrecher mehr, sondern offiziell schlicht inexistent.

Denn noch immer verwirrt ihre Existenz das Gesetz, da ihre (rechtliche) Anerkennung, so das Landgericht München, zu erheblichen Rechtsunsicherheiten führen würde. Diese „Rechtsunsicherheiten“ stellen eine Bedrohung, eine Störung der „Diktatur des Normalen“, dar.

Allerdings stellen nicht alle Hermaphroditen und „Intersexuelle“ die Zweigeschlechterordnung derart radikal in Frage wie Michel Reiter. Die US-amerikanische Intersex-Organisation ISNA beispielsweise, erwähnt auf ihrer Webseite nur die Kategorien „männlich“ und „weiblich“, fordert aber statt der ärztlichen Fremdbestimmung eine geschlechtliche Selbstbestimmung „Intersexueller“.³⁴⁶ Und nicht alle empfinden sich als Zwitter, als weder Mann noch Frau. Manche empfinden sich als Frau, manche als Mann, wie

³⁴³ Müller Jentsch 2003: 32.

³⁴⁴ Siehe Fausto-Sterling 1993, vgl. auch Fausto-Sterling 2000c.

³⁴⁵ Foucault 1991: 52.

³⁴⁶ Vgl. www.isna.org (Oktober 2004).

in einem folgenden Kapitel am Beispiel des indigenen „Intersexuellen“ Marlon gezeigt wird, der sich als „männlich“ und als „intersexuell“ definiert und in der New Yorker Transgender-Gemeinschaft seine Heimat gefunden hat.³⁴⁷

II.4.3. Die Gewalt der Psychologie und des Zelluloids: Die Jagd auf die psychopathische Killer-Transe in Film und Realität

Dein Mann will eine Frau sein.
Hol die Polizei!
Hol die Polizei!

Der Mann, der mit der Luft schimpft
Die Goldenen Zitronen

In vielen medizinisch-psychologischen Betrachtungen des „Transvestitismus“ und der „Transsexualität“ wird der Ursprung dieser „Störungen“ hauptsächlich in der Kindheit, und häufig in „gestörten“ Mutter-Kind-Beziehungen verortet. Der US-amerikanische Psychologe Richard Docter beispielsweise beschreibt mit Hilfe eines als „intrapsychic/psychodynamic“ bezeichneten Modells den psychologischen Zugang zum Verständnis der „Störungen“ „Transvestitismus“ und „Transsexualität“ über Kindheitserfahrungen und Mutter-Kind-Beziehungen:

This model takes infancy and early childhood as its principal subject matter, giving special emphasis to how the dynamics of personality evolve. For transsexualism the hypothesis is that in very early childhood an overly close "symbiosis" with the mother sets the stage for gender identity distortions (...). The best of the psychoanalytic models of transvestism (...) describe this as a disorder of the self stemming from major difficulties in early object relations. Women's clothing are said to become symbolic ties with the mother and to serve as transitional objects, providing security and anxiety reduction.³⁴⁸

Docter argumentiert, wie bereits in vorangegangenen Kapiteln gezeigt³⁴⁹, entgegen seiner Kenntnis der Anfänge der Transgender-Bewegung und ihrer Selbstbestimmungsbestrebungen, mittels der dichotomen (Mann-Frau, TS-TV) und pathologischen (Identitätsstörung, Selbststörung) Kategorien seiner Zukunft. Die Motivation und die Selbstläufer dieser Argumentation wurden ausführlich behandelt. Natürlich trifft der Psychologe Docter vor allem auf jene „Transvestiten“ und „Transsexuelle“, die sich in seine

³⁴⁷ Siehe Kapitel E.II.1.

³⁴⁸ Docter 1988: 1-2.

³⁴⁹ Vgl. die Kapitel I.2. und II.2.2.

Behandlung begeben, weil sie ihr Sein oder ihr Verhalten als „krank“ empfinden bzw. sollte Docter als Gutachter tätig sein, sie ihm dies so darstellen müssen.

Der bereits erwähnte „Ethno-Psychoanalytiker“ Keith E. McNeal ist frei von solchen, in den Forschungskontext, i. e. in den Behandlungskontext, eingebetteten, Problemen. Doch auch er, der die psychokulturelle Dynamik von *drag performances* zu verstehen sucht, folgt dieser psychologischen Methode des Pathologisierens. McNeal „entdeckt“ in seinen „ethnographischen Beobachtungen“ von Drag-Shows in Atlanta nicht allein den „double-bind of gay self-hood“, sondern mithin auch die Misogynie, den Frauenhass der performenden Drag Queens – i.e. der Transvestiten im psychologischen Verständnis - in den Shows:

At certain moments, the self-hate that often characterizes gay male subjectivity emerges as misogyny expressed by the drag queens. [...] Indeed, one of the points I wish to emphasize in this paper is the potentiated misogyny that can be expressed within the drag show, a misogyny that is deeply tied to gay men’s internalized homophobia and culturally learned shame (...).³⁵⁰

An dieser Stelle muss betont werden, dass sich viele der Drag Queens offenbar weigerten McNeal ein Interview zu geben. Wie er selbst erklärt, scheiterte sein anfänglicher Plan möglichst viele Interviews zu führen. Stattdessen entwickelte er seine Thesen anhand der Beobachtungen der Drag-Shows: „*Moreover, the interactive arena of the drag show itself provides a welter complex linguistic and behavioural information that I think substantiates the present analysis*“.³⁵¹ Auf die Problematik, von einer Performance und einem Bühnencharakter auf die reale Person und deren Verhalten im Alltag zu schließen, wurde bereits hingewiesen.³⁵² Und es ist müßig darüber zu spekulieren, ob die allen schwulen Männern unterstellte „internalisierte Homophobie“ tatsächlich außerhalb oder vielleicht doch eher nur innerhalb des Selbst des psychoanalytischen Beobachters existiert bzw. eine Projektion von ihm darstellt. Die Unterstellung des Frauenhass-Motivs der „männlichen Transvestiten“ erfolgt jedoch gemäß dem psychoanalytischen Dogma, das den Ursprung von solchen und anderen psychischen „Störungen“ in der Kindheit und in „gestörten“ Mutter-Kind-Beziehungen sieht.³⁵³

Eine der schillerndsten Blüten solch simplifizierender Interpretationsversuche eines komplexen sozialen Phänomens, kreierte der bereits zitierte deutsche Psychoanalytiker Michi

³⁵⁰ McNeal 1999: 347, 348.

³⁵¹ McNeal 1999: 349.

³⁵² Vgl. Kapitel E.1.2.

³⁵³ Eine fundierte Kritik jener psychoanalytischen Betrachtungsweise, die die Ursprünge psychischer „Störungen“ und Konflikte allein in der Kindheit und in einem isolierten Vater-Mutter-Kind-Universum verortet, lieferten der Philosoph Gilles Deleuze und der Psychiater Félix Guattari bereits Anfang der 1970er Jahre in ihrem vieldiskutierten Werk „Der Anti-Oedipus. Kapitalismus und Schizophrenie I“ (Deleuze & Guattari 1974).

Hilgers, in dem Artikel „Leben mit einer Bombe“ in der „Frankfurter Rundschau“. In seiner Darstellung des Zusammenhangs zwischen „Perversionen“ und in der Kindheit erlittenen Demütigungen, folgt Hilgers den Theorien des „amerikanischen Perversionforscher“ (Hilgers 2000) Robert Stoller, der vor allem durch seine Abhandlungen zu „Transvestismus“ und „Transsexualität“ bekannt wurde³⁵⁴:

Stoller stellt fest, dass immer dann Perversionen entstehen, wenn sich schwere Demütigungen in der Kindheit besonders auf die sexuelle Identität bezogen, sie verhöhnt oder in Frage gestellt wurde. Dabei spiele, so Stoller, die Umkehr von der Opfer- in die Täterrolle die entscheidende Rolle. [...] Überlegenheit und das Erschrecken der Opfer verwandeln sich so in ein Gefühl des Triumphs. Solcher Triumph über das weibliche Geschlecht kommt besonders in Transvestiten-Shows zum Ausdruck, wenn sich die Darsteller als die schöneren und besseren Frauen präsentieren und diese gleichzeitig spielerisch oder ernsthaft verhöhnen. [...] Wo der Transvestit sich immer seines wahren (männlichen) Geschlechts bewusst ist, aber dem Triumph über Frauen frönt, wünscht der Transsexuelle die Änderung seiner äußeren Geschlechtsidentität ohne jeden Rachedanken, weshalb Transsexualismus nicht als Perversion gilt.³⁵⁵

Hilgers schafft eine Symbiose aus den reduktionistischen Erklärungsversuchen der Psychoanalyse - die die Existenz des weltweit zu beobachtenden sozialen und kulturellen Phänomens der Transgender als „Transvestitismus“ und als „Transsexualismus“ auf der Basis der (ödipalen) Mutter-Kind-Problematik analysieren - und dem, aus den Bühnenscherzen von professionellen Performance-KünstlerInnen, die einem zahlenden und meist heterosexuellen Publikum gerecht werden müssen, abgeleiteten Frauenhassvorwurf gegenüber „männlichen Transvestiten“.

So anachronistisch dies heute angesichts der Artikulation der Transgender-Bewegung klingen mag, so tragisch sind die gesellschaftlichen Auswirkungen aufgrund der „Autorität“ und Hegemonie dieser seit Jahrzehnten existierenden, psychologischen Diskurse. Der als homophob bekannte Regisseur Alfred Hitchcock bediente sich bereits 1960 mit der Figur des berühmt gewordenen „Norman Bates“, in dem Thriller „Psycho“ des Motivs eines aus Frauenhass mordenden, psychopathischen Transvestiten, der vorzugsweise in den Kleidern seiner dominanten Mutter junge Frauen ermordete.³⁵⁶ Der Jurist und Transgender-Aktivist Stephen Whittle beschreibt das dargestellte Ausleben eines Ödipuskomplexes als *modus operandi* des transvestitischen Mörders:

This second type of spoiling of the move from childhood to adulthood of the male is used by *Psycho* as the *modus operandi* of Norman Bates, the killer in the film. Norman has such tremendous desire for his mother that he recreates her for himself by his cross-dressing. It is the damaged development of the adult male, the enactment of Norman's Oedipal complex, that the 'psychiatrist' in the film explains to the audience at the time of Norman's undoing.³⁵⁷

³⁵⁴ Vgl. z. B. Stoller 1975.

³⁵⁵ Hilgers 2000: 1.

³⁵⁶ Hitchcock 1960.

³⁵⁷ Whittle 2002: 53-54, Hervorhebungen Whittle.

„Psycho“ begründete einen auf Zelluoid gebannten medialen Diskurs Hollywoods, in dem Transvestiten als psychopathische Frauenmörder für Schrecken und Thrill auf der Leinwand und für volle Kassen in den Kinos und Filmproduktionsbüros sorgten. Auch in den 1980ern und 1990ern wurden Hollywood-Thriller, die sich des neu geschaffenen Prototyps des psychopathischen Frauenmörders bedienten, zu Blockbustern. In Brian de Palmas Klassiker „Dressed to Kill“ von 1981, in dem schon im zweideutigen Titel das Transvestiten-Killer-Motiv deutlich wird, mordet ein psychopathischer, d.h. schizophrener Psychoanalytiker als „Transvestit“ bzw. „präoperativer Transsexueller“ seine jungen Patientinnen.³⁵⁸ Jonathan Demmes berühmt gewordener Thriller „The Silence of the Lambs“ (deutsch: Das Schweigen der Lämmer) von 1991, der wie einst „Psycho“ aufgrund seines Erfolges Fortsetzungen provozierte, lässt den „falschen“ Transsexuellen und ehemaligen Psychiatrie-Insassen Jame Gumb zu einem psychopathischen Frauenmörder namens Buffalo Bill werden, der seine weiblichen Opfer nach dem Ermorden häutet, um sich aus deren Haut ein Kleid zu nähen und so deren Weiblichkeit für sich zu erlangen.³⁵⁹ Den oder die durchschnittliche ZuschauerIn wird dabei, die in einem Nebensatz versuchte *political correctness* - eine aufgrund psychischer Probleme abgelehnte „Geschlechtsumwandlung“ - wenig interessieren. Im Vordergrund steht vielmehr das bestimmende Motiv dieses und anderer Blockbuster aus Hollywood: das Motiv des transvestitischen Frauenmörders mit Mutterkonflikt.³⁶⁰ Majorie Garber sieht in diesen Filmen den

Transsexualismus als einen Schauplatz derart gewichtiger kultureller Ängste, daß sie sich in einer Psychose manifestieren - einer Psychose de(s)r Protagonist(en)in, der/die, falls es denn geschieht, die in der Öffentlichkeit bestehenden Ängste hinsichtlich der Übertretung dieser verbotenen Grenzen absorbiert und verschiebt.³⁶¹

und erklärt „Das Schweigen der Lämmer“ in diesem Sinne zur „*extremsten Version, die ich kenne, und eine, die ihre Ängste über Transvestitismus und Transsexualität in erstaunlich offener Weise äußert*“.³⁶²

Die pathologisierenden, psychoanalytischen Interpretationen führen in diesem Genre mittels des Massenmediums Hollywoodfilm zu einer Kriminalisierung von Minderheiten. Eine solche Kriminalisierung findet aber nicht nur in den großen Hollywoodfilmen statt, sondern auch in den kleinen Vorabend-Krimiserien der öffentlich-rechtlichen sowie der privaten Fernsehsender in Deutschland: Beispielsweise in einer Folge der Vorabendserie „Eva Blond“ (SAT 1) mit dem Titel "Das Buch der Beleidigungen", in der ein "mörderischer

³⁵⁸ De Palma 1981.

³⁵⁹ Demme 1991.

³⁶⁰ Siehe z. B. MacKenzie 1999: 207; Whittle 2002: 56.

³⁶¹ Garber 1993: 166.

³⁶² Garber 1993: 167.

Transvestit" (Serienzitat) als psychopathischer Serienmörder aus Gründen der Demütigung und Beleidigung (schlechte Kritiken als Schauspieler) ausnahmsweise auch Männer, und nicht nur Frauen ermordet. Überführt wird er unter anderem dadurch, dass im Polizei-Computer ein Eintrag gefunden wurde, der auf "Antrag auf Namensänderung von Henry in Henrietta" lautete. Dabei überrascht der "mörderische Transvestit" während des Showdowns mit einer in der dritten Person geäußerten Selbst-Diagnose: „*Was ist, wenn er sehr krank ist!*“.³⁶³

Derartige Filme provozieren nicht nur Angst und Abscheu vor Transgender im wirklichen Leben, sie verkehren auch die Realitäten. Wie im nächsten Kapitel gezeigt wird, werden auch heute noch Menschen in der Öffentlichkeit und vor den Augen eines nicht eingreifenden „Publikums“ ermordet, weil sie sich der heteronormativen Kleiderordnung bzw. der dichotomen Geschlechterordnung widersetzen. An dieser Stelle verdreht das fiktionale „Dressed to kill“-Motiv jener „psychisch Kranken“ in der Hollywood- und Medien-Realität auf bizarre Weise eine „Being killed for (wrong) dressing“-Realität, in der jene Menschen von als gesund geltenden Mitgliedern der Gesellschaft allein deshalb ermordet werden, weil sie in der Öffentlichkeit die falsche Kleidung tragen: „*What most popular cultural representations fail to address is that transgenderists in the real world do not "dress to kill", but because they dress, they are killed*“.³⁶⁴

Neben der schleichenden, indirekten Wirkung einer allgemeinen, gesellschaftlichen Diskriminierung und Marginalisierung durch einen kriminalisierenden medialen Diskurs, haben die pathologisierenden Interpretationen auch eine andere, direkte gesellschaftliche Wirkung. Im Juni 2001 wurde ein zehnjähriges Mädchen in einem Wald bei Bremen ermordet aufgefunden. Monate später fand die Polizei in unmittelbarer Nähe des Leichenfundortes zwei im Waldboden verscharrte Damenbadeanzüge und weitere weibliche Kleidungsstücke. Die Bremer ErmittlerInnen schrieben im Fahndungsaufruf, dass neben "verschiedenen Tätertypen aus dem Deliktsbereich der Sexualstraftäter" auch Personen als Täter in Frage kämen, die als „transvestitisch veranlagte Fetischisten“ einzustufen seien und ließen diesen Aufruf in Zeitungen, im Radio und in der TV-Sendung "Aktenzeichen XY ... ungelöst" mit der Bitte um Hinweise auf gestohlene Frauenkleider publik machen. Die Tatsache, dass die Polizei nach einem „Mann, der zur sexuellen Erregung Frauenkleider trägt“, suchte, sorgte Anfang 2002 für große Verunsicherung unter Transgender in

³⁶³ Eva Blond 2002.

³⁶⁴ Mackenzie 1994: 139.

Norddeutschland.³⁶⁵ Und dies zu Recht, da mit dem Fahndungsaufruf eine gesellschaftliche Minderheit in ihrer Gesamtheit pathologisiert und kriminalisiert wurde.

Dieses aktuelle Beispiel zeigt, wie die „Diktatur des Normalen“ auch heute noch ihre „Gender Outlaws“ zu kriminalisieren vermag. Denn die pathologisierenden Diskurse aus den Wissenschaften Medizin und Psychologie, die von bestimmten Medien zur Unterhaltung in kriminalisierende Diskurse transformiert werden, können ihre gesellschaftliche Wirkung auf ProfilerInnen der Polizei nur entfalten aufgrund des Kontextes einer „Diktatur des Normalen“ und ihrer machtvollen Diskurse der Normalisierung.

II.4.4. Die Gewalt der Bürger und der Polizei: Straßenstrich und Straßentod

Das Problem war nur, daß sie es mit den Bullen machte. Da ist ja auch noch nichts dabei. Alle Transen geben den Drohungen der Polizei nach. Damit sie ihnen nichts anhaben können, und um sich eine Nacht im Knast und eine anständige Tracht Prügel zu ersparen. [...]

Um drei Uhr nachts forderte eine Patrouille sie auf, einzusteigen. Und sie war einverstanden. Ich sah sie mit meinen Augen, immer noch voller Leidenschaft und Getue. Drei Tage später fand man sie auf dem Strand von Botafogo. Ohne Brüste und ohne Penis. Messerstiche und fünf Kugeln in den Mund.

Fernanda Farias de Albuquerque & Maurizio Janelli
Princesa - Ein Stricherleben (1996: 88-90)

Dieses Zitat aus der Biographie der brasilianischen *travesti* Fernanda beschreibt die Brutalität, mit der *travestis* auch nach dem Ende der Militärdiktatur in den 1980ern und in den 1990ern in Städten wie Rio de Janeiro und São Paulo ermordet wurden. Auch zu Beginn der 2000er, mehr als ein Jahrzehnt nach Ende der Militärdiktatur, geschehen noch immer unfassbar grausame Morde an *travestis* in Rio de Janeiro.

Bevor über die von *travestis* erfahrene spezifische Gewalt in Rio de Janeiro berichtet wird, soll zunächst der Kontext der allgemeinen Gewalt in Rio de Janeiro erläutert werden. Rio de Janeiro ist eine Stadt der Widersprüche und Gegensätze, die im Feldforschungskapitel mit dem Bild der drogenkranken Straßenkinder vor der Kulisse der Hotel- und

³⁶⁵ Kaufmann 2002.

Apartmentburgen an der Prachtstraße Avenida Atlântica beschrieben wurden. Ebenso erscheint die Herzlichkeit und Gelassenheit der *cariocas* Fremden als Widerspruch zur alltäglich erfahrbaren Gewalt und Gewalttätigkeit in dieser wundervollen und gefährlichen Stadt.

Im Aufzug meines Apartments, am Saft-Stand, an den Bushaltestellen war im Sommer 2000/2001, der einer der heißesten seit Jahren war, neben der schwer erträglichen Hitze, die alltägliche Gewalt Gesprächsthema Nummer Eins. Neben den Klagen über die Gewalt waren häufig auch Ängste und Überlegungen aus Rio de Janeiro wegzuziehen aus den Gesprächen herauszuhören. Die Zeitungen dieser Zeit waren gefüllt von bedrohlichen Ereignissen: Berichte über bewaffnete Banden, die im Stadtzentrum Banken überfielen und sich Schießereien mit der Militärpolizei lieferten, Berichte über Räuber, die mit Handgranaten bewaffnet Linienbusse überfielen, Berichte über generalstabsmäßig ausgeraubte Apartments in den Luxusvierteln, deren Türen mit schweren Waffen eingeschossen wurden oder auch Berichte über grausam sadistische Morde nach Einbrüchen.

Ein Journalist kommentierte dementsprechend auch leicht ironisch in einer Tageszeitung Rio de Janeiros, die in europäischen Medien geäußerte Sorge, über die stark angestiegene Rate der Morde in Millionenstädten wie London und Paris, die Ende der 1990er auf 300 pro Jahr angewachsen war. Die EinwohnerInnen von Städten wie Rio de Janeiro oder São Paulo, so der Journalist, würden sich über eine solche Rate freuen. Denn die Zahl der erfassten Morde pro Jahr in diesen Städten lag in dieser Zeit bei 2500 bis 3000, also fast dem Zehnfachen. Ein Grund für dieses erschreckend hohe Maß an Gewalt liegt neben dem Erbe der Militärdiktatur auch in dem noch immer herrschenden Krieg zweier verfeindeter Drogenmafia-Kartelle um die Vorherrschaft in verschiedenen Zonen der *favelas* Rio de Janeiros. Ein Krieg, dessen Anfänge der populäre und mit Preisen ausgezeichnete Film „Cidade de Deus“ international bekannt machte.³⁶⁶

Die Ausmaße dieser Gewalt erlebte ich bereits in den Jahren 1995 und 1996, während ich im Mittelstandsviertel Vila Isabel erstmals längere Zeit in Rio de Janeiro wohnte und zu urbanen Religionen forschte.³⁶⁷ In den Jahren 2000 und 2001, während der Erforschung der *travesti*-Subkulturen, drang ich jedoch noch tiefer ein ins Zentrum der Widersprüche und Gegensätze Rio de Janeiros und mithin ins Zentrum der alltäglichen Gewalt dieser wundervollen Stadt. Wie schon zuvor in Vila Isabel, hörte ich auch in Copacabana, wo ich nun wohnte, nachts Gefechte aus den angrenzenden *favelas*. Doch nun waren mir die Augen auch für andere Formen der alltäglichen Gewalt geöffnet, zum Beispiel der, aufgrund eines

³⁶⁶ Siehe Meirelles 2003.

³⁶⁷ Vgl. Balzer 2003.

Parkplatzstreites, gezogene Revolver am Hals eines verängstigten Autofahrers am Nachmittag. In einem der zahlreichen Zeitungsartikel zu Formen, Ursachen und Darstellungen der alltäglichen Gewalt in Rio de Janeiro dieser Zeit fand sich eine interessante Statistik. Demnach ist die tatsächlich registrierte Gewalt in Vierteln im Norden wie Vila Isabel sehr viel größer, als in den Vierteln im Süden der Stadt, wie beispielsweise Copacabana. Die von den BewohnerInnen der Viertel gefühlte Gewalt ist jedoch in Copacabana viel größer als in Vila Isabel. Als Grund wurde das Vorhandensein der Straßenkinder am Strand und der „Prostituierten“ des Straßenstrichs an der Avenida Atlântica angeführt. Mit letzteren sind vor allem die als SexarbeiterInnen tätigen *travestis* gemeint. Von den *travestis* der Avenida Atlântica geht allerdings keine Gewalt aus. Doch sind sie diejenigen, die der Gewalt unmittelbarer ausgesetzt sind als alle anderen in diesem Viertel.

Was ich im Folgenden zeigen möchte, ist der Unterschied zwischen der alltäglichen Gewalt Rio de Janeiros, die jede/n Bewohner/in und jede/n Besucher/in jede Minute treffen kann und der spezifischen Gewalt, die nur *travestis* trifft. *Travestis* werden in Copacabana vor dem Hintergrund gesellschaftlicher Vorurteile als gefährlich wahrgenommen. Der Blick in die Zeitungen und in die Gerichtsakten der Stadt zeigt das Gegenteil: *travestis* sind in Copacabana (und anderen Vierteln Rio de Janeiros) gefährdet: lebensgefährdet durch die Verbrechen aus Hass.

Im Herbst 2000, zu Beginn meiner Forschung, berichteten die Medien Rio de Janeiros über einen grausamen Mord an einer *travesti*, der die *travestis* im Zentrum und im Süden der Stadt sehr beunruhigte. Vier männliche Heranwachsende, Mitglieder eines Jiu-Jitsu-Vereins, zu dieser Zeit eine Modekampfsportart, hatten die *travesti* in Copacabana auf der Avenida Atlântica nachts mit ihrem Auto angefahren, und nachdem sie zu Boden gestürzt war, durch mehrmaliges Überfahren getötet. Die Täter waren keine Mitglieder der bewaffneten Banden der Drogenmafia. Sie waren auch keine Kleinkriminelle oder Straßenkinder, die die *travestis* ausrauben wollten. Die Täter kamen aus „gutem Hause“. Sie stammten aus der „weißen“ Mittelschicht Rio de Janeiros. Ihr Motiv für diesen grausamen Mord war Hass. Diese Formen von spezifischer Gewalt werden in Brasilien als *crimes de ódio* bezeichnet, eine wörtliche Übersetzung der US-amerikanischen Bezeichnung *hate crimes*: Verbrechen aus Hass. Der brasilianische Anthropologe Luiz Mott beschreibt zusammen mit den beiden Aktivisten Marcelo Cerqueira und Cláudio Almeida die Motive und Formen dieser Hassverbrechen, wie sie in Brasilien an sexuellen Minderheiten begangen werden, als vielfältig:

Folglich sind die Hassverbrechen motiviert aus *Rassismus, Machotum, religiöser Intoleranz, Homophobie* und *Ethnozentrismus*, die seine Akteure generell zum Praktizieren eines hohen

Grades an physischer Gewalt und zu moralischer Verachtung gegenüber dem Opfer führen, da den Morden häufig Folter und die Verwendung mehrerer Waffen und eine große Anzahl von Schlägen vorausgehen.³⁶⁸

Im Falle der *travestis* richtet sich der Hass gegen jene, die dem, was in sexueller bzw. geschlechtlicher Hinsicht als „normal“ betrachtet wird, nicht entsprechen.

Eine meiner *key informants*, die ehemalige Sexarbeiterin und Aktivistin der *travesti*-Organisation ASTRAL, Rebecca, die sich mit eigenen Projekten und zusammen mit ASTRAL für die Rechte von *travestis* einsetzt, berichtete mir mehrfach über ähnliche Morde an *travestis* in dieser Zeit: namenlose *travestis*, deren Tod keine Erwähnung in den Tageszeitungen fand.³⁶⁹ Rebecca lernte ich auf einem Treffen von ASTRAL-AktivistInnen mit einer europäischen Delegation von Abgesandten der UNO (UN-AIDS) kennen, auf dem erstere letzteren die Situation der *travestis* in Rio de Janeiro schilderten. In einem Interview im Dezember 2000 berichtete mir Rebecca von einer Gewaltserie gegen *travestis* in Rio de Janeiro. Nach den Informationen von ASTRAL waren innerhalb einer Woche fünf *travestis* in Copacabana ermordet worden:³⁷⁰

Diese Situation, dass in einer Woche fünf *travestis* ermordet werden, halte ich für nicht normal. Das geschah gerade. Alle in der Südzone, in Copacabana. [...] Und eine, die sie ermordeten, eines der Opfer prostituierte sich nicht. Sie spazierte in Copacabana. Sie war eine Person, die sich nicht prostituierte und mit ihrem Hund in Copacabana spazieren ging.³⁷¹

Ein Bericht von amnesty international aus dem Jahre 2003 nennt Brasilien an der Spitze der Länder mit extremer Gewalt gegen „sexuelle Minderheiten“.³⁷² Die „Grupo Gay da Bahia“ listet seit dem Ende der Militärdiktatur Anfang der 1980er jährlich die Zahl offiziell bekannter Morde an Homosexuellen, i.e. Schwulen, Lesben und *travestis*, auf. In den letzten Jahren schwankte die Zahl dieser offiziell bekannten Morde an Homosexuellen brasilienweit zwischen 116 und 169 Fällen im Jahr. Im Forschungszeitraum dieser Studie wurden im Jahre 2000 insgesamt 130 Morde, davon 38 an *travestis* und im Jahre 2001 insgesamt 132 Morde,

³⁶⁸ Mott et. al. 2002: 58. Übersetzung Balzer. Der Originaltext lautet „*Os crimes des ódio são portanto motivados pelo racismo, machismo, intolerância religiosa, homofobia e etnocentrismo, levando seus autores geralmente a praticarem elevado grau de violência física e desprezo moral contra a vítima, sendo tais mortes muitas vezes antecedidas de tortura, uso de múltiplas armas e grande número de golpes*“. Hervorhebungen Mott et. al.

³⁶⁹ Rebecca erklärte, dass ermordete *travestis* in den Tageszeitungen meist als „Homosexuelle“ bezeichnet werden (Interview mit Rebecca, siehe Anhänge C.28., C.28.1.2.).

³⁷⁰ Ich konnte diese Angaben nicht verifizieren. Die hohe Glaubwürdigkeit, die ASTRAL zur Zeit der Forschung von Seiten der Städtischen Regierung, die ASTRAL fördert, sowie durch internationale Organisationen, nicht zuletzt die VertreterInnen der UN-AIDS, genoss, spricht jedoch für eine hohe Wahrscheinlichkeit der Richtigkeit dieser Angaben.

³⁷¹ Übersetzung Balzer. Der Originaltext lautete: „*Essa situação, que numa semana morrem cinco travestis assassinados, eu não acho normal. Acontece agora. Todas na zona sul, em Copacabana. [...] Senda que uma, quem lhes matou, uma das vitimas não estava prostituindo, estava passando na Copacabana. Era uma pessoa, que não fez prostituição estava passeando na Copacabana com cachorro para passear*“. Interview mit Rebecca, siehe Anhänge C.28., C.28.1.2.

³⁷² Reusch 2003.

davon 41 an *travestis* gezählt.³⁷³ Der bereits erwähnte Bericht von amnesty international nennt für das Jahr 2002 eine Zahl von 126 Morden an Homosexuellen einschließlich der Morde an *travestis*.³⁷⁴ Dies bedeutet, dass in Brasilien den offiziellen Statistiken zu Folge, also ohne Berücksichtigung der Dunkelziffer, fast jede Woche eine *travesti* ermordet wird. *Travestis*, so der amnesty international-Bericht, sind dabei vor allem im öffentlichen Raum von tätlichen Angriffen und Überfällen bedroht. Der Bericht bestätigt auch die Erfahrung von AktivistInnen wie Rebecca, dass viele *travestis* bei körperlichen Übergriffen und Überfällen keine Anzeige erstatten, da sie die Polizei als potentiellen Aggressor wahrnehmen.³⁷⁵

In Rio de Janeiro sind die *travestis* aus verschiedenen Gründen der Gewalt in einem besonderen Maße ausgesetzt. Aufgrund ihrer nächtlichen Arbeit auf der Straße oder aufgrund der Tatsache, dass sie für sich oder für ihre Freier häufig in die *favelas* fahren, um illegale Drogen zu kaufen, sind viele *travestis*, die mit Sexarbeit ihren Lebensunterhalt verdienen müssen, besonderen Risiken ausgesetzt. Allgemein aber sind sie häufig Opfer der *crimes de ódio*, Opfer von Gewaltverbrechen einzig aufgrund ihrer geschlechtlichen und sexuellen Identität. In den Interviews, die ich mit *travestis* führte, waren denn auch verschiedene Formen körperlicher Gewalt ein häufiges Thema. Auf den Mord der „Jiu-Jiutsu-Gang“ angesprochen, erklärte die *travesti* Catia, die seit vielen Jahren als Sexarbeiterin in Rio de Janeiro lebt, dass sie diesen Typ „junge Männer“ kennt. Es sind Freier von *travestis*, so Catia, die sich ihrer Neigung schämten und in Gegenwart ihrer Freunde daher einen ganz besonderen Hass auf *travestis* zeigten.³⁷⁶ Die beschriebenen Morde sind jedoch nur die grausame Spitze des Eisberges. Denn der Hass wirkt im Alltag auch ohne die Exzesse der beschriebenen Gewaltverbrechen.

Auf meinen nächtlichen Fahrten im Linienbus von Copacabana nach Lapa und zurück, welche an einem *travesti*-Straßenstrich im Viertel Gloria vorbeiführten, konnte ich den Hass auf *travestis* beobachten. Eltern zeigten beispielsweise im Bus vor ihren Kindern mit dem Finger voller Abscheu auf die *travestis* am Straßenrand und junge heterosexuelle Männer produzierten sich vor ihren Freundinnen im Wettstreit der Beschimpfungen gegen *travestis*. Wie sich ein solcher Hass verbal anfühlen kann, durfte ich eines nachts aufgrund meines femininen Aussehens hautnah erleben, als ich von einem Aufenthalt im Rotlicht- und Vergnügungsviertel Lapa kommend nach Mitternacht den Bus nach Copacabana verpasste und in ein Sammeltaxi zu zwei heterosexuellen Pärchen stieg. Die beiden jungen Männer und

³⁷³ Mott et. al. 2002: 13, 22. Hierbei muss auf die Anmerkung Rebeccas einige Fußnoten zuvor verwiesen werden, wonach ermordete *travestis* in den Zeitungsberichten meist als Homosexuelle bezeichnet werden.

³⁷⁴ Reusch 2003.

³⁷⁵ Reusch 2003.

³⁷⁶ Interview mit Catia, siehe Anhänge C.4., C.4.1.2.

ihre Freundinnen versuchten den Taxifahrer daran zu hindern, dass die „Schwuchtel“ (*bicha*) einsteigen durfte. Als der Taxifahrer mich ihrem Wunsch zum Trotz einsteigen ließ, ergingen sie sich in Hasstiraden über Schwule und *travestis* und rieten ihm mich irgendwo in der Einöde außerhalb der Stadt auszusetzen - was Militärpolizisten früher häufig mit *travestis* machten, wenn sie diese nicht einsperren wollten.³⁷⁷ Die bereits erwähnte Sexarbeiterin Catia schilderte mir im Interview, wie sie von Militärpolizisten an einen einsamen Ort gefahren und dort vergewaltigt wurde.³⁷⁸ Rebecca erklärte, dass die Gewalt von Polizisten gegenüber *travestis* nicht mehr ganz so schlimm wie in früheren Zeiten sei. Ihre Unterarme verweisen jedoch wortlos auf die Greuel jener Zeit. Rebeccas Unterarme sind von schlecht verheilten Narben, die durch Rasierklingen entstanden, übersät. Solche Narben habe ich bei vielen *travestis* in Rio de Janeiro, die als SexarbeiterInnen arbeiten oder arbeiteten beobachten können. Aufgrund des gesellschaftlichen Vorurteils, dass alle *travestis* HIV-positiv bzw. AIDS-krank sind, ist die Angst vor einer Ansteckung unter den Polizisten immens groß. Viele *travestis* hatten in den 1990er Jahren gelernt diese Angst für sich zu nutzen, und trugen Rasierklingen bei sich. Wurden sie von Polizisten angegriffen, verletzten sie sich selbst, so dass sie stark bluteten, um die Polizisten auf Abstand zu halten und um nicht vergewaltigt oder misshandelt zu werden.³⁷⁹

Travestis wissen viele Geschichten der Gewalt zu erzählen. Doch die gesellschaftliche Gewalt gegen *travestis* ist nicht immer so grausam und schlagzeilengerecht wie die im Falle der am Strand oder am Straßenrand gefundenen, misshandelten Leichen. Eine solche andere Geschichte der Gewalt erzählte mir in freundlichen Worten die als Bühnenstar bekannte afrobrasilianische *travesti* Charline, die trotz Bildung und distinguiertem Verhalten in ihrer Jugend aufgrund ihres weiblichen Verhaltens und Aussehens und des männlichen Namens in ihren Dokumenten keine Arbeit erhielt. Die Schwierigkeiten in der Gesellschaft begannen für sie im Alter von 14 Jahren, nachdem sie sich nicht mehr männlich verhielt und sich entschlossen hatte regelmäßig weibliche Hormone einzunehmen, die sie in der Apotheke rezeptfrei erhielt:

Danach begannen die Probleme. Diese Probleme mit der Hochschule, nicht mehr zur Schule zu gehen, eine Arbeit suchen zu müssen. Hier in Brasilien sind die Vorurteile, in deinem Land vielleicht weniger als hier, hier sind die Vorurteile gegen *travestis* etwas stärker, gegen *travestis*, nicht gegen Schwule, aber gegen *travestis*.³⁸⁰

³⁷⁷ Vgl. auch Kulick 1998: 31.

³⁷⁸ Interview mit Catia, siehe Anhänge C.4., C.4.1.2. In den ethnographischen Kapiteln wird anhand der historischen Entwicklung der *travesti*-Subkulturen auch die Gewalt von Militärpolizisten und Polizisten gegenüber *travestis* während und nach der Militärdiktatur thematisiert (vgl. insbesondere Kapitel III.1.3.1.).

³⁷⁹ Kulick bestätigt diese Beobachtung für die *travestis* in Salvador (1998: 33).

³⁸⁰ Übersetzung Carsten Balzer. Der Originaltext lautet: „*Depois os problemas vieram, esses problemas de faculdade, não estudar mais, ter que buscar um trabalho, aqui no Brasil, os preconceitos, no seu país talvez*“

Vom normalen Berufsleben und den Möglichkeiten zur Aus- oder Weiterbildung ausgeschlossen, lernte sie über befreundete *travestis* jene Möglichkeit zu überleben kennen, die viele *travestis* als Ausweg finden: die Sexarbeit. Letzlich hatte Charline jedoch Glück im Unglück. In Lapa arbeitete sie nicht nur auf dem Straßenstrich, sondern auch auf der Bühne des Cabaré Casanova. Durch einen Auftritt in einer Sendung des berühmten Showmasters Silvio Santo wurde sie über Nacht berühmt und konnte die Sexarbeit aufgeben.³⁸¹ Die Geschichte von Charline, die als jugendliche *travesti* aus Not und aufgrund der gesellschaftlichen Vorurteile in der Sexarbeit landete und dort den üblichen Diskriminierungen, Gefahren und Bürden eines *travesti*-Leben ausgesetzt war, zeigt eine andere, eine subtile und alltägliche Form von Gewalt gegen *travestis*. Auch Rebecca schaffte den Ausstieg aus der Sexarbeit: und zwar mit Hilfe von Freunden, die ihr einen Job als Friseurin vermittelten.³⁸² Viele *travesti*-Geschichten haben jedoch kein Happy End. Rebecca, die langjährige Aktivistin für Akzeptanz und Respekt gegenüber *travestis*, erklärt die Diskriminierung bei der Arbeitssuche und die Vorurteile der Bevölkerung (*o povo*), die *travestis* nur im Zusammenhang mit Sexualität und Sexarbeit sieht, zu einem der gravierendsten Probleme der Situation der *travestis* in Rio de Janeiro:

Was wichtig im Falle der *travestis* ist, ist die Diskriminierung in den Firmen, der Zugang zur Arbeit für *travestis*. Da gibt es Diskriminierung. Das Volk denkt „Travesti?“ „Travesti?“ „Sex!“ Travesti heißt Sex, Sex, Sex.³⁸³

So schließt sich der Teufelskreis einer sich selbst erfüllenden Prophezeiung aus Vorurteilen. Viele *travestis* haben Schwierigkeiten auf dem freien Arbeitsmarkt einen Job zu erhalten, da sie mit Sexarbeit und dadurch häufig zusätzlich mit Drogen, Kriminalität und AIDS in Verbindung gebracht werden. Sie sind daher gezwungen, sich durch die Sexarbeit ihren Lebensunterhalt zu verdienen. Somit schaffen und verstärken die diskriminierenden Vorurteile indirekt erst die Situation, die sie beschreiben. Gerade deshalb sind wissenschaftliche Studien wie die der Ethnologen Don Kulick und Helio Silva, die *travestis* als „Prostituierte“ portraituren³⁸⁴ und jene *travestis*, die es mit Hilfe der eigenen Familie oder mit Hilfe von FreundInnen oder aufgrund besonderer Umstände, Zufälle oder Talente

menos que aqui, aqui os preconceitos são um pouco forte contra o travesti, contra travestis, não contra pessoas gays, mas contra travestis“. Interview mit Charline, siehe Anhänge C.5., C.5.1.1.

³⁸¹ Interview mit Charline Interview, siehe Anhänge C.5., C.5.1.1.

³⁸² Interview mit Rebecca, siehe Anhänge C.28., C.28.1.1.

³⁸³ Übersetzung Carsten Balzer. Der Originaltext lautet: „*O que seria importante no caso das travestis seria discriminação nas empresas, das portas do trabalho por travestis. Existe discriminação. O povo acha travesti? Travesti? Sexo! Travesti é sexo, sexo, sexo*“. Interview mit Rebecca, siehe Anhänge C.28., C.28.1.2.

³⁸⁴ Vgl. Silva 1993, Kulick 1998.

geschafft haben, in anderen Bereichen als der Sexarbeit zu landen, aus ihrer Untersuchung ausklammern, so fatal für die Situation der *travestis* in Brasilien.

Der Begriff *hate crimes* für die hier behandelten Verbrechen wurde in den USA geprägt. *Hate crimes* gegen Transgender finden in den USA nicht nur im Hinterland statt, wie die durch den Kinofilm „Boys don’t cry“ bekannt gewordene Geschichte des Brandon Teena (bzw. Teena Brandon)³⁸⁵ zeigt. Teena wurde von jungen, heterosexuellen Männern brutal vergewaltigt und ermordet, nachdem diese erkannten, dass ihr Kumpel kein „echter“ Mann war, da er mit einem „weiblichen“ Körper geboren worden war.³⁸⁶ Auch aus New York werden *hate crimes* an Transgender-Personen berichtet. Zur gleichen Zeit, als in Rio de Janeiro die oben erwähnte *travesti* auf offener Straße von vier jungen Männern mit einem Auto ermordet wurde, ereignete sich in New York ein ähnliches Verbrechen aus Hass. Im Juni 2000 wurde die Transgender-Sexarbeiterin Amanda Milan in der Nähe des Times Square vor den Augen von PassantInnen in der Öffentlichkeit ermordet. Donna Cartwright, eine Aktivistin der New Yorker Transgender-Organisation NYAGRA (New York Association for Gender Rights Advocacy), beschreibt dieses Verbrechen folgendermaßen:

On June 20, 2000, Amanda Milan, a 25-year-old transgender sex worker, was preparing to go home after an evening of socializing and dancing with friends. At about 4 A.M. she became involved in a quarrel with a man near the Port Authority Bus Terminal in Midtown Manhattan. The man and a companion began shouting slurs including "You're a man!" and "I know that's a dick you have between your legs!" As Amanda went to get a cab home, the men followed her. One man handed the other a knife, and he cut Milan's throat, severing her jugular. According to witnesses, cab drivers cheered and applauded as Milan lay dying on the sidewalk. Perhaps she heard them as she gasped for breath, choking on her own blood. She died on the way to the hospital.³⁸⁷

In einem Dreizeiler in der New York Times wurde dieses *hate crime* zunächst zu einem Streit unter Männern mit tödlichem Ausgang. Auch die ermittelnde Polizei sah diesen Mord **nicht** als ein aus Vorurteilen begangenes Verbrechen, als ein so genanntes *bias crime* an:

The police have not classified Amanda Milan's murder as a bias crime. Detective Carolyn Chew, a spokeswoman for the Police Department, said that "it did not fit the criteria of a bias crime," but she declined to explain the department's reasoning.³⁸⁸

Die Umstände der brutalen, öffentlichen Ermordung Amanda Milans und die Reaktion von offizieller Seite bewirkten einen bedeutenden Wandel in der Transgender-Gemeinde New Yorks. Ivana, eine Aktivistin von NYAGRA, die die Beerdigungsfeier von Amanda Milan

³⁸⁵ Vgl. hierzu Kapitel III.2.1.3.

³⁸⁶ Vgl. Peirce 1999.

³⁸⁷ Cartwright 2000, vgl. auch Siegal 2001.

³⁸⁸ Siegal 2001.

organisierte, erklärte mir im Interview, wie sie aufgrund der Ignoranz der Behörden involviert wurde:

I was actually very involved with Amanda Milan. I was very involved with that. I was the one who organized the memorial, that was when I really got involved with trans politics, when she was murdered. (...) I got a phonecall from one of the friends of Amanda's who was a witness to the murder. It was a couple of days after the murder, I didn't know about it yet, and she called me saying: "You know, this transsexual was murdered, because she was transsexual, working on the street, and, you know, the cops wouldn't do anything about it, they wouldn't call it a bias crime, they really don't want this to get any attention."³⁸⁹

Die Ermordung von Amanda Milan führte zu einem neuen Gemeinschaftsgefühl innerhalb der Transgender-Subkulturen von New York, und ihre Beerdigungsfeier war der Beginn einer sich neu formierenden Transgender-Bewegung in dieser Stadt:

It was incredible there were over 400 people. They came to the church and it was the largest gathering of trans people so far in New York history. And there were all these trans people: transmen, transwomen, from all these different cliques and factions that hated each other. At the memorial they got along and they gave each other a hug, and it was just this feeling of energy of community. And that was, when really something changed. That was when you could feel the energy changing and girls that were fighting with each others and sex workers that compete with each other for the same money to survive, were suddenly looking out for each others bag.³⁹⁰

NYAGRA und andere Transgender-Organisationen schlossen sich zusammen, schickten Presseerklärungen durchs Land und organisierten einen großen Protestmarsch, an dem auch Senatsabgeordnete sowie ein Kongressabgeordneter teilnahmen. An der Stelle, an der Amanda attackiert wurde, verlas Ivana eine Liste mit den Namen von 200 ermordeten Transgender: „*I read the names from the remembering dead list and that was a list of a couple of hundred people that have been murdered that we know about, from trans hate*“.³⁹¹

Diese öffentlichkeitswirksamen Aktionen führten zu einem langen Artikel in der New York Times unter der Überschrift „*Watershed of Mourning at the Border of Gender*“³⁹² und zu vereinten Kämpfen um die Rechte von und für Transgender.³⁹³ Ohne die großen Anstrengungen und die augenblickliche Reaktion von Ivana, NYAGRA und vielen anderen wäre der Mord an Amanda Milan, dieses *hate crime*, in den Statistiken als gewöhnlicher Mord in Folge einer Auseinandersetzung unter Männern vermerkt worden und vielleicht wie viele andere Morde an Transgender in den 1990ern nicht aufgeklärt worden:

Clarence Patton, director of community organizing for the New York City Gay and Lesbian Anti-Violence Project, which monitors bias attacks, said murders of transgender people are nothing new. According to his statistics, which the police did not confirm, there have been at least seven unsolved murders of transgender people in New York since 1992. What made Milan's death different, he said, was that there were witnesses to the attack. Often the bodies of murdered

³⁸⁹ Interview mit Ivana, siehe Anhänge B.22., B.22.1.1.

³⁹⁰ Interview mit Ivana, siehe Anhänge B.22., B.22.1.1.

³⁹¹ Interview mit Ivana, siehe Anhänge B.22., B.22.1.1., vgl. auch Siegal 2001.

³⁹² Siegal 2000.

³⁹³ Siehe die Kapitel III.1.1.3.3., IV.2.1. und V.

transsexuals are discovered in dumpsters, in hotel rooms or by the Chelsea piers, and no witnesses come forward to describe the attacks.³⁹⁴

Der Ethnologe David Valentine beschreibt einen Mord an einer seiner InformantInnen, der New Yorker Transgender-Sexarbeiterin Vianna-Faye, die im Dezember 1997 erstochen in ihrem Apartment aufgefunden wurde und erklärt:

Vianna-Faye's story is not uncommon and the statistics on the murder of gender-variant people are sobering. As I will discuss below, a recent survey by the advocacy and lobbying group Gender Public Advocacy Coalition (GenderPAC) found that almost 60 % of transgender- and transsexual-identified people surveyed had experiences some form of harrasment or abuse, directed at them because of their non-normative expression of gender.³⁹⁵

Die National Transgender Advocacy Coalition (NTAC) listet in ihren „Transgender Death Statistics“ für den Zeitraum von 1970 bis Juni 2003 insgesamt 207 Fälle in den USA auf, in denen Transgender als Opfer eines *hate crime* ermordet wurden. Für die Stadt New York wurden im gleichen Zeitraum 28 Fälle gezählt. NTAC merkt jedoch an, dass dies nur die ihr bekannten Fälle sind.³⁹⁶ Morris, einem (transsexuellen) Mann aus New York, sind die Hassverbrechen an Brandon Teena und Amanda Melon so bewusst, dass er, trotzdem er aufgrund seines Äußeren meist als Mann und nicht als Transgender wahrgenommen wird, immer auch eine leichte Panik verspürt „erkannt“ zu werden. Morris macht die Propaganda der Medien für solche *hate crimes* verantwortlich, die er mit Verbrechen gegen die Menschlichkeit wie sie in den Nürnberger Prozessen verhandelt wurden, vergleicht:

Back in 1946 they had the Nuremberg trials with people were trialled for crimes against humanity. This propaganda that we have in this planet, it does the same thing, you know, it leads to crimes against our human lives. And so far there is no justice. It's criminal.³⁹⁷

Wie oben verdeutlicht wurde, ist die Polizei oft nicht nur wenig Willens, diese Vergehen in die Kategorie *hate crime* bzw. *bias crime* einzuordnen und dementsprechend zu verfolgen, sondern häufig auch selbst ein potentieller Aggressor in der Wahrnehmung von Transgender-Personen. So wurde der Club „Edelweiss“, ein Treffpunkt von Transgender-SexarbeiterInnen und ihren Freiern, der nur wenige Fußminuten von der Stelle, an der Amanda ermordet wurde, entfernt liegt, während meiner Feldforschung in New York im März und April 2002 mehrfach Ziel polizeilicher Razzien. Im Laufe dieser Razzien wurden aber, wie mir die

³⁹⁴ Siegal 2001.

³⁹⁵ Valentine 2000: 69.

³⁹⁶ NTAC 2003.

³⁹⁷ Interview mit Morris, siehe Anhänge B.33., B.33.1.1.

Türsteherin des Clubs, Isabela, im Interview erklärte, nur die Transgender und nicht ihre männlichen Kunden verhaftet.³⁹⁸

Auch in Berlin, das von einem offen schwulen Bürgermeister regiert wird, leistet es sich die Polizei, die Verfolgung von solchen, aus Hass motivierten Verbrechen gegen Transgender hinauszuzögern. Im Mai 2003 wurden im touristischen Viertel Mitte im Weinbergspark nahe des nachts relativ belebten Rosenthaler Platzes zwei Tanten in weiblicher Kleidung und ein schwuler Punk von einer Gruppe von jungen Männern aus der rechtsextremen Szene³⁹⁹ angegriffen und derart massiv körperlich verletzt, dass zwei von ihnen ins Krankenhaus eingeliefert werden mussten. Eine Presseerklärung des Schwulenreferates des ASTA der FU schildert den Vorgang:

Die Opfer wurden insgesamt zweimal niedergeschlagen und dabei z. T. schwer verletzt. Sie waren blutüberströmt, als sie Passanten ansprachen, die aber weitergingen ohne ihnen zu helfen, obwohl die Täter sie weiterhin verfolgten. Die Polizei, die über Handy gerufen worden war, ließ sich Zeit, obwohl sich zwei Wachen in der unmittelbaren Nähe des Tatorts befinden (Wache in der Brunnenstr. etwa 200 m entfernt, sowie Wache Eberswalder Straße). Die Polizei traf erst gegen 4:50 h ein, als die Verletzten bereits zuhause waren. Die beiden Polizisten legten keinen Wert darauf, mit allen drei Opfern zu sprechen; vielmehr vermittelten sie reines Desinteresse und grinsten höhnisch. Außerdem hielt es die Polizei nicht für nötig, zum Rosenthaler Platz zu fahren, wo sich die Täter noch bis mindestens 5:30 h aufhielten.⁴⁰⁰

Das polizeiliche Desinteresse an der Aufklärung dieses trans- und homophoben Überfalls wurde noch deutlicher, als eines der Opfer, welches nicht ins Krankenhaus eingeliefert werden musste, am nächsten Tag versuchte, eine Anzeige zu erstatten:

Als ein Opfer am nächsten Tag zur Wache Eberswalder Straße ging, um Anzeige zu erstatten, stellte der Betroffene fest, dass der Bericht vom Vortag mehrere inhaltliche Fehler enthielt. U.a. war nur von einem Opfer die Rede und die Tatzeit war nach hinten verschoben worden, wohl um den Eindruck zu erwecken, die Polizei sei prompt erschienen. Der Beamte, der die Anzeige aufnahm, wies das Opfer darauf hin, dass es "die Leute nun mal provoziere, wenn Sie sich so anziehen".⁴⁰¹

Auch in Berlin fand kurze Zeit später eine Demonstration zum Ort des Geschehens statt. Maïke, eine transsexuelle Frau aus Berlin, machte eine ähnliche Erfahrung. Im Szeneviertel Friedrichshain wurde sie nachts von einer Gruppe junger Männer belästigt, als „Arschficker“

³⁹⁸ Interview mit Isabela, siehe Anhänge B.21., B.21.1.1. Der Club wurde Ende April 2002 nach wiederholten Razzien polizeilich geschlossen. Eine genauere Beschreibung der wichtigen Funktion solcher Clubs findet sich in Kapitel III.1.1.3.

³⁹⁹ Die jungen Männer bezeichneten ihre Opfer nicht nur als „Tanten“ und „Transen“, sondern auch als „Linke Zecken“, einer Bezeichnung aus dem rechten Szenejargon, und schrien „Adolf Hitler“ (vgl. Schwulenreferat des ASTA der FU Berlin 2003).

⁴⁰⁰ Schwulenreferat des ASTA FU 2003.

⁴⁰¹ Schwulenreferat des ASTA FU 2003. In einem informellen Gespräch bestätigte mir eines der Opfer, eine Tante, die in der Presseerklärung gemachten Angaben.

beleidigt und von einem von ihnen derart brutal angegriffen, dass sie ärztlich behandelt werden musste. Als die Täter flohen, versuchte Maike, die Polizei zu rufen:

Erstmal habe ich natürlich versucht die Polizei zu erreichen, habe dann in der Panik die ich hatte, die Telefonzelle nicht gesehen und versucht irgendein Polizeiauto anzuhalten, was vorbeifuhr, weil die sind runter in die U-Bahn, na ja, und bis die Herren Polizisten sich mal bequemt haben, ihren Arsch zu bewegen, waren sie weg. Also die Anzeige gegen unbekannt lief dann auch ins Leere. Hab mich auch relativ schnell bei der Polizei geoutet, hey ich bin transsexuell und ich wurde hier tätlich angegriffen.⁴⁰²

Über die Reaktion der Polizisten vor Ort war Maike entsetzt:

Sie hätten ja eigentlich schon Feierabend und weiß der Kuckuck. Also nur zum Kotzen, unter aller Sau. Die konnten auch keinen Einsatzwagen rufen, weil sie nicht ins Netz gekommen sind.⁴⁰³

Der Überfall hatte schwerwiegende Folgen für Maikes Alltag: *„Das hat locker ½ bis 1 Jahr gedauert, bis ich das dann weg hatte und Schiss vor Prügel habe ich immer noch (...) weil ich halt abends Schweineangst hab“*.⁴⁰⁴ Die Berliner Cross-Dresser Monika berichtete im Interview, dass ein guter Freund von ihr, der Ende der 1990er Jahre angegriffen und verprügelt wurde, als er im Rock unterwegs war, ähnliche Folgen verspürte:

Ein Freund von mir zum Beispiel, der wurde ja mal niedergeschlagen, der wurde so furchtbar verprügelt und ist dann mit dem Rock im Krankenhaus aufgewacht. [...] Der hat auch heute noch Angst irgendwohin an unbekannte Orte zu gehen, selbst mit uns zusammen.⁴⁰⁵

Wie das zuvor erwähnte Beispiel „Brandon Teena“ zeigte, sind nicht nur Tunten, Drag Queen, *travestis*, Transfrauen oder „männliche“ Cross-Dresser von solchen Hassverbrechen bedroht, sondern auch Drag Kings, Transmänner sowie „weibliche“ Cross-Dresser. Die New Yorkerin Doreen, die in den 1990er Jahren in einigen europäischen Ländern Drag King-Workshops für Frauen anbot, berichtet, dass sie und die Frauen aus ihrem Workshop 1997 in Hannover von jungen Männern bedroht wurden, die sie für schwule Männer hielten:

And then I had this experience in Hannover with a whole bunch of Drag Kings: we got chased by these Turkish immigrants, who were yelling “schwul sau” at us and running after us. “Schwul sau” and I thought oh my god, that would be so ironic, if we were beaten up as gay men.⁴⁰⁶

Die hier geschilderten Fälle sind Beispiele einer besonderen Form der Gewalt, auf die eine besondere Reaktion der Polizei erfolgte. Gerade das Berliner Beispiel, in dem nicht nur offensichtlich kein großes Interesse an der Verfolgung der Täter durch die Polizei bestand und die Opfer selbst für den erlittenen Überfall verantwortlich gemacht wurden, und zwar aufgrund der Übertretung der normativen Kleiderordnung, zeigt sehr deutlich, dass Transgender nicht nur „Gender Outlaws“ sind, weil sie die Regeln und Normen einer

⁴⁰² Interview mit Maike, siehe Anhänge A.19., A.19.1.1.

⁴⁰³ Interview mit Maike, siehe Anhänge A.19., A.19.1.1.

⁴⁰⁴ Interview mit Maike, siehe Anhänge A.19., A.19.1.1.

⁴⁰⁵ Interview mit Monika, siehe Anhänge, A.25., A.25.1.1.

⁴⁰⁶ Interview mit Doreen, siehe Anhänge B.12., B.12.1.1.

„Diktatur des Normalen“ brechen. Sie sind auch „Gender Outlaws“, also Rechtlose, weil ihnen häufig Grundrechte der demokratischen Gesellschaft verwehrt werden und sie somit aufgrund ihres „Gender Outlawism“ in doppelter Weise „bestraft“ werden. Die zuvor geschilderten Morde und die anderen Formen der Verbrechen aus Hass werden in einem Kontext begangen, in dem sich die Täter in einer überlegenen moralischen Position wähnen. In einigen Fällen wird diese vermeintlich moralische Position der Täter von PolizistInnen wie dem sachbearbeitenden Berliner Beamten durch die Schuldzuweisung an die Opfer bestätigt. Solch eine überlegene moralische Position entsteht aber nicht von selbst in den Köpfen dieser „normalen“ BürgerInnen. Sie entsteht vielmehr im gesellschaftlichen Kontext einer „Diktatur des Normalen“, in dem WissenschaftlerInnen eine gesellschaftliche Minderheit pathologisieren, in dem Medien die pathologisierenden Diskurse verbreiten oder sie zu Unterhaltungszwecken in kriminalisierende Diskurse transformieren, in dem ProfilerInnen der Polizei diese Minderheit kriminalisieren und in dem schließlich Rechtsordnungen und die Politik für die offizielle Unmöglichkeit ihrer Existenz sorgen. Wenngleich hier unterschiedliche gesellschaftliche Diskurse und verschiedene Identitäten aus dem Transgender- und Intersexuellen/Hermaphroditen-Spektrum und deren Erfahrungen miteinander verwoben wurden, so verweist der Ursprung der vielfältigen Formen der Gewalt auf den Kontext einer heteronormativen Grundüberzeugung in einer geschlechterdichotomen Gesellschaft, die von den Ausgestoßenen dieser Ordnung, den „Gender Outlaws“, als eine „Diktatur des Normalen“ erfahren wird.

EXKURS II: JENSEITS DES ZWEISTROMLANDES

Kulturelle Alternativen jenseits der Dichotomie

Gender diversity will become
one more part of the story of
human culture and history that
is anthropology's job to tell.

Will Roscoe
How to become a berdache (1994: 372)

Im voran gegangenen Teil dieser Studie wurden die Naturalisierung und Essentialisierung von Geschlecht, Körpern und Begehren, die Ideologie einer universell gedachten Zweigeschlechterordnung und die aus ihr folgende Pathologisierung der „Abweichungen“ und „Anomalien“ dieser kulturell konstruierten Normalität hinreichend problematisiert.⁴⁰⁷ Es wurde weiterhin gezeigt, dass die Pathologisierung und die mit ihr verbundenen Praxen und Diskurse in den untersuchten Gesellschaften zu Marginalisierungen, Diskriminierungen und teilweise auch Kriminalisierungen von gesellschaftlichen Gruppen führen kann. In den folgenden Teilen der Studie werden die aus dieser gesellschaftlichen Situation der Marginalisierung heraus erfolgten Emanzipationsbestrebungen und -prozesse dieser Gruppen dargestellt, analysiert und kulturell verglichen.⁴⁰⁸ Doch zuvor soll in diesem Exkurs deutlich gemacht werden, dass der Ideologie einer als universell gedachten Zweigeschlechterordnung eine Vielzahl von anderen Formen des „Denkens über die Geschlechter“⁴⁰⁹, also andere kulturelle Konstruktionen von Geschlecht und Geschlechterordnungen, gegenüberstehen.

Ethnographische Berichte über Gesellschaften, in denen andere Geschlechterordnungen als die in der westlichen Kultur bekannte naturalisierte Zweigeschlechterordnung von Mann und Frau - beispielsweise in Form von Drei- und Viergeschlechterordnungen oder jenen Geschlechterordnungen, in denen neben den Kategorien Mann und Frau weitere, als „alternative“, „liminale“ oder „multiple“ Geschlechter bezeichnete Kategorien vorhanden sind – finden sich weltweit. Solche Geschlechterordnungen oder Geschlechterkategorien sind bekannt in Gesellschaften Nord-⁴¹⁰, Mittel-⁴¹¹ und Südamerikas⁴¹², in vielen Teilen Asiens⁴¹³,

⁴⁰⁷ Siehe die Kapitel II.1., II.2. und II.3.

⁴⁰⁸ Siehe die Kapitel III., IV. und V.

⁴⁰⁹ Begriff von Judith Butler (1991). Siehe hierzu auch Kapitel II.1.2.

⁴¹⁰ Siehe z. B. Williams 1986, Roscoe 1991, 1994, 2000; Lang 1994, 1996; Tietz 2001.

⁴¹¹ Siehe z. B. Bennholdt-Thomsen 1994, Chinas 1995, Borruso 2001 und Stephen 2002 (Mexiko); Herdt 1990, 1994d und Sanchez 1996 (Dominikanische Republik).

⁴¹² Siehe z. B. Murray 1995a, Murray 1995b. Die Ethnologin Ina Rösing beschreibt für Bolivien eine Zehngeschlechter-Ordnung in dem Dorf Amarete (2001). Diese so genannte Zehngeschlechter-Ordnung basiert

in Afrika⁴¹⁴ sowie in Polynesien⁴¹⁵, Melanesien⁴¹⁶ und auch in Teilen Europas⁴¹⁷. Modelle einer Geschlechtervielfalt fanden und finden sich dabei nicht nur in kleinen, räumlich begrenzten oder abgeschiedenen Gesellschaften, wie den indigenen Gesellschaften Nordamerikas, des Hochlandes von Papua-Neuguinea oder der Inselwelt Polynesiens, sondern auch in größeren und komplexeren Gesellschaftsformen wie jenen in Thailand oder in Indien.

Die zahlreichen ethnographischen Beispiele zeigen, dass Zweigeschlechterordnungen zwar weltweit dominieren, aber nicht die Regel sind, sondern eine Form aus der Vielzahl möglicher kultureller Konstruktionen von Geschlecht darstellen:

Conversely, sexual dimorphism is not inevitable, a universal structure. Certainly it is celebrated in many places but it is not privileged at all times and places.⁴¹⁸

In einigen dieser Formen werden Homosexualität, „Transvestitismus“, „Transsexualität“ und „Intersexualität“, die in westlichen Gesellschaften als getrennte Kategorien gedacht und mit Ausnahme der Homosexualität als Anomalien bis heute pathologisiert werden, in einer gesellschaftlich akzeptierten Kategorie zusammengedacht.⁴¹⁹ Darüber hinaus werden in manchen Gesellschaften die in diese Kategorie eingeteilten Individuen und Gruppen mit einer besonderen kulturellen oder religiösen Funktion für die Gesellschaft bedacht bzw. erfahren diese aufgrund historischer Entwicklungen.⁴²⁰ In einigen Gesellschaften erfolgt die Zuordnung zu einem Geschlecht nicht aufgrund von physischen Merkmalen und körperlichen Unterschieden, sondern aufgrund anderer Faktoren. Dort werden Kinder aufgrund ihres Verhaltens, ihrer Interessen und Präferenzen geschlechtlich zugeordnet.⁴²¹ Auch die Träume der Kinder sowie Visionen in der Pubertät oder die Entscheidungen spiritueller Entitäten werden in einigen Gesellschaften statt (oder neben) der körperlichen Merkmale zur

jedoch auf einer Einteilung in „symbolische“ Geschlechter, deren Zuordnung auf eine ganz andere Weise erfolgt, als bei den in diesem Kapitel untersuchten „alternativen“ Geschlechtern.

⁴¹³ Siehe z. B. Nanda 1990, 1994; Fels und Pillai-Vetschera 2001, Fels 2005 (Indien); Brummelhuis 1999, Jackson und Sullivan 1999, Totmann 2003, Sinnott 1999, 2004 (Thailand); Altman 1996, Johnson 1998 (Philippinen), Boellstorf 2004 (Indonesien); Balzer 1996 (Sibirien).

⁴¹⁴ Siehe z. B. Edgerton 1964 (Kenia); Wikan 1977 (Oman); Amadiume 1987, Tietmeyer 1994, 1998 (allgemein: Gynaegamie).

⁴¹⁵ Siehe z. B. Levy 1972 (Tahiti); Daniellson et al 1992 (allgemein); Mageo 1992, 1996 (Samoa); Besnier 1994 (allgemein), 2002 (Tonga).

⁴¹⁶ Siehe z. B. Herdt 1990, 1994d; Poole 1996 (Papua-Neuguinea).

⁴¹⁷ Siehe z. B. Gremaux 1994.

⁴¹⁸ Herdt 1994c: 80.

⁴¹⁹ Dies sind unter anderem verschiedene Kategorien (*nadleehi* etc.) in indigenen Gesellschaften Nordamerikas (vgl. z. B. Roscoe 1994, 2000) sowie die Kategorie der *hijras* in Indien (vgl. z. B. Nanda 1990, 1994) sowie teilweise die der *kathoey* Thailands (vgl. u.a. Totmann 2003 und Sinnott 2004).

⁴²⁰ Beispiele hierfür bildeten bzw. bilden unter anderem verschiedene Kategorien im indigenen Nordamerika (vgl. z.B. Roscoe 1994, 2000), die *hijras* in Indien (vgl. z. B. Nanda 1990, 1994) sowie die *fa'afafine* in Samoa (vgl. z.B. Mageo 1992, 1996).

⁴²¹ Dies gilt z.B. für den ländlichen Raum Thailands (vgl. u.a. Jackson 1999, Totmann 2003 und Sinnott 1999, 2004) und viele der früheren indigenen Gesellschaften Nordamerikas (vgl. z.B. Roscoe 1994, 2000).

Bestimmung des Geschlechts herangezogen. Auch gibt es Gesellschaften, in denen das Geschlecht erst in der Pubertät festgelegt wird und solche, in denen auch noch im Erwachsenenalter zwischen den Geschlechtskategorien gewechselt werden kann. Die letzten Beispiele stammen vor allem aus dem nordamerikanischen Raum und werden in einem anschließenden Kapitel behandelt.⁴²² Eine solche Flexibilität im Umgang mit dem Geschlecht von Kindern wie Erwachsenen kontrastiert auf eindrucksvolle Weise die traumatisierenden Umstände, unter denen als „intersexuell“ pathologisierte Kinder in den westlichen Kulturen zu leiden haben: die zwangsweise Verordnung eines Geschlechts mittels chirurgischer Eingriffe, der Gabe von Hormonen sowie einer sehr restriktiven Erziehung, wie in einem der vorangegangenen Kapitel gezeigt wurde.⁴²³

Im Folgenden möchte ich ein Beispiel aus meiner eigenen Forschung präsentieren. Die Geschichte von Marlon ist die Geschichte eines Menschen, der sowohl in einer indigenen Reservation Nordamerikas als auch in einer Kleinstadt der US-amerikanischen Gesellschaft aufgewachsen ist. Er hat dadurch sowohl eine Form der oben skizzierten Flexibilität im Umgang mit Geschlecht, als auch die Umstände einer zwangsweisen Verordnung eines nicht empfundenen Geschlechts sowie eine grausame Form der technologischen Macht über den Körper erfahren. Dieses seltene Beispiel soll als Einstieg in eine kleine Reflektion über die verschiedenen Formen der kulturellen Konstruktion von Geschlecht dienen. Im Verlauf dieser Reflektion werden einige ausgewählte und gut dokumentierte ethnographische Darstellungen von Formen „alternativer“ Geschlechter und Geschlechterordnungen exemplarisch für die Vielfalt kultureller Konstruktionen von Geschlecht präsentiert und diskutiert. Die darin übliche Verwendung einer westlichen Terminologie zur Klassifizierung dieser „alternativen Geschlechter“ durch die EthnographInnen, birgt die Gefahr eines Eurozentrismus, insbesondere im Falle der Verwendung pathologisierender Begriffe. Eine kritische Reflektion der westlichen Bezeichnungen und des ihnen zu Grunde liegenden biologischen dimorphen Geschlechtskonzeptes erfolgt in den Fußnoten.

In der Diskussion der ethnographischen Beispiele wird die Flexibilität von Geschlechtskonstruktionen auch anhand eines durch verschiedene (fremd)kulturelle Einflüsse bedingten Wandels dieser Geschlechtskategorien jenseits von Mann und Frau verdeutlicht. Die Veränderungen dieser Konstruktionen sind daher nicht nur den jeweiligen Gesellschaften inhärenten Veränderungen zuzuordnen, sondern entstehen auch durch von außen verursachte gesellschaftliche Veränderungen wie zum Beispiel Kolonialisierung, Missionierung sowie in jüngster Zeit verschiedene Formen der kulturellen Globalisierung.

⁴²² Siehe Kapitel E.II.2.

⁴²³ Vgl. Kapitel II.4.1.

Vor allem die christliche Missionierung hat, durch eine rigide Unterdrückung jener Konstruktionen von Geschlecht und Sexualität, die nicht mit den christlichen Moralvorstellungen vereinbar waren, und verallgemeinernd als „Sodomie“ bezeichnet wurden, vielerorts zum generellen oder zeitweiligen Verschwinden dieser indigenen Geschlechtskategorien geführt.⁴²⁴ In der Geschichte der Unterdrückung all dessen, was einer christlich-abendländischen und heteronormativen Ordnung widerspricht, wird die Ideologiekraftigkeit einer als Geschlechterdichotomie konstruierten, naturalisierten Geschlechterordnung erneut sichtbar.

E II.1. Marlon, die zwei Geschlechter, die zwei Kulturen und die Macht des Messers

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

Marlon

Marlon wurde Anfang der 1950er Jahre mit Geschlechtsorganen, die nicht eindeutig einem männlichen oder weiblichen Geschlecht zu zuordnen sind, geboren.⁴²⁵ In der westlichen Sexualwissenschaft und Medizin werden diese Genitalien als „ambivalent“ und „solche“ Menschen als „Intersexuelle“ bezeichnet.

Da Marlon ursprünglich nicht der westlichen Kultur entstammt, blieb ihm anfangs das Schicksal vieler, in westlichen Gesellschaften geborener Intersexueller erspart: das Schicksal einer durch MedizinerInnen oder Eltern erfolgten zwangsweisen Zuordnung zu einem der beiden Geschlechter Mann oder Frau, mithin häufig einem anderen Geschlecht als dem selbst empfundenen und die damit einhergehende und meist traumatisierende Genitalverstümmelung, Hormonbehandlung und (geschlechtlich) „falsche“ Erziehung wie in einigen Kapiteln zuvor gezeigt. Marlon wuchs Anfang der 1950er Jahre in der Reservation einer indigenen Ethnie im Norden der USA auf.⁴²⁶ Als ich Marlon während meiner

⁴²⁴ Eine andere Form des Verschwindens dieser anderen Geschlechtskategorien liegt in der Nichtwahrnehmung dieser durch die Forschenden. Wie der Ethnologe Gilbert Herdt aufzeigt, wurden solche Geschlechtskategorien häufig nicht als eigene Kategorien erkannt und stattdessen als „abweichende“ Formen geringgeschätzt (1994c: 24).

⁴²⁵ Diese und die folgenden Informationen zu Marlons Leben sowie die folgenden Zitate stammen aus einem Interview mit Marlon, siehe Anhänge B.29., B.29.1.1.

⁴²⁶ Um eine bessere Anonymisierung zu gewährleisten, habe ich für Marlon nicht nur ein Pseudonym gewählt, sondern verschweige an dieser Stelle auch seinen Geburtsort und den Namen der indigenen Ethnie, aus welcher

Feldforschung in New York kennen lernte, lebte er bereits viele Jahre als Mann in der US-amerikanischen Gesellschaft. Um seine Lebensgeschichte und seine Erfahrung mit den beiden Kulturen und den beiden Geschlechtern auch mit seinen eigenen Worten wiederzugeben, werde ich sie an dieser Stelle mit möglichst vielen Originalzitaten erzählen.

Wenngleich sich in Marlons Geburtsurkunde auch heute noch der Eintrag „weiblich“ findet, fühlte sich Marlon bereits in seiner Kindheit in der Reservation als Junge und verhielt sich auch dementsprechend. Nachdem er einige Jahre seiner Kindheit in der Reservation verbracht hatte, wurde er von der damaligen US-Regierung zusammen mit neun weiteren Kindern aus der Reservation genommen und in eine US-amerikanische Mittelklassefamilie zwangsintegriert:

How that they adopt me? The United States Government took me off the (...) Reservation in 1955, because the United States Government felt, that some Indian children need to be assimilated into the rest of society.

Hintergrund der Zwangsintegration Marlons war die 1946 vom US-amerikanischen Kongress beschlossene, so genannte "Politik der Termination und Relokation", die dazu dienen sollte, die Verantwortlichkeiten und Schulden der US-amerikanischen Gesellschaft gegenüber den Indigenen in den Reservationen aufzuheben. Diese "Politik" beinhaltete neben Kompensationszahlungen die Aufhebung des besonderen juristischen Status der Indigenen, sowie eine Umsiedlung von Indigenen aus den Reservationen in die Städte. Ziel dieser "Politik" war eine Assimilierung der indigenen Kulturen in die US-amerikanische Mehrheitsgesellschaft.⁴²⁷

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

Then I got adopted. Even though my adoptive parents tried, they tried for two years, get me to realize that I was suppose to be a girl. It didn't work.

Als Marlon in die Pubertät kam, ließen seine Adoptiveltern aufgrund eines für sie beunruhigenden Ereignisses eine Reihe von medizinischen Tests mit ihm durchführen:

(...) because I was not menstruating. They wanted to know why - and whether one must overpower the other [hormone]. And then, they did a lot of tests, and the male hormone at the time was overpowering. The testosterone was overpowering the oestrogen.

er stammt. Aus Respekt gegenüber Marlon, aufgrund der Ablehnung einer demütigenden wissenschaftlichen Tradition und um die Verschiedenartigkeit des kulturellen Umgangs zu betonen, verzichte ich bewusst darauf, dem wissenschaftlichen Zwang zu folgen, Marlon mittels der pathologisierenden medizinischen Fremddefinitionen zu definieren, und beschreibe ihn so, wie er sich fühlt und lebt: als Mann.

⁴²⁷ Fur 2001, S. 1.

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

Back when I was four, they knew, that I have some organs as a female and some organs as a male. Okay, the whole point is: they wanted a grandchild.

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

What I can say is that sex with males, when it comes to that aspect one is very uncomfortable. It's really painful. And it just didn't feel right. It just doesn't feel right.

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

The ovulum never grew. Well it grew up, but it was not functioning every month, as I had only one [ovary, C. B.]. It was functioning like every six months (...). But for me to get pregnant was slumming out.

Mit 22 Jahren wurde Marlon von seinen Adoptiveltern mit einem Mann verheiratet. Marlon kommentierte diese traumatische Heirat in einer distanzierten Art mit den Worten: „*It did not work at all!*“. Die Ehe dauerte nur kurze Zeit. Das eigentliche Ziel seiner Adoptiveltern wurde jedoch erreicht - und zwar durch die „Macht des chirurgischen Messers“, der in westlichen Gesellschaften möglichen technologischen Beherrschung des menschlichen Körpers.⁴²⁸ Seine Eltern suchten einen „fertility doctor“ auf, einen Arzt, der Marlon schwanger machen sollte:

It was selfish. So they spent a lot of money to have, like I said, they took one ovulum from me and sperms from my husband. And after they fertilized it, they implanted it (...). Excuse me, not one ovulum. One ovulum survived. There were four ova, and one survived.

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

⁴²⁸ Das "chirurgische Messer" wird hier als eine Metapher verstanden für all jene medizinischen Techniken, mit denen auf künstliche Weise die proklamierte "Natur" der menschlichen Körper hergestellt werden soll (vgl. hierzu auch das Kapitel II.4.1.).

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

Für seinen Sohn ist Marlon Vater und Mutter.

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

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

Marlon sieht und definiert sich selbst als „intersexuell“ und „männlich“. Er ist Mitglied einer Transgender-Gruppe in New York und somit auch Teil der Transgender-Subkulturen New Yorks.

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

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

Sie ist zudem eine Geschichte, die wie kaum eine andere geeignet ist, eine Reflektion der kulturell unterschiedlichen Konstruktionen von Geschlechtern und ihrer Ordnungen, wie sie im Folgenden präsentiert wird, einzuleiten.

E II.2. Two-Spirit statt „Berdache“: Geschlechtervielfalt im indigenen Nordamerika

Marlons Ausführungen über die Reservation, in der seine Verwandten leben, lassen darauf schließen, dass sich die kulturelle Konstruktion von Geschlechtern in dieser Gesellschaft sehr von den Konstruktionen in den westlichen Kulturen unterscheidet. Marlon berichtete, dass in der Reservation das Geschlecht des Kindes mit einem Ritual während der Pubertät festgelegt

wird und erst bis zu diesem Zeitpunkt Klarheit über das Geschlecht des Kindes gefunden werden muss. Darüber hinaus, so Marlon weiter, sei im Falle einer Fehlentscheidung auch ein späterer Wechsel möglich. Marlon erzählte auch, dass es in der Reservation neben den Geschlechtern Mann und Frau noch ein weiteres Geschlecht gebe.⁴²⁹ Wenngleich diese Angaben durch die wissenschaftliche Literatur zu dieser indigenen Gruppe weder falsifiziert noch verifiziert werden konnten⁴³⁰, so war die Konstruktion von Geschlecht, wie Marlon sie für seine ethnische Gruppe beschrieb, im indigenen Nordamerika zur Zeit der Ankunft der EuropäerInnen keine Seltenheit. Der Ethnologe Will Roscoe weist in der bislang umfangreichsten Studie zu „Third and Fourth Genders in Native North America“ nach, dass für 155 der geschätzten 400 indigenen Gesellschaften, die zu diesem Zeitpunkt in Nordamerika existierten, das Vorhandensein eines Dritten, und teilweise auch eines Vierten Geschlechts bzw. einer „alternativen Geschlechtsrolle“ der Rollen von Mann und Frau, dokumentiert ist.⁴³¹

Die Eroberung der Neuen Welt durch die EuropäerInnen und die ihr folgende Kolonialisierung und später die christliche Missionierung der indigenen Gesellschaften durch die US-amerikanische Bevölkerung hatte jedoch verheerende Folgen für diese indigenen Kulturen. Kolonialisierung und Missionierung sind schönfärbende Begriffe für Prozesse, die im Falle Nordamerikas häufig mit vielfachem Völkermord mittels Krieg, Massenmorden, Verbreitung von Krankheiten, Vertreibung aus fruchtbaren Regionen und Aushungern sowie der zwangsweisen Einführung fremder kultureller Werte in Form des Christentums und später auch des westlichen Schul- und Rechtssystems treffender umschrieben werden.⁴³² Die unter Zwang vorangetriebene christliche „Missionierung“ wurde häufig durch einen Verweis auf die als „Sodomiten“ bezeichneten Dritten und Vierten Geschlechter und die damit verbundenen Konzepte von Geschlecht und Sexualität, die der christlichen Moral widersprachen, gerechtfertigt.⁴³³ In der wissenschaftlichen Literatur werden die Dritten und

⁴²⁹ Interview mit Marlon, siehe Anhänge B.29., B.29.1.1.

⁴³⁰ In der mir zugänglichen Literatur zu dieser Ethnie wurde das Thema Geschlechtervielfalt und auch das Thema Sexualität, unter dem die Dritten und Vierten Geschlechter häufig in ethnographischen Berichten abgehandelt werden, nicht behandelt. In der Literatur über indigene Geschlechtervielfalt in Nordamerika tauchte der Name dieser indigenen Gruppe nicht auf. Da das Ignorieren und Nicht-Behandeln dieser Thematik auch in neueren ethnographischen Texten keine Seltenheit ist, lassen sich daraus jedoch keine weiteren Schlüsse ziehen.

⁴³¹ Roscoe 2000: 6-7, vgl. auch Tietz 2001: 182. Im Folgenden werden die von Roscoe verwendeten und in Ethnographien üblichen Bezeichnungen der indigenen Gruppen übernommen. Viele dieser Bezeichnungen sind jedoch Fremdbezeichnungen, die von den so Bezeichneten, die sich selbst anders nennen abgelehnt werden. So nennen sich die Navaho beispielweise selbst Dine. Daher werde ich in eckigen Klammern die mir bekannten Selbstbezeichnungen (vgl. z. B. <http://ncseonline.org/NAE/docs/names/html>, Januar 2007) hinzufügen.

⁴³² Siehe z. B. Tietz 2001: 190 vgl. auch Lindig 1994.

⁴³³ Vgl. Tietz 2001: 179, Roscoe 1994: 331; Roscoe 2000: 120. Ausführliche Belege hierfür finden sich in Richard Trexler's Studie „Sex and Contest“ (Trexler 1995), dessen Hauptthese, die „Berdache“ seien eine Ausprägung sexueller Gewalt gegen Jungen, aufgrund grober methodischer Mängel, einem wissenschaftlich

Vierten Geschlechter generell als „Berdache“ bezeichnet. Diese ethnozentrische, wissenschaftlich falsche und diskriminierende Bezeichnung aus dem 17. Jahrhundert fand im 19. Jahrhundert ihren Weg in die wissenschaftlichen Untersuchungen und wird seitdem und bis heute von EthnologInnen verwendet.⁴³⁴ Problematisch ist die Bezeichnung „Berdache“ einerseits, weil sie aus dem Persischen kommend, den „jüngeren Partner in einer homosexuellen Beziehung“ oder auch einen „männlichen Prostituierten“ bezeichnet.⁴³⁵ Darüber hinaus basieren die in wissenschaftlichen Texten vorgenommene Trennung in „weibliche Berdache“ und „männliche Berdache“ sowie die gleichfalls verwendete problematische Bezeichnung „indigener Transvestitismus“ auf der Grundlage der europäischen Geschlechterdichotomie. Die moralisch wertende Perspektive solch ethnozentrischer Begriffe ist in den ersten ethnologischen Beschreibungen unübersehbar und entspricht den euro-amerikanischen, medizinischen Pathologisierungen der damaligen Zeit, die in vorangegangenen Kapiteln vorgestellt wurden. Roscoe weist daraufhin, dass selbst ein angesehener Ethnologe wie Robert H. Lowie, beispielsweise, die *boté* der Crow [Apsáalooke] Anfang des letzten Jahrhunderts als pathologisch, als abnormal, als psychiatrische Fälle und als Anomalien beschrieben hat.⁴³⁶ Roscoe hingegen argumentiert, dass die auch heute noch in der Ethnologie verwendete Kategorie „Berdache“ in vielen indigenen Gesellschaften Nordamerikas einem Dritten Geschlecht und in einigen dieser Gesellschaften einem Dritten Geschlecht sowie einem Vierten Geschlecht entsprach und die so bezeichneten Menschen gesellschaftlich integriert und respektiert waren.⁴³⁷ Heute lehnen Indigene Nordamerikas den Begriff „Berdache“ als eine beleidigende Fremdbezeichnung, die einem kolonialen Diskurs entstammt, ab, und bezeichnen sich selbst mit den verschiedenen indigenen Eigennamen, sowie mit dem Begriff „Two Spirit“, der gleichzeitig ein pan-indigener Oberbegriff und der Name einer neuen indigenen Bewegung ist.⁴³⁸ Two-Spirit wird darüber hinaus als Brückenschlag zwischen den Konzepten der Geschlechter- und

fraglichen Umgang mit Zitaten, zweifelhaften Interpretationen sowie einer fragwürdigen und tendenziösen Perspektive, mehrfach kritisiert wurde (vgl. z. B. Mason 1997, Roscoe 2000: 189-197).

⁴³⁴ Vgl. z. B. Kroeber 1902; Lowie 1935; Devereux 1937; Whitehead 1981; Roscoe 1987, 1994, 2000.

⁴³⁵ Roscoe 1994: 330f, siehe auch Lang 1994: 70 sowie Thomas und Jacobs 1999: 92.

⁴³⁶ Roscoe 2000: 26.

⁴³⁷ Roscoe 1994: 330; 2000: 6. Thomas und Jacobs merken an, dass Two Spirit in einigen Gesellschaften Nordamerikas sehr angesehen waren, in anderen jedoch diskriminiert wurden, und warnen vor einer verallgemeinernden Romantisierung (1999: 91-93).

⁴³⁸ Die Selbstbezeichnung „Two Spirit“ ist die wörtliche Übersetzung des Begriffs *niiz manitoag* aus der Ojibway-Sprache. Die durch ihn vermittelte Ambivalenz entspricht der Bedeutung der indigenen Termini beispielsweise der Apache [Oberbegriff für z.B. Mescalero, Jicarilla, Lipan u.v.a.], Blackfoot [Siksika], Tewa, Yuki, Yupik oder Zuni, die sich als „alter-Mann-alte-Frau“, „Halb-Mann-Halb-Frau“, „Mann-Frau“, „Junge-Mädchen“ bzw. „Mädchen-Junge“ übersetzen lassen. Darüber hinaus gibt es jedoch auch andere indigene Eigennamen, die keine Ambivalenz ausdrücken, sondern einen transformatorischen Prozess beschreiben, wie beispielsweise bei den Aleut [Unangun], den Inuit, den Navaho [Dine] und den Tlingit, und andere indigene Termini, die sich nicht übersetzen lassen (siehe Roscoe 2000: 109, 213ff).

Sexualitätenvielfalt der indigenen Kulturen, und den Konzepten der westlichen Kulturen beschrieben:

Instead two-spirit is an indigenously defined pan-Native North American term that bridges Native concepts of gender diversity and sexualities with those of Western cultures. Two-Spirit roles and identities are also referred to as gay, lesbian, transvestite, transsexual, transgender, drag queens, and butches, as well as winkte, nádleeh, and other appropriate tribal terms.⁴³⁹

Wie die indigenen Proteste gegen die im letzten Jahrzehnt gefeierten „500 Jahre Entdeckung der Neuen Welt“ zeigten, kann das Überleben indigener Kulturen und Werte nach 500 Jahren Eroberung und Unterdrückung auch als 500 Jahre Widerstand betrachtet werden.⁴⁴⁰ In diesem Sinne lässt sich auch das Überleben bestimmter indigener Werte und Konzepte in einigen Reservationen der USA als eine Form dieses Widerstandes verstehen.⁴⁴¹ Die folgenden Beschreibungen der indigenen Geschlechtervielfalt Nordamerikas beziehen sich allerdings vor allem auf historische Situationen.⁴⁴² Den Forderungen der ProtagonistInnen der Two Spirit-Bewegung folgend, werde ich den Begriff „Berdache“ auch im historischen Kontext durch den Begriff „Two Spirit“ ersetzen.⁴⁴³ Roscoe, der in historischen Kontexten weiterhin den Begriff „Berdache“ ohne Anführungszeichen verwendet, argumentiert, dass die Verwendung des neuen Terminus „Two Spirit“ in historischen Kontexten einen Anachronismus darstellen würde. Neben der wissenschaftlichen Genauigkeit und Seriosität der Bezeichnung „Two Spirit“, gebietet schon die Thematik dieser Studie, die Untersuchung der Emanzipation von wissenschaftlicher Vormundschaft, und der damit einhergehende Ansatz der Betrachtung der emischen

⁴³⁹ Thomas und Jacobs 1999: 91, vgl. hierzu auch Lang 1994. Während sich viele nordamerikanische UreinwohnerInnen in den urbanen Zentren der USA als Two Spirit definieren und organisieren, gibt es auch andere wie Marlon, die sich nicht als Two Spirit definieren und/oder sich in Transgender-Subkulturen organisieren. Auch der Gründer der US-amerikanischen Transgender-Organisation „American Boyz“ Gary Bowen, der sich selbst als schwulen Transmann mit Apache- und schottisch-irischer Abstammung beschreibt, definiert sich nicht als Two Spirit, sondern als „transgendered“ (Bowen 1998: 63, 65).

⁴⁴⁰ Vgl. bspws. Oh-Toh-Kin 1992 (<http://sisis.nativeweb.org/sov/oh11500.html>). Die militante indigene Bewegung „American Indian Movement“ (AIM) in den USA beispielsweise, die lange Zeit als das in Europa bekannteste Beispiel dieses Widerstandes galt, stellt nur eine der vielen Formen dieses Widerstandes auf dem nordamerikanischen Kontinent dar (vgl. z.B. Peyer 1994: 56).

⁴⁴¹ Berichte über indigene Konzepte und Termini der Two Spirit in den heutigen Reservationen existieren beispielsweise für die Lakota, die Navaho [Dine] und die Zuni (Roscoe 2000: 112-114, vgl. auch Thomas und Jacobs 1999).

⁴⁴² Hierbei muss angemerkt werden, dass diese historische Situationen bereits durch einen Wandel aufgrund des Kontaktes mit den eindringenden EuropäerInnen und den daraus entstandenen verheerenden Folgen für die indigenen Gesellschaften gekennzeichnet sind. Die Angaben der im Folgenden zitierten EthnologInnen basieren daher fast ausnahmslos auf quellenkritischen Interpretationen früher ethnographischer Berichte und Untersuchungen.

⁴⁴³ Aus den gleichen Gründen wird der Begriff „Berdache“ in dieser Studie nur in Anführungszeichen verwendet. Dieser mehr als berechtigten, indigenen Forderung kommen einige sensibilisierte EthnologInnen seit den 1990er Jahren nach (siehe u.a. Lang 1994, 1996, Thomas und Jacobs 1999, Tietz 2001).

Perspektive, den korrekteren indigenen Terminus statt des ethnozentrischen und falschen wissenschaftlichen Terminus' „Berdache“ zu verwenden.⁴⁴⁴

„Berdache“ und „Two Spirit“ teilen jedoch als Oberbegriffe eine Problematik, die sie mit dem Oberbegriff Transgender gemein haben: sie tendieren dazu, die Vielfalt, die sie repräsentieren, zu verschleiern, statt diese zu offenbaren und verleiten daher zu nicht sachgemäßen Verallgemeinerungen.⁴⁴⁵ Wie im Falle der Verwendung des Begriffes Transgender finden sich im Falle der Two Spirit bzw. der „alternativen Geschlechterordnungen“ vielfältige Konzepte, die unterschiedlich und teilweise auch gegensätzlich sind. Dies unterstreicht jedoch das Argument von einer Vielzahl menschlicher Geschlechterordnungen statt eines einzigen Geschlechterdichotomie-Universalismus. Im Folgenden sollen daher einige ausgewählte und gut dokumentierte Beispiele dargestellt werden, die sich zum einen vor allem auf historische Situationen beziehen, und die zum anderen nicht auf alle „alternativen“ Geschlechterordnungen verallgemeinerbar sind. Um dies hervorzuheben werde ich bewusst einzelne Two Spirit-Individuen, ihre Rolle und - soweit bekannt - ihren Selbstzuschreibungen vorstellen. Diese Vorgehensweise entspricht auch den Konzepten der Polyphonie und des Hervorhebens der emischen Perspektive dieser Studie, soll aber keinesfalls einer romantisierenden Verallgemeinerung der Two Spirit Vorschub leisten.

In der wissenschaftlichen Literatur werden Two Spirit meist als Ausprägung indigener Konzepte von Homosexualität, „Transvestitismus“, „Transsexualität“ oder „Intersexualität“ verstanden. Ein solches Denken basiert jedoch auf eurozentrischen Grundlagen und ist dem Verständnis der Vielfalt und Verschiedenartigkeit von Formen der Konstruktion von Geschlechtern hinderlich, wie im Folgenden zu sehen sein wird. Die Kategorien der Two Spirit entsprechen in vielen Fällen einer alternativen bzw. dritten und teilweise vierten Kategorie, die mit den Fremdbeschreibungen „indigene Homosexualität“, „indigener Transvestitismus“ und „indigene Transsexualität“ bzw. mit der „Berdache“-Definition „men, who adopt womens dress and work“ nicht zu verstehen ist. Statt einem Cross-Dressing, also einem Kleidertausch, der als (indigener) „Transvestitismus“ nur in der Logik einer Zweigeschlechterordnung verstanden werden kann, trugen ethnographischen Berichten zu Folge Two Spirit in einigen Fällen eine ganz eigene Kleidung (z.B. bei den Navaho [Dine] und Isleta), die Kleidung alter Männer (z.B. bei den Cheyenne [Tsistsistas und Sotaev'o]),

⁴⁴⁴ Das hier zu Tage tretende Sprach- und damit Übersetzungsproblem und der ethnozentrische Blick der bis ins letzte Jahrzehnt die Forschungsergebnisse bestimmte, verweisen direkt auf die großen Schwierigkeiten (für uns) Geschlechterordnungen zu verstehen, die nicht dichotom sind.

⁴⁴⁵ Vgl. hierzu auch Kapitel IV.3.3.

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

Auch das geschlechtsspezifische Verhalten der Two Spirit entsprach den Berichten zu Folge oftmals nicht einem „Geschlechtswechsel“ (gender-crossing), sondern eher einem „multiple gender“ oder „mixed gender“, also einer sozialen Geschlechtsrolle, in der Two Spirit entweder die Tätigkeiten von Männern und Frauen miteinander kombinierten (z.B. bei den Assibinoi [Hone Nakota], den Chugach, den Crow [Apsáalooke] und den Navaho [Dine]), oder sie alternierend ausübten (z.B. bei den Lakota und den Monache).⁴⁴⁶

Berichte über einige der im 19. und frühen 20. Jahrhundert bekannt gewordenen Two Spirit verdeutlichen, welche besondere Möglichkeiten sich mittels der Two Spirit-Rolle für die Individuen und die Gesellschaften ergeben konnten. Die Crow [Apsáalooke] *boté* - Two Spirit-Bezeichnung der Crow [Apsáalooke] - Osh-Tisch („Findet sie und tötet sie“), zum Beispiel, übte die Tätigkeiten von Frauen und Männern gleichzeitig aus und erlangte als Künstlerin, Heiler (medicine man) und berühmter Krieger über die Grenzen der Crow-[Apsáalooke]-Gesellschaft hinaus Bekanntheit.⁴⁴⁷ Der/die *nádleehí* Hastiin Klah – *nádleehí* ist die Two Spirit-Bezeichnung der Navaho [Dine] – kombinierte die Tätigkeiten einer Weberin und eines Heilers (medicine man) miteinander und schuf so eine kulturelle Neuerung: eine Form sakraler Webkunst, die ihren Weg in die Kunstausstellungen Chicagos fand und deren spätere Abwandlungen heute den Navaho [Dine] als Einkommensquelle dienen.⁴⁴⁸ Der als „Mädchen“ von den Blackfoot [Siksika] aufgenommene Pi'tamakan („Rennender Adler“) erhielt aufgrund seiner Tapferkeit den Namen eines besonders geehrten Anführers. Pi'tamakan weigerte sich ein Mädchen zu sein, und wurde in der Kindheit als *sakwo'mapi akikwan* (Junge-Mädchen) bezeichnet. Als Erwachsener trug er im Camp

⁴⁴⁶ Roscoe 1994: 355; Roscoe 2000: 128.

⁴⁴⁷ Roscoe 2000: 23ff. Da Osh-Tisch, die von den US-AmerikanerInnen als „woman Jim“ und „männlicher Berdache“ bezeichnet wurde, sich in einem Interview selbst mit weiblichen Pronomen beschrieb, verwende ich im Gegensatz zu vielen anderen Berichten über sie, ebenfalls weibliche Pronomen zu ihrer Beschreibung.

⁴⁴⁸ Roscoe 2000: 39ff. Hastiin Klah wird in den Berichten immer als „er“ bezeichnet, ohne dass darauf Bezug genommen wird, wie er/sie sich selbst bezeichnete bzw. welche Pronomen die Navaho [Dine] ihm/ihr gaben. Da *nádleehí* durch Verhalten, Kleidung und Benennung als ein eigenes und drittes Geschlecht definiert werden können und es in unserer Sprache dafür keine Pronomen gibt, habe ich diese Sprachlosigkeit mittels der Verwendung beider Pronomen zum Ausdruck gebracht.

Frauenkleider und auf den Kriegszügen Männerkleider und sponsorte Sonnentanz-Feste - ein Privileg, welches Frauen vorenthalten war.⁴⁴⁹ Mea-Muchatese (Frau-Häuptling) war ein weiterer berühmter Two Spirit der Crow [Apsáalooke]. Mea-Muchatese wurde wie Pi'tamakan als „Mädchen“ adoptiert, nahm aber nicht nur an den Jagden und Kriegszügen der Crow [Apsáalooke] teil, sondern wurde auch Anführer und heiratete vier Frauen.⁴⁵⁰ Mea-Muchatese trug nur Frauenkleidung.⁴⁵¹ Masahai Matkwisa Manye, dessen später erlangter männlicher Name „Betört gefällige junge Frau“ bedeutet und der von den Mohave [Pipa a`ha macove] als „er“ angesprochen wurde, hatte als *hwame* - eine der beiden Two Spirit-Bezeichnungen der Mohave [Pipa a`ha macove] - nicht nur weibliche Geliebte, sondern auch die Rolle eines Schamanen inne.⁴⁵²

Neben den hier deutlich werdenden Funktionen als HeilerInnen, KünstlerInnen, KriegerInnen und AnführerInnen, hatten einige Two Spirit auch andere wichtige gesellschaftliche Funktionen, z. B. als religiöse SpezialistInnen und als „KupplerInnen“ (match-makers), die Heiraten arrangierten sowie als Mittler zwischen den Geschlechtern und später auch als Mittler zwischen den Kulturen.⁴⁵³ Mit der Two Spirit-Rolle ging in einigen Gesellschaften potentiell ein besonderer sozialer Status einher, sei es durch die besonderen Handlungen der Individuen oder durch die Rolle selbst. In einigen Fällen wurden den Two Spirit auch besondere Kräfte und Eigenschaften zugeschrieben. Die Krieger der Lakota beispielsweise suchten vor einer Schlacht *winkte* - die Two Spirit der Lakota - auf, um mit ihnen Sex zu haben, da dies, dem emischen Diskurs der Lakota zu Folge, ihre Männlichkeit stärkte. Ähnliches wird auch von den Ojibwa berichtet, bei denen Two Spirit wie beispielsweise Ozaw-wen-dib (Gelbkopf) nicht nur die Kraft und den Mut der Krieger durch sexuelle Handlungen mit ihnen zu steigern wussten, sondern auch selbst als Krieger mit in die Schlacht zogen.⁴⁵⁴ Diese Beispiele zeigen, dass in einigen indigenen Gesellschaften sich nicht nur die Konzepte von Geschlecht, sondern auch die Konzepte von Sexualität von den eingeführten Konzepten der europäischen ErobererInnen unterschieden. Roscoe erklärt, dass

⁴⁴⁹ Roscoe 2000: 81ff. Da Pi'tamakan als „tomboy“ beschrieben wird, der kein Mädchen, sondern ein Junge sein wollte, und er den Titel eines männlichen Häuptlings trug, verwende ich aus bereits mehrfach erklärten Gründen im Gegensatz zu Roscoe (und anderen AutorInnen) männliche Pronomen zu seiner Beschreibung.

⁴⁵⁰ Hierbei muss angemerkt werden, dass auch in vielen indigenen Gesellschaften sexuelle Beziehungen und Ehen einer Normierung unterworfen waren. Der Ethnologe Lüder Tietz erklärt beispielsweise, dass in vielen indigenen Gesellschaften zwar sexuelle Beziehungen und Ehen zwischen Männern und Two Spirit oder zwischen Frauen und Two Spirit als legitim galten, nicht aber zwischen Männern und Männern oder zwischen Frauen und Frauen und teilweise auch nicht zwischen Two Spirit und Two Spirit (2001: 189).

⁴⁵¹ Roscoe 2000: 78f.

⁴⁵² Roscoe 2000: 93, 96. Roscoe bezeichnet Masahai Matkwisa Manye konsequent entgegen der indigenen Betrachtung als „femal berdache“.

⁴⁵³ Roscoe 1994: 358.

⁴⁵⁴ Roscoe 2000: 9.

in solchen Konzepten zwischen reproduktiver und nicht-reproduktiver Sexualität unterschieden wurde und somit Sexualität ein Wert an sich darstellte und nicht allein der Reproduktion diene. Insbesondere die nicht-reproduktive Sexualität, die als emotionale Betätigung der Gesundheit, der Kraft und der Vitalität diene, wurde mit den Two Spirit assoziiert. Wie oben gezeigt, stärkte Sex mit Two Spirit die Krieger der Crow [Apsáalooke] und Lakota vor einer Schlacht und in einigen Gesellschaften waren Two Spirit als HeilerInnen SpezialistInnen für die Heilung von Geschlechtskrankheiten.⁴⁵⁵

Als religiöse SpezialistInnen, HeilerInnen, Krieger und Häuptlinge konnten Two Spirit in bestimmten Gesellschaften nicht nur den gleichen sozialen Status wie andere Geschlechter, sondern sogar einen besonderen sozialen Status erreichen: „*A second point of agreement is that berdaches were accepted and integrated members of their communities, as their economic and religious reputations indeed suggest. In many cases, berdaches enjoyed special respect and honour*“.⁴⁵⁶ Dabei konnte - wie am Beispiel Hastiin Klah's demonstriert - nicht nur die Gemeinschaft von den Fähigkeiten der *Two Spirit* und den Möglichkeiten, die ihnen ihre Rolle bot, profitieren, sondern auch spätere Generationen und damit die indigene Kultur als solche.

Wie sehr Two Spirit in einigen indigenen Gesellschaften integriert waren, wird auch durch ihre Erwähnung in den Mythen dieser Gesellschaften verdeutlicht. In einer Mythe der Zuni beispielsweise wird die Entstehung der Two Spirit als eine autonome Geschlechtskategorie beschrieben. In den Mythen der Navaho [Dine] gilt ein Wesen namens Begochidin als übernatürlicher Two Spirit, der auch die Funktion eines Kulturheros besitzt. Ähnliches gilt für die Bella Coola, in deren Mythen ein übernatürliches Wesen namens Sxints als Patron der Two Spirit gilt.⁴⁵⁷

Roscoe beschreibt jene indigene Gesellschaften Nordamerikas, in denen eine dritte oder dritte und vierte Geschlechtskategorie vorhanden sind, als Multiple-Geschlechter-Systeme (multiple gender systems). Die alternativen Geschlechtskategorien sieht er als ebenbürtig mit den Kategorien „Mann“ und „Frau“ an, und zwar sowohl in der Frage der Integration in die Gesellschaft, als auch in der Frage der kulturellen Konstruktion als eigene Geschlechtskategorien:

In the native view, berdaches occupied a distinct and autonomous social status on par with the status of men and women. Like male and female gender the berdache gender entailed a pattern of differences encompassing behaviour, temperament, social and economic roles and religious

⁴⁵⁵ Da in diesem Kapitel die Geschlechterkonzepte im Mittelpunkt stehen, werden die Sexualitätskonzepte an dieser Stelle nur erwähnt. Für eine detaillierte Beschreibung dieser Konzepte siehe z. B. Roscoe 2000 und Tietz 2001.

⁴⁵⁶ Roscoe 1994: 335; vgl. auch Roscoe 2000: 11.

⁴⁵⁷ Roscoe 1994: 352f, 358f; Roscoe 2000: 133.

specialization – all the dimensions of a gender category (...) with the exception of the attribution of physical differences (...).⁴⁵⁸

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

Pi`tamakan, Mea-Muchatase und Masahai Matkwisa Manye werden von Roscoe (und anderen AutorInnen) als „female Berdaches“ bzw. als „female Berdache“-ähnlich und Osh-Tisch, Ozaw-wen-dib und Hastiin Klah als „male Berdaches“ bezeichnet.⁴⁵⁹ Die Unterscheidung in weibliche und männliche „Berdache“ basiert auf einem geschlechterdichotomen Denken und einer Konstruktion von Geschlecht, in dem ein soziales Geschlecht (gender) von einem biologischen Geschlecht (sex) unterschieden und gleichzeitig mit diesem verknüpft wird. Dies widerspricht, wie im Folgenden zu sehen sein wird, aber der indigenen Konstruktion von Geschlecht in einigen der hier beschriebenen Gesellschaften.

Bei den Navaho [Dine], erklärt Roscoe, entspricht die geschlechtliche Kategorie *nádleehí* weder einem Geschlechtswechsel von Mann zu Frau oder Frau zu Mann, noch einem ambivalenten Mann- und Frau-Sein zugleich, sondern stellt ein ganz eigenes Konzept dar. *Nádleehí* bedeutet „jemand, der/die sich ständig verwandelt“ und beschreibt den Prozess einer kontinuierlichen Fluktuation zwischen den Geschlechtern:

Rather than juxtaposing male and female (as in the true hermaphrodite) or androgynously blending the two, *nádleehi* were simultaneously male, female *and* hermaphroditic. This is the literal meaning of the term *nádleehi*, „the one who is (constantly) changing.“⁴⁶⁰

Gemäß den Ausführungen Roscoes sind *nádleehí* eher als „dritter Prozess“ zu verstehen, denn als dritte Kategorie.⁴⁶¹ In dieser prozesshaften, sich stetig wandelnden Identität sind gleichzeitig drei Geschlechter involviert, nämlich Mann, Frau und ein drittes Geschlecht. Dieser Argumentation folgend sind *nádleehi* wie Hastiin Klah als Drittes Geschlecht eine Kombination dreier Geschlechter, also eigentlich Three Spirit. *Nádleehí* wurden bei den Navaho [Dine] als Kinder an ihrem spezifischen Verhalten erkannt, und erfuhren aufgrund dieses Verhaltens eine besondere Aufmerksamkeit und Unterstützung. Darüber hinaus war, den Recherchen Roscoes zu Folge, bei den Navaho [Dine] auch ein Wechsel des Geschlechts im Erwachsenenalter möglich. Wie bereits erwähnt, hatten *nádleehí* dabei verschiedene

⁴⁵⁸ Roscoe 1994: 370.

⁴⁵⁹ Siehe z. B. Roscoe 1994: 335; 2000: 23ff, 39ff, 67ff.

⁴⁶⁰ Roscoe 2000: 45. Hervorhebungen Roscoe.

⁴⁶¹ Roscoe 1994: 356; Roscoe 2000: 45.

Möglichkeiten der Kleiderwahl, auch die einer ganz eigenen Kleidung, und konnten verschiedene geschlechtlich konnotierte Tätigkeiten miteinander kombinieren, wovon in manchen Fällen die gesamte Gemeinschaft profitierte.⁴⁶²

Die Mohave [Pipa a`ha macove] kannten im Gegensatz zu den Navaho [Dine] nicht drei, sondern vier Geschlechter. Neben den Geschlechtskategorien Mann und Frau, gab es noch *hwame*, die, wie der bereits erwähnte Schamane Masahai Matkwisa Manye, männliche Namen trugen und *alyha*, die weibliche Namen trugen und ebenfalls das Amt des Schamanen inne haben konnten.⁴⁶³ Auch bei den Mohave [Pipa a`ha macove] wurden Kinder sehr genau beobachtet und aufgrund ihrer Interessen und Fähigkeiten einem der vier Geschlechter zugeordnet. Roscoe erklärt, dass, wie in einigen anderen indigenen Gesellschaften auch, bei den Mohave [Pipa a`ha macove] den Träumen eine wichtige Rolle beim Entstehen der geschlechtlichen Identität zugeschrieben wurde. Ein Traum sagte einem Mohave [Pipa a`ha macove] beispielsweise die Geburt eines Sohnes voraus. Durch eigene Träume des Sohnes, die den Traum des Vaters bestätigten, wurde er schließlich zum Mann. Wenn ein Kind aber ein spezifisches Two-Spirit-Verhalten zeigte, so wies dies darauf hin, dass es bereits im Mutterleib von *alyha* oder *hwame* geträumt hatte und ein Two Spirit war. Bei den Mohave [Pipa a`ha macove], schlussfolgert Roscoe, war Träumen der Schlüssel zum Erlangen einer geschlechtlichen Identität: und zwar einer geschlechtlichen Identität als Frau, als Mann, als *hwame* oder als *alyha*.⁴⁶⁴ In einem besonderen Übergangsritual, welches gleichzeitig eine Art Test darstellte, wurde beispielsweise ein Kind, welches von *alyha* träumte, am Ende der Pubertät zu einer *alyha*.⁴⁶⁵ Die Bestimmung des Geschlechts aufgrund des Verhaltens des Kindes bzw. der Interpretation bestimmter Träume des Kindes charakterisiert ein ganz eigenes kulturelles Konzept der Entstehung des Geschlechts bzw. der geschlechtlichen Identität. Nicht die körperlichen Merkmale des Kindes, sondern sein Verhalten, seine Träume und andere Faktoren bestimmen sein Geschlecht und seine Identität.

Wie bei den Navaho [Dine] wurde auch in anderen indigenen Gesellschaften Geschlecht nicht als unveränderlich und festgelegt verstanden. Roscoe beschreibt einen emischen Diskurs der Zuni, demzufolge während der Schwangerschaft bestimmte Handlungen nötig waren, die dafür Sorge tragen sollten, dass das Kind überhaupt ein Geschlecht besaß. Mittels Opferungen an Schreinen konnte auch das Geschlecht des Kindes vor der Geburt beeinflusst werden. Dieses Geschlecht konnte sich auch verändern, zum Beispiel, wenn die werdende

⁴⁶² Roscoe 1994: 353-359; Roscoe 2000: 39-50.

⁴⁶³ Roscoe 2000: 72-73.

⁴⁶⁴ Roscoe 1994: 365.

⁴⁶⁵ Roscoe 1994: 365-366; Roscoe 2000: 138-143.

Mutter während der Arbeit ein Nickerchen machte. Nach der Geburt des Kindes waren bestimmte Handlungen nötig, um das Geschlecht zu bestätigen, bzw. dessen Andauern zu gewährleisten.⁴⁶⁶ In der Wahrnehmung der Zuni war Geschlecht daher eher etwas Fluides, als etwas Fixes. Bei den Quechan, die ebenfalls vier Geschlechtskategorien kannten, war, so Roscoe, eine durch Träume verursachte Transformation der geschlechtlichen Identität während der Pubertät möglich. Auch bei den Maricopa [Pee-Posh] konnten von Geistern beeinflusste Träume das Geschlecht junger Menschen ändern.⁴⁶⁷ Dies entspricht auch Marlons Ausführungen, nach denen das Geschlecht in seiner indigenen Gruppe zwar bei der Pubertät bestimmt wurde, aber nicht unveränderlich war. Es liegt daher nahe, dass in den genannten Gesellschaften der Ursprung der geschlechtlichen Identität psychisch statt physisch gedacht wurde.⁴⁶⁸ Die physischen Unterschiede wurden laut Roscoe zwar in den genannten indigenen Gesellschaften in vielfältiger und unterschiedlicher Form benannt, hatten aber nicht die gleiche ausschlaggebende Bedeutung wie in der westlichen Wahrnehmung: *„(...) gender is not viewed as determined by anatomical sex or in which anatomical sex is believed to be unstable, fluid and non-dichotomous, and, therefore an autonomous third category is viable“*.⁴⁶⁹ Dies, so schlussfolgert Roscoe an anderer Stelle, entspricht jedoch einer ganz anderen, kulturellen Konstruktion von Geschlecht, einer Konstruktion des sozialen Geschlechtes ohne direkten Bezug zum biologischen Geschlecht: der Konstruktion von „gender without sex“:

Such a model also leads to a new understanding of gender in relation to sex. Acknowledging that cultural interventions construct not only gender identities but serve to “materialize“ the body as well (in Judith Butler’s sense) requires a definition of gender that does not assume that anatomical differences are perceived the same in every culture.⁴⁷⁰

Die Nichtwahrnehmung von Two Spirit bzw. die Wahrnehmung von Two Spirit als „abweichende“ und anormale Formen des Geschlechts durch BetrachterInnen aus den westlichen Kulturen, entspricht nicht dem „Denken über die Geschlechter“ der beschriebenen Kulturen und gründet auf der in westlichen Kulturen verbreiteten ausschließlichen Wahrnehmung und Konstruktion von Geschlecht aufgrund von körperlichen Merkmalen. Diese Form der Geschlechtskonstruktion wird von Judith Butler, wie im theoretischen Teil der Studie gezeigt wurde, als eine Naturalisierung von Geschlecht und Körper problematisiert und führt zu der von Herdt als „ideologisch“ bezeichneten

⁴⁶⁶ Solche Handlungen waren beispielsweise das Giessen kalten Wassers auf den Penis oder das Reiben der Vagina mit einer Kürbishälfte (Roscoe 1994: 342f.).

⁴⁶⁷ Roscoe 2000: 144-146.

⁴⁶⁸ Vgl. auch Roscoe 1994: 366.

⁴⁶⁹ Roscoe 1994: 370.

⁴⁷⁰ Roscoe 2000: 135.

Geschlechterdichotomie (sexual dimorphism).⁴⁷¹ Die hier vorgestellten Geschlechterordnungen mit drei und vier Geschlechtern, die teilweise auf ganz anderen Konzepten einer kulturellen Konstruktion des Geschlechts beruhen, stellen einerseits die Ideologiekraftigkeit der Geschlechterdichotomien in westlichen Kulturen in Frage, und offenbaren andererseits ein alternatives Denken, in dem Körper nicht als „falsche Körper“ deklariert werden und Menschen nicht als „Störungen“ pathologisiert werden.

E II.3. Hijras: das „dritte Geschlecht“ Indiens

Alternative Geschlechtsrollen und Geschlechtermodelle existierten nicht nur in den von der Bevölkerungszahl her überschaubaren Gesellschaften Nordamerikas, sondern auch in komplexen bevölkerungsreichen Gesellschaften wie der indischen. In Indien, welches mit einer Milliarde EinwohnerInnen eines der beiden bevölkerungsreichsten Länder der Erde darstellt, leben neueren Schätzungen zu Folge zwischen einer und vier Millionen *hijras*, die auch als ein alternatives oder Drittes Geschlecht bezeichnet werden.⁴⁷² Der geschlechtlichen Kategorie *hijra* liegt dabei eine Konzeption von Geschlecht und Sexualität zu Grunde, die sich sehr von der dichotomen Konzeption in westlichen Kulturen unterscheidet. Die Ethnologin Serena Nanda, die in den 1980ern Feldforschungen in verschiedenen *hijra*-Gruppen durchführte, erklärt, dass *hijras* in Indien einerseits als „weder Mann noch Frau“ angesehen werden, andererseits auf der spirituellen Ebene als „Mann plus Frau“ verstanden werden:

The hijras of India pose a challenge to Western ideas of sex and gender. The cultural notions of hijras as „intersexed“ and „eunuchs“ emphasize that they are neither male nor female, man nor woman. At a more esoteric level, the *hijras* are also man *plus* woman, or erotic and sacred female man.⁴⁷³

Hijras sind als soziale und religiöse Kategorie in den kulturellen Kontext des Hinduismus eingebettet. Im Hinduismus, so Nanda, werden Gottheiten wie Shiva, Vishnu und Krishna als

⁴⁷¹ Vgl. Kapitel II.1.

⁴⁷² Siehe u. a. Nanda 1990, 1994; Fels und Pillai-Vetscherea 2001; Pham Nu und Bidot 2002; Syed 2002. *Hijras* gibt es auch in Pakistan. Die folgenden Ausführungen beschränken sich jedoch auf die in Indien lebenden *hijras*.

⁴⁷³ Nanda 1994: 373, Hervorhebungen Nanda. Die Verwendung westlicher Kategorien, die zudem aus dem medizinisch-psychologischen Bereich stammen, wie beispielsweise „intersexed“, aber auch „male transvestism“ muss in diesem Zusammenhang als eurozentrisch hinterfragt werden, weshalb sie im Folgenden im Text durch Anführungszeichen gekennzeichnet werden. Ebenso wird mit der Verwendung der westlichen Kategorien „sex“ und „gender“ verfahren.

androgyn oder geschlechtlich ambivalent sowie als „Geschlechtswechsler“ gedacht oder dargestellt:

In Hinduism, the complementary opposition of male and female, man and woman, represents the most important sex and gender roles in society but by no means the only ones. The interchange of male and female qualities, transformations of sex and gender and alternative sex and gender roles, both among deities and humans, are meaningful and positive themes in Hindu mythology, ritual and art.⁴⁷⁴

Nanda erklärt, dass es Hindu-Sekten gebe, in denen „männlicher Transvestismus“ als Form der Devotion praktiziert wird, und tantristische Sekten, in denen das höchste Wesen als ein hermaphroditisches Wesen, welches sowohl männliche als auch weibliche Genitalien besitzt, gedacht wird.⁴⁷⁵ In einem alten Hindu-Text wird ein drittes Geschlecht („third sex“) erwähnt, welches, so Nanda, sich in vier Kategorien teilt: der „wasserlose“ männliche Eunuch, der vertrocknete Hoden besitzt, der „hodenleere“ männliche Eunuch, der kastriert wurde, der „Hermaphrodit“ und der weibliche Eunuch, d.h. eine Frau, die nicht menstruiert.⁴⁷⁶

Wenngleich *hijras* als Personen von den InderInnen durchaus ambivalent betrachtet werden, führen die erwähnten alten Schriften und die hinduistischen Konzepte, laut Nanda dazu, dass kulturell institutionalisierte Phobien und Unterdrückung gegenüber *hijras* in der indischen Gesellschaft nicht existieren.⁴⁷⁷ Vielmehr haben die *hijras* als Dienerinnen der Muttergöttin Bahuchara Mata eine religiöse Funktion in der indischen Gesellschaft. Die besondere Verbindung zwischen den *hijras* und der Muttergöttin wird in vielen Mythen beschrieben. In einer dieser Mythen wird die Entstehung der *hijras* erklärt. Diese Mythe berichtet wie ein König zur Muttergöttin betete, dass sie ihm einen Sohn schenken möge. Die Göttin erfüllte den Wunsch, doch sein Sohn Jetho wurde „impotent“⁴⁷⁸ geboren. Eines nachts erschien die Göttin Jetho im Traum und forderte ihn auf, seine Genitalien abzuschneiden, Frauenkleider anzulegen und ihr Diener zu werden. Jetho gehorchte und seit dieser Zeit, heißt es, dass die Muttergöttin „impotente“ Männer im Traum besucht und sie auffordert sich zu kastrieren.⁴⁷⁹

Als DienerInnen der Muttergöttin wird *hijras* die von der Göttin verliehene Macht zugesprochen, Segen oder Fluch, d.h. vor allem Fruchtbarkeit oder Unfruchtbarkeit, bringen zu können. Auf dieser ambivalenten Macht gründet die religiöse Rolle der *hijras*, die in früherer Zeit hauptsächlich und heute nur mehr teilweise, ihren Lebensunterhalt durch

⁴⁷⁴ Nanda 1994: 375.

⁴⁷⁵ Nanda 1994: 376.

⁴⁷⁶ Nanda 1994: 377.

⁴⁷⁷ Nanda 1994: 380.

⁴⁷⁸ Da - wie im Folgenden zu sehen sein wird - im Zusammenhang mit den *hijras* der Impotenz ein anderes Konzept zu Grunde liegt, als in der westlichen Kultur, verwende ich den Begriff nur in Anführungszeichen.

⁴⁷⁹ Nanda 1994: 384.

religiöse Performances bei Tauf- und Hochzeitsfeiern bestreiten, auf denen sie Rituale zur Fruchtbarmachung des Kindes bzw. des Brautpaares durchführen. Nanda zu Folge, erhalten die *hijras* die Macht Fruchtbarkeit respektive Unfruchtbarkeit zu spenden aufgrund ihrer „Impotenz“. Diese Impotenz bezieht sich jedoch allein auf sexuelle Handlungen mit Frauen. Sie wird als ein „Nichtbegehren von Frauen“ definiert und durch ein so genanntes „defektes Genital“ symbolisiert. In diesem Sinne werden *hijras* auch als „Eunuchen“ bezeichnet. Die Begriffe „Eunuch“, „Impotenz“ und „defektes Genital“ sind jedoch irreführend, da sie im hinduistischen Kontext eine ganz andere Bedeutung haben, als im christlich-abendländischen Verständnis. Im spirituellen Kontext des Hinduismus werden „defektes Genital“, „Impotenz“ oder „Unfruchtbarkeit“ nicht primär physisch gedacht und als Mangel verstanden, sondern auf die innere Essenz einer Person bezogen, und stellen eine besondere spirituelle Qualität dar. *Hijras* erhalten ihre besondere Macht aufgrund ihrer Enthaltensamkeit, die eine nicht-reproduktive Sexualität darstellt, d.h. eine Sexualität, die sich nicht auf Frauen als Bezugspartnerinnen bezieht.⁴⁸⁰

Hijras selbst, so Nanda, unterscheiden „geborene“ und „gemachte“ (made) *hijras*. „Geborene *hijras*“ sind Menschen, die mit Genitalien geboren werden, die als nicht eindeutig männlich oder weiblich kategorisiert werden.⁴⁸¹ Im hinduistischen Kontext verdeutlichen diese als „defekt“ bezeichneten Genitalien die besondere spirituelle Qualität dieser Menschen, und ihr Auserwähltsein als Dienerinnen der Muttergöttin. Nanda berichtet, dass „geborene *hijras*“ meist als Babys bei den Taufritualen von den anwesenden und performenden *hijras* erkannt werden. Sie werden als Jugendliche später wieder aufgesucht, um in die *hijra*-Gemeinschaft aufgenommen zu werden. Sie werden auch als wahre *hijras* bezeichnet und einige sind stolz darauf, „geborene *hijras*“ zu sein. „Gemachte *hijras*“ hingegen erhalten ihren „Defekt“ erst durch ein *nirvan* genanntes Übergangsritual, in welchem die (männliche) „impotente Person“ stirbt und als *hijra*, ausgestattet mit den (weiblichen) Kräften der Muttergöttin, wiedergeboren wird. Während des meist klandestin durchgeführten *nirvan*-Rituals werden mit einem scharfen Messer Penis und Hoden als Symbole der männlichen (penetrierenden) Sexualität vom Körper getrennt. Vor allem Menschen, die in der Kindheit ein ambivalentes Verhalten aufzeigen und später als Jugendliche von der *hijra*-Gemeinschaft aufgenommen und dort sozialisiert werden sowie Männer, die als „impotent“ gelten, weil sie Frauen nicht begehren, als auch Menschen, die

⁴⁸⁰ Nanda 1994: 380-386, 392. Dies erinnert an die Unterscheidung zwischen reproduktiver und nicht-reproduktiver Sexualität bei den Lakota und Crow [Apsáalooke], die im vorangegangenen Kapitel (E.II.2.) skizziert wurde.

⁴⁸¹ Nanda bezeichnet die „geborenen *hijras*“ mit dem aus der westlichen Kultur stammenden Begriff „Hermaphroditen“.

sich als Erwachsene dazu entscheiden *hijra* zu werden, werden durch das *nirvan*-Ritual zu („gemachten“) *hijras*.⁴⁸² Angesichts der bekannten Gefahren des *nirvan*-Rituals⁴⁸³ darf jedoch vermutet werden, dass nicht alle „nicht-geborenen“ *hijras* Indiens auch tatsächlich das Ritual vollständig vollzogen haben.⁴⁸⁴

Die Sozialisation der *hijras* und *hijra*-AnwärterInnen erfolgt in *hijra*-Gemeinschaften durch eine Art Lehrerin-Schülerin-Beziehung. Diese Beziehungen existieren zwischen erfahrenen *hijras*, die als *gurus* (Lehrerinnen) bezeichnet werden und jungen *hijras*, die als *chelas* (Schülerinnen) bezeichnet werden. Die *gurus* gelten gleichzeitig als Mütter der Gemeinschaft und die *chelas* als ihre Töchter, die zusammen eine Schwesternschaft bilden. Die *hijra*-Gemeinschaften bestehen meist aus 20 *hijras* und besitzen eine eigene Sozialstruktur. Die Gemeinschaften bilden die so genannten „Häuser“. Innerhalb dieser Gemeinschaften bezeichnen sich die *hijras* untereinander mit weiblichen Verwandtschaftsbezeichnungen wie „Mutter“, „Tochter“, „Großmutter“, „Tante“ und „Schwester“. Durch diese nicht biologisch konstruierten Verwandtschaftsverhältnisse entstehen Verwandtschaftsbeziehungen, die sich über ganz Indien erstrecken, und die die „Häuser“ in einem Netzwerk miteinander verbinden. In diesem Netzwerk von *hijra*-Gemeinschaften gelten eigene Regeln und Normen, sowie eine eigene Gerichtsbarkeit. Die Gemeinschaften der *hijras* sind zwar kastenähnlich organisiert, stehen gleichzeitig aber außerhalb des hinduistischen Kastensystems. *Hijras* sind dennoch aufgrund ihrer religiösen Funktion kulturell und religiös in die indische Gesellschaft integriert.⁴⁸⁵

In früherer Zeit lebten *hijras* in den Tempeln der Muttergöttin als deren Dienerinnen und bestritten ihren Lebensunterhalt mit der Durchführung von Ritualen bei Tauffeiern und Hochzeiten. Durch die britische Besatzung Indiens während der Kolonialzeit, die aktuelle Familienpolitik der indischen Regierung und bestimmten Faktoren einer als „Verwestlichung“ (*westernization*) bezeichneten kulturellen Globalisierung, befinden sich die gesellschaftliche Funktion, Rolle und Wahrnehmung der *hijras* im Wandel.

In der Kolonialzeit verabschiedete die britische Verwaltung eine Reihe von Gesetzen, die explizit gegen *hijras* gerichtet waren. Diese wurden später von den Regierungen des

⁴⁸² Vgl. Nanda 1994: 380-386, 399. Darüber hinaus können auch „Frauen“, die (bereits vor der Menopause) nicht menstruieren, in die *hijra*-Gemeinschaft aufgenommen werden. Dies sei aber, so Nanda, seltener der Fall.

⁴⁸³ Das *nirvan*-Ritual fand früher und findet teilweise auch heute noch unter wenig hygienischen Bedingungen statt und konnte bzw. kann bei Nichtverheilung der Wunde zum Tode führen. Fels und Pillai-Vetscherea geben an, dass in früherer Zeit 40 % derer, die das *nirvan*-Ritual durchliefen, starben (2001: 18).

⁴⁸⁴ Die österreichische Transgender-Aktivistin und *hijra* aus dem Hause Hyderabad Eva Fels erklärte bei der Vorstellung ihres Buches über *hijras* (Fels 2005a), dass ihr als *hijra* viele *hijras* zeigten, dass sie das Kastrationsritual nicht vollzogen hatten und trotzdem als *hijras* galten, während sie einer anwesenden Ethnologin (Traude Pilla-Vetschera) gegenüber behaupteten, das Ritual bereits vollzogen zu haben (Fels 2005b).

⁴⁸⁵ Nanda 1994: 382, 409-411.

unabhängigen Indien teilweise übernommen. Die Gesetze betrafen das *nirvan*-Ritual, welches kriminalisiert wurde, den legalen Status, die Kleiderordnung und bestimmte Verdienstmöglichkeiten der *hijras*. Die Familienpolitik der indischen Regierungen führte zu einem Geburtenrückgang und damit zur Einschränkung der „traditionellen“ Verdienstmöglichkeiten in Form von Ritualaufführungen bei Tauffeiern. Die „Verwestlichung“ Indiens und der zunehmende Einfluss westlicher Werte und Normen führte gleichzeitig zu einer Ablehnung von *hijras* und ihren Diensten durch meist jüngere, sich westlich definierende InderInnen.⁴⁸⁶ Aufgrund dieser Einschränkungen der ökonomischen Lebensgrundlage begannen *hijras* ihre Segnungsrituale auf andere Bereiche auszuweiten, beispielsweise auf Geschäftseröffnungen, und neu bezogene Wohnungen und Büros. Zunehmend arbeiten *hijras* aus ökonomischer Notwendigkeit als Sexarbeiterinnen, obwohl es ihrer „traditionellen“ Rolle als Dienerinnen der Muttergöttin widerspricht. Einige *hijras* arbeiten auch in regulären Berufen in Büros usw. und riskieren damit Konflikte mit der *hijra*-Gemeinschaft, insbesondere mit ihrer Schwesternschaft und ihren *gurus*.⁴⁸⁷

Verschiedenen ethnologischen Berichten gemäß, sprechen sich *hijras* untereinander mit weiblichen Namen an und benutzen grammatikalisch weibliche Pronomen.⁴⁸⁸ Sie tragen weibliche Haartracht und Kleidung. Ihr soziales Verhalten wird als eine Mischung aus männlichem und weiblichem Verhalten beschrieben. Während *hijras* durch ihre religiöse Rolle gesellschaftlich als eine Art „drittes Geschlecht“ anerkannt sind, merkt Nanda an, variieren die Selbstbilder der *hijras* zwischen „weder Mann noch Frau“ und „Frau“ oder „weiblich“.⁴⁸⁹ Neueren Berichten zu Folge werden die Einnahme weiblicher Hormone und die Möglichkeiten der plastischen Chirurgie für *hijras* zunehmend attraktiv. In einigen Fällen wird das „traditionelle“ *nirvan*-Ritual bereits durch eine chirurgische Genitalentfernung unter Lokalanästhesie ersetzt. Manche Personen aus der Mittel- und Oberschicht gehen mittlerweile, so einzelne Berichte, einen „westlich orientierten Weg“ und leben „als Frauen“, statt als *hijras*.⁴⁹⁰

Der geschlechtlichen Kategorie *hijra* liegt im hinduistischen Kontext eine Konzeption von Geschlecht und Sexualität zugrunde, die sich sehr von der „westlichen“ Konzeption

⁴⁸⁶ In dem Dokumentarfilm „Ein Eunuchenleben“ von 2002 wird dies eindrucksvoll am Beispiel einer jungen Inderin mit westlicher Ausbildung geschildert, die *hijras* als lästig und Teil einer vergangenen Tradition beschreibt (Pharn Nu und Bidot 2002).

⁴⁸⁷ Vgl. z. B. Nanda 1994: 383, 414-415, Fels und Pillai-Vetscherea 2001: 20, sowie Pharn Nu und Bidot 2002.

⁴⁸⁸ Serena Nanda ergänzt, dass sich *hijras* untereinander manchmal auch mit einer grammatikalisch dritten Form des Neutrums ansprechen.

⁴⁸⁹ Nanda 1994: 382, 398.

⁴⁹⁰ Fels und Pillai-Vetscherea 2001: 20-21. Fels und Pillai-Vetscherea interpretieren diese Veränderungen, die sie als „Transsexualität“ definieren, als eine Gefahr für das Bestehen der *hijra*-Kategorie als traditionelles „Dritte Geschlecht“ Indiens.

unterscheidet. Zum einen wird, wie in einigen indigenen Gesellschaften Nordamerikas, zwischen einer reproduktiven und einer nicht-reproduktiven Sexualität unterschieden. Darüber hinaus werden Formen menschlichen Seins, welche in den westlichen Kulturen mit Kategorien wie Homosexualität, „Transsexualität“, „Transvestitismus“ und „Intersexualität“ beschrieben und als Abweichungen von einer normierten Heterosexualität und Zweigeschlechtlichkeit definiert und damit als voneinander getrennt gedacht werden⁴⁹¹, in der *hijra*-Kategorie als zusammengehörig gedacht und mit einer religiösen Funktion bedacht. Gleichzeitig wird in der *hijra*-Kategorie - ähnlich wie in der von Will Roscoe als „gender without sex“ klassifizierten Konstruktion in einigen indigenen Gesellschaften Nordamerikas - Geschlecht nicht in zwei verschiedenen Kategorien - wie in der westlichen gender-sex-Konstruktion -, sondern als eins gedacht: *“The term hijra also collapses the two different analytical categories of sex and gender; the Western social scientific distinction between these two terms is not part of Indian discourse“*.⁴⁹² Damit widerlegt die kulturelle Kategorie *hijra*, so Nanda, die westliche Annahme einer Universalität der Geschlechterdichotomie: *“The Hijra role is strong testimony that Western sex and gender dichotomies are not universal“*.⁴⁹³

Hijras sind weder die „Eunuchen“ oder „Hermaphroditen“, als die sie gerne bezeichnet werden, noch entsprechen sie den Homosexuellen oder Transgender, mit denen sie gerne verglichen werden. Sie stellen vielmehr ein eigenes kulturell und religiös definiertes Geschlecht dar, dem eine andere Konzeption von Geschlecht und Sexualität zu Grunde liegt. Dieses eigene Geschlecht hat eine wichtige gesellschaftliche Funktion inne. Im Zuge des Wandels der indischen Kultur und Gesellschaft verändert(e) sich diese Funktion jedoch zunehmend, womit auch Veränderungen in der Wahrnehmung und Selbstwahrnehmung der *hijras* einher gingen und gehen.

⁴⁹¹ Dies wird insbesondere durch die medizinisch-psychologische Methode der Differentialdiagnostik exemplifiziert, mit welcher in diesem Zusammenhang verhindert werden soll, dass beispielsweise Homosexuelle oder Transvestiten als Transsexuelle diagnostiziert werden (vgl. Kapitel II.2.).

⁴⁹² Nanda 1994: 381, Hervorhebungen Nanda. Hierbei muss darauf hingewiesen werden, dass Nandas Formulierung die westliche Trennung von sex und gender als gegeben fest schreibt. Dass diese Trennung von den *hijras* und InderInnen nicht gemacht wird, lässt viele Formulierungen Nandas („*They imitate many aspects of the feminine gender role*“ (1994: 382) oder „... *and their gender identity, as either women or hijra*“ (1994: 381)) als eurozentrisch und problematisch erkennen.

⁴⁹³ Nanda 1994: 417, Hervorhebungen Nanda.

E II.4. Die liminalen Geschlechter Polynesiens – das Beispiel der fa'afafine in Samoa

In einigen Gesellschaften Polynesiens, und zwar sowohl auf abgelegenen Atollen, als auch im westlich orientierten Hawaii, in kleinen Dörfern wie in großen Städten, sind alternative Kategorien zu den Geschlechtskategorien Mann und Frau bekannt. Sie werden in den jeweiligen Gesellschaften mit spezifischen Eigenbezeichnungen wie beispielsweise *mahu* in Tahiti und Hawaii, *fakeleiti* und *fakatangata* in Tonga, *fa'atama* und *fa'afafine* in Samoa oder *pinapinanine* in Tuvalu, bezeichnet.⁴⁹⁴ Ähnlich wie in Nord- und Südamerika wurden die ihnen zu Grunde liegenden Konzeptionen von Geschlecht und Sexualität, die der christlichen Moral widersprechen, von den nach Polynesien migrierenden Missionaren als „Sodomie“ und Teufelswerk verbannt. So wurde zum Beispiel Tahiti in frühen Missionarsberichten als „filthy Sodom of the South Seas“ charakterisiert und die Südsee-InsulanerInnen wurden generell als von Satan persönlich beherrscht, beschrieben.⁴⁹⁵ In der rezenten wissenschaftlichen Literatur werden die mit den oben genannten, indigenen Termini bezeichneten Kategorien als „liminale“ oder Zwischen-Geschlechtskategorien (liminal gender categories, intermediate gender categories), als Dritte Geschlechter (third sex oder third gender), als Transgender (transgenderism) oder als „Transvestitismus“ definiert.⁴⁹⁶ Der Ethnologe Nico Besnier spricht im heutigen Zusammenhang von einer „gender liminality“ bzw. von „gender liminal persons“ in Polynesien:

When speaking generally, I avoid the term „berdache“, which is strongly identified with Native North America, and the labels „transvestite“, „transsexual“, „homosexual“ and „gay“, which at best capture only one aspect of the category and at worst are completely miscontextualized. Rather, I use the expression „gender liminality“ and „gender liminal persons“, which turn out to be more than conveniently neutral labels.⁴⁹⁷

Diese Geschlechter-Liminalität wird von Besnier mit Hilfe der Liminalitätskonzepte von Arnold van Gennep und Victor Turner als ein „intermediate gender status“ definiert:

As I will demonstrate, the notion of liminality, first theorized by Arnold van Gennep and later elaborated by Victor Turner, captures many attributes of intermediate-gender status in Polynesia. The three major characteristics of liminal events and persons that Turner identifies, namely their „betwixt and between“ locus, outsider status and social inferiority, will be shown to be relevant to Polynesian gender liminal-persons.⁴⁹⁸

⁴⁹⁴ Besnier 1994: 286, 312; vgl. auch Danielsson et al. 1992.

⁴⁹⁵ Besnier 1994: 290, 294. Solche Berichte fehlen allerdings für West-Polynesien, vgl. auch Mageo 1992.

⁴⁹⁶ Siehe z. B. Levy 1971; Danielsson et al 1992; Mageo 1992, 1996; Besnier 1994, 2002; Franzmann 2003. Auch in Melanesien, z. B. in Papua Neu-Guinea finden sich alternative Geschlechtskategorien, die als ein „Drittes Geschlecht“ oder als Androgynität diskutiert werden, sich jedoch von den polynesischen Kategorien deutlich unterscheiden (vgl. z.B. Herdt 1990, 1994d und Poole 1996).

⁴⁹⁷ Besnier 1994: 287.

⁴⁹⁸ Besnier 1994: 287.

Besnier zu Folge legen die „gender liminal persons“ Polynesiens sehr viel Wert auf ihr Äußeres, werden wie Frauen der Haushaltssphäre als sozialem Raum zugeordnet und besitzen in der Regel die gleichen Freundschaftsnetzwerke wie junge Frauen und Mädchen, mit denen sie auch sozialisiert werden.⁴⁹⁹ Mit Ausnahme der *mahu* in Hawaii, die mit dem religiösen *kahuna*-Komplex assoziiert werden, übernehmen die „liminalen Geschlechter“ Polynesiens im Gegensatz zu bestimmten Two Spirit Nordamerikas, den *hijras* Indiens oder auch den so genannten „Dritten Geschlechtern“ (third sexes) Papua-Neuguineas keine religiösen Funktionen in der Gesellschaft.⁵⁰⁰ Dadurch unterscheidet sich auch die Entwicklung jener Menschen, die den „liminalen“ Geschlechtskategorien zugeordnet werden, von den bisher betrachteten Beispielen.

Dies soll im Folgenden anhand des Beispiels der *fa'afafine* in Samoa verdeutlicht werden.⁵⁰¹ Der samoanische Begriff *fa'afafine* bedeutet „in der Art der Frauen“. Wenngleich historische Berichte über die *fa'afafine* Samoas gänzlich fehlen, gibt es detaillierte Untersuchungen über die *fa'afafine* seit Mitte des 20. Jahrhunderts.⁵⁰² Diesen Studien zu Folge existieren in Samoa heute zwei Wege, *fa'afafine* zu werden. So gibt es in Samoa männlich sozialisierte Menschen, die - meist in der Pubertät - für sich erkennen, dass sie *fa'afafine* sind und entscheiden fortan in der Rolle der *fa'afafine* zu leben. Sie werden häufig von ihrer Familie, insbesondere von ihren Müttern und Schwestern, darin unterstützt. Allerdings gibt es auch viele Fälle, in denen diese Menschen ihr *fa'afafine*-Sein gegen den Willen der Familie, und hier vor allem gegen den Willen der Väter, durchsetzen müssen.⁵⁰³ Neben dieser Selbstentscheidung in der Pubertät, welche den am häufigst beschrittenen Weg darstellt *fa'afafine* zu werden, gibt es in Samoa auch einen anderen Weg. In diesem Falle wird die Entscheidung bereits in der Kindheit getroffen und zwar nicht von den Menschen selbst, sondern von ihren Müttern. So gilt in Samoa, dass Mütter, die bisher nur Söhne geboren haben und im Haushalt Hilfe benötigen, einen der Söhne in der Rolle der *fa'afafine* erziehen können. Eine solche Entscheidung wird offenbar in der Gesellschaft unterstützt. Die

⁴⁹⁹ Einschränkung erklärt Besnier, dass er sich in diesen Aussagen auf die von ihm als „liminal men“ bezeichneten Personen bezieht, womit er bei dieser Benennung den Fokus auf den „männlichen“ Körper statt auf die weibliche Selbstidentifikation und Sozialisation legt und somit einer westlichen Klassifizierung folgt. Als Begründung für die Nicht-Einbeziehung der „liminal women“ (sic!) - also beispielsweise der *fa'atama* („in der Art der Männer“) in Samoa oder der *fakatangata* in Tonga - gibt Besnier deren geringere Verbreitung an (1994: 288).

⁵⁰⁰ Besnier 1994: 298-299.

⁵⁰¹ Die Beschränkung auf die *fa'afafine* und damit die Vernachlässigung der *fa'atama* erfolgt an dieser Stelle aufgrund der zur Verfügung stehenden Literatur, da nicht nur Besnier, sondern auch andere EthnologInnen (vgl. Danielson et. al. 1992, Mageo 1992, 1996) in ihrer Beschreibung der „liminalen Geschlechter“ Samoas die *fa'atama* übergehen.

⁵⁰² Vgl. z. B. Mageo 1992: 443.

⁵⁰³ Siehe Mageo 1992: 450.

Ethnologin Jeannette Marie Mageo schildert einen Fall, in dem die Verwandten die Entscheidung der Mutter bereits unmittelbar nach der Geburt unterstützen:

When there are few girls in a family, a Samoan boy may be brought up as a girl. [...] In one exemplary case the mother had given birth to a series of boys and decided that the next child was to be a girl, whatever its physiological gender. When her relatives came to congratulate her at the hospital, they deferentially referred to the baby as a girl.⁵⁰⁴

Den vorliegenden Studien zu Folge nehmen *fa'afafine*, die bereits als Kind in dieser Rolle erzogen wurden, diese Rolle ohne Widerstand oder spätere Reue an. In einem aktuellen Dokumentarfilm über *fa'afafine* erklärt die 31-jährige *fa'afafine* Tara, deren Mutter bei ihrer Geburt zehn Söhne, aber nur eine Tochter hatte, und sie daher als Mädchen erzog:

Meine Mutter hat mich als Mädchen erzogen – von Geburt an. Sie hat es gemacht, weil sie sich so sehr noch ein Mädchen wünschte, denn bis dahin gab es nur eines in der Familie. Sie gab mir alle Aufgaben, die in der Familie von Frauen gemacht werden: waschen, putzen oder Geschirr spülen. Ich hatte lange, lockige Haare und ging in Mädchenkleidern zur Schule, in einem rot-weißen Kleid. Mit diesen weiblichen Aufgaben, die ich hatte, und so wie ich mich fühle, könnte ich niemals sagen, dass ich ein Mann wäre.⁵⁰⁵

Mageo merkt an anderer Stelle an, dass Mütter häufig ihre „Söhne“ schon als Kinder unterstützen, wenn sie *fa'afafine* werden wollen oder eine solche „Neigung“ zeigen.⁵⁰⁶ Wie die „liminalen Geschlechter“ in anderen Gesellschaften Polynesiens, werden auch die *fa'afafine* in Samoa mit Mädchen und jungen Frauen sozialisiert und bilden die gleichen Freundschaftsnetzwerke wie diese. *Fa'afafine* sind daher in bestimmter Weise gesellschaftlich als „weiblich“ anerkannt. Sie haben Zugang zu Brautfeiern und weiblichen Cricket-Teams. Während *fa'afafine* in den Dörfern häufig den Haushalt führen, arbeiten sie in den Städten häufig auch in als „weiblich“ konnotierten Berufen, wie beispielsweise dem der Sekretärin.⁵⁰⁷ Manche arbeiten jedoch auch in der Verwaltung oder als Radiomoderatorinnen.⁵⁰⁸ In Samoa sind die *fa'afafine* im Allgemeinen sozial anerkannt. Insbesondere von Frauen erfahren sie häufig eine besondere Wertschätzung. Allerdings werden *fa'afafine* in Dörfern und teilweise auch in ihren Familien vereinzelt diskriminiert. Diese Diskriminierung erfahren vor allem jene *fa'afafine*, die mit Männern zusammenleben.⁵⁰⁹

Wenngleich *fa'afafine* in Samoa keine religiöse Rolle inne haben, so erfüllen sie doch eine wichtige kulturelle Funktion. Die Ethnologin Mageo argumentiert, dass die „liminalen“

⁵⁰⁴ Mageo 1992: 450, vgl. auch Danielsson et al 1992: 133.

⁵⁰⁵ Franzmann 2003, vgl. auch Danielsson et al 1992: 133.

⁵⁰⁶ Siehe Mageo 1992: 450, Mageo 1996: 616.

⁵⁰⁷ Vgl. Mageo 1992: 443.

⁵⁰⁸ Siehe Peteru 1996a: 42; Peteru 1996b: 43.

⁵⁰⁹ Siehe Danielsson et al 1992: 133; Mageo 1996: 616; Franzmann 2003.

fa'afafine als „Geschlechter-Trickster“ eine wichtige Funktion bei der Dekonstruktion der Geschlechterdichotomie haben:

Thus, the figure of the *fa'afafine* as sex and gender trickster seems to inevitably precipitate the comic devolution of Samoan gender categories. [...] Samoan women appreciate the presence of *fa'afafine* because *fa'afafine* have an important role in deconstruction gender dichotomies that disadvantage women.⁵¹⁰

Diese Rolle erfüllen sie auch im Alltag, aber insbesondere im samoanischen Theater *faleaitu*. In diesem „komischen Theater“ treten einzelne *fa'afafine* in der Rolle der „Jungfrauprinzessin“ auf. Die „traditionelle“ Jungfrauprinzessin *taupou* wurde wegen ihrer Jungfräulichkeit von den christlichen Missionaren zum höchsten Ideal junger Frauen stilisiert. Mit dieser Idealisierung wurden junge Frauen und Mädchen „desexualisiert“, ihr gesellschaftlicher Aktionsrahmen begrenzt und ihre soziale Rolle verändert. Durch die *faleaitu*-Vorstellungen, in denen *fa'afafine* über die daraus resultierenden Schwierigkeiten junger Frauen sprechen, artikulieren sie Probleme, die junge Frauen aufgrund ihrer eingeschränkten sozialen Rolle nicht mehr artikulieren dürfen.⁵¹¹ Gleichzeitig offenbaren sie durch eine Parodie der *taupou* die Rolle der christlichen Missionierung in den gesellschaftlichen Veränderungen, die mit Beginn der Kolonialzeit in Samoa einhergingen: „By marking „herself“ as like an ideal Christian-colonial girl – and then behaving scandalously – the transvestite makes a caricature and a joke about girls' Christian-colonial role“.⁵¹² Damit ermöglichen *fa'afafine* nicht nur jungen Frauen eine Erweiterung ihres gesellschaftlichen Aktionsrahmens, sondern auch der samoanischen Gesellschaft eine kulturelle Reflektion und Aufarbeitung der Kolonialzeit und Missionierung sowie deren Folgen. Diese wichtige kulturelle Funktion der *fa'afafine* wird auch außerhalb Samoas deutlich. Im Mai 2003 beispielweise traten Diva Siva („Insel-Diven“), eine Theatergruppe Samoanischer *fa'afafine* aus Auckland, im Rahmen der Veranstaltung „In Transit“, im „Haus der Kulturen der Welt“ in Berlin auf. In ihrer Performance problematisierten sie unter anderem die deutsche Besetzung Samoas und damit die deutsche Kolonialzeit.⁵¹³ Insofern sind *fa'afafine* auch Mittlerinnen zwischen der kulturellen Vergangenheit und der kulturellen Gegenwart Samoas. Sie sind durch ihre Einbindung in den Tourismus als Hoteliers und EntertainerInnen, oder auch in Form reisender KünstlerInnen, in dessen Kontext sie auch als Drag Queens auftreten und performen, Vermittlerinnen zwischen den Kulturen. Sie sind aber

⁵¹⁰ Mageo 1996: 615-616.

⁵¹¹ Mageo 1996: 600-618.

⁵¹² Mageo 1996: 601. Mageo verwendet unglücklicherweise abwechselnd und gleichbedeutend den Samoanischen Begriff *fa'afafine* und den westlichen Begriff „Transvestit“, welcher in diesem Zusammenhang irreführend und eurozentrisch ist.

⁵¹³ Siehe Diva Siva 2003.

vor allem Mittlerinnen zwischen den Geschlechtern und dies durchaus auch konkret, da sie sowohl Zugang zu den sozialen Räumen der Männer, als auch zu denen der Frauen haben und Jungen und Mädchen häufig helfen Liebschaften anzubahnen.⁵¹⁴

Das kulturelle Konzept, welches der samoanischen *fa'afafine*-Kategorie zu Grunde liegt, steht im markanten Gegensatz zu der biologistischen Konstruktion von Geschlecht in der westlichen Kultur. Es unterscheidet sich darüber hinaus von jenen Konstruktionen von Geschlecht, in denen eine dritte Geschlechtskategorie religiös bestimmt ist, wie beispielsweise im Falle der *hijras* in Indien. Die besondere kulturelle Funktion der *fa'afafine* als Mittler zwischen Vergangenheit und Gegenwart entstand erst vor dem Hintergrund des Wandels der samoanischen Gesellschaft durch die Einflüsse der Kolonialzeit und der christlichen Missionierung und ist nicht wie im Falle der *hijras* in Indien oder der Two Spirit in manchen nordamerikanischen Gesellschaften durch eigene Mythen begründet oder legitimiert. Die kulturelle Kategorie der *fa'afafine* ist daher ein weiteres Beispiel für die Vielfalt unterschiedlicher und möglicher Geschlechtskonzeptionen. Darüber hinaus offenbart sie auch deren Flexibilität sowie das kulturelle Potential, welches in der Liminalität einer solchen Rolle enthalten ist.

E II.5. Thailands drittes Geschlecht im Wandel - von kathoeyes zu ladyboys und tomboys

In Samoa und anderen Regionen Polynesiens, ebenso wie in Nordamerika und Indien, übten Kolonialisierung und/oder Missionierung einen erheblichen Einfluss auf alternative Geschlechter und ihre gesellschaftliche Funktionen und Rollen aus. In Thailand hingegen ist es eine neuere Form kultureller Globalisierung, die einen bedeutenden Einfluss auf die Transformation der traditionellen *kathoey*-Kategorie, die auch als „drittes Geschlecht“ (third sex oder third gender) bezeichnet wird, in die subkulturellen Kategorien *ladyboys* und *tomboys* bzw. *toms* hatte.

Der Sozialwissenschaftler Richard Totman zitiert in seinem Buch „The third sex. *kathoey* – Thailand's Ladyboys“ eine Ursprungsmythe, die er auf eine „orale Tradition“ im Norden Thailands zurückführt und in der die Entstehung der Menschen in drei Geschlechtern beschrieben wird. Dieser Mythe zu Folge formten die mythischen Wesen Nang Itthang Gaiya Sangkasi, die aus dem Element Erde geboren wurde, und Pu Sangaiya Sangkasi, der aus dem

⁵¹⁴ Siehe Mageo 1996: 618.

Element Feuer geboren wurde, zusammen die ersten drei Menschen: einen Mann, eine Frau und einen „Hermaphroditen“.⁵¹⁵ Ein heute vor allem in ländlichen Regionen Thailands verbreitetes Geschlechterkonzept kennt drei geschlechtliche Kategorien (*phet*): „männliche Männer“ (*phu-chai*), „weibliche Frauen“ (*phu-ying*) und „*kathoey*“, ein drittes Geschlecht (*phet thi-sam*). Als *kathoey* werden in Thailand diejenigen Menschen bezeichnet, die mit Genitalien geboren werden, die nicht als männlich oder weiblich eingeordnet werden, sowie Kinder und Erwachsene, die, gemäß der westlichen Konstruktion von Geschlecht, aufgrund körperlicher Merkmale als „männlich“ klassifiziert werden würden, aber kein typisch „männliches“ Verhalten zeigen bzw. Kinder, die als „weiblich“ klassifiziert werden würden, aber kein typisch „weibliches“ Verhalten zeigen:

„*Kathoey*“ means an indeterminate gender or a combination of masculine and feminine gender and is commonly translated into English as either „hermaphrodite“ or „third sex/gender“. [...] „*Kathoey*“ has been used to refer to either males or females who physically have both male and female genitalia, corresponding to the English term „hermaphrodite“. More commonly, „*kathoey*“ is used to refer to a male or a female who seems to embody the characteristics, or „gender“, of the opposite sex, such as „feminine males“ or „masculine females“.⁵¹⁶

Vor allem in ländlichen Gegenden Thailands findet eine solche Zuschreibung noch Anwendung:

Kathoey is an historical third gender category that used to be applied to both men and women, who transgressed gender norms. [...] ...especially in rural settings, *kathoey* is still used to indicate both boys' and girls' non-normative gender behavior.⁵¹⁷

Ebenso wie das Christentum in Samoa, stellt der Buddhismus in Thailand die eingeführte und heute dominierende Religion dar.⁵¹⁸ Im Gegensatz zu den christlichen Missionaren in Polynesien und Nordamerika, versuchten buddhistische Gelehrte in Thailand jedoch die dritte Geschlechterkategorie *kathoey* in den buddhistischen Kanon zu integrieren, und sie buddhistisch zu interpretieren. Totman erklärt, dass in der buddhistischen Schrift *Tipitaka* eine Viergeschlechterordnung beschrieben wird. Neben den Geschlechtern „Mann“ und „Frau“ nennt die *Tipitaka* die Geschlechter *ubhatobyanjanaka*, welche in Thailand unter anderem als „wahre“ *kathoey* interpretiert und von Totman als „Hermaphroditen“

⁵¹⁵ Totman 2003: 52-53. Der von Totman an dieser Stelle eingesetzte westliche Begriff „Hermaphrodit“ muss angesichts der komplexen Definition der dritten Kategorie *kathoey* in Thailand kritisch betrachtet werden. Totman, der zwar den indigenen Terminus *kathoey* bevorzugt, nähert sich dem Verständnis der *kathoey* aber auch mit biologischen Theorien und medikalisierten westlichen Begriffen der Intersexualität wie „pseudohermaphroditen“ oder „Klinefelter-Syndrom“ und „Turner-Syndrom“ (2003: 26ff) an.

⁵¹⁶ Sinnott 2004: 5, Hervorhebungen Sinnott (vgl. hierzu auch Jackson und Sullivan 1999b: 4; Sinnott 1999: 106; Brummelhuis 1999: 122 sowie Totman 2003: 82). An dieser Stelle fällt das Verhaftetsein auch dieser Autorin in den Begrifflichkeiten eines dichotomen Geschlechtersystems („*females, who have physically both...*“) auf, welches dem Konzept der kulturellen Kategorie *kathoey* offensichtlich widerspricht und daher kritisch hinterfragt werden muss.

⁵¹⁷ Sinnott 1999: 106, Hervorhebungen Sinnott.

⁵¹⁸ Mit Ausnahme einer kleinen Region im Süden Thailands, die muslimisch dominiert ist.

klassifiziert werden, und *pandaka*, welche als „Personen mit Mangel an Weiblichkeit“ bzw. als „Personen mit Mangel an Männlichkeit“ definiert und teilweise ebenfalls als *kathoey* interpretiert werden.⁵¹⁹ Totman erklärt, dass der buddhistischen Lehre gemäß jene Menschen als *kathoey* wiedergeboren werden, die in einem früheren Leben gegen (hetero)sexuelle Normen verstoßen haben.⁵²⁰ *Kathoey*-Sein ist demzufolge durch das Karma bestimmt und beginnt mit der Geburt. Aufgrund dieser religiösen Erklärung folgt als Konsequenz des Reinkarnationskonzeptes der buddhistischen Interpretation, dass jeder Mensch entweder in einem früheren Leben einmal *kathoey* war, zur Zeit *kathoey* ist, oder in einem späteren Leben einmal *kathoey* sein wird. Obwohl sie in der thailändischen Gesellschaft keine besondere kulturelle oder religiöse Funktion inne haben⁵²¹, sind *kathoey* aufgrund des „traditionellen“ Geschlechterkonzeptes der Thai und der spezifisch buddhistischen Interpretation ihrer Entstehung weitgehend gesellschaftlich akzeptiert, wenngleich in neuerer Zeit von verschiedenen, meist subtilen Formen der Diskriminierung vor allem in Städten berichtet wird.⁵²²

Allerdings unterscheiden sich *kathoey*, die in den Dörfern auf dem Lande leben, wo sie teilweise in Gruppen an Dorffesten teilnehmen, von denen, die in den Städten leben. In den Städten Thailands, insbesondere in Bangkok, entwickelten sich seit den 1960er Jahren ausdifferenzierte *kathoey*-Subkulturen. Die Entwicklung dieser Subkulturen wurde von verschiedenen Faktoren einer neueren kulturellen Globalisierung entscheidend beeinflusst. Einer dieser Faktoren war die Ausbildung eines nationalen und internationalen Marktes für Sexarbeit und Sextourismus, dessen Ursprünge in der Stationierung japanischer, britischer und indischer Soldaten während des Zweiten Weltkriegs und danach, insbesondere aber in der Versetzung US-amerikanischer Soldaten nach Thailand in den 1960er und 1970er Jahren – zwecks eines so genannten „Entspannungsurlaubs“ (rest and recreation) während des Vietnamkrieges - zu verorten sind.⁵²³ Ein anderer Faktor war eine verallgemeinernd als „Verwestlichung“ (westernization) bezeichnete Form kultureller Globalisierung, die auch dazu führte, dass seit den 1960er Jahren Begriffe und Konzepte westlicher sexueller

⁵¹⁹ Totman 2003: 51-52.

⁵²⁰ Hierbei bleibt anzumerken, dass gleichgeschlechtliche Liebe im Buddhismus toleriert und nicht als Normenverletzung angesehen wird, da sie karmisch als neutral gilt, und dass *kathoey* den gleichen Respekt erfahren wie andere Geschlechter.

⁵²¹ Der in Ritualen auftretende Geschlechtswechsel während einer Geist-Besessenheit (spirit possession) ist nur temporär und wird daher nicht mit *kathoey* in Verbindung gebracht (vgl. z. B. Sinnott 1999: 100-101; 2004: 56).

⁵²² Vgl. Totman 2003: 56-58, 79, 82: 4; Sinnott 1999: 102-103; 2004: 94, 96, 122ff; Jackson und Sullivan 1999b: 4. Die Reaktion der thailändischen Gesellschaft auf die Erfolge der „IronLadies“, eines *kathoey*-Volleyball-Teams, das bei den thailändischen Landesmeisterschaften als Sieger hervorging, ist ein gutes Beispiel für die Koexistenz von grundsätzlicher gesellschaftlicher Akzeptanz und verschiedenen Formen der Diskriminierung (vgl. Brummelhuis 1999: 135, Thongkonthun 2002)

⁵²³ Vgl. z. B. Totman 2003: 103-105.

Subkulturen (z. B. gay) sowie neue medizinische Techniken (Schönheitschirurgie, geschlechtsangleichende Operationen) in Thailand bekannt wurden. Diese und andere Faktoren beeinflussten und förderten in unterschiedlicher Weise die Entwicklung urbaner Subkulturen. Wodurch eine Selbstorganisation sowie eine subkulturell entstandene Neuklassifizierung und Ausdifferenzierung der *kathoey* in *ladyboys* und *tomboys* (bzw. *toms*) in den Städten Thailands folgte.⁵²⁴

Totman, der sich in seiner Untersuchung auf die auch als *ladyboys* bezeichneten *kathoey* beschränkt, definiert diese als „transgendered males“ und „pseudo-hermaphrodites“. Die Ethnologen Peter Jackson und Gerard Sullivan sehen „ladyboys“ als einen „self-chosen term“ für „transgender and transsexual males“.⁵²⁵ In Thailands Städten werden *ladyboys* von sich selbst und anderen als *phuying praphet sornng* („eine zweite Art Frau“), als *sao dia-thiam* (satellite woman, eine respektvolle Bezeichnung für Varieté-Tänzerinnen), als *nang-fa jamlaeng* (ein verwandelter Engel bzw. eine verwandelte Göttin) oder als *norng-toeyngankor* (eine liebevolle Bezeichnung für junge und besonders attraktive *ladyboys*) und nur mehr selten als *kathoey*, als (traditionelles) drittes Geschlecht bezeichnet.⁵²⁶ *Ladyboys* tragen weiblich konnotierte Kleidung und Namen, und sie bezeichnen sich mit grammatikalisch weiblichen Formen. Verschiedenen Berichten zu Folge nehmen viele von ihnen mittlerweile weibliche Hormone. Einige von ihnen lassen ihre Körper durch Schönheitschirurgie und Silikonimplantate und, ganz selten, mit Hilfe von geschlechtsangleichenden Operationen verändern. Eine zunehmende Zahl von *ladyboys* organisiert sich aus ökonomischen Gründen in der nationalen und internationalen Sexarbeit oder migriert als Sexarbeiterin in nordeuropäische Länder wie beispielsweise die Niederlande und Deutschland.⁵²⁷

Der „Wandel“ von der kulturellen Kategorie *kathoey* zur subkulturellen Kategorie *ladyboys* ging mit Veränderungen der Rolle und der Identität, und damit auch mit Veränderungen der Wahrnehmung und Selbstwahrnehmung der *ladyboys* einher. Der Ethnologe Han ten Brummelhuis, der auf diese Veränderungen in den letzten zwei

⁵²⁴ Jackson und Sullivan 1999b: 1-5; Brummelhuis 1999: 122-127; Sinnott 1999: 106-107, 2004: 24ff; Totman 2003: 10, 167-168.

⁵²⁵ Jackson und Sullivan 1999b: 1-2; Totman 2003: 27. Neben der bereits mehrfach problematisierten, auf körperliche Merkmale zurückgeführten Fremddefinition „transgendered males“ bzw. „transgender and transsexual males“, die Menschen bezeichnet, die sich eindeutig als nicht-männlich definieren, fällt hierbei die unangemessene und in diesem Kontext fehlerhafte Bezeichnung „pseudo-hermaphrodites“ auf. Pseudo-Hermaphroditismus ist ein medizinischer Begriff, der eine Reihe so genannter „Syndrome“ wie beispielsweise das so genannte „5 α -Reduktase-Mangel-Syndrom“ bezeichnet (vgl. Imperato-McGuinley et. al. 1979 und Imperato-McGuinley et. al. 1979 sowie Herdt 1990 und Herdt 1994d). Da Totman keine klinischen Untersuchungen durchführen lassen konnte, sind diese Angaben entweder reine Spekulation oder entstanden schlicht aus Unkenntnis.

⁵²⁶ Siehe Brummelhuis 1999: 123-124 und Totman 2003: 79.

⁵²⁷ Brummelhuis 1999: 126, 128, 134; Totman 2003: 27.

Jahrzehnten hinweist, spricht von regionalen, sozialen, kulturellen und individuellen Variationen im Gebrauch des Begriffs *kathoey* und definiert ihn mit Hilfe des Konzeptes des westlichen Begriffs „Transgender“:

That is, *kathoey*, has begun more and more to denote „transgender“, although even in this usage it largely remains an outsider’s qualification. There is no definitive meaning and definitions continue to be fluid.⁵²⁸

Die bedeutende Rolle, die *ladyboys* heute in der Varieté- und Nachtclub-Szene Bangkoks und anderer thailändischer Städte spielen, wird von Totman als ein Erbe der historischen Rolle der *kathoey* im früher als Siam bekannten Thailand, betrachtet:

They did not start life as the ‘ladyboys’ of the late twentieth century cabaret shows. They appear to have enjoyed a historical role in old Siam as popular entertainers. It does not stretch credulity to see the modern cabaret show as an adaptation of these older forms of dance and performance to a modern cosmopolitan audience.⁵²⁹

Diese neue Rolle in der Varieté- und Nachtclub-Szene führte auch zu der besonderen Rolle, die thailändische *ladyboys* innerhalb eines, ebenfalls wie die neue Nachtclub-Szene durch die „Bedürfnisse“ der ausländischen, militärischen Truppenkontingente und später der Touristen“kontingente“ geformten, thailändischen und mittlerweile internationalen Marktes für Sexarbeit und Sextourismus spielen: „*The changes in the last two decades are, for instance, reflected in the conquest by Thai kathoey of a substantial segment of the sex work market in Europe*“.⁵³⁰ Die besonderen Bedingungen jener, vor allem von Japanern, Europäern und US-Amerikanern frequentierten Nische der Varieté-, Nachtclub- und später der nationalen und internationalen Sexarbeit-Szene, in der sich die *ladyboys* organisierten und organisieren, führten zu einem Wandel der „traditionellen“ *kathoey*-Kategorie: „[...] *the opening up up for a foreign market plus a foreign demand for Thai kathoey has gradually transformed this traditional category*“.⁵³¹

Dieser Wandel bezieht sich auch auf die Identität und Selbstwahrnehmung bzw. Performativität der *ladyboys*. Brummelhuis erklärt beispielsweise den Wunsch nach Kontakt mit westlichen Männern (westerners) als eines der Motive für geschlechtsangleichende Operationen (sex change) und den Wandel der eigenen Identität:

For instance, the ambition to work with westerners (or other „naive“ but wealthy foreigners) or to find a western partner, has been expressed as the underlying motivation for under-going a sex-change operation and for the decision to migrate to a country where marriage registration as a female is possible.⁵³²

⁵²⁸ Brummelhuis 1999: 124, Hervorhebung Brummelhuis.

⁵²⁹ Totman 2003: 82.

⁵³⁰ Brummelhuis 1999: 124 Hervorhebung Brummelhuis, vergleiche auch Totman 2003: 73, 104-105.

⁵³¹ Brummelhuis 1999: 137, Hervorhebung Brummelhuis.

⁵³² Brummelhuis 1999: 126.

Brummelhuis schränkt aber ein, dass der Trend zu geschlechtsangleichenden Operationen unter *kathoey* zurückgehe und dass diejenigen, die diesen Weg aufgrund einer ökonomischen Motivation beschreiten, von anderen *kathoey* auch als *kathoey thiam*, als künstliche *kathoey* bezeichnet werden.⁵³³

Im Gegensatz zu den *ladyboys* werden die *tomboys* oder *toms* in den Städten nicht als *kathoey* bezeichnet. *Tomboys* werden häufig als „masculine lesbians“ bzw. „butch lesbians“ bezeichnet oder definiert.⁵³⁴ Die Ethnologin Megan Sinnott, die zwischen 1992 und 2001 ethnologische Feldforschungen zu der thailändischen „*tom-dee*“-Subkultur⁵³⁵ durchführte, bezeichnet *toms* als eine Form von „female masculinity“ und definiert sie als „male-identified women“ bzw. als „transgendered females“.⁵³⁶ Sinnott erklärt, dass „transgendered“ in diesem Zusammenhang nicht „Transsexuelle“ oder „Hermaphroditen im physischen Sinne“ bezeichnet, sondern sich vielmehr auf eine Hybridität von Geschlechtskategorien (gender categories) bezieht, die eine angenommene Natürlichkeit von Geschlecht als „männlich“ oder „weiblich“ problematisiert:

(...) I refer to toms as „transgendered“ in that they both appropriate and transform normative discourses of gender. The term „transgendered“ as used here, reflects the hybridity of these gender categories in that they problematize the assumed naturalness of masculine and feminine as distinct self-evident categories.⁵³⁷

Die subkulturelle Kategorie *tom* (und ihr Pendant *dee*) ist, ähnlich der Kategorie *ladyboys*, eine neue soziale Kategorie in Thailand, die sich von der alten Kategorie *kathoey* unterscheidet. Heute werden *toms* nur noch vereinzelt auf den Dörfern als *kathoey* bezeichnet.⁵³⁸ Die beiden sozialen Kategorien *tom* und *dee* sind erst seit den 1980er Jahren bekannt. Sie wurden im Kontext der städtischen Subkulturen entwickelt, sind aber mittlerweile auch in der thailändischen Mehrheitsgesellschaft geläufig. Sowohl die spezifische Identität als auch die spezifischen Verhaltensnormen der *toms* wurden in subkulturellen Diskursen von *toms* selbst und teilweise auch von ihren Partnerinnen, den *dees*, entwickelt. Megan Sinnott spricht in diesem Kontext von „community labeling“, d.h. dass neue Mitglieder der Subkultur häufig eine Zuschreibung erfahren, beispielsweise die *toms* durch bestimmte als *dee* klassifizierte Frauen. Gleichzeitig existieren unter *toms* (und auch unter *dees*) genaue Vorstellungen wie sich *toms* zu verhalten haben, und wie nicht. Wenngleich sich *toms* manchmal als „Männer“ (*phu-chai*), als „want to be men“ oder als

⁵³³ Brummelhuis 1999: 128, 134.

⁵³⁴ Vgl. z. B. Jackson und Sullivan 1999b: 1.

⁵³⁵ *Dee* ist eine vom englischen Begriff „Lady“ (La-dee) abgeleitete, subkulturelle Bezeichnung für Frauen, die *toms* als Partner haben.

⁵³⁶ Sinnott 1999: 1; 2004: 45, 53. Zu „female masculinity“ siehe auch Kapitel III.2.1.

⁵³⁷ Sinnott 2004: 45.

⁵³⁸ Sinnott 2004: 59, 63.

„wie ein Mann“ sehen und/oder fühlen und sie auch in bestimmten Kontexten der Thai-Gesellschaft als „Männer“ anerkannt sind - ohne dabei grundsätzlich den gleichen sozialen Status wie Männer zu haben -,⁵³⁹ positionieren sich die meisten *toms* jedoch jenseits von Männern und Frauen:

Most *toms* positioned themselves as situated between ideal masculinity and femininity, strategically accessing claims to both genders, yet simultaneously distancing themselves from both „men“ and „women“. The sense of blending of masculine and feminine categories has been inherited from Thai understandings of *kathoey*s, who are often seen as being a blend of both sexes.⁵⁴⁰

Sinnott bezeichnet die „Männlichkeit“ der *toms* daher an anderer Stelle als ein „fluides Konzept von Männlichkeit“, welches Aspekte von Männlichkeit mit Aspekten von Weiblichkeit verbindet und sich gleichzeitig von den normativen Modellen der Thai-Männlichkeit und der Thai-Weiblichkeit abgrenzt.⁵⁴¹

Die Entwicklung dieses subkulturellen Konzeptes reflektiert einerseits das Konzept eines „dritten Geschlechts“ (*kathoey*) in der thailändischen Kultur und wurde andererseits durch einen Wandel des sozialen Status von Frauen ermöglicht, den Sinnott in einen Zusammenhang mit der Urbanisierung Thailands stellt, die Frauen in den Städten eine soziale und ökonomische Unabhängigkeit ermöglichte.⁵⁴² Seit den 1980ern haben zudem westliche Diskurse der (Homo-)Sexualität einen stetig wachsenden Einfluss auf die akademischen und andere gesellschaftliche Kreise Thailands. ForscherInnen wie Peter A. Jackson, Gerard Sullivan oder Megan Sinnott merken jedoch an, dass die westlichen Diskurse zwar einen Einfluss auf die subkulturell entwickelten Diskurse haben, dass letzteren jedoch das traditionelle Thai-Konzept der *kathoey* zu Grunde liegt.⁵⁴³ Gleichzeitig findet jedoch auch eine Diskurs-Verschiebung von der geschlechtlichen Konzeption *kathoey* zu der auch sexuell konnotierten Konzeption *tom-dee* statt:

Homosexual *len pheuan* activity and *kathoey* transgender identity have now become conflated and transformed into the terms *tom-dee*, with both the gender-crossing *tom* and her feminine partner being discursively marked. *Dee*, however, is a much looser term than *tom*, and does not usually carry the same intense sense of personal sexual identity that *tom* does.⁵⁴⁴

Sinnott sieht die neuen *tom-dee*-Diskurse nicht als bloßen Effekt einer „Verwestlichung“ (westernization) genannten „Kulturellen Globalisierung“, sondern argumentiert mit dem Konzept der Hybridisierung verschiedener Diskurse:

Tom and *dee* identities are hybridizations of local gendered categories and emergent sexual identities. This hybridity not only refers to the blending and interaction of cultural discourses

⁵³⁹ Sinnott 1999: 98, 108-109; 2004: 78, 105.

⁵⁴⁰ Sinnott 2004: 83.

⁵⁴¹ Sinnott 1999: 108, 116.

⁵⁴² Sinnott 2004: 66.

⁵⁴³ Jackson und Sullivan 1999b: 5; Sinnott 1999: ; 2004: 26-27.

⁵⁴⁴ Sinnott 1999: 106-107, Hervorhebungen Sinnott.

(i.e., Western/Anglo, regional, and Thai concepts of sex and gender) but also extends to the ways in which masculinity and femininity are idealized by *toms* and *dees* in novel ways.⁵⁴⁵

Da die neuen hybriden *tom-dee*-Diskurse ebenso wie die *ladyboys*-Diskurse vor allem das urbane Thailand prägen und im ländlichen Thailand teilweise noch die „traditionellen“ *kathoey*-Diskurse Anwendung finden, ist Thailand auch ein Beispiel für die Koexistenz verschiedener Konzeptionen von Geschlecht.

E II.6. Das „Denken über die Geschlechter“ jenseits der Dichotomien

Two Spirit, *hijras*, *fa'affafine* und *kathoey* (bzw. *ladyboys* und *tomboys*) sind nicht die einzigen Beispiele für kulturelle Konstruktionen von Geschlecht, die nicht auf einer naturalisierten Zweigeschlechterordnung basieren. Während beispielsweise die *muxé* und *biza'ah* in Mexiko, die *woubi* in der Elfenbeinküste und die *xanith* in Oman, die *waria* und *tombois* in Indonesien, die *bantut* und *billieboys* in den Philippinen und die *fakatangata* und *fakeleiti* in Tonga, die *fa'atama* in Samoa, die *mahu* in Hawaii und Tahiti und die *pinapinanine* in Tuvalu den hier vorgestellten ethnographischen Beispielen ähneln⁵⁴⁶, gibt es zahlreiche andere Beispiele, die sich von diesen unterscheiden. Ein solches Beispiel ist die in bis zu 40 afrikanischen Ethnien verbreitete Gynaegamie oder Frauenhochzeit, eine sozial anerkannte und legale Zweckgemeinschaft zwischen zwei oder mehreren Frauen, in der die ältere Frau die Rolle des Mannes übernimmt und sozial als Mann anerkannt wird.⁵⁴⁷ Ein weiteres Beispiel ist aus dem Balkangebiet bekannt, wo, wenn kein männlicher Erbe vorhanden war, Mädchen als Jungen erzogen wurden. Diese, in der Rolle eines Mannes aufwachsenden, Mädchen trugen Männerkleider und wurden sozial als Mann anerkannt.⁵⁴⁸ Auch den *guevotte* (oder *guevedoche* bzw. *machiembra*) in der Dominikanischen Republik sowie den *kwolu-aatmwol* der Sambia in Papua-Neuguinea liegt eine eigene Konstruktion von Geschlecht zu Grunde, die sich von den bisher präsentierten unterscheidet.⁵⁴⁹

So unterschiedlich diese Beispiele sind, so verdeutlichen sie jedoch, wie die zuvor präsentierten Beispiele, die enorme Vielfalt kultureller Geschlechtskonstruktionen. Ihnen

⁵⁴⁵ Sinnott 2004: 27, Hervorhebungen Sinnott.

⁵⁴⁶ Vgl. z. B. Bennholdt-Thomsen 1994, Chinas 1995, Borruso 2001, Stephen 2002, Wikan 1977, Brooks und Bocahut 1998, Sinnott 2004, Altman 1996, Johnson 1998, Boellstorf 2004, Daniellson et al 1992, Besnier 1994, 2002.

⁵⁴⁷ Vgl. z. B. Amadiume 1987, Tietmeyer 1994, 1998.

⁵⁴⁸ Vgl. z. B. Gremaux 1994.

⁵⁴⁹ Vgl. z. B. Herdt 1990, 1994d und Sanchez 1996.

liegen Konzepte von Geschlecht und Geschlechterordnungen und teilweise auch von Sexualitäten zu Grunde, die die weit verbreitete Annahme einer universellen naturalisierten Geschlechterdichotomie als eurozentrisch entlarvt. Anhand der Beispiele wurde darüber hinaus deutlich, wie flexibel (und manchmal auch wie fragil) diese Konstruktionen sein können und wie sehr sie einem Wandel unterworfen sind. Dieser Wandel kann in verschiedene Richtungen gehen, wie die Two Spirit- und *hijra*-Beispiele einerseits und die *kathoey*- und *fa'affafine*-Beispiele andererseits verdeutlichen. Diese Veränderungen zeigen aber vor allem, dass Geschlechter und ihre Konstruktionen wandelbare und flexible Entitäten sind und weder fix und unveränderlich sein müssen, noch essentiell und universell sind.

Insofern bestätigt diese kleine ethnographische Auswahl - stellvertretend für die weltweite Vielfalt -, die zu Beginn des Kapitels „Zweistromland“ präsentierten Thesen von Michel Foucault, Judith Butler und anderen, die die Rolle normierender Wissenschaften (Medizin, Sexualwissenschaft, Psychologie) bei der Naturalisierung und Essentialisierung von Geschlecht, Körpern und Begehren problematisieren. Die gezeigten Beispiele stellen die „wissenschaftliche Wahrheit“ einer naturalisierten Zweigeschlechterordnung und damit die Grundlage für die vielfältigen Formen der Pathologisierung von Menschen, Körpern, Identitäten und Sexualitäten in Frage. Darüber hinaus vermögen sie Anregungen zu geben für ein anderes „Denken über die Geschlechter“ und dienen im weiteren Verlauf dieser Studie als Hintergrund für Vergleiche und Kontraste der in den folgenden Kapiteln betrachteten Subkulturen.⁵⁵⁰

⁵⁵⁰ Siehe hierzu insbesondere die Kapitel IV., V. und VI.

III. GEGEN DEN STROM

Die große Herausforderung dieser Studie lag nicht im Erreichen eines Zugangs zu den AkteurInnen der untersuchten Subkulturen, sondern in der strukturierten und vergleichenden Auswertung der Ergebnisse der Feldforschungen. Nicht nur die Komplexität und Vielfalt der teilweise divergierenden Gedanken, Ideen, Konzepte und Theorien, die mit dem Begriff „Transgender“ assoziiert werden, sondern gerade auch die Vielfalt und Komplexität der unterschiedlichen Selbstbilder und Selbstzuschreibungen der untersuchten Individuen in diesen Subkulturen schufen diese Herausforderung. Diese Herausforderung resultiert teilweise auch aus der Rolle der Wissenschaften, insbesondere der Medizin, Psychologie und Sexualwissenschaft, die durch ihre Diskurse, ihre normierenden Kategorien und ihre Pathologisierung, die gesellschaftliche Situation der Transgender mitbestimmen.

Um nicht wie andere EthnologInnen von einer „Ethnographie von Transgender-Subkulturen“ auf eine „ethnography of the category transgender“⁵⁵¹ oder andere Alternativen auszuweichen, wurde eine genaue Eingrenzung der Thematik notwendig. Durch einen Fokus, der auf den Emanzipationsbestrebungen lag und der sich durch die Untersuchung von Selbstbildern und Formen der Selbstorganisation ergab sowie durch einen für diese Betrachtung gewählten, soziohistorischen Ansatz, der die Entwicklung der Subkulturen in ihren historischen sowie ihren subkulturellen, kulturellen, lokalen und teilweise globalen Kontexten untersucht, konnte den beschriebenen Herausforderungen begegnet werden. Durch diese Spezifizierung der Untersuchung erhalten jene Transgender-AkteurInnen und sich entwickelnde Transgender-Subkulturen, die sich im Umfeld der schwulen Subkulturen in den drei untersuchten Metropolen bewegten und etablierten, eine herausragende Rolle innerhalb der Studie.

Wie die folgende Betrachtung zeigt, sind gerade diese AkteurInnen innerhalb der vielfältigen Transgender-Subkulturen nicht nur gesellschaftlich noch immer am deutlichsten sichtbar, sondern auch jene, deren Geschichte der Emanzipation sich am deutlichsten und eindrucksvollsten schildern lässt und gleichzeitig die Entstehung der heutigen Diversität und Komplexität nachzuvollziehen erlaubt.

Im interkulturellen Vergleich der drei Städte Rio de Janeiro, New York und Berlin, die für die Entwicklung der urbanen Transgender-Subkulturen in den Ländern Brasilien, USA und Deutschland eine besondere Bedeutung haben, kristallisierten sich unter diesen Prämissen Schwerpunkte der Betrachtung heraus, die

⁵⁵¹ Siehe Valentine 2000: 1.

- 1.) am Beispiel der Diversität der Drag Queen-Subkulturen von New York,
- 2.) am Beispiel des Tunten-Drag Queen-Antagonismus in Berlin
sowie
- 3.) am Beispiel des Transsexual-Travesti-Transformista-Drag Queen-Komplexes in Rio de Janeiro gezeigt werden.

Die besondere Bedeutung und Gemeinsamkeit der drei Orte, die sie auch für eine Studie über Transgender-Subkulturen sehr wichtig macht, liegen in ihrer Funktion als herausragende nationale und internationale Migrationszentren für Transgender-Individuen. Diese Attraktion besitzen die drei ausgewählten Städte aufgrund ihrer vielfältigen Möglichkeiten der Selbstorganisation und der ökonomischen Nischen für Transgender sowie der lebendigen und vielfältigen Transgender-Subkulturen, welche durch die seit Jahrzehnten währende Migration von Transgender-Individuen aus verschiedenen Teilen des jeweiligen Landes beeinflusst und intensiviert wurde.⁵⁵² Im zeitlichen Horizont der letzten 40 Jahre zeigen sich enorme Veränderungen sowohl in den Subkulturen, als auch in den jeweiligen Mehrheitsgesellschaften, teilweise durch Einflüsse einer kulturellen Globalisierung, die zusammen mit der Migration die heutige Situation und hier insbesondere die Komplexität der Selbstbilder, prägen.

Die drei Beispiele stellen als ein „Triptychon der Gender Outlaws“ einen interkulturell gut vergleichbaren und beschreibbaren Ausschnitt des vielfältigen Transgender-Spektrums dar. Im weiteren Verlauf der Studie folgt diesem ein weiteres Triptychon, in dem

- 1.) Drag Kings, Butches, Transmänner und andere Formen so genannter „weiblicher Maskulinität“ (*female masculinities*) in den lesbischen Subkulturen sowie
- 2.) („männliche“) Cross-Dresser im heteronormativen Mainstream und
- 3.) Transsexuelle zwischen heteronormativem Mainstream und Transgender-Subkulturen, untersucht werden.

Daran anschließend findet sich die Betrachtung einer bisher wissenschaftlich gänzlich vernachlässigten Gruppe von Nicht-Transgendern, die aus unterschiedlichen Gründen die Nähe der Transgender-Individuen und ihrer Subkulturen suchen, quasi blinde Passagiere an Bord des gegen den Strom schwimmenden Bootes sind. Diese Gruppe, die an den drei Orten mit so unterschiedlichen Namen wie *tranny chaser*, *admirer*, *drag hag*, VerehrerIn, Gabys, *simpatizante* bedacht wird, besteht aus Individuen, die aus vielfältigen Motivationen, die Nähe der Transgender suchen.

⁵⁵² In den Kapiteln IV.1.1. und IV.1.2. wird diese Thematik eingehend analysiert.

Im Gegensatz zu vielen anderen Studien über Transgender stehen in dieser Studie nicht einzelne Individuen und ihre spezifische Identität im Zusammenhang der kulturellen Konstruktionen von Männlichkeit und Weiblichkeit im Vordergrund. Der Schwerpunkt dieser Studie liegt vielmehr auf der subkulturellen Sozialisation und Selbstorganisation dieser Individuen und ihren subkulturellen Konstruktionen der Transgender-Identitäten vor dem Hintergrund des spezifischen gesellschaftlichen, kulturellen und subkulturellen Wandels. Dadurch lassen sich signifikante Unterschiede in der Identitätskonstruktion von Individuen aus der gleichen Subkultur erkennen und erklären, wie beispielsweise im Falle der Transgender-Identitäten „Drag Queen“ und „Tunten“, die häufig als „effeminierte Homosexuelle“, „homosexuelle Transvestiten“ bzw. „homosexuelle Cross-Dresser“ in die gleiche Kategorie geordnet werden. Auch die unterschiedlichen Grade an Reflexion und Identifikation mit einer geschlechtlichen Rolle als „Mann“ oder als „Frau“, die beispielsweise in den unterschiedlichen Performances und Performativitäten von Drag Kings und Drag Queens sowie Tunten erkennbar sind, lassen sich auf die unterschiedlichen Subkulturen und die unterschiedliche Rolle der Transgender-AkteurInnen in diesen Subkulturen zurückführen. Schließlich lassen sich auch divergierende Identitätskonstruktionen, beispielsweise biologisch-essentialistische und kulturell-konstruktivistische, wie sie im Anfangskapitel „Trendy Transgender“ skizziert wurden auf die verschiedenen subkulturellen bzw. gesellschaftlichen Kontexte zurückführen.⁵⁵³ Letzteres wird am deutlichsten im Vergleich von jenen Transgender, die ihr Coming Out und ihre Transgender-Sozialisation innerhalb einer bestimmten Subkultur erfuhren mit jenen, die diese außerhalb einer Subkultur, also im heteronormativen Mainstream erfuhren. Zudem vermag der Blick auf die historische Entwicklung dieser Subkulturen - unterstützt und strukturiert durch die Erinnerungen von Zeitzeugen mit Hilfe biographischer Interviews -, auch Formen des Wandels der Selbstwahrnehmung von Individuen der Transgender-Subkulturen aufzeigen. Durch dieses Vorgehen werden nicht nur die Vielfalt und die internen Konflikte dieser Transgender-Subkulturen verständlich, sondern auch die Entwicklung der subkulturellen Selbstbilder und Selbstorganisation durch Formen der Aneignung, Abgrenzung und Alternativentwicklungen im Zusammenspiel mit der jeweiligen Mehrheitsgesellschaft.

⁵⁵³ Siehe Kapitel I.2., vergleiche hierzu auch Kapitel IV.2.

III.1. Kleines Triptychon der Gender Outlaws

Zu Beginn meiner Recherchen zum Thema Transgender überraschte mich die Vielfalt an Bezeichnungen. So gibt es nicht nur eine Vielfalt an subkulturellen Bezeichnungen, auch Geistes- und SozialwissenschaftlerInnen schufen eine Vielzahl neuer Begriffe, um einzelne Aspekte oder auch die Gesamtheit des Transgender-Spektrums zu be- oder umschreiben. „Gender Outlawism“, „Gender Blending“, „Gender Bending“, „Gender Fuck“, „Female Masculinity“ oder auch „Posttranssexualism“ sind nur einige dieser Neuschöpfungen, die ähnlich wie „Transgender“ oder „Transgenderism“ die medizinischen Konstrukte „Transsexualität“ und „Transvestitismus“ ersetzen oder ergänzen sollten.

Wenngleich mir bewusst war, dass Überschneidungen, Doppelbedeutungen und Gleichsetzungen in dieser Vielfalt möglich und üblich sind, nahm ich mir vor, in den Feldforschungen die Vielfalt der einzelnen Kategorien zu untersuchen und diese Kategorien auch einzeln zu betrachten. Im Kontext des interkulturellen Vergleichs ergab sich eine weitere Herausforderung bezüglich der Strukturierung des ethnographischen Teils durch die Tatsache, dass sich die Selbstbilder und –wahrnehmungen beispielsweise von Drag Queens in Rio de Janeiro und Berlin von denen in New York und auch untereinander unterschieden. In New York schließlich ergab sich aus den Forschungen eine immense Vielfalt an teilweise divergierenden Bedeutungen „einer“ Drag Queen.

Durch die Forschung in Rio de Janeiro erweiterte sich mein Ansatz auf die Untersuchung der Subkulturen und deren Formen der Selbstorganisation. In der nachfolgenden Feldforschung in Berlin wurde mir durch die Ausführungen meiner dortigen Hauptinformantin Mireille die Bedeutung der historischen Entwicklung der Subkulturen und der subkulturellen Kategorien bewusst. Mit Hilfe einer soziohistorischen Perspektive lässt sich nicht nur der auffällige Drag Queen-Tunten-Antagonismus in Berlin erklären, sondern auch der *travesti-transformista*-Drag Queen-Komplex in Rio de Janeiro und die immense Diversität an geschlechtlichen Identitäten, die sich hinter dem Begriff „Drag Queen“, wie er in New York verwendet wird, verbirgt. Durch diese Perspektive, d.h. im Kontext der historischen Entwicklung, lassen sich auch die verschiedenen Selbstbilder der erwähnten Diversitäten, Antagonismen und Komplexe in angemessenem Umfang darstellen.

Daher beginnen die jeweiligen Kapitel des Triptychons mit einer ausführlichen Darstellung der historischen Entwicklung der Subkulturen. Vor diesem Hintergrund wird anschließend eine detaillierte Schilderung der unterschiedlichen Selbstbilder und Selbstdefinitionen sowie der heute existierenden Formen der Selbstorganisation in diesen

Subkulturen bzw. in den Nischen der Mehrheitsgesellschaften präsentiert. Analyse und Vergleich der Selbstorganisation in den Subkulturen erfolgen in eigenen Kapiteln.⁵⁵⁴

III.1.1. Die Diversität der Drag Queen-Subkulturen in New York: the fierce and fabulous face of transgender

Sylvia replied with quiet dignity,
„We were fighting for our lives.“

Leslie Feinberg
In the Spirit of Stonewall (1998b: 97)

Im Frühjahr 2002 versammelte sich ein beachtlicher Teil der New Yorker Transgender-Gemeinde um einer ihrer wichtigsten AktivistInnen der im Februar 2002 verstorbenen Sylvia Rivera zu gedenken.⁵⁵⁵

Sylvia Rivera war als Drag Queen und Transgender eine „Veteranin“ des so genannten Stonewall-Aufstandes von 1969, der nicht nur den Beginn der so genannten Schwulen-Befreiungs-Bewegung (Gay Liberation Movement), sondern auch einer sich erst später formierenden Transgender-Bewegung in den USA markierte.⁵⁵⁶ Rivera war als *street queen* ein revolutionärer „Transvestit“ in den 1970ern und gründete mit einer Gleichgesinnten „Street Transvestite Action Revolutionaries“ (STAR), eine politische Gruppe für obdachlose Transgender-SexarbeiterInnen. Als radikale Transgender-Aktivistin war Rivera in den 1990ern und 2000ern unter anderem Mitarbeiterin des Metropolitan Transgender Networks, Mitglied der Transgender-Gruppe der Metropolitan Community Church, Bewohnerin des Transgender-Haus-Projektes „Transy House“, und reaktivierte STAR als „Street Transgender Action Revolutionaries“. Sylvia Rivera, deren Wirken nach ihrem Tode auch in einem Artikel in der New York Times gewürdigt wurde⁵⁵⁷, war also *street queen* im Stonewall-Aufstand, ein revolutionärer „Transvestit“, eine streitbare Transgender-Aktivistin und vieles mehr, was nicht so recht in das stereotype Bild der glamourösen und extravaganten Drag Queen, welches heute durch die Massenmedien verbreitet wird, passen will. Sylvia Riveras

⁵⁵⁴ Siehe die Kapitel IV.1. und V.

⁵⁵⁵ Das Gedenken fand in unterschiedlichen Veranstaltungen, z. B. der Beerdigung, einem Gedenkgottesdienst sowie einer Gedenkfeier, der ich im Rahmen der zweiten New Yorker Feldforschung beiwohnte, statt.

⁵⁵⁶ Eine detaillierte Beschreibung dieses Ereignisses und seiner Bedeutung folgt in den nächsten Kapiteln.

⁵⁵⁷ Siehe Dunlop 2002.

Aufbruch begann wie der vieler anderer Transgender in den bewegten späten 1960ern, die mit dem Stonewall-Aufstand nicht nur für die schwulen und lesbischen Subkulturen, sondern auch für die in ihnen beheimateten Transgender einen Paradigmenwechsel darstellte. Während in den 1960ern Drag Queens wie Sylvia Rivera als *street queens* noch die *underdogs* der US-amerikanischen Gesellschaft waren und das Stigma der Homosexuellen trugen, konnten Drag Queens in den 1990ern zu Weltruhm gelangen. Das bekannteste Beispiel einer solchen Karriere stellt die afroamerikanische Drag Queen RuPaul dar, die durch ihre Videos auf MTV und internationale Auftritte weltweit bekannt wurde und heute in vielen Ländern als die Drag-Ikone schlechthin gilt. Doch auch RuPaul lebte in den frühen 1980ern noch als Obdachlose zusammen mit Drag Queens und Punks in einem öffentlichen Park in New York und verdiente ihr Geld unter anderem als DarstellerIn in Underground-Porno-Filmen. Das von den Medien produzierte stereotype Bild der glamourösen New Yorker Drag Queen, die als „Supermodel of the World“, so der Titel des bekanntesten Videos von RuPaul, und als internationale Superstars mit einer professionellen Show ihr Publikum auf den Bühnen und Fernsehbildschirmen der Welt unterhalten, verschleiert den Blick auf die Diversität der heutigen Drag Queen- und Transgender-Subkulturen von New York. Unbeachtet bleibt auch die besondere Bedeutung der historischen Entwicklung dieses Phänomens, deren Ausgangspunkt im oben erwähnten Paradigmenwechsel zu finden ist.⁵⁵⁸

Dieser Paradigmenwechsel wurde durch harte Kämpfe um Emanzipation erreicht. Er ist daher für das Verständnis der heutigen Transgender- und Drag Queen-Subkulturen New Yorks wesentlich, weshalb er als Ausgangspunkt der nun folgenden soziohistorischen Betrachtung dient.

III.1.1.1. Drag Queens in New York: aus den Underdogs der 1960er werden die Superstars der 1990er

III.1.1.1.1. Die Zeit vor Stonewall

In den 1960ern galten Drag Queens in New York als *underdogs* und waren sowohl in der Mehrheitsgesellschaft, als auch in den damaligen schwulen Subkulturen stigmatisiert. Die Ethnologin Esther Newton, die Mitte der 1960er Jahre, als der Begriff Drag Queen in New

⁵⁵⁸ Vgl. hierzu Balzer 2005.

York bekannter wurde⁵⁵⁹, eine Feldforschung unter „Damendarstellern“ (*female impersonators*) durchführte⁵⁶⁰, kontrastierte in ihrer ethnologischen Studie „Mother Camp“ die Damendarsteller als „Bühnen-Darsteller“ (*stage impersonators*) mit den Drag Queens als „auf der Straße lebenden, permanenten Darstellern“ (*street impersonators, who are never off-stage*) und definierte letztere folgendermaßen:

The homosexual term for transvestite is 'drag queen'. 'Queen' is a generic noun for any homosexual man. 'Drag' can be used as an adjective or a noun. As a noun it means the clothing of one sex when worn by the other sex [...]⁵⁶¹

Newtons Unterscheidung zwischen der Performance auf der Bühne und der auf der Straße ist mehr von den Aussagen der *stage impersonators* als denen der *street impersonators* geprägt. Sie offenbart damit die enorme Stigmatisierung der Drag Queens als *street queens* oder *street impersonators* auch in den schwulen Subkulturen dieser Zeit:

The two patterns may be seen as two orientations toward the problem of moral stigmatization. [...] Street impersonators are never off stage. As one stage impersonator told me, all they have to do to go to work is put on a wig. Their way of life is collective, illegal, and immediated (present oriented). Its central experience are confrontation, prostitution, and drug "highs". The stage pattern, on the other hand segregates the stigma from the personal life by limiting it to the stage context as much as possible. [...] While respectable homosexuals and stage impersonators attempt to „pass“ or at least draw a minimum of attention to themselves in public situations, street impersonators make themselves conspicuous.⁵⁶²

Newton bezeichnet Drag Queens jedoch als „professionelle Homosexuelle“, da ihre Homosexualität von ihnen nicht versteckt wird und öffentlich sichtbar ist. Vor dem Hintergrund, dass Homosexuelle in den 1960ern als „pervers“ angesehen wurden, folgert Newton, dass Drag Queens als „professionelle Homosexuelle“ das Stigma der schwulen Welt repräsentieren:

Homosexuals are not accepted as 100 percent Americans, and they are certainly considered 'perverse'. [...] Professional drag queens are, therefore, professional homosexuals; they represent the stigma of the gay world.⁵⁶³

Die enorme Stigmatisierung und die damit einhergehende allgegenwärtige Diskriminierung betraf in dieser Zeit auch prominente und berühmte Individuen. Flawless Sabrina, die auch Flawless Mother Sabrina genannt wurde und wird, war eine der ersten öffentlichen Drag

⁵⁵⁹ *Flaming Creatures*, Jack Smith' Underground-Film von 1963, in dem Drag Queens eine bedeutende Rolle spielten, wurde bei Erscheinen als „everything from a demonic catastrophe to a film about transvestites“ beschrieben (Fleisher 1996: 32), da das Wort „Drag Queen“ erst Jahre später durch den Dokumentarfilm „The Queen“ populär wurde. *Flaming Creatures* galt nicht nur als ein Standards-setzendes Avantgarde-Werk des Underground über Drag, sondern erfuhr auch die damalige Repression: „(...) more than a couple of people were thrown into jail just for screening the movie, which was widely decried as obscene“ (Fleisher 1996: 32).

⁵⁶⁰ Newton führte ihre Feldforschung nicht nur in New York, sondern auch in Chicago und Kansas City in den Jahren 1965 und 1966 durch (1972: 133f).

⁵⁶¹ Newton 1972: 3.

⁵⁶² Newton 1972: 8.

⁵⁶³ Newton 1972: 2-3.

Queens. Flawless wurde durch ihre Drag Queen-Schönheits-Wettbewerbe, die sie seit Ende der 1950er klandestin in vielen Bundesstaaten der USA organisierte, bekannt. Der letzte dieser Drag Queen-Wettbewerbe fand 1967 in der Town Hall in New York statt und ist Mittelpunkt des preisgekrönten Dokumentarfilms „The Queen“.⁵⁶⁴ Als Flawless 1967 auf dem Times Square in New York als Drag Queen Werbung für diesen Wettbewerb machte, wurde sie zweimal von der Polizei verhaftet:

We were promoting the contest at Town Hall. I was standing at Broadway and 43rd Street [...] That was in 1967 and the car came “weoweowo”: get in! Off we went and so- then we spent the night in jail and paid a 250 \$ fine. And then I went home and got cleaned up and dressed in drag and went back out to 43rd and Broadway to promote the contest and they arrested me again, and this time: 2 days in jail and the fine was 500 \$. And then I went home and I got washed and I went back out to 43rd and Broadway - this time quiet a lot of us, about a hundred [...] And then they came and they saw so many people, and they just said: go home!⁵⁶⁵

Auch der Wettbewerb selbst wurde von der Polizei gestört. Im Film ist zu sehen, wie die Polizei in die Town Hall eindringt und Dutzende von Drag Queens zum Verlassen der Örtlichkeiten auffordert.⁵⁶⁶ Flawless beschreibt die Polizeiaktion auch im Interview : *“When we made “The Queen” at Town Hall, the police tried to shut us down before we opened and we- you see the film, you’ll see the police is there in the film. So it is clear they were there.”*⁵⁶⁷ „The Queen“ erregte nationales und internationales Aufsehen, nachdem er auf den Filmfestspielen in Cannes ausgezeichnet wurde. Im Mittelpunkt dieses Films steht der Nationale Drag Queen Wettbewerb in der New Yorker Town Hall 1967, zu dem bis zu 40 Gewinnerinnen aus Drag Queen-Wettbewerben aus verschiedenen Bundesstaaten, Städten und Distrikten der USA antraten.⁵⁶⁸ Wenngleich der Wettbewerb dem Muster und den Regeln von Schönheitswettbewerben des (heterosexuellen) Mainstreams folgte, in denen Aussehen und Schönheit im Mittelpunkt stehen⁵⁶⁹, zeigt der Film in Interviews während der Vorbereitungen des Wettbewerbs eine für die damalige Zeit schockierende Offenheit über das Leben und die geschlechtlichen Identitäten von Drag Queens. Auch Flawless selbst erregte großes Interesse, da sie als eine der ersten öffentlich schwulen Drag Queens diesen Film im Fernsehen promotete und damit schon vor dem Stonewall-Aufstand Sichtbarkeit in der US-amerikanischen Mehrheitsgesellschaft schuf:

⁵⁶⁴ Siehe Simons 1968.

⁵⁶⁵ Interview mit Flawless Sabrina, siehe Anhänge B.15., B.15.1.1.

⁵⁶⁶ Simons 1968.

⁵⁶⁷ Interview mit Flawless Sabrina, siehe Anhänge B.15., B.15.1.1., vgl. auch Simons 1968.

⁵⁶⁸ So gab es eine “Miss Washington State”, eine “Miss State of New Jersey“, eine “Miss Baltimore”, eine “Miss Chicago”, aber auch eine “Miss Brooklyn” und eine „Miss Manhattan“. „Miss Manhattan“ war Chrystal LaBeija aus dem „Hause LaBeija“ der Drag-Szene Harlems und eine der wenigen afroamerikanischen Drag Queens, in dem von euroamerikanischen Drag Queens dominierten Wettbewerb.

⁵⁶⁹ Flawless erklärt im Film die üblichen Kategorien „bathing suit“ und „gown“ sowie die Punktvergabe: *„5 points for walk, 5 points for talk, 5 points for bathing suit, 5 points for gown, 5 points for makeup and hairdo and 10 points for beauty“* (Simons 1968).

However I had personally pioneered that in promoting “The Queen”, into the best of my knowledge, I was the first overt drag queen, who was not a comedian. I mean a straight comedian dressing in drag, but rather a homosexual dressing in drag on all the major television shows. And the response to that was extremely strong, that was in 1968. [...] And the only reason that I got on these shows was, because “The Queen” has won the Cannes film festival, who had prestige.⁵⁷⁰

Dass Flawless in den nationalen Talkshows dieser Zeit als schwule Drag Queen erschien, wurde nicht nur in der heterosexuellen Mehrheitsgesellschaft, sondern auch in den schwulen Subkulturen als Skandal angesehen. Die Tatsache, dass Flawless in Drag erschien und somit ihre Identität als Drag Queen und ihre Homosexualität öffentlich zeigte, wurde auch von bekannten schwulen Künstlern wie Andy Warhol, der half „The Queen” zu finanzieren und während des Town Hall-Wettbewerbs in der Jury saß, als anti-soziales Verhalten angesehen. Flawless erklärt:

I was hardly to belong together with Andy Warhol or any of those stars. I was very much a weed in that garden, because at the end of the day there was still a very high anti-social aspect to what I did. It was not acceptable. Even in the most sophisticated circles, it was frowned upon.⁵⁷¹

Was war so inakzeptabel und skandalös an Flawless Sabrinas Auftritten?

Der Film „The Queen“ wirkte durch seine Präsentation der Drag Queen jenseits der Illusion des Damendarstellers und jenseits des exotisierten Freaks und vor allem durch seine Ausstrahlung im US-amerikanischen Fernsehen sehr subversiv auf die heterosexuelle Ideologie des Mainstreams, obwohl er beispielsweise in Bezug auf die dargestellten Szenen sehr viel weniger schockierend als die von Andy Warhol produzierten Underground-Filme war.⁵⁷² Was den „Skandal“ verursachte war die Form in der Flawless den Film präsentierte: als Drag Queen. Flawless präsentierte nicht nur „The Queen“, sie repräsentierte „The Queen“. Flawless präsentierte eine Identität: die schwule Drag Queen-Identität. Die Radikalität von Flawless Mother Sabrina lag in der Sichtbarkeit ihrer Identität als Drag Queen. Im Film „The Queen“ erklärt Flawless als Kommentator das Wesen der Drag Queen und offenbart gleichzeitig die Stigmatisierung, welche Newton beschrieben hat:

I go to this queen and I ask her „What’s your name?“ And the queen says „Monique!“ And you say „Marvellous! But what was your name before?“ And the queen will look you straight in the eyes and say „There was no before!“⁵⁷³

Drag Queens waren „professionelle Schwule“ insofern, dass sie von Beginn an offen lebten (*out of the closet*) und ihre Identität und Homosexualität nicht versteckten. Die Radikalität und infolge deren der „Skandal“, den Flawless mit ihren Auftritten in die Fernsehzimmer der

⁵⁷⁰ Interview mit Flawless Sabrina, siehe Anhänge B.15., B.15.1.1.

⁵⁷¹ Interview mit Flawless Sabrina, siehe Anhänge B.15., B.15.1.1.

⁵⁷² Andy Warhol produzierte in diese Zeit beispielsweise Paul Morrisseys Underground-Film „Andy Warhol’s Flesh“ (Morrissey 1967-1968).

⁵⁷³ Simons 1968.

US-amerikanischen Nation brachte, gründete auf der Tatsache, dass ihr Drag keine Show, sondern eine Identität verdeutlichte: „*There was no before!*“ Der „Skandal“ gründete in ihrer öffentlichen Performance als Drag Queen jenseits der Leinwand und der Show, jenseits der Illusion der *female impersonation*. In den 1960ern war *female impersonation* in New York eine Touristenattraktion, vor allem in einem Club namens „Club 82“. Flawless erinnert sich:

There was a strong drag thing in New York with clubs, but it was for tourists. The 82 Club was particularly a good example of this, where they had a big drag show and it was people, by folks from all over who came in tour busses to look at the freaks. The so-called freaks in this case by the way were extremely talented performers.⁵⁷⁴

Female impersonation als US-amerikanische Variante der Travestie beruht auf dem Prinzip der Illusion, wie in Kapitel „Travestie – männliche Phantasien von Weiblichkeit?!“ gezeigt wurde.⁵⁷⁵ Dieses Prinzip bestimmte auch die Shows im Club 82. Holly Woodlawn, eine Drag Queen aus dem Umfeld von Andy Warhols „factory“, berichtet, dass sie in den 1960ern vom Club 82 abgewiesen wurde, weil sie die Illusion nicht verkörperte:

There was Club 82 on Third Avenue. That was more of a Vegas thing, the girls all came out in feathers, very expensive. [...] I applied for a job there, but they turned me down. I looked to real.⁵⁷⁶

Zusammen mit Jackie Curtis und Candy Darling, zwei anderen Drag Queens, die in den 1960ern nach New York migrierten, wurde Holly Woodlawn durch Andy Warhols Film-Produktionen „Andy Warhol’s Flesh“ und „Andy Warhol’s Trash“ zu einem Underground Superstar.⁵⁷⁷ Andy Warhol machte mit seinen Filmen und seiner „factory“ die jungen Drag Queens zwar zu Stars, aber er bezahlte sie nicht, wie Holly Woodlawn erklärt:

The Warhol years - whoa! We were glamorous, fabulous, flawless, we were stars - but we were poverty-stricken. Everybody was living in the gutter, because Andy didn’t pay us. [...] When Trash came out everyone said, “This movie made a lot of money, why are you on welfare?”⁵⁷⁸

Violet, eine Drag Queen, die in dieser Zeit mit Holly Woodlawn, Candy Darling und Jackie Curtis befreundet war, bestätigte im Interview die schwierige, ökonomische Situation der Drag Queens dieser Zeit:

It was still very difficult or impossible for drag or transgender people to earn a living, you know, even the superstars, you know, I told you about that, were always broken, borrowing money; partly because it was a difficulty, partly because they were spending it all on drugs. I don’t think even Andy paid them that much. And he was the only game in town.⁵⁷⁹

⁵⁷⁴ Laut Julian Fleisher erreichte der bereits 1953 eröffnete Club 82 diesen Status als Touristenattraktion erst in den 1960ern: „*By the mid-sixties the 82 Club had become a legitimate tourist attraction, often drawing celebrities and socialities who were not longer afraid of being seen slumming it a little.*“ (1996: 30).

⁵⁷⁵ Vgl. Kapitel II.2.3.

⁵⁷⁶ Siehe Chermayeff, David und Richardson 1995b: 116.

⁵⁷⁷ Siehe Morrissey 1967-8, 1970.

⁵⁷⁸ Siehe Chermayeff, David und Richardson 1995b: 115.

⁵⁷⁹ Interview mit Violet, siehe Anhänge B.50., B.50.1.1.

Die im Underground gefeierten drei „*drag superstars*“ wurden von Warhol in ähnlicher Weise ausgebeutet wie ihre KollegInnen, die im Club 82 auftraten. Und auch Warhols öffentliche Haltung, in der er „seine“ Drag Queens als amüsante Freaks beschrieb, glich der Haltung, wie Flawless sie für das Publikum des Club 82 beschrieb. Der Autor und Dramaturg Laurence Senelick erklärt in einer Studie über Drag:

Whatever Warhol's private identification with the queen, his public statements about these artists of life were always couched in tones of bemused contempt: they were ‚offbeat‘, ‚freaks‘, who temporarily fascinated him and whose immersion in self-degradation, back room sex and a gamut of injections he could enjoy as a voyeur.⁵⁸⁰

Flawless erzählte im Interview, dass sie in den 1960ern oft von Andy Warhol fotografiert wurde, und dass er sie einmal in ihrem Apartment besuchte und Drag anlegte, sich aber vehement wehrte von ihr fotografiert zu werden.⁵⁸¹ Warhol's öffentliche Distanzierung war bezeichnend für die Haltung vieler Intellektueller und Künstler in den schwulen Subkulturen.

Esther Newton beschreibt diese Sichtbarkeit jenseits der Illusion als eine professionelle (=öffentliche) Performance und sieht in ihr das Stigma der Drag Queen in der homosexuellen Subkultur wie in der Show-Business-Szene:

It is the nature of the performances rather than homosexuality per se that accounts for the extreme stigmatization of drag queens [...] It is possible to get in drag ‚for a camp‘ (for fun, informally) and remain a respectable homosexual (to others homosexuals, that is). But to perform professionally (publicly) in women's clothing stigmatizes impersonators within the gay world. At the same time, to perform professionally in women's clothing stigmatizes them within the show business world.⁵⁸²

Dieser Einschätzung folgend, war das Radikale und Inakzeptable an Flawless' Vorgehen, dass sie die von Newton beschriebenen Grenzen zwischen *street impersonators* und *stage impersonators* überschritt. Diese Grenzüberschreitung wird auch im Film „The Queen“ in einer Szene offenbar, in der sich die jungen Drag Queens über ihre Identität als Drag Queens vor dem Hintergrund der damals in der US-amerikanischen Öffentlichkeit diskutierten so genannten „Geschlechtsumwandlungen“⁵⁸³ unterhalten:

I have enough money to have a sex change operation and I live 30 miles from John Hopkins [Klinik für geschlechtsangleichende Operationen, C. B.], but it's the last thing I want. I know that I am a Drag Queen. I've been a Drag Queen for a long time. I am gay for a long time, but I certainly do not want to become a girl, even if I can have a baby.⁵⁸⁴

Flawless' Überschreitung der Grenzen, die sich im Film spiegelt, kann als wichtiger Schritt in den Kämpfen um Emanzipation und damit um das Selbstwertgefühl verstanden werden.

⁵⁸⁰ Senelick 2000: 426-427.

⁵⁸¹ Interview mit Flawless Sabrina, siehe Anhänge B.15., B.15.1.1. Das berühmte „*Self Portrait In Drag*“-Polaroid von Andy Warhol entstand erst 1986.

⁵⁸² Newton 1972: 7.

⁵⁸³ Diese Diskussion wurde durch die 1966 erfolgte Publikation der ersten großen Studie zur „Transsexualität“, Harry Benjamins „The Transsexual Phenomenon“, ausgelöst (Benjamin 1966). Siehe auch das Kapitel II.2.1.

⁵⁸⁴ Simons 1968.

Flawless Auftreten als Drag Queen war indes nicht nur emazipatorisch und mithin „skandalös“, sondern auch illegal. In den 1960er Jahren war in New York wie in anderen Teilen der USA das Tragen der Kleidung des anderen Geschlechts illegal und wurde von der Polizei streng kontrolliert: „*Even in New York and San Francisco in the 1960s, drag was illegal: frequenters of clubs had to wear a minimum of five articles of male attire to avoid arrest in case of police raids.*”⁵⁸⁵

Flawless wusste aufgrund ihrer Erfahrungen in den 1960ern in vielen Bundesstaaten der USA wie gefährlich es war, die „falsche“ Kleidung zu tragen und in den „falschen“ Bars zu verkehren – auch in New York:

It was very dangerous to do this: very anti-social behaviour. In some places in America it was actually a felony to cross-dress. [...] For instance about homosexual bars, that - they had a law in New York, that if you had a bar that had only men or only women, that they had to be so many feet away from each other, that they weren't to be allowed to be closer than that, that they couldn't dance together and the police were constantly harassing and so on and so forth.⁵⁸⁶

Wie viele andere Drag Queens dieser Zeit erfuhr Flawless Sabrina die Polizei als permanente Bedrohung. „[The] *Police has been breathing down my necks since 1959.*” erinnert sie sich an die Zeit vor Stonewall.⁵⁸⁷ Auch Sylvia Rivera erinnert sich an die 1960er Jahre als eine Zeit der ständigen Konfrontation mit der Polizei:

I left home at the age of ten in 1961. I hustled on 42nd street. The early 60s was not a good time for drag queens, effeminate boys or boys that wore makeup like we did. Back then we were beat up by the police, by everybody. [...] When drag queens were arrested, what degradation there was. I remember the first time I got arrested, I wasn't even in full drag I was walking down the street and the cops just snatched me. We always felt that the police were the real enemy. [...] We were stuck in a bullpen like a bunch of freaks. We were disrespected. A lot of us were beaten up and raped.⁵⁸⁸

Die permanente Bedrohung und Ausübung von Gewalt durch die Polizei war einer jener Auslöser, die schließlich im Jahre 1969 zu dem berühmt gewordenen Stonewall-Aufstand führten, der die gesellschaftliche Situation grundlegend veränderte. Bevor ich mich jedoch den Ereignissen und Folgen dieses Aufstandes widme, möchte ich noch einen Moment in den 1960ern verweilen und an dieser Stelle näher auf eine besondere Rolle von Flawless in den Wettbewerben und die Bedeutung dieser Rolle sowie der Drag Queen-Wettbewerbe für die soziale Organisation innerhalb der Drag Queen-Subkulturen eingehen.

⁵⁸⁵ Senelick 2000: 384.

⁵⁸⁶ Interview mit Flawless Sabrina, siehe Anhänge B.15., B.15.1.1. Vor diesem Hintergrund erklärte Flawless, dass New York in den 1960ern einer jener Orte der USA war, in denen Menschen wie sie, die meiste Akzeptanz erfuhren. Im Bundesstaat Texas, so Flawless einmal in einem informellen Gespräch, sei sie auf Lebenszeit unerwünschte Person, weil sie dort in den 1960ern einen Drag Queen-Wettbewerb organisiert hatte (siehe Anhänge B.15., B.15.2.).

⁵⁸⁷ Interview mit Flawless Sabrina, siehe Anhänge B.15., B.15.1.1.

⁵⁸⁸ Rivera 1998: 106.

Flawless' Charakter und ihre Rolle während des Wettbewerbs selbst, weisen eine Besonderheit auf, die ein wichtiges Element in der Selbstorganisation der späteren Drag Queen-Subkulturen darstellt. Im Film beschreibt Flawless ihre Rolle als *non-competitive*. Ihr Outfit ist das einer älteren Dame, nicht einer jungen, schönen Drag Queen. Die Drag Queens würden sie respektieren, sie lieben und nicht als Konkurrenz empfinden, erzählt sie im Film.⁵⁸⁹ Heute beschreibt Flawless Sabrina diese Rolle als sehr sorgfältig und absichtsvoll konstruierte Mutter-Rolle:

I never associated what I looked like in drag as being comfortable or as being necessarily attractive. It was as I said a mother image. It was purposefully constructed not to be in any way seductive or attractive to the opposite sex. It was made to be a non-competitive mother image with the contestants and with the local gay scene.⁵⁹⁰

Diese mütterliche Rolle, die Flawless, wie im Film gezeigt, in Form des Behütens und des Hilfestellung-Gebens der vielen BewerberInnen ausführt, ist ein wichtiger Bestandteil der Organisation der Geschwisterschaft von Drag Queen-Subkulturen. Auch heute noch existieren in den Drag Queen-Subkulturen nicht biologisch begründete Verwandtschaftsbeziehungen beispielsweise in Form von Mutter-Tochter-Beziehungen. Flawless ist noch immer als „Flawless Mother Sabrina“ in der New Yorker Drag-Szene bekannt und begehrt.⁵⁹¹ Viele, der jungen Drag Queens, die in Flawless' Apartment zur Zeit meiner Forschung ein- und ausgingen, kamen auch, um Flawless, die erfahrene Drag Queen und ausgebildete Psychologin, um Rat in verschiedenen Bereichen (Makeup, Party-Organisation, Lebens- und Liebesprobleme) zu fragen.⁵⁹² Sie bezeichneten Flawless mir gegenüber als ihre „Drag-Mutter“. Auch Drag Queens bzw. Transgender, die ich an anderen Orten traf, wie beispielsweise Violet, die Flawless seit den 1960ern kennt, nannten Flawless ihre „Drag-Mutter“. Diese Wahlverwandtschafts-Beziehungen sind seit den 1960ern ein typisches und wichtiges Element der Selbstorganisation in den New Yorker Drag Queen-Subkulturen.⁵⁹³

Wenngleich Flawless im Interview nicht müde wurde, die Kommerzialität und Wirtschaftlichkeit ihrer Organisation von Drag Queen-Wettbewerben zu betonen, so waren

⁵⁸⁹ Simons 1968.

⁵⁹⁰ Interview mit Flawless Sabrina, siehe Anhänge B.15., B.15.1.1.

⁵⁹¹ Auf dem Cover des „wiedergeborenen“, radikalen Schwulen-Magazins „My Comrade“ im Herbst 2004 ist Flawless Sabrina neben dem Titel „*role models for modern youth*“ abgebildet (vgl. auch Sanchez 2004).

⁵⁹² Vgl. auch Kapitel E.I.3.3.

⁵⁹³ Julian Fleisher beispielsweise nennt als (weitere) „historische“ Queen Mothers der späten 1960er und 1970er Jahre die bereits eingangs erwähnte Sylvia Rivera, aber auch Marsha P. Johnson, Ethyl Eichenberger, International Chrysis and Jackie Curtis (1996:58).

die Wettbewerbe nicht eine bloße Kopie der Schönheits-Wettbewerbe des Mainstreams.⁵⁹⁴ Die Wettbewerbe wurden in den einzelnen Bundesstaaten von Flawless auf eine sehr persönliche und klandestine Weise über Mundzumundpropaganda organisiert. Durch diese ungewöhnliche Form der Organisation hatten der nationale Wettbewerb und die vielen ihm vorausgehenden lokalen Wettbewerbe auch den wichtigen Effekt ein Gemeinschaftsgefühl zu schaffen:

I found from a business standpoint that it was most profitable [...] From a sociological standpoint my approach to what I did, had a lot to do with personal contact. [...] We had always a political element to what we were doing, in that our politic was in creating community.⁵⁹⁵

Das Gemeinschaftsgefühl und die sich im Aufbau befindliche „Community“ wurden durch den im US-Fernsehen gezeigten Dokumentarfilm „The Queen“ und die vielen Fernsehauftritte Flawless’ unterstützt. Darüber hinaus lag der politische Effekt dieser Auftritte auch im Schaffen einer gesellschaftlichen Sichtbarkeit von Drag und Transgender und zwar vor dem Stonewall-Aufstand. Es liegt daher nahe anzunehmen, dass die emanzipatorische Dimension, die in „The Queen“ und in Flawless’ Fernsehauftritten unübersehbar war, einen vorbereitenden Effekt auf die Ereignisse in einer Bar namens Stonewall ein Jahr später hatten.⁵⁹⁶

III.1.1.1.2. Stonewall: der Transgender-Aufstand

... daß ein Jahr zuvor am 26. Juni 1969 in einer Kellerbar in New York, der Stonewall Bar, sich zum ersten Mal Schwule gegen die Polizei handgreiflich zur Wehr setzten. [...] Es befanden sich einige Tunten und Transvestiten in der Bar, die schon immer die radikalsten und provozierendsten Schwulen gewesen waren. Sie hatten nichts zu verlieren. Plötzlich gingen sie mit Bierflaschen und Stühlen auf die Polizei los.

Rosa von Praunheim

Die Armee der Liebenden oder Aufstand der Perversen (1979:7-8)

Newton erklärt, dass Drag Queens in den 1960ern per se das Stigma des Homosexuellen repräsentierten und der Begriff „Drag Queen“ damit dem Begriff „Nigger“ vergleichbar

⁵⁹⁴ Flawless erzählte im Interview, dass sie Psychologie studiert hatte und anfangs in der Psychiatrie gearbeitet hatte, bevor sie diesen Job aufgab, um die Drag-Wettbewerbe zu organisieren (Interview mit Flawless Sabrina, siehe Anhänge B.15., B.15.1.1.).

⁵⁹⁵ Interview mit Flawless Sabrina, siehe Anhänge B.15., B.15.1.1.

⁵⁹⁶ Die besondere Bedeutung der hier beschriebenen nicht-biologisch begründeten Verwandtschaftsbeziehungen und des, durch sie vermittelten Wir-Gefühls wird im Anschluss an die ethnographischen Kapitel analysiert und verglichen (siehe insbesondere die Kapitel IV.1.1. und V.)

war.⁵⁹⁷ Auch Drag an sich war trotz seines Status als Touristenattraktion an bestimmten Orten und seiner Rolle in der künstlerischen Avantgarde ein Schimpfwort und etwas Obszönes. Der heutige Ruhm im Mainstream und das Selbstwertgefühl der Drag Queens mussten erst hart erkämpft werden. Holly Woodlawn erklärte 1995: „*That said it took me twenty years to get over being called a drag queen. Now it's an honour, but we had to fight for that honour.*“⁵⁹⁸

Dieser Kampf um die eigene Ehre und das eigene Selbstwertgefühl musste jedoch an verschiedenen Fronten gefochten werden, da die Diskriminierung der Drag Queens, wie im letzten Kapitel gezeigt, nicht nur in der heterosexuellen Mehrheitsgesellschaft, sondern auch in den schwulen Subkulturen erfolgte. „The Queen“ war als soziales Ereignis eine Station dieses Kampfes, der das Selbstwertgefühl der Drag Queens steigerte. Eine weitere, wichtige Station in diesem Kampf waren die Ausschreitungen im Juni 1969 während einer Polizei-Razzia in der Drag Queen-Bar „Stonewall“, wie Holly Woodlawn, die darin verkehrte, sie nennt: „*People forget, for example the real story of Stonewall. That wasn't a gay bar: it was for drag queens, after hours.*“⁵⁹⁹ Dementsprechend dominierten auch Drag Queens die Rebellion gegen die Polizei im Juni 1969:

At the 1969 Stonewall riots, drag queens were the first to pitch stones and rip up parking meters in a battle against New York police over harassment of gay bar patrons. The riots and the ensuing gay liberation movement smashed preconceived notions of sexuality and behavioral conformity. While countless drag performers from coast to coast were still doing unthreatening impersonations of Judy Garland, a handful of cross-dressers were fighting the system.⁶⁰⁰

Die drei Tage andauernde Schlacht vor der Stonewall-Bar, die als Beginn der Schwulen-Befreiungs-Bewegung (*gay liberation movement*) in die (schwule) Geschichtsschreibung einging, war tatsächlich eher ein Aufstand der Transgender, die von der gesellschaftlichen Diskriminierung am stärksten betroffen waren und die wegen „illegaler Handlungen“, zum Beispiel das Tragen der „falschen“ Kleidung, das primäre Ziel der Polizeirazzien waren. Auch die eingangs erwähnte Drag Queen und spätere Transgender-Aktivistin Sylvia Rivera war ein solches Ziel, welches nicht länger Opfer sein wollte:

In 1969, the night of the Stonewall riot it was a very hot, muggy night. We were in the Stonewall and the lights came on. We all stopped dancing. The police came in. They had gotten their payoff earlier in the week. [...] We were led out of the bar and they catted us all up against the police vans. People started throwing pennies, nickels, and quarters at the cops, and then the bottles started. And then we finally had the Morals Squad barricaded in the Stonewall building because they were actually afraid of us at that time. They didn't know that we were going to react that way. We were not taking anymore of this shit. [...] I'm glad I was in the Stonewall riot. I remember

⁵⁹⁷ Siehe Newton 1972: 103.

⁵⁹⁸ Siehe Chermayeff, David und Richardson 1995b: 117.

⁵⁹⁹ Siehe Chermayeff, David und Richardson 1995b: 116.

⁶⁰⁰ Hillbert 1995: 464.

when someone threw a molotov cocktail, I thought, „My god, the revolution is here. The revolution is finally here!“ I always believed that we would have a fight back.⁶⁰¹

Jayne County, eine weitere Drag Queen jener Zeit, die zu den Straßenkämpfen vor der Stonewall-Bar hinzustieß, erklärt in ihrer Biographie „Man enough to be a woman“ wieso gerade die Drag Queens den Aufstand anführten:

The queens took the lead in the Stonewall Riots. They walked around in semi-drag with teased hair and false eyelashes on and they didn't give a shit what anybody thought about them. What did they have to lose? Absolutely fucking nothing. [...] It was just an extension of the lives they were already living on the streets.⁶⁰²

Es waren jedoch nicht nur Drag Queens, die in erster Reihe gegen die Polizei kämpften. Auch ein Vorläufer der Drag Kings, Stormé Delaverie, der in den 1950ern als einzige „Herrendarstellerin“ des berühmten New Yorker Damendarsteller-Ensembles Jewel Box auftrat, war einer der vielen Transgender, die vor der Stonewall-Bar für ihre Rechte kämpften.⁶⁰³

Der Stonewall-Aufstand war der Beginn weitreichender gesellschaftlicher Veränderungen, wie der Chronist Charles Kaiser, der ihn in seinem Buch „The Gay Metropolis“ mit der Boston-Tea-Party vergleicht, anmerkt:

No other civil rights movement in America ever had such an improbable unveiling: an urban riot sparked by drag queens. But while many gay people remained ignorant of Stonewall and others react with discomfort, this 1960s version of the Boston Tea Party would do more than any other event to transform gay life in America.⁶⁰⁴

Neben den vielen partikularen Gründen, die für den plötzlichen und unerwarteten Ausbruch eines solch intensiven Widerstandes angeführt werden - der aufgestaute Ärger über die Repression, die Trauer um die, wenige Tage zuvor, verstorbene Judy Garland, Vollmond usw.⁶⁰⁵ -, darf der allgemeine, gesamtgesellschaftliche Kontext, der Zeitgeist, in dem der Stonewall-Aufstand stattfand, nicht vergessen werden. Es war die Hochzeit der Bürgerrechtsbewegungen, der Antikriegsbewegung, der Frauenbewegung und der „Schwarzen“-Bewegung. Flawless erinnert sich an die allgemeine Protest-Stimmung und die spontanen Demonstrationen in den Straßen von New York zu dieser Zeit:

It was a time in which there was much political activity. Hm, it was, hm, on many fronts, protests about the war in Vietnam, protests about the issue of integration of schools. There was constantly being big demonstrations, everywhere in the Park, sometimes thousands of people, in the streets of

⁶⁰¹ Rivera 1998: 106-109.

⁶⁰² County 1995: 48.

⁶⁰³ Interview mit Stormé Delaverie, siehe Anhänge B.45., B.45.1.1. Siehe auch Kapitel III.2.1.1.

⁶⁰⁴ Siehe Kaiser 1997: 205.

⁶⁰⁵ Vergleiche beispielsweise Kaiser 1997: 197. Der Tod Judy Garlands setzte den Drag Queens besonders zu, da Judy Garland eine wichtige Unterstützerin der Drag Queens war. Während einer Bühnenshow 2002, erzählte Flawless, die wie viele andere Drag Queens der 1960er Jahre mit Judy Garland befreundet war, dass Garland nicht nur viele Drag Queens finanziell unterstützte, sondern auch ihren Namen und Einfluss einsetzte, um sie vor Kündigungen zu bewahren.

New York, sometimes thousands of people making spontaneous demonstrations, mainly about the war, but some also about racial rights (...).⁶⁰⁶

Auch Sylvia Rivera und andere Stonewall-KämpferInnen waren in dieser Zeit in den verschiedenen Bewegungen aktiv:

All of us were working for so many movements at that time. Everyone was involved with the women's movement, the peace movement, the Civil Rights movement. We were all radicals. I believe that's what brought it around.⁶⁰⁷

Wie Kaiser bereits in obigem Zitat anmerkte, war der nachhaltige Effekt Stonewalls die Transformation schwulen (und lesbischen) Lebens in den USA. Flawless sieht dies vor allem in der Frage des veränderten Selbstwertgefühls:

In my humble opinion, it appeared to me particularly in New York, when I returned here, I think that the Stonewall thing made a profound difference in the way in which homosexuals and transgenders perceive themselves, less apologetic and guilty, about a being albeits or freaks or something.⁶⁰⁸

In diesem Zusammenhang nach der Entwicklung von Transgender in den unterschiedlichen Jahrzehnten gefragt, stellt Flawless eine interessante Verknüpfung her. Flawless sieht einerseits eine Verbindung zwischen einem Anstieg des Selbstwertgefühls und der Sichtbarkeit sowie einem damit verbundenen, stetigen Ansteigen der Akzeptanz in der Gesellschaft andererseits, welche wiederum ein Ansteigen der Selbstakzeptanz bewirkt:

It's bubbling up, you know, coming up, up, up. You can almost go from the fifties when it was invisible to the nineties when it was omnipresent. And seeing the gradation going up to the decades accordingly, each time becoming more public and at the same time becoming more acceptable within the drag community and within the subsequent transgender community, becoming more acceptable to itself, as society found it more acceptable, so the people, the individuals found each others and themselves more acceptable.⁶⁰⁹

Dieser Anstieg an Sichtbarkeit und Selbstwertgefühl sollte in den beiden nachfolgenden Jahrzehnten den Ruhm der Drag Queens begründen und daraus resultieren.

⁶⁰⁶ Interview mit Flawless Sabrina, siehe Anhänge B.15., B.15.1.1.

⁶⁰⁷ Rivera 1998: 107.

⁶⁰⁸ Interview mit Flawless Sabrina, siehe Anhänge B.15., B.15.1.1. Auch Newton beschreibt die negative Selbsteinschätzung der Homosexuellen Mitte der 1960er übereinstimmend als „abweichend“ (*deviant*) (1972: 22f).

⁶⁰⁹ Interview mit Flawless Sabrina, siehe Anhänge B.15., B.15.1.1. Kaiser schreibt zu den repressiven 1950ern in New York: „*Almost every New York City newspaper reference to lesbians and gay men in the fifties was connected to a crime. [...] Gay life in New York City in the 1950s was by turns oppressive and exhilarating, a world of persecution and vast possibilities.*“ (1997: 82-83).

III.1.1.1.3. Wege zu Ruhm und Selbstwert: vom Studio 54 zu Vogueing und Wigstock

It was 1970, and radical drag
- gender fuck - was in vogue.

Marc Thompson
Children of Paradise (1995: 449)

In der direkten Folge des Stonewall-Aufstandes und somit des Beginns des Gay Liberation Movement werden die 1970er Jahre in New York als eine Zeit des Fortschritts und der „*nonstop celebration*“ für den großen Teil der schwulen Gemeinde beschrieben.⁶¹⁰ Während es 1969 nur eine einzige schwule Organisation mit signifikanter Öffentlichkeit in New York gab, waren es vier Jahre später Dutzende.⁶¹¹ Der Funke von Stonewall wurde zu einem Prairiefener, das sich im ganzen Land ausbreitete. Wie Kaiser bereits anmerkte, wurden die eigentlichen HeldInnen, die Stonewall ermöglichten, die Drag Queens, auch weiterhin in der schwulen Subkultur diskriminiert. Eine dieser vergessenen, aus der Not geborenen HeldInnen war Marsha P. Johnson, die zusammen mit ihrer Freundin Sylvia Rivera in jener Nacht in der Stonewall-Bar war. Kaiser zitiert einen Zeitzeugen, der Anfang der 1970er Jahre auf einer der großen Versammlungen in New Yorks erstem Gay Community Center Marsha begegnete, als sie sich gegen die Diskriminierung in der eigenen Subkultur wandte:

No theatricality. Except for a transvestite named Marsha. She was famous. She swam over from Rikers Island. Really. She was a black guy with women's hair, a tunic, blue jeans, and big boots. And he carried on: 'You know what? Neither one of you want any part of us.' He was quite right. Neither the gay nor the lesbians.⁶¹²

Jayne County, eine weitere Stonewall-Protagonistin, die als „*weirdest and fiercest vision*“ eines „*rock'n'roll transvestite*“ in den 1970ern unter ihrem damaligen Namen „Wayne County“ von den Bühnen der neuen Club-Szene provozierte, beschreibt die politische Bewegung dieser Zeit als „anti-transvestitisch“:

There was a demonstration outside the gig by lesbians and gay men calling the Dolls [gemeint ist die aus Drag Queens bestehende Glam-Rock-Band „The New York Dolls“, C. B.] 'transvestite scum' and saying that people like us were causing women to be raped on the streets. The liberation movement on that time was very anti-transvestite.⁶¹³

⁶¹⁰ Kaiser 1997: 269.

⁶¹¹ Kaiser 1997: 206.

⁶¹² Kaiser 1997: 263.

⁶¹³ County 1995: 88.

Während die Drag Queens und insbesondere die *street queens* von den politischen Gruppen ignoriert und marginalisiert wurden, fanden nun nicht nur Andy Warhols Drag Queen Superstars, sondern auch andere, unter ihnen einige der Stonewall *street queens* Zugang zu der neuen Club-Szene und mithin zum Glam-Rock und später zum Punk-Rock der 1970er. Diese *street queens* trugen den Protest und vor allem die Sprache der Straße auf die Bühne. Während Drag Queens wie Flawless in den 1960ern erstmals von der Bühne auf die Straße gingen und damit die Grenze verwischten, verwischten die *street queens* mit ihrem Gang zur Bühne die Grenze auf ihre Weise.

Marsha P. Johnson, beispielsweise, die Stonewall-Aktivistin, die als „*the quintessence of the „Street Queen”, a breed of indigent, yet completely active cross-dresser*“ beschrieben wird⁶¹⁴, war zusammen mit ihrer Freundin Sylvia Rivera Gründerin von STAR, einer politisch aktiven Gruppe für junge Drag Queens:

... S.T.A.R. (Street Transvestites Action Revolutionaries) a self-styled political action group that tried, largely in vain and with literally no money, to build housing and provide services for the growing numbers of young, homeless, gay lesbian and transgendered souls who began arriving in New York during the late sixties.⁶¹⁵

Marsha wurde in dieser Zeit auch Mitglied der Drag-Theater-Gruppe „The Hot Peaches“. Neben Marsha waren auch die Drag Queens Ethyl Eichenberger und International Chrysis wichtige Protagonistinnen der „Hot Peaches“. Mit ihren unterschiedlichen Charakteren prägten sie die „Hot Peaches“, die in den 1970ern und 1980ern weltweit auf Tour gingen und internationalen Erfolg hatten. Die Berliner Tunte Mireille erinnert sich, dass die „Peaches“ in den 1980ern des Öfteren auch im West-Berliner SchwuZ gastierten.⁶¹⁶ Aus den Peaches, deren Besetzung über die Jahre wechselte, ging auch das Londoner *radical drag theater* Blooplips hervor, welches ebenfalls international bekannt wurde. Die drei oben genannten Drag Queens jedoch werden auch heute noch als „Mütter“ des Aufbruchs der New Yorker Drag Queens in den 1980ern und 1990ern betrachtet, die Drag international bekannt und berühmt machten.

International Chrysis, die Ende der 1960er auch im Club 82 und im Jewel Box Review auftrat und durch den Film „The Queen“ bekannt wurde, unterschied sich von den meisten anderen Drag Queens durch eine Besonderheit, die später weite Verbreitung finden sollte: durch ihre Brustimplantate. Die „*transgender performer*“ Chrysis, die, wie ihre Zeitgenossin Candis Darling, weibliche Hormone nahm, verweigerte sich jedoch dem damaligen

⁶¹⁴ Fleisher 1996: 59-60, 35.

⁶¹⁵ Fleisher 1996: 60. Rivera beschreibt das Motiv als ein Erkennen der Notwendigkeit von Selbsthilfe und Selbstorganisation: „*Marsha and I just decided it was time to help each other and to help our other kids.*“ (1998: 108).

⁶¹⁶ Interview mit Mireille, siehe Anhänge A.24., A.24.1.2.

„transsexuellen Weg“ hin zu einer so genannten „Geschlechtsumwandlung“, da sie dann „just another woman“ geworden wäre.⁶¹⁷ Fleisher kommentiert das „wild child“ International Chrysis: „As such, she broke considerable ground, proving that strangeness and glamour could, in fact co-exist - even enhance each other.“⁶¹⁸ Eine weitere Stonewall-Veteranin, die den Weg von der Straße zur Bühne fand, und später wie Chrysis Hormone nahm ohne sich als Frau zu sehen, war Wayne County, die heute Jayne County heißt. County, die mit Candis, Holly und Jackie in einer Wohngemeinschaft lebte, hatte mit einer Rolle in Jackie Curtis Theaterstück „Femme Fatal“ ihren Durchbruch: „We all wanted to be in show business in some way, and a lot of us regarded Femme Fatale as our big break.“⁶¹⁹ Countys Rolle in Femme Fatale war die eines „transvestitischen Revolutionärs“: „I played a transvestite revolutionary, always saying lines like, ‘They’re coming to get us! We’ve got to fight! Come on, girls! Up against the wall, motherfuckers!’“⁶²⁰ Anders als in den 1960ern ordneten sich KünstlerInnen wie Wayne County in den 1970ern nicht mehr den Vorstellungen und Erwartungen des heterosexuellen und touristischen Publikums unter, sondern brachten eine Form von Drag auf die Bühne, die später mit dem Begriff „shock value“ charakterisiert werden sollte. 1974 beispielsweise hatte County einen schockierenden und viel zitierten Auftritt im Club 82, als sie ihren eigenen Song „If you don’t wanna fuck me, fuck off!“ auf der Bühne sang. In ihrer Biographie merkt sie an, wie sehr sich der Club 82 dem Zeitgeist beugte: „The 82 Club became quite hip for a while. Around 74, 75 a lot of kids started turning up really decked in make-up, long teased hair, stockings, hot pants and even swastica armbands“.⁶²¹

Wayne County begann 1976 mit der Einnahme von weiblichen Hormonen und einer Transformation ihrer Identität und wurde wenige Jahre später in West-Berlin zu Jayne County. Zu dem Beginn dieses Transformationsprozesses und ihren Motiven erklärt sie in ihrer Autobiographie:

While I was living in Needle Park I began to do some serious thinking about my sexuality and my gender identity. [...] It wasn’t enough for me just to dress up on stage as a performance; I wanted a female identity off stage as well. I wasn’t happy with the identity of a drag queen or female impersonator any more. I decided that I had a transsexual identity. It was a real desire to be female - or in fact not so much a desire to be female as a feeling that I already was female.⁶²²

⁶¹⁷ Vgl. Senelick (2000: 433) und Fleisher (1996: 61).

⁶¹⁸ Fleisher 1996: 61.

⁶¹⁹ County 1996: 62.

⁶²⁰ County 1996: 84-85.

⁶²¹ County 1996: 96-97.

⁶²² County 1996: 98-99.

Ebenso wie International Chrysis verweigerte sich Jayne County dem bereits vorgepflasterten Weg einer „Geschlechtsumwandlung“ und sieht sich nicht als Frau, sondern als weder Mann noch Frau:

It was during my time in Berlin that I came closest to the idea of having a full sex change; it certainly would have been easy enough to arrange, and it's what everyone expected me to do. [...] I have to know that I'm doing something because I have to. If I got the full sex change and had a vagina made, I'd no longer have the choice, and I'm so used to myself the way I am that I'm afraid that it might freak me out. [...] I am happy in between the sexes; I am comfortable and I actually like the idea. The whole thing of being neither male nor female.⁶²³

Menschen wie International Chrysis and J/Wayne County brachten in den 1970ern also nicht nur die Sprache und Revolte der Straße auf die Bühne, sondern schufen durch die Transformation ihrer Körper eine unverdrängbare Sichtbarkeit, die die gewünschte Illusion der Travestie und der Eindeutigkeit von Mann und Frau Lügen strafte, und somit eine Realität, die Flawless in „The Queen“ mit ihrem „*There was no before!*“ bereits artikulierte.

Dieser Weg, von der Straße zur Bühne, wurde möglich durch den von Jayne County bereits beschriebenen Drang zur Bühne („*We all wanted to be in show business!*“) und dem Zeitgeist, der mit Glam Rock und Punk Rock androgyne und bizarre Stars förderte und forderte und der mit dem sich formierenden Gay Liberation Movement auch eine schwule Club-Kultur begründete. Die Diskriminierung von Drag Queens und anderen Transgender innerhalb des Show-Business und Teilen der schwulen Subkultur fand in den 1970ern zwar kein plötzliches Ende, aber die Nischen, in denen sie sich etablieren konnten, wurden größer.⁶²⁴

Während in den 1960ern renommierte Clubs und Theater wie der Club 82 und die Jewel Box Revue nur für wenige der Drag Queens eine Nische darstellten, wurden sie in den 1970ern zu einer Spielwiese der Drag Queens. Gleichzeitig etablierten sich neue Clubs, die nicht nur eine Nische, sondern auch eine Heimat für die *street queens* und den sich entwickelnden *underground* darstellten. Unter ihnen waren vor allem das „Kansas City“ und das später als legendärer Punk-Club bekannt gewordene CBGBs.⁶²⁵

Highlight der neuen Mainstream-Club-Kultur war das Studio 54 („*a public homage to the glitzy part of the gay world*“)⁶²⁶, in dem nicht nur die „*mainstream show biz society*“, sondern auch „*drag celebrities*“ wie Holly Woodlawn und International Chrysis Stammgäste waren. Holly erinnert sich:

⁶²³ County 1996: 138-139.

⁶²⁴ Senelick merkt an, dass „*the increase in pre-op and post-op performers led to professional female impersonators being looked down on by show business and the gay world (closely linked)*...“ (2000: 395).

⁶²⁵ Vgl. County 1996: 89.

⁶²⁶ Kaiser 1997: 253.

I went to the clubs to get bookings and they said, 'We want you and not the girls.' So I did nightclub work for ten years. Then Studio 54 opened. Once that opened you either moved in or were thrown out. So I moved in. I was there for three years, 1976-1979. Lots of cocaine, fabulous people, dancing, and stuff. So much money, I couldn't believe it. During that time I was a little party girl. A few years later everybody combusted. It finally caught up.⁶²⁷

Violet, die in dieser Zeit mit J/Wayne County zusammenwohnte, beschreibt die 1970er in New York ebenfalls als eine von Drogen und Partys geprägte Zeit:

Well, it was much more drug raised. At that time everybody was shooting speed. It was not professional to say the least, because people wouldn't show up half the time. But it was a lot of fun, there were much more parties in New York then. And it was a safer place then to go out and be crazy and not worry about it.⁶²⁸

Ende der 1970er war der Zenit dieser glamourösen Zeit erreicht. Dies mag nicht allein an den Party- und Drogenexzessen gelegen haben, wie Holly Woodlawn es andeutet, sondern auch an der allgemeinen und vor allem der ökonomischen Situation New Yorks. Denn New York stand Ende der 1970er vor dem Bankrott.⁶²⁹ Und schließlich sollte jene von Violet in den 1970ern noch vermisste Professionalität, die kommende Drag Queen-Generation der 1980er Jahre zu den gefeierten Superstars der 1990er machen.

III.1.1.1.4. Vogueing, Wigstock und der internationale Drag Queen Hype

Der internationale Erfolg der New Yorker Drag Queens wurde vor allem durch zwei zentrale, sehr gegensätzliche Formen der Selbstorganisation, die in den 1980er Jahren erblühten, ermöglicht. Auf der einen Seite schufen eine handvoll Downtown Drag Queens 1983 im East Village ein Woodstock der Drag Queens namens „Wigstock“, welches in den 1990ern durch einen Kinofilm sowie den Videos und Shows des mit ihm groß gewordenen Drag Queen-Superstars RuPaul internationale Berühmtheit erlangte. Auf der anderen Seite gelangten in den 1980er Jahren die so genannten Drag-Bälle in Uptown Harlem zu einer solchen Blüte, dass die in ihnen entwickelte Kunstform des „Vogueing“ Mittelpunkt in einem Video des Popstars Madonna wurde und Jenny Livingstons Dokumentarfilm „Paris Is Burning“ diese Harlem-Drag-Kultur international bekannt machte. Da beide Ereignisse nicht nur zentrale Momente der Entwicklung der New Yorker Drag-Kultur darstellen, sondern auch zwei

⁶²⁷ Siehe Chermayeff, David und Richardson 1995b: 117.

⁶²⁸ Interview mit Violet, siehe Anhänge B.50., B.50.1.1.

⁶²⁹ Kaiser 1997: 214.

unterschiedliche und sehr interessante Formen der Selbstorganisation beispielhaft verdeutlichen, werde ich sie an dieser Stelle ausführlich betrachten.

Bereits in den 1940er Jahren gab es Drag-Bälle in Harlem, in denen, so Kaiser, „schwarze“ und „weiße“ Männer in Seide, Satin und Spitze im Wettbewerb um Preise über die Bühne des „Fun Makers Social Club“ liefen.⁶³⁰ „*We knew that Harlem was the only place there was any freedom*“ zitiert Kaiser einen Zeitzeugen.⁶³¹ Die moderne Institution der Harlemer Drag-Bälle wurde jedoch erst in den 1960er Jahren gegründet und zwar von schwulen Afro- und LateinamerikanerInnen, wie Marcel LaBeija erklärt:

The idea was to give gay blacks and Hispanics a place to dress up and perform. An earlier circuit for drag performers had been geared to white people, and black performers had sometimes whitened their faces to fit in.⁶³²

Wichtigstes Element dieser Institution waren die so genannten „Häuser“. Die Häuser waren familienähnliche Zusammenschlüsse der einzelnen Wettbewerbsgruppen, die sich unter dem Namen ihres Hauses vereinten. Die Namen der Häuser wurden wie bei Familien zu Nachnamen der Mitglieder. Pepper LaBeija erklärt im Film „Paris Is Burning“, dass Chrystal LaBeija, die als „Miss Manhattan“ im New Yorker Drag Queen Contest von Flawless Mother Sabrina 1967 den dritten Platz erhielt, als „Mutter“ 1970 in Harlem das „Haus LaBeija“ gründete.⁶³³ Die im Mai 2003 verstorbene Pepper LaBeija war in den 1980ern selbst „Mutter“ des „legendär“ genannten „Hauses LaBeija“, welches als eines der ersten Häuser die Institution der Bälle mitbegründete.⁶³⁴ Im Gegensatz zur Drag-Mutter Flawless agierte die Mutter des Hauses LaBeija, Pepper LaBeija - wie andere Drag-Mütter der Harlem-Häuser auch - nicht jenseits des Wettbewerbs, sondern gewann die meisten Preise, insgesamt nahezu 250 Trophäen.⁶³⁵ In einer Ball-Szene in „Paris Is Burning“ erhält die mittlerweile ebenfalls verstorbene Angie Xtravaganza, damals Mutter des Hauses Xtravaganza, einen Preis als „Mutter des Jahres“. Die Rolle der Mutter eines Hauses, so Angie im Film, beschränkt sich nicht allein auf Makeup- und Frisiertipps, auf Hilfe beim Schneidern von Kostümen für die Bälle und bei der Auswahl der passenden Accessoires, sondern bezieht sich auch auf die Umstände des (schwulen) Lebens. Angie Xtravaganza, die im Alter von 14 Jahren „*von zuhause weglief*“, erklärt, dass sie die Situation ihrer „Kinder“ sehr gut versteht und ihnen mit Rat und Hilfe zur Seite steht. Diese Hilfe kann zum Beispiel darin bestehen, die „Kinder“

⁶³⁰ Vgl. Kaiser 1997: 40.

⁶³¹ Kaiser 1997: 41.

⁶³² Siehe Martin 2003.

⁶³³ Siehe Livingston 1991. Jenny Livingston's 90minütige, ethnologisch wertvolle und kontrovers diskutierte (vgl. z. B. Hooks 1994, Butler 1995) Dokumentation über die Hochzeit der Harlemer Drag Bälle zwischen 1987 und 1989 wurde erst 1991 unter dem Titel „Paris Is Burning“ ausgestrahlt.

⁶³⁴ Vgl. Martin 2003.

⁶³⁵ Martin 2003.

in der eigenen Wohnung wohnen zu lassen, bis sie eine eigene Wohnung und einen Job haben. Ein Mitglied des Hauses Xtravaganza erklärt, dass es jedes Jahr von seiner „Mutter“ Angie ein Geschenk zum Geburtstag erhält, nicht aber von seiner echten Mutter und fügt hinzu, dass es Angie für keine Mutter der Welt eintauschen würde. An anderer Stelle im Film wird die soziale Funktion der Drag-Mutter und der Drag-Familie besonders deutlich. Venus Xtravaganza, eine junge, lateinamerikanische, transsexuelle Drag Queen, erklärt, dass sie mit 13 oder 14 Jahren von zu Hause fort lief, schließlich nach New York kam und im Hause Xtravaganza aufgenommen wurde. Eine andere „Mutter“ erläutert, dass viele ungeliebte Kinder und Kinder aus kaputten Familien in den Häusern etwas fänden, was ihre „innere Leere“ ausfüllen würde („*to fill that void*“).⁶³⁶

Venus Xtravaganza lebte wie viele andere Harlemer Drag Queens dieser Zeit von der Sexarbeit und fand darin auch ihren Tod. Im Film ist Venus in einer Szene zu sehen, in der sie zur sozialen Situation der Ball-TeilnehmerInnen erklärt: „*Most of the drag queens that are involved in the balls, 90 % of them are hustlers.*“⁶³⁷ Angie Xtravaganza, Venus’ Drag-Mutter, erklärt am Ende des Films, dass sie und nicht Venus’ biologische Mutter von der Polizei benachrichtigt wurde, als Venus erwürgt in einem billigen Motelzimmer aufgefunden wurde. Ihre „Kinder“ - schwule Jungen und Männer, Drag Queens, Transsexuelle und andere Transgender - bezeichnen sich untereinander als „Schwestern“: „*We treat each other like sisters. That’s my sister, because she is gay too, and she is a drag queen or whatever*“ erklärt ein 14-jähriger Junge im Film.⁶³⁸

Die Häuser bestehen aus der Mutter und den Kindern, den Töchtern und Schwestern. Sie stellen eine Familie für viele Kinder ohne Familie dar. Und zwar nicht im Sinne einer bürgerlichen Kleinfamilie, sondern einer „*group of human beings mutual bound*“ wie es im Film erklärt wird. Die Gemeinschaft eines Hauses, die Wahlfamilie, wird im Film auch als *gay street gang* bezeichnet. Doch während sich heterosexuelle *street gangs* gegenseitig in Bandenkriegen bekämpfen, so eine Protagonistin des Films, führt die *gay house gang* ihren Straßenkampf auf der Bühne während der Bälle und zwar mit Hilfe der Kategorien.⁶³⁹

Pepper LaBeija erklärt, dass die Drag Queens in den 1960er Jahren einen Las Vegas-Stil mit Perlen, Federn und Strass präsentierten. In den 1970er Jahren wandelte sich dieser Stil zu dem berühmter Filmstars wie Marilyn Monroe und in den 1980ern schließlich war der Stil beeinflusst von den Models internationaler Mode-Schauen, den Supermodels. Die Kategorien

⁶³⁶ Siehe Livingston 1991.

⁶³⁷ Livingston 1991.

⁶³⁸ Livingston 1991.

⁶³⁹ Siehe Livingston 1991.

wurden geschaffen, da nicht jede/r ein Las Vegas-Showgirl sein kann und damit alle teilnehmen können. In den für die schwulen Jungs und Männer, Drag Queens, Transsexuellen und anderen Transgendern geschaffenen fünf Bereichen „Women“, „Butches“, „Femme Queens“, „Butch Queens“ und „Butch Queens in Drag“⁶⁴⁰ umfassen die Unter-Kategorien für Drag Queen-Wettbewerbe sehr ungewöhnliche Kategorien: „Modische Winterkleidung“, „Schule“, „Stadt und Land“, „Militär-Personal“ oder auch „Executive Realness“. Kategorien wie die „Executive Realness“, in der verschiedene Formen von Manager-Typen präsentiert werden, stehen für einen sozialen Status, der für schwule afroamerikanische Männer (und Drag Queens) in der realen Welt nicht erreichbar ist, aber in der Ballroom-Welt ausgelebt werden kann, so ein Protagonist im Film. Die „Realness“, die „Echtheit“ und „Authentizität“ ist für den Gewinn der Trophäe entscheidend. Realness ist das bestimmende Kriterium der Kategorien und gleichzeitig die besondere Qualität der Performance. „*To be real*“ ist auch das musikalisch unterlegte Thema der Dokumentation „Paris Is Burning“. Es wird von einer Protagonistin als „*to be able to blend*“ beschrieben und an einem bezeichnenden Beispiel, der Performanz eines heterosexuellen Schlägertyps verdeutlicht: „*So auszusehen wie der Typ, der Dich auf dem Weg zum Ballroom verprügelt hat*“. Realness, so eine Protagonistin, bedeutet: „*looking like a real man, a real woman*“ und bezieht sich explizit auf die Welt draußen: die heterosexuelle Welt (*straight world*). Es bedeute ein „*going in*“ statt eines „*Coming Out*“.⁶⁴¹

Der Film bildet jedoch auch die Realität jenseits des Ball-Rooms und des „to be real“ ab. Hier zeigt sich in der Diskussion der sozialen Situation auch die Diversität der (geschlechtlichen) Identitäten innerhalb der Häuser und Familien. So erklärt die Transsexuelle Venus Extravaganza, dass sie als Drag Queen für pervers und krank gehalten wird, und dass sie sich daher wünscht, ein verwöhntes, reiches, „weißes“ Mädchen zu sein, dass sie nichts Männliches an sich fühle und daher eine „Geschlechtsumwandlung“ wünsche. Die „Mutter“ des Hauses Ninja, Willi Ninja, hingegen erklärt, dass dies vor allem eine Argumentation der Jüngeren sei: „*A lot of kids I know, they got a sex change, because they feel, I am treated so bad as drag queen, if I got a pussy - excuse expression! - I'll be treated fabulous.*“ und ergänzt realistisch: „*But women are treated bad too.*“⁶⁴² Ebenso wie die

⁶⁴⁰ Eine ausführlichere Betrachtung dieser Kategorien im Vergleich mit den Kategorien anderer Drag-Wettbewerbe findet sich bei Valentine (2000: 148ff).

⁶⁴¹ Dieser Moment des „to be real“ wurde als eine Verherrlichung der „weißen“ Mehrheitsgesellschaft bzw. dessen Darstellung durch Livingston von der afroamerikanischen Bürgerrechtlerin Bell Hooks (1994: 184) scharf kritisiert. Dabei liegt dieser Kritik ein Missverständnis zu Grunde, welches sich in einer ethnologischen, (sub)kulturanalytischen Betrachtung der Bälle und ihrer Häuser und Familien aufklären lässt, wie dies in einem späteren Kapitel (Kapitel IV.1.) gezeigt wird.

⁶⁴² Livingston 1991.

Drag-ProtagonistInnen des Glam Rock und Punk, so zeichnen sich auch die ProtagonistInnen der Harlem-Drag-Kultur jenseits des „*to be real*“ der Bälle, durch eine Vielfalt von gelebten geschlechtlichen Identitäten aus. Neben den Stimmen der Transsexuellen wie Venus Xtravaganza, die sich als Frauen fühlen und ihre „männlichen“ Körper mittels Hormonen und Brustimplantaten verändern und davon träumen eines Tages geschlechtsangleichende Operationen durchführen zu lassen, erklingen auch andere Stimmen: Stimmen von Menschen, die sich trotz ihrer gelebten und/oder gefühlten Weiblichkeit, ob mit oder ohne Brustimplantate, nicht einer „Geschlechtsumwandlung“ unterziehen wollen und bewusst in einem Raum zwischen den Geschlechtern leben.⁶⁴³

In den Harlem-Bällen wird eine ganz eigene Form von Selbstorganisation und Emanzipation sichtbar. Flawless' Drag Queen-Schönheitswettbewerbe folgten dem Muster US-amerikanischer Mainstream-Misswahlen. Durch die Figur der fürsorglichen Mutter, personifiziert in Flawless, durch die klandestine und persönliche „Vorbereitung“ der Wahlen und durch die politisch motivierte Absicht eine Gemeinschaft ähnlich einer Wahlfamilie zu schaffen und das Selbstwertgefühl der diskriminierten und unterdrückten ProtagonistInnen zu stärken, waren solche Misswahlen nicht bloße Adaptionen der heterosexuellen Mehrheitsgesellschaft, sondern ein wichtiges Werkzeug der Emanzipation einer unterdrückten Subkultur. Durch die Organisation in vielen unterschiedlichen Bundesstaaten und das Zusammenbringen der GewinnerInnen der Bundestaaten-Wettbewerbe im New Yorker Wettbewerb, wurden Gemeinschaftsbande über die einzelnen Bundesstaaten hinaus geknüpft und die Bildung von Subkulturen begünstigt. In den neuen Drag-Bällen von Harlem wurde die Rolle der fürsorglichen Mutter und der Wahlfamilie in der Drag-Kultur in der Form der Häuser und ihrer vorstehenden Mütter auf eine erstaunliche Weise vollendet. In der subkulturellen Selbstorganisation der Häuser und ihrer Bälle werden nicht bloß Elemente der (euroamerikanischen) heterosexuellen Mehrheitsgesellschaft adaptiert. Sie gleicht vielmehr einem Spiel mit verschiedenen Elementen der vorgefundenen (Dominanz-)Kultur, die angeeignet werden und schließlich eine subkulturelle Neubewertung erfahren. Darüber hinaus offenbart die Entwicklung eigener Stile wie beispielsweise das Vogueing eine immense Kreativität dieser Subkultur.⁶⁴⁴ Vogueing ist eine „Messerstecherei in Form eines Tanzes“, eine „getanzte Beleidigung“, erklärt Willi Ninja im Film: statt gegeneinander zu kämpfen, werde gegeneinander getanzt. Vogueing hat seinen Namen wegen einer Ähnlichkeit mit den Posen von Models, die in der US-amerikanischen Modezeitschrift Vogue abgebildet werden. Vogueing, so Willi Ninja, ist aber mehr beeinflusst vom Break-

⁶⁴³ Siehe Livingston 1991.

⁶⁴⁴ Diese Aspekte der Ball-Kultur werden in einem späteren Kapitel (Kapitel IV.1.3.) ausführlich diskutiert.

Dance und vom Turnen. Es gehe um Körperbeherrschung. Ende der 1980er wurde Vogueing im US-Amerikanischen Mainstream durch TV-Dokumentationen als „Parodien auf Models auf dem Laufsteg“ und als „amüsiertes Angeben“ bekannt gemacht.⁶⁴⁵ Wirklichen Ruhm fanden Willi Ninja und andere Voguer aus Harlem durch Madonnas Video „Vogue“, welches nicht nur Vogueing, sondern auch die Harlem Drag Queens zelebriert.

Vogueing ist eine kulturelle Innovation, die nicht nur dem Lebensstil und den Qualitäten und Fähigkeiten der ProtagonistInnen Rechnung trägt - etwa im Gegensatz zum blutigen Straßenkampf und den normativen Rollen der Gang-Mitglieder -, sondern gleichzeitig durch das Austragen in der „Arena“ des Ball-Saals ein positives Wir-Gefühl der Gemeinschaft der Häuser vermittelt. Die Trophäen, die mit den US-amerikanischen Mainstream-Oscars verglichen werden, steigern den Ruhm der Häuser und ihrer Mitglieder, insbesondere aber den der GewinnerInnen der Trophäen, und werten damit die speziellen Fähigkeiten, zum Beispiel hinsichtlich des Drag, die in der Mehrheitsgesellschaft mit Missachtung, Repression und Gewalt sanktioniert werden, auf. Dies stärkt das Selbstwertgefühl, das in den Selbstdarstellungen und Zukunftsplänen der im Film Interviewten sehr deutlich herauszuhören ist. Vogueing, die kreative Aneignung, Hybridisierung und Neubewertung verschiedener Elemente der Dominanzkultur mit denen der Subkulturen, war für die afro- und lateinamerikanische Drag-Kultur Harlems und ihrer ProtagonistInnen somit ein Weg zu Selbstwert und Ruhm, die sich beide gegenseitig bedingten und intensivierten. Etwas generalisierend und idealisierend bezüglich des Harlemer Drag beschreibt auch Julian Fleisher diesen Zusammenhang als einen Zusammenhang von „Befreiung“ und „Erfolg“, und als Botschaft von Madonnas „Vogue“-Video:

The video's message, then, was that if drag vogueing equals personal liberation, and liberation equals success, then drag is the way to free the soul and look great at the same time, be it on the dance floors of Harlem or on stadium sized stages. If 'Vogue' was the cultural text that poked a hole in the sheath that was stretched between the straight establishment and the drag queen underworld, then Paris Is Burning became its subtext.⁶⁴⁶

Cyra, Flawless Sabrinas LebensgefährtIn und eine ihrer Töchter, die Anfang der 1980er ihr Coming Out als Drag Queen hatte, beschreibt das damalige Selbstwertgefühl, das Drag (ihr) vermittelte, als eine Art Berechtigung (*licence*), das Recht der Freiheit: ein Gefühl, welches sich von der Vor-Stonewall-Scham und -Repression signifikant unterscheidet:

I think that one of the things I found out of drag, is that it'll give you a lot of licence. Just it. A licence for freedom. A licence for creativity. A licence for intelligence.⁶⁴⁷

⁶⁴⁵ Livingston 1991.

⁶⁴⁶ Fleisher 1996: 53-54.

⁶⁴⁷ Interview mit Cyra, siehe Anhänge B.9., B.9.1.1.

In der zweiten Hälfte der 1990er ging der Hype um die Harlem-Bälle zurück und die Zeit der großen Bälle mit 40 Kategorien war vorüber. Stattdessen gab es Serien so genannter Mini-Bälle.⁶⁴⁸ Anfang der 2000er erfuhren die großen Bälle ein klandestines Comeback. Ein solcher Haupt-Ball war der „Andre and Jack Givenchy 10th Annual Awards Ball 2002“. Im März 2002 nahmen an ihm 72 Häuser teil, darunter auch so bekannte Häuser wie LaBeija, Xtravaganza, Ninja, St. Laurent und andere. Neben den Oberkategorien “Women”, “Butches”, “Fem Queens”, “Butch Queens/Butch Queens in Drag” gab es mehr als 30 Unterkategorien.⁶⁴⁹ Mittlerweile existieren sowohl Mini-Bälle, als auch die Haupt-Bälle, die im Wesentlichen den in „Paris is Burning“ der 1980er zeigten, entsprechen.

Die zweite zentrale Form der Selbstorganisation in den Drag Queen-Subkulturen entwickelte sich am anderen Ende der Stadt in jener Zeit, in der die großen Bälle der Harlem-Drag-Kultur ihre Blütezeit hatten. Mit dem Beginn der Internationalisierung der MTV-Generation, Mitte der 1980er, entstand im New Yorker East Village eine neue Generation von Drag Queens, die schließlich die Drag Queen Superstars der 1990er und den weltweiten Medienhype um Drag Queens hervorbringen sollte. Mitte der 1980er war die Stimmung in den schwul-lesbischen Subkulturen von Downtown-New York noch immer wenig transgender-freundlich: „*Only a few years ago, in the mid-80ies people were handing out fliers at the Gay Pride march saying, ‘Get these drag queens off our march!’*“.⁶⁵⁰ Zu dieser Zeit konzentrierte sich das Leben der Downtown Drag Queens auf bestimmte Clubs. Der Bedeutendste unter ihnen sollte der Pyramid Club werden, in dem nicht nur das Drag Queen-Festival „Wigstock“, sondern auch eine ganz neue Form von Drag geboren wurde. Hattie Hathaway, eine der Pyramid-Drag-Mütter, beschreibt den Drag im Pyramid-Club, der Anfang der 1980er entstand, wie folgt:

New Wave’s odd mix of drag, glam, rock and roll, and ‘gender fuck’, a postmodern offshoot of drag in which female and male traits are combined to create an effect that is disorienting but, much more than anything, just not very much fun to look at.⁶⁵¹

In ihrer Autobiographie erklärt RuPaul das New York der frühen 1980er zu einem Drag Mecca und beschreibt den neuen Drag ganz ähnlich wie Hattie: „*The new drag, or superdrag as I liked to call it, came out of punk and parodied all that was held dear in our society.*“⁶⁵²

⁶⁴⁸ Brubach and O’Brien 1999: 142. Eine Beschreibung eines solchen Mini-Balles der späten 1990er findet sich bei Valentine (2000: 148ff).

⁶⁴⁹ Vgl. Andre and Jack Givenchy 10th Annual Awards Ball (2002).

⁶⁵⁰ County 1995: 88.

⁶⁵¹ Fleisher 1996: 40-41. Neben dem Pyramid gab es auch weitere Clubs im East Village, in denen sich Drag Queens heimisch fühlten. Cyra erwähnt beispielsweise den Club “The World”, der aufgrund eines “cross-over between drag and punk” eine wichtige Funktion für die damalige Subkultur hatte (Interview mit Cyra, siehe Anhänge B.9., B.9.1.1.).

⁶⁵² RuPaul 1995: 78.

Das Besondere am Pyramid Club war nicht allein seine wilde Mischung aus heterosexuell dominiertem Rock'n'Roll und Punk mit „schwulem“ Glam Rock und Drag. Für die Drag Queens wurde er eine Art Heimat, ein eigener Ort, an dem die Performance nicht nur auf die Bühne beschränkt war und die formale Trennung zwischen Publikum und DarstellerInnen aufgelöst wurde.⁶⁵³ Drag Queens aus den 1960ern und 1970ern wie Ethyl Eichenberger, Sister Dimension, Hattie Hathaway, Tabboo! und andere wurden zu Müttern der neuen Drag Generation und der Pyramid Club wurde eine Keimzelle dieser neuen Generation.

Die bereits erwähnte Cyra kam aus einem besonderen Grund Anfang der 1980er aus Massachusetts nach New York: „*to have the licence to be excentric*“. Von Flawless Mother Sabrina und den Drag Queens des East Village, insbesondere denen des Pyramid Club, lernte sie diesen bestimmten Stil von Drag, bei dem es gerade nicht um „realness“ ging:

And a lot of times I wasn't doing a passable female thing. I was doing extravagant. At that time it was popular, so, you know, a lot of glitter, over-the-top-type-things. And I've seen that in other people as well. When they first trying out drag, they not really going to be a woman [...] So it was by a suggestion from Sabrina, 'cause I was in that environment, where it was comfortable to do it like that.⁶⁵⁴

Viele der jungen Drag Queens, die wie Cyra aus unterschiedlichen Bundesstaaten nach New York migrierten, hatten keine reguläre Arbeit und keine Wohnung. Sie „lebten“ in der Nacht in den Clubs und schliefen des Tags in den Parks. RuPaul erinnert sich:

Oftentimes Floyd and I stayed across from the Pyramid in Tompkins Square Park. We also stayed in Central Park. It was perfectly safe because we would be up all night and sleep during the day.⁶⁵⁵

Tompkins Square Park jedoch hatte eine besondere Atmosphäre und einen besonderen Reiz für die Drag Queens wie Cyra erklärt:

Tompkins Square Park was a central focal point 'cause you could walk to that park and, you know, you knew who all the junkies were, you knew who all the homeless were. They were regulars, and you knew them. They were friends and you just felt very comfortable there. I never felt out of place there.⁶⁵⁶

Tompkins Square Park mit seiner Mischung aus Obdachlosen, Junkies, Punks und Drag Queens symbolisierte das Leben im New Yorker East Village der 1980er, welches sich durch die Freiheit, die es Drag Queens und anderen bot, vom restlichen New York unterschied. Cyra erläutert dies folgendermaßen:

The East Village for me was the East Village. It hadn't been gentrified. There was a lot of street action. And the street action was very accepting of other things, you know, so punk was in, so these outrageous looks were in and acceptable on the street. And so you mixed it in with a visually vibrant community and so the drag queen wasn't like - you weren't the only drag queen walking

⁶⁵³ Vgl. Fleisher 1996: 43.

⁶⁵⁴ Interview mit Cyra, siehe Anhänge B.9., B.9.1.1.

⁶⁵⁵ RuPaul 1995: 82.

⁶⁵⁶ Interview mit Cyra, siehe Anhänge B.9., B.9.1.1.

down the street. Possibly and certainly when you got in the club, there was a drag queen sitting on the bar. And it wasn't specifically a drag bar. There was music and entertainment.⁶⁵⁷

Während sich im wenige Blocks entfernten West Village, dem Viertel, in dem der Stonewall-Aufstand stattfand, eine andere schwule Szene entwickelte, die, so Cyra, sehr auf Anpassung und konforme Männlichkeit bedacht war, war das East Village die Heimat einer unangepassten Avantgarde, die sich dem Mainstream widersetzte:

And I think it was a lot of less established people. Yes, they weren't, you know, trying to go on with the mainstream. They weren't working nine-to-five. They weren't wearing a suit and a tie and then kick it back at night, you know. If they were punk, they were punk 24 hours a day. If they were drag queens, they were drag queens in the day time too, more avantgarde.⁶⁵⁸

Cyra beschreibt das politische Klima dieser Zeit, die Reagan-Ära, als repressiv. Vor dem Hintergrund von Ronald Reagans repressiver „War on Drugs“-Politik, die auch in New York spürbar wurde, erhält das East Village und insbesondere der Tompkins Square Park eine Nischenfunktion.⁶⁵⁹ Konsequenterweiser wurde Tompkins Square Park als Symbol des unangepassten East Village zur Wiege von „Wigstock“, dem Woodstock der New Yorker Drag Queens, einem „*Woodstock without that bad hair*“.⁶⁶⁰

Im Tompkins Square Park gab es eine offene Bühne, die häufig von den BewohnerInnen und AnwohnerInnen des Parks benutzt wurde und auf der viele Open Air-Gratis-Konzerte stattfanden. Im Sommer 1984 hatten einige Drag Queens aus dem Pyramid Club die Idee den Park und seine offene Bühne zu nutzen, um die Shows aus dem düsteren Scheinwerferlicht des Pyramid Clubs ans Tageslicht zu bringen und somit mehr Sichtbarkeit und Spaß zu schaffen. Unter diesen Drag Queens war auch Lady Bunny, die als Hauptorganisatorin Wigstock jährlich bis ins Jahr 2001 organisierte. 1985 versammelten sich am Ende eines, den ganzen Tag andauernden, angemeldeten Festivals bis zu 1000 BesucherInnen. Auf der Bühne waren vor allem die Drag-Mütter des Pyramid Clubs Sister Dimension, John Kelly, Ethyl Eichenberger und deren Töchter, die in den 1990ern selbst zu Drag-Müttern werden sollten, z. B. Happy Phace und Tabboo!. Aus Joni Mitchells Lied „Woodstock“ wurde die Cover-Version „Wigstock“, die den Zeitgeist des Aufbruchs der Drag Queens ans Tageslicht treffend beschreibt: „*By the time we got to Wigstock we were several thousand falls... And I dreamed I saw the drag queens spraying hairspray in the sky and it made all the yuppies*

⁶⁵⁷ Interview mit Cyra, siehe Anhänge B.9., B.9.1.1.

⁶⁵⁸ Interview mit Cyra, siehe Anhänge B.9., B.9.1.1.

⁶⁵⁹ Ende der 1980er wurde Tompkins Square Park von einem Großaufgebot der Polizei in einer Schlacht geräumt, die im Kontext der Gentrifizierung des East Village stattfand. Augenzeugen wie Cyra verglichen die Ereignisse mit den Kämpfen in den 1960ern. Die Räumung des Tompkins Square Parks wurde auch in politischen Drag-Performances dieser Zeit verarbeitet, und dort mit dem Massaker auf dem Tinamen Square in Peking verglichen (Interview mit Cyra, siehe Anhänge B.9., B.9.1.1.).

⁶⁶⁰ Siehe www.wigstock.nu (November 2004).

die.“⁶⁶¹ In den folgenden Jahren stieg die Zahl der BesucherInnen stetig an, so dass sich zu Beginn der 1990er mehr als 10.000 Menschen zum „Wigstock Day“ versammelten, wie er von der damaligen Stadtratspräsidentin (Manhattan Borough President) Ruth Messinger 1991 offiziell vorgestellt wurde. Auf der Bühne waren nun auch Drag-Berühmtheiten aus anderen Teilen New Yorks zu sehen, beispielweise die durch den Film „Paris Is Burning“ international bekannt gewordene Dorian Corey aus der Harlemer Drag-Szene. Neben Dorian Corey gehörten auch die afroamerikanischen Drag Queens Deirdre und RuPaul zu den Highlights der Wigstocks der 1990er: *„Then in January 1990 I was crowned Queen of Manhattan. I was the first black queen to wear that crown, and also the first queen of the nineties, a truly new age.“*⁶⁶² Wigstock blieb jedoch das Drag Festival des „weißen“ Downtown, welches sich von der eigenen Welt der Harlemer Drag-Bälle sehr unterschied. In der Dokumentation „Wigstock – The Movie“, die den symptomatischen Ortswechsel des Drag Queen-Festivals vom East Village ins West Village 1994 präsentiert, werden die Unterschiede zwischen den Drag-Kulturen in Harlem und Downtown schon in der Struktur deutlich. Diese Struktur bestand bei Wigstock aus einer Nummern-Revue unterschiedlicher KünstlerInnen, die von An- und Abmoderationen unterbrochen wurden. Hierbei hatten einzelne Titel (z.B. Mistress Formikas *„You have to fight for your right to be queer!“*, Lypsinkas *„To perform is the norm! It’s natural!“* oder Marc Almonds *„What makes a man a man?“*) und die Moderationen (z.B. durch die Erinnerung und das Gedenken an verstorbene Drag Queens) einen explizit politischen und emanzipatorischen Charakter.⁶⁶³ Gleichzeitig zeugten die Shows der einzelnen KünstlerInnen und Gruppen von einer MTV-gerechten Professionalität.⁶⁶⁴ Der Ortswechsel war nötig geworden aufgrund des großen Erfolges. Tompkins Square Park war nicht länger groß genug, um die mittlerweile 50.000 BesucherInnen zu beherbergen. Die Verantwortlichen der Stadt weigerten sich, trotz zahlreicher Petitionen, die Straßen um Tompkins Square Park herum zu sperren, wie es bei anderen Festivals in der Stadt üblich war.⁶⁶⁵ Doch mit dem Ortswechsel, dem Erfolg und der stetigen Professionalisierung, wandelte sich auch der Charakter Wigstocks. Violet, die diesen Wechsel miterlebte, erklärte im Interview:

Well, it just got bigger and bigger every year and then it was too big to be in Tompkins Park, so it, I think one year it was at the Paladium, after that, I was in that actually, and they went over to the West Side to the piers, and it was still very big. But in my humble opinion it had lost something.

⁶⁶¹ Siehe www.wigstock.nu/history (November 2004).

⁶⁶² RuPaul 1995: 115.

⁶⁶³ Dieser Charakter wird in der Dokumentation auch durch die Inhalte der Backstage geführten Interviews offenbart.

⁶⁶⁴ Vgl. Shiels 1995.

⁶⁶⁵ Dies verweist auch auf einen Wechsel in der Politik, der mit der Amtszeit Rudolph Giulianis eingeleitet wurde und der im folgenden Kapitel eingehender beleuchtet wird.

They became more - more of the performers were recording artists and a lot of the queens put on big production numbers, which were, some of them were wonderful, but in general it became almost too professional. It has lost some of its original charm. Part of that had to do with the location, and it was still a major event. It was like a gay holiday. The audience grew. The audience for drag grew. The production got more complicated and more expensive. And I guess the word got around. It was free first. I don't know how many years.⁶⁶⁶

Auch Michelle, die sowohl auf einem Wigstock der East Side als auch auf einem der West Side performte, sieht den Wechsel kritisch:

And I have to honestly say, that Wigstock was amazing, when it was in Thomkins Square Park. [...] And it was the best, because the whole East Village in sort of centered around this park. [...] And then once it moved from there to the West Side, it sort of lost everything that it had.⁶⁶⁷

Dieser Wechsel war gleichzeitig ein Zeichen dafür, dass der ehemals wilde, rebellische East-Village-Drag der 1980er in den 1990ern MTV-tauglich geworden und im US-amerikanischen Mainstream angekommen war. In den frühen 1990ern, als Drag Queens durch „Paris is Burning“, Wigstock und MTV-Videos zu Stars und Superstars wurden, hatte sich auch der Stil der 1980er gewandelt. RuPaul, heute der afroamerikanische Drag Superstar New Yorks, beschreibt ihren Stil in den 1980ern, als sie noch in Underground-Pornos spielte, bezeichnenderweise als „*apocalypse drag look*“ des Pyramid und erklärt folgerichtig: „*It was my not-yet-ready-for-MTV-look.*“⁶⁶⁸ Dieser neue „Look“ entwickelte sich bereits Ende der 1980er in der Boy Bar, einem weiteren Drag-Magneten des East Villages. Die Boy-Bar-Mutter Mathew Kasten erklärte zur Gründung ihres neuen Clubs: „*The Pyramid just wasn't glamorous enough for me!*“⁶⁶⁹

Der Stil der so genannten „Boy Bar Beauties“, die Ende der 1980er auf der Bühne Wigstocks erschienen, unterschied sich vor allem durch seine Mainstream-Tauglichkeit vom Stil der Pyramid Queens: „*While the girls at the Pyramid, who were ruled by no central authority, did basically whatever the hell they wanted, the Boy Bar girls were always mute, opening their mouths only to mime prerecorded performances by a recognizable stable of gay-identified divas*“.⁶⁷⁰ Michelle, eine der Boy Bar Beauties erklärt, worin sich die Boy Bar und ihre Shows vom Pyramid Club unterschieden:

It was the only big Drag show venue, other than the Pyramid Club. When we started that, they had like a dressing room, where you could go and get in drag. They had big production shows, where the drag queens, even if they would lipsinking, they still worked completely choreographed. That was a great party. I wished that party hadn't ended.⁶⁷¹

⁶⁶⁶ Interview mit Violet, siehe Anhänge B.50., B.50.1.1.

⁶⁶⁷ Interview mit Michelle, siehe Anhänge B.30., B.30.1.1.

⁶⁶⁸ RuPaul 1995: 90.

⁶⁶⁹ Fleisher 1996: 44.

⁶⁷⁰ Fleisher 1996: 45.

⁶⁷¹ Interview mit Michelle, siehe Anhänge B.30., B.30.1.1.

Violet erklärte, dass mit diesem neuen Stil der Boy Bar Beauties ein Wechsel im Verhalten der Drag Queens, auch untereinander, einsetzte:

And the whole era of the bitchy drag queen is over. I mean, I was talking to Glamamore the other day, he said when the Boy Bar started in the eighties, that they were the first nice drag queens, they weren't the bitchy drag queens.⁶⁷²

Es waren Drag Queens im Stil der Boy Bar Beauties, die seit Ende der 1980er von solchen bedeutenden New Yorker Party-VeranstalterInnen wie Susanne Bartsch für Mainstream-Partys gebucht wurden.⁶⁷³ Neben ihrem Aussehen und ihren Talenten, war es auch der Wechsel im Look, der RuPaul und andere zu begehrten Drag Queens auf den Bartsch-Partys machte. RuPaul stürmte 1993 mit ihrem Hit "Supermodel of the world" die nationalen Charts und wurde durch ihr MTV-Video international bekannt. Durch das selbstproklamierte „Supermodel of the World“ schritt der durch Wigstock, Madonnas „Vogue“-Video und Livingstons „Paris Is Burning“ eingeleitete Medien-Hype um New Yorker Drag Queens auf seinen Höhepunkt zu und sicherte New Yorker Drag Queens eine Aufmerksamkeit als Stars. Deirdre, eine der Boy Bar Beauties und Mutter des „House of Ecstasy“, beschreibt den enormen Zuwachs an Drag Queens dieser Zeit als eine Folge des enormen Erfolges von RuPaul: *“The day RuPaul came out it went from 20 to 1000, ‘cause every faggot thought I can be a star too. It was really crazy. I hated her for that.”*⁶⁷⁴ RuPauls Hit "Supermodel of the world" hatte den Untertitel „You better work!“. Diese gar nicht ironisch gemeinte Botschaft bietet eine Erklärung für den Erfolg der New Yorker Drag Queens auf dem Weg in den Mainstream und zu den neuen Ikonen der Pop-Kultur. Cyra erklärt den Wandel Wigstocks vom 1980er East Village Underground-Drag-Festival zum Mainstream-Event Wigstock Day der 1990er auch mit dem kulturellen Setting des protestantisch geschäftigen New Yorks und verweist auf die Arbeit von Lady Bunny, einer anderen Ikone der New Yorker Drag Queen Subkulturen:

[B]ecause you know, you're in New York, it's the capital of a reward-based society and they were successful. Lady Bunny is just a very powerful source. It was selling. It was popular. And I think she was also committed to the community. She has become an icon and a most beautiful icon, you know, and I think it goes back to the intelligence behind it and that self-awareness.⁶⁷⁵

Das gesteigerte Selbstwertgefühl ging einher mit einem kommerziellen Erfolg und einer teilweisen Integration in die Mehrheitsgesellschaft. Flawless Sabrina erklärte zuvor den Zusammenhang und die reziproke Wechselwirkung zwischen steigendem Selbstwertgefühl und Selbstakzeptanz sowie einem Anstieg an gesellschaftlicher Akzeptanz dieser

⁶⁷² Interview mit Violet, siehe Anhänge B.50., B.50.1.1.

⁶⁷³ Vgl. Fleisher 1996: 47.

⁶⁷⁴ Interview mit Deirdre, siehe Anhänge B.11., B.11.1.1.

⁶⁷⁵ Interview mit Cyra, siehe Anhänge B.9., B.9.1.1.

Subkulturen. Cyras Eindruck von den Drag Queen Performances der späten 1990er, z. B. jener im damals legendären Club „Mother“ - nachdem sie sich aus persönlichen Gründen Anfang der 1990er aus der Subkultur zurückgezogen hatte - bestätigt Flawless' Einschätzung anhand eines konkreten Beispiels. Im Vergleich mit den Drag-Performances der späten 1980er, erklärt sie:

I see it been more integrated in popular society, but stronger, I mean as it becomes more sure of itself and sophisticated it's stronger. I definitely had that sense at the Jackie 60s-Mother-thing. I haven't experienced anything like that in my life, they were so clever and so articulate and so fun and so stylish and so approachable, you know, it was just, they were so self-aware of what they were doing at that time.⁶⁷⁶

Mitte der 1990er entdeckte auch Hollywood die Drag Queens von New York, wodurch der Medien-Hype um die New Yorker Drag Queens schließlich seinen Höhepunkt erreichte. Die Steven Spielberg-Produktion „To Wong Foo, Thanks for Everything! Julie Newmar“ von 1995 zeigte drei New Yorker Drag Queens, die auf dem Weg zu einem nationalen Drag Queen-Wettbewerb in der Provinz stranden.⁶⁷⁷ Wenngleich zahlreiche New Yorker Drag Queens, darunter RuPaul und andere in dieser Studie vorgestellte, in Nebenrollen bzw. als StatistInnen in den Anfangs- und Schlusszenen mitwirken, wird der Film von vielen ProtagonistInnen der New Yorker Drag Queen-Subkulturen stark kritisiert. Michelle, die in dieser Zeit als Drag Queen politisch aktiv war, erklärt, dass es ein Affront sei, dass die Hauptrollen von heterosexuellen Männern gespielt werden und kritisiert die Darstellung von Drag Queens in „To Wong Foo...“ und anderen Mainstream-Filmen über Drag Queens:

Mainstream movies are all shit. They are all shit. They all make drag queens look like these feminine, flamboyant, almost freakish homosexuals, that put a dress on and become, you know, these freakish flamboyant women. Although there probably is an element of this in the drag community, it is not all the drag community. Not all drag queens walk around limp-wristed, wearing bright coloured clothes, you know, their ass-sheets hanging out in the middle of the day, you know, using gay lingua in every sentence and every moment of their waking hour. So that is a shitty portrayal.⁶⁷⁸

Andere wie Cyra kritisieren das vermittelte Drag Queen-Bild als unzeitgemäßes Stereotyp, welches durch den Stonewall-Aufstand endgültig überwunden wurde.⁶⁷⁹

In dieser Zeit begann die Internationalisierung des Medienhypes. Diese wurde einerseits begünstigt durch reisende New Yorker Drag Queens, die in Südamerika, Europa, Afrika und Asien auftraten und teilweise lebten. Deirdre beispielsweise trat nicht nur in Filmen und auf

⁶⁷⁶ Interview mit Cyra, siehe Anhänge B.9., B.9.1.1.

⁶⁷⁷ Siehe Kidron 1995.

⁶⁷⁸ Interview mit Michelle, siehe Anhänge B.30., B.30.1.1.

⁶⁷⁹ Interview mit Cyra, siehe Anhänge B.9., B.9.1.1. Feministinnen wie Mary Kirk machten darüber hinaus auf die rassistischen und sexistischen Stereotype in „To Wong Foo...“ aufmerksam, die beispielsweise zu Tage treten, wenn die „unzeitgemäßen“ Drag Queens sich gegenseitig erklären, wie wahre Frauen (*real women*) sich verhalten (müssen) (2004: 174-175).

den Bühnen in Japan und Brasilien auf, sondern lebte auch eine Zeit lang in Israel. Pepita hat regelmäßig Auftritte in Japan und Thailand. Michelle reist aus gleichen Gründen häufig nach Brasilien und Gina ist durch den Medienhype eine gefragte DJane in Paris geworden. Andererseits machten im Laufe des Höhepunktes des Medienhypes nicht nur Hollywood-Produktionen, sondern auch unabhängige Produktionen sowie zahlreiche Musik-Videos, Bücher, Dokumentationen und Artikel die New Yorker (und andere) Drag Queens international bekannt.⁶⁸⁰ Allerdings präsentierte das Gros der Publikationen Drag Queens mit Hilfe des Stereotyps eines „*performing entertainers*“ und portraitierte sie als Superstars, Stars oder Möchtegern-Stars. Die Vielfalt der Identitäten und Performativitäten sowie die Kämpfe und inneren Widersprüche der Drag Queen-Subkulturen wurden dabei häufig auf eine bloße Bühnenbetrachtung reduziert oder vollkommen ausgeblendet. Insbesondere die Darstellung der (Homo-)Sexualitäten fiel der Stereotypisierung zum Opfer. Dies hatte jedoch gleichzeitig einen nicht zu unterschätzenden Vorteil. Die Ent-Sexualisierung der Drag Queens in Folge des (seit Mitte der 1990er auch internationalen) Medienhypes hatte nicht nur Auswirkungen auf die Situation in New York, sondern beeinflusste zusammen mit den reisenden New Yorker Drag Queen-„Stars“ auch lokale Subkulturen in Europa und Südamerika, wie in folgenden Kapiteln an den Beispielen Rio de Janeiro und Berlin zu sehen sein wird.⁶⁸¹ Darüber hinaus hatte sie auch Einfluss auf bestimmte Subkulturen in Asien und Polynesien.⁶⁸² Wie bereits zuvor erwähnt, spielte der Musik-Sender MTV durch die Verbreitung von Madonnas (Musik-)Video „Vogue“ und RuPauls (Musik-)Video „Supermodel of the World“ eine besondere Rolle beim Aufstieg der New Yorker Drag Queens und auch beim Entstehen des Stereotyps der Drag Queen als „*performing entertainer*“. Durch die Tatsache, dass MTV weltweit empfangen wird, hatten die auf MTV gezeigten Videos von und mit New Yorker Drag Queens auch einen wichtigen Anteil am Entstehen des internationalen Medienhypes und einen Einfluss auf lokale Subkulturen.

In New York führte der Medienhype zu einer völlig neuen Situation für Drag Queens und viele andere Transgender, die das Anwachsen der Drag Queen-Subkulturen New Yorks begünstigte. Für nicht wenige Drag Queens erfüllte sich der Traum RuPauls in einer abgeschwächten Form. Statt auf der Straße zu leben, waren sie nun gefeierte Stars. Der anfängliche „*shock value*“ wurde zum gefragten „*entertainment value*“. Restaurants mit Drag Queen Shows, die TouristInnen aus der ganzen Welt anlockten, schossen wie Pilze aus dem

⁶⁸⁰ Siehe unter anderen: Elliot 1994, Chermayeff et. al. 1995, Finch 1995, Kidron 1995, RuPaul 1995, Shiels 1995, Fleisher 1996, Brubach und O'Brien 1999.

⁶⁸¹ Vgl. auch die Kapitel III.1.2.1.4., III.1.3.1.4. und V.

⁶⁸² Diese und andere Aspekte des Phänomen des „Great Drag Queen Hype“ wurden von mir an anderer Stelle ausführlich diskutiert (siehe Balzer 2005).

Boden New Yorks. Doch Drag Queens waren nicht nur gefragte Drag-Performer. Sie erschienen nun auch als SängerInnen, KünstlerInnen, SchauspielerInnen, Models, DJs und DJanes, KellnerInnen oder als SexarbeiterInnen und zwar sowohl im Mainstream als auch in der Subkultur. Neben dem bereits mehrfach erwähnten gesteigerten Selbstwertgefühl und damit einer neuen Basis für subkulturell konstruierte Identitäten, bewirkte die neue Situation für viele eine Form einer ansatzweisen Autarkie und somit eine ganz neue Form gesellschaftlicher Autonomie.

Mit dem Aufkommen des Drag Queen Hypes und der Entstehung dieser neuen Situation gingen in New York der 1990er drei weitere Entwicklungen in Subkulturen einher, die für die heutige Situation der Drag Queen- und Transgender-Subkulturen dieser Stadt bedeutsam sind. Diese parallelen Entwicklungen, die sich im Schatten des Medien-Hypes um New Yorker Drag Queens vollzogen, waren gleichzeitig mit ihm verbunden. Da sie in eigenen Kapiteln betrachtet werden, möchte ich sie hier nur der Vollständigkeit halber skizzieren. Anfang der 1990er entstand mit den ersten so genannten Tranny Chaser-Partys eine neue Transgender-Party-Kultur, die heute einen wichtigen Moment der Transgender-Subkulturen New Yorks darstellt. Wenngleich Drag Queens vor allem als Zaungäste dieser Party-Kultur auftreten, gibt es doch zahlreiche Querverbindungen zwischen den beiden Subkulturen.⁶⁸³ Auf dem Höhepunkt des Drag Queen-Hypes Mitte der 1990er entwickelte sich auch eine elaborierte Drag King-Subkultur in New York. Eine der wichtigsten sozialen Orte dieser neuen Subkultur wurde von dem Drag King Mirko zusammen mit der Drag Queen Michelle gegründet.⁶⁸⁴ Die dritte Entwicklung bezieht sich auf das Entstehen einer neuen sozialen Bewegung, die unter dem Oberbegriff „Transgender“ die verschiedenen Individuen und Gruppen der hier beschriebenen Subkulturen zu vereinen sucht.⁶⁸⁵ Im Zuge dieser Entwicklung wurde auch die organisatorische und soziale Trennung der „heterosexuellen“ von den „homosexuellen“ ProtagonistInnen der Transgender-Subkulturen aufgehoben.

⁶⁸³ Vgl. Kapitel III.3.

⁶⁸⁴ Vgl. Kapitel III.2.1.2.

⁶⁸⁵ Vgl. die Kapitel I.2. und IV.2.

III.1.1.1.5. Zero Tolerance nach dem großen Hype

In der vorangegangenen Beschreibung der historischen Entwicklung von den 1960ern bis in die 1990er Jahre wurde die Bedeutung bestimmter Nachtclubs und Bars als soziale Freiräume der Subkulturen – in den 1960ern die Stonewall-Bar, in den 1970ern das CBGB's und das Max Kansas', in den 1980ern der Pyramid Club und die Boy Bar und in den späten 1990ern unter anderem der Club „Mother“ - bewusst hervorgehoben, da diese neben den Ball-Räumen und „Häusern“ der Harlemer Drag-Subkulturen, ein zentrales Moment der Selbstorganisation in der Entstehung der heutigen New Yorker Drag Queen-Subkulturen darstellen. Wie wichtig diese sozialen Räume für die Entwicklung und Entfaltung der Transgender-Subkulturen tatsächlich waren, war Anfang der 2000er deutlich zu beobachten.

Der 1993 zum 107. Bürgermeister New Yorks gewählte Rudolph William Giuliani bekämpfte in den acht Jahren seiner beiden Amtszeiten mit einer repressiven „Zero Tolerance“-Politik die hohe Kriminalitätsrate der Stadt.⁶⁸⁶ Die „Zero Tolerance“-Politik Giulianis wurde jedoch nicht nur zur Bekämpfung der Kriminalität eingesetzt, sondern richtete sich auch gegen viele Subkulturen der Stadt. Mit einem ausgeklügelten System aus Razzien und verweigerten Lizenz-Verlängerungen sowie bürokratischen Hürden „bekämpfte“ der Republikaner vor allem jene Bars, Cafés und Nachtclubs, die nicht dem Bild eines sauberen New Yorks im konservativen Sinne entsprachen. Die „Säuberung“ New Yorks betraf zunächst als Vorzeigeprojekt den aufgrund einiger ansässiger Sexshops zum „Sündenpfuhl“ stilisierten „Times Square“, an dem sich auch viele Transgender-Clubs befanden. Von der Öffentlichkeit nicht wahrgenommen, betraf die repressive „Zero Tolerance“-Politik aber auch unzählige andere soziale Orte der Transgender- und insbesondere der Drag Queen- und Drag King-Subkulturen. Die Drag Queen Michelle war Mitte der 1990er Manager des Clubs „Cake“ im East Village und veranstaltete dort verschiedene Szene-Partys, bevor er wie andere Clubs auch, z. B. der Club „Mother“, aufgrund Giulianis „Zero Tolerance“-Politik geschlossen wurde. Eine dieser Partys des Cake war der so genannte „Club Casanova“, den Michelle zusammen mit dem Drag King Mirko organisierte. „Club Casanova“ war ein wichtiges Moment der subkulturellen Organisation

⁶⁸⁶ Vgl. z.B. Ortner und Pilgram 1998 sowie Brüchert und Steinert 1998. Eine kritische Aufarbeitung dieser Vorgehensweise und ihrer Rezeption in der Öffentlichkeit findet sich in den Beiträgen des Sammelbandes „Die Null-Lösung. Zero-Tolerance-Politik in New York. Das Ende der urbanen Toleranz?“ (Ortner, Pilgram und Steiner 1998), die mehrheitlich von AutorInnen der Zeitschrift „Neue Kriminalpolitik“ verfasst wurden.

der New Yorker Drag King-Szene.⁶⁸⁷ Am Beispiel der Schließung des „Cake“, welche Michelle hautnah miterlebt hatte, verdeutlicht sie, auf welche Weise während der Amtszeit Giuliani's, bestimmte Bars und Clubs geschlossen wurden und wie selektiv die „Zero Tolerance“-Politik durchgesetzt wurde:

Basically “Cake“ closed down, because the owners were to paranoid, ‘cause Giuliani at that point had started the crack down on bars and clubs and we were getting the police in there at least twice a week. And they would give us fines for things like having candles lit without a candle licence. They would give us tickets for having curtains covering to much of the windows, because there is some law stating, that if you have windows you have to have a certain percent of them opened. Ridiculous stuff, that we didn’t even know, that there were laws for. And it was insane. There were no warnings. Nothing like that. They wouldn’t come in and listen if you said ‘I have a licence for this, licence for that!’ They were just ticketing you. Even if you get tickets for that sort of thing, if you got so many of them, you loose your liqueur licence. So, basically he was finding ways to take away people’s liqueur licences. Sleazy, you know, ways of getting people closed down, who he wants to see closed down, which were adult related businesses: gay or strip clubs, things like that, you know. If you were – like some yuppie bar or some boring shithole bar that nobody wanna to go to, then you’re not gonna be shut down. And this went from small bars to big clubs. [...] It got so crazy, that nobody wanted to do parties anymore. I had three parties a week, and it went from having three parties to having no party at all.⁶⁸⁸

Der Verlust der Möglichkeiten Partys zu organisieren bzw. der Orte, an denen Partys organisiert werden konnten, war ein zweifacher Verlust. Zum einen bedeutete es einen ernststen finanziellen Verlust für die VeranstalterInnen und PerformerInnen und damit auch einen Verlust an Autarkie, von dem viele Individuen der Drag Queen- und Drag King-Subkulturen, aber auch anderer Transgender-Subkulturen direkt betroffen waren. Auf der anderen Seite bedeutete die Schließung von Bars und Clubs, wie den erwähnten Clubs „Mother“ und „Cake“, auch das Verschwinden von wichtigen sozialen Orte dieser Subkulturen. Denn die Partys hatten - wie diverse andere Veranstaltungen dieser Orte - nicht nur den Zweck der Unterhaltung. Durch Wettbewerbe und Motto-Veranstaltungen wurde das Gemeinschafts- und Selbstwertgefühl geschaffen bzw. am Leben gehalten, ähnlich wie es früher durch Flawless’ Wettbewerbe und die Bälle Harlems geschah. Auf solchen Veranstaltungen konnten sich die neuen Mitglieder der Subkulturen nicht nur gefahrlos „outen“ und „ausprobieren“, sondern auch von den erfahreneren Mitgliedern lernen und beispielsweise eine Drag-Mutter (oder auch einen Drag-Vater im Falle der Kings) finden. Solche Orte waren wichtige Stationen der Transgender-Sozialisation mit vielfältigen Funktionen, die der „Zero Tolerance“-Politik zum Opfer fielen. Dies betraf auch viele Treffpunkte anderer Subkulturen. Michelle beschreibt den durch Giuliani's „Zero Tolerance“-Politik ausgelösten Wandel der Stadt als ein Verschwinden der Diversität hin zu einer Monokultur:

⁶⁸⁷ Auf die „Club Casanova“-Party wurde bereits in Kapitel E.1.2. aufmerksam gemacht, siehe auch Kapitel III.2.1.2.

⁶⁸⁸ Interview mit Michelle, siehe Anhänge B.30., B.30.1.1.

Well, the city went from a really cool, unique place, where they were independently owned businesses, by thousands of different business owners, which gave diversity to every restaurant, clothing store, any place you walked in was just different, because it was owned by different people. It went from that to becoming a huge disgusting mall, that you can go into in anywhere America.⁶⁸⁹

Dieser Eindruck wird von vielen Interviewten aus den unterschiedlichen Subkulturen geteilt. Jayne County, die nach langer Zeit in Europa im Jahre 1997 in ein völlig verändertes New York zurückkehrte, erklärte im Interview:

When I came back Giuliani was the mayor and he sanitized New York. He took away all the trash. He closed all the bars. He made it very bad for the drag queens. [...] Giuliani had turned New York into Disneyland. I mean I left suburbia and escaped to New York and then he tried to make New York suburbia.⁶⁹⁰

Sharon, eine bekannte Performerin der Stadt, die seit vielen Jahren (auch) als Drag King auftritt, kommentierte:

It did change a lot. He cracked down. He shut down a lot of places. He fucked up the nightlife. I mean, part of me is sort of grown out of it too, I wasn't interested in spending my whole life in the nightclubs, so I was getting older and now this new generations were coming up, but I noticed that, when I was in my early twenties it was much more fun and interesting. Giuliani was an asshole. He really hurt that, for no reason. It wasn't necessary. It's part of New Yorks cache.⁶⁹¹

Die „Zero Tolerance“-Politik, die auf den großen Hype folgte, verursachte einen stetigen Rückgang der einst so blühenden Drag-Kultur. Viele Drag Queens kehrten der einstigen Metropole des Drag, New York, den Rücken und wanderten aufgrund der schwierigen Situation nach Kalifornien oder Europa ab, beispielsweise nach Barcelona oder auch Berlin. Mary, die im Sommer 2000 von New York nach Berlin migrierte, benennt Giuliani und die Folgen seiner Politik als Grund für ihren Wechsel:

New York was changing. The whole scene was changing. It wasn't that interesting as it used to be. Well, I thought, why not trying Berlin. Berlin was a place, that was a new society, a new city. [...] Everyone now has heard about the Burgermeister there, Giuliani, it's national news. This is all true. It just makes it very difficult for everyone doing anything in the performance scene. To get a job is not so easy anymore. It's hard for artists to live there. It changed the whole dynamic of the scene. Now, Manhattan has become a place for the rich. [...] 'Cause along the laws that he passed, when they closed Times Square down, also affect other bars. For instance, to have a bar, and you have dancing in the bar, you have to have a cabaret licence. And that's an expensive licence to get. Before even if you haven't one, you could dance in the bar. No one would care. [...] So, the bars and clubs, that were interesting, the small clubs and bars, had to close down. [...] Mother is gone. Cake is gone. Cake is been gone for a while now.⁶⁹²

Der Ende der 1990er beginnende Exodus New Yorker Drag Queens und KünstlerInnen nach Berlin, wurde in der Berliner Subkultur so sichtbar, dass das queere Berliner Magazin „Siegessäule“ im Juni 2001 dem Thema eine Titelstory widmete. In einem Artikel mit dem

⁶⁸⁹ Interview mit Michelle, siehe Anhänge B.30., B.30.1.1.

⁶⁹⁰ Interview mit Jayne County, siehe Anhänge B.24., B.24.1.1.

⁶⁹¹ Interview mit Sharon, siehe Anhänge B.43., B.43.1.1.

⁶⁹² Interview mit Mary, siehe Anhänge A.22., A.22.1.1.

bezeichnenden Titel „First we take Manhattan, then we take Berlin“ erklärten die Interviewten, dass, nachdem Giuliani New York ruinierte, Berlin das kommende New York werden würde.⁶⁹³ Mary ist eine dieser ProtagonistInnen:

A couple of people went to California, because they are actors. [...] But then other people I know moved too, to Germany, to different parts of Germany, to Italy, to Spain, to Canada. And there are a lot more people coming to Berlin. Sherry Vine is coming in September. And there will surely be others that will come. Berlin is gonna be the next New York, I mean I said it before and I keep saying it, until it actually happens: this in 20 years will gonna be the next New York, for better or worse. And a lot of people like that, because they are happy the way it is, or the way it was and they romanticizing the way it was.⁶⁹⁴

Eine solche Berlin sehr schmeichelnde Aussage, die sicher auch der Notwendigkeit der MigrantInnen sich in und mit ihrer neuen Heimat zu arrangieren entspringt, übersieht, dass solche migratorischen Wanderungen kein neues Phänomen der (späten) 1990er sind. Vielmehr waren Berlin und andere europäische Städte bereits in den 1970ern ein Zufluchtsort für Individuen aus den New Yorker Subkulturen. Gleichzeitig wanderten auch viele Individuen aus den europäischen Subkulturen nach New York aus. Unterschiedliche Formen der Migration aus verschiedenen Gründen heraus, sind vielmehr die Regel und nicht die Ausnahme.⁶⁹⁵

Dennoch war die Abwanderung nach Berlin so auffällig, dass sie auch in New York wahrgenommen wurde. Violet, die mit einigen nach Berlin abgewanderten Drag Queens befreundet war, erklärt:

It really makes me sad that people are moving, or have moved like Sherry and [Mary], but you know this administration is changing too. Giuliani is on his way out. And hopefully we get an atmosphere, that's more conducive to Clubs. Not only the Drag Queens moved out of the city, I think a lot of people in general, they didn't like what was going on in New York and left. [...] There aren't many club venues, business hasn't been good, certainly the World Trade Center has not helped, that is not to say that there aren't some parties, which are very exciting.⁶⁹⁶

Der 11. September hatte ebenfalls einen spürbaren Eindruck auf das Nachtleben und die generelle Stimmung in New York, was während der ersten Feldforschung unmittelbar nach den Terror-Anschlägen deutlich zu spüren war und sich auch in den während dieser Zeit gemachten Interviews zeigte. Nachdem die zweite Amtszeit Giulianis zu Ende ging, setzten viele der hier zu Wort kommenden Hoffnungen darin, dass der neue Bürgermeister Bloomberg, einen weniger repressiven Umgang mit den Bars und Clubs pflegen würde. Doch das New York-weite Rauchverbot mit dem Bloomberg die *“City that never sleeps”* in eine

⁶⁹³ Edelmann 2001.

⁶⁹⁴ Interview mit Mary, siehe Anhänge A.22., A.22.1.1.

⁶⁹⁵ Vgl. Kapitel IV.1.1.1.

⁶⁹⁶ Interview mit Violet, siehe Anhänge B.50., B.50.1.1.

“*City that never smokes*” verwandelte⁶⁹⁷, trug zunächst wenig dazu bei, das erodierte Nachtleben neu zu beleben.

Durch die neue Situation ist es für die ProtagonistInnen der Transgender-Subkulturen sehr viel schwieriger geworden, sich ihren Lebensunterhalt in New York zu bestreiten. Doch auch heute noch finden nicht nur die wenigen (international) etablierten Drag Queens, sondern auch viele andere, weniger bekannte Drag Queens und andere Transgender lebendige Subkulturen und Nischen des Mainstreams, die ihnen ein soziales und bis zu einem bestimmten Grade auch ökonomisches Überleben ermöglichen. Bevor die aktuelle Situation, wie sie sich während der Feldforschungen in den Jahren 2001 und 2002 zeigte, dargestellt wird, muss vorher eine wichtige Frage beantwortet werden. Angesichts der in der historischen Herleitung deutlich werdenden Vielfalt an Identitäten und Performativitäten, und insbesondere angesichts der dazu im Gegensatz stehenden, reduzierten Darstellung im Kontext des Medien-Hypes, stellt sich die Frage wer oder was eine Drag Queen heute eigentlich ist. Zur Beantwortung dieser Frage sollen im folgenden Kapitel die ProtagonistInnen der Subkulturen selbst zu Wort kommen und mittels ihrer Selbstbilder und Selbstdefinitionen die Breite des Spektrums verdeutlichen.

III.1.1.2. Wer oder was ist eine Drag Queen? Fremdbilder und Selbstbilder heute

Like I’ve always said,
„You’re born naked and the rest is drag.“

RuPaul (1995: iix)

Die Bühne war und ist für viele Drag Queens ein Sprungbrett zu Erfolg und Ansehen. Sie vermittelte und vermittelt Ruhm und Selbstwert und ist gleichzeitig für einige noch immer eine Grundlage des Überlebens, die sie gleichzeitig eine bestimmte Form von Autarkie und Autonomie erlangen lässt. Doch die Bühne steht nicht im Mittelpunkt des Lebens jeder Drag Queen, wie dies durch den Medienhype suggeriert wurde. Das Gros der Publikationen innerhalb des Hypes um New Yorker Drag Queens folgte dem Charakter der Travestie: das

⁶⁹⁷ Während der Gay Pride Week im Juni 2003 wurde eine Veranstaltung, die auf einem Schiff stattfand und auf der viele bekannte Drag Queens und Drag Kings auftraten, wie folgt beworben “... *Outdoor Waterfront Deck with SMOKING ALLOWED Outside*“.

Erfüllen von Bedürfnissen eines meist heterosexuellen Publikums, welches unterhalten werden will. Glamour und aufwendige Kostüme, eine gute Show und zahlreiche Zoten stehen dabei im Vordergrund. Die sozialen und politischen Aspekte werden ausgeblendet und vernachlässigt. Ein nicht geringer Teil der wissenschaftlichen Literatur über Drag Queens, die nach dem Medienhype geschrieben wurde, erweckt den Eindruck, als hätte der Hype auch die Art der wissenschaftlichen Betrachtung geprägt. Während Esther Newtons ethnologische Studie zu *female impersonators* und Drag Queens in den 1960ern deren gesellschaftliche Situation als Stigmatisierte analysierte und Bühne und Backstage bzw. „die Straße“ im Kontext der sozialen Organisation präsentierte⁶⁹⁸, werden diese Aspekte in neueren Publikationen häufig zu Gunsten einer ausführlichen Betrachtung und Analyse der Shows oder gegensätzlicher Perspektiven, die Drag Queens aufgrund ihres Erfolges als Privilegierte portraituren, vernachlässigt.

Drag Queens werden dabei häufig über ihre Shows und die Art ihrer Performances bzw. ihrer Performativitäten charakterisiert, wie ich im Folgenden anhand dreier Beispiele zeigen werde. Dies kann dazu führen, dass ein „Diskurs der Drag-Show“ die Diskurse der Drag Queen-Subkulturen überdeckt. Ein solches Beispiel ist eine ethnopschoanalytische Studie über Drag Performances in Atlanta, die von Keith E. McNeal Mitte der 1990er, also während der Hochzeit des Hype, durchgeführt wurde. McNeal, der seine Aussagen über die psychische Struktur der Drag Queens („*double-bind of gay selfhood*“) mittels der Beobachtung der Interaktion von performenden Drag Queens mit einem Unterhaltung suchenden Publikum zu ergründen sucht, verweist dementsprechend in seiner Definition der Drag Queens auf den „Diskurs der Shows“:

Thus, the term *drag* refers to the gay practice of transvestism – either male-to-female as discussed here, or female-to-male – and a *drag queen* refers to a man in women’s clothing, wether it is part-time or „24-7“ (24 hours a day, seven days a week). The majority of drag queens do seem to be gay in the world of the drag show performances, if we can trust the discourse of the show themselves.⁶⁹⁹

Doch können wir einem (lokalen) Show-Diskurs vertrauen, wenn wir Drag Queens an sich verstehen wollen? Definiert sich ein „Mann“, der 24 Stunden am Tag und 7 Tage die Woche „weibliche“ Kleidung trägt, wirklich als „Mann“? Und warum soll man einen Diskurs der Shows ergründen, wenn sich die verschiedenen Diskurse in den Subkulturen durch die

⁶⁹⁸ Vgl. Newton 1972.

⁶⁹⁹ McNeal 1999: 354, Hervorhebungen McNeal.

Menschen direkt ermitteln lassen? Warum nicht die Drag Queens direkt nach ihrer sexuellen Orientierung fragen, statt dies aus einem Diskurs der Shows zu interpretieren?⁷⁰⁰

Der Soziologe Steven P. Schacht hingegen ist bemüht eine gegensätzliche Position zu Newtons Stigmatisierungs-These zu vertreten und verweist dabei auf seine zahlreichen ethnographischen Erfahrungen:

Esther Newton's (1979) *Mother Camp: Female Impersonators in America*, the only other ethnographic account that I am aware of, is very representative of the approach of viewing drag queens as stigmatized outsiders. [...] While this may have in fact been true thirty years ago, such assertions are unequivocally not applicable to the numerous contexts in which I have been involved. In virtually every drag setting I have been in and/or participated, the drag queens literally reign supreme and for the most part are held in the highest regard.⁷⁰¹

Die Erfahrungen, die Schacht im Laufe der 1990er an zahlreichen Orten in den USA machte, beziehen sich jedoch hauptsächlich auf den Kontext von Drag-Shows. So verweist Schacht auf die Beobachtung von über 100 Drag-Shows in Spokane seit 1993 sowie die zahlreicher weiterer Drag-Wettbewerbe und -Shows in verschiedenen Städten der USA, einschließlich des Wigstock-Festivals 1998 in New York sowie zahlreicher Veranstaltungen des sogenannten *Imperial Court*.⁷⁰² Doch gerade im Schatten jenes Wigstock-Festivals 1998 - in dessen Kontext Drag Queens für einen Abend auf der Bühne als Stars und Superstars gefeiert wurden - wurde in einer Realität jenseits der megagroßen Bühnenshows das East Village im Rahmen von Giuliani's „Zero Tolerance“-Politik von wichtigen sozialen Orten der Subkulturen „gesäubert“. ⁷⁰³ Wenngleich Schachts Kategorisierung in „*four renditions of doing female drag*“ (*high brow female impersonators, female illusionists, professional glamour queens* und *professional camp queens*) sehr viel differenzierter ist als jene simplifizierende von McNeal, so bleibt seine Definition von Drag Queens als männlichen Bühnendarstellern von seinen Show-Beobachtungen geprägt:

For the purposes of this paper, drag queens are simply defined as individuals with an acknowledged penis, who have no desire to have it removed and replaced with female genitalia (such as transsexuals), that perform being women in front of an audience that all knows they are self-identified men, regardless of how compellingly female – „real“ – they might otherwise appear.⁷⁰⁴

Der Ethnologe David Valentine, der just zur Zeit der großer Umwälzungen in den Drag Queen-Subkulturen, die von Giuliani's „Zero Tolerance“-Politik ausgelöst wurden, eine

⁷⁰⁰ Die Antwort auf die letzten beiden Fragen wurde bereits im Feldforschungskapitel (E.I.2.) beantwortet, als McNeals Methode der Bühnenbeobachtung problematisiert wurde, welche sich daraus ergab, dass sich ihm nur sehr wenige Drag Queens für Interviews zur Verfügung stellten.

⁷⁰¹ Schacht 2002: 161-162.

⁷⁰² Schacht 2002: 176. Die Mehrzahl der Mitglieder des in vielen Städten ansässigen *Imperial Court* entstammen einer euroamerikanischen Oberschicht (vgl. auch Kapitel III.1.1.3.1.).

⁷⁰³ Vgl. Kapitel III.1.1.1.5.

⁷⁰⁴ Schacht 2002: 159.

Feldforschung in den Transgender-Subkulturen New Yorks machte, definiert im Glossar seiner „ethnography of the category transgender“ Drag Queens als: „... *self-identified gay men who crossdress for performative effect and for fun*“ und ergänzt differenzierend „*See chapter three, though, for a discussion of the complexities of „drag*““.⁷⁰⁵ In diesem Kapitel präsentiert Valentine drei Drag-Veranstaltungen in gänzlich unterschiedlichen Kontexten, deren ProtagonistInnen sich in den Kategorien „Klasse“, „ethnische Herkunft“ und „Sexualität“ nicht stärker unterscheiden könnten.⁷⁰⁶ Abschließend merkt er an: „*„drag’ is as complicated and multivalent as any other gendered practice; that the focus on (some) gendered practices (but not others) elides or smooths over social differences which impact on how drag is understood, practiced, and experienced...*“⁷⁰⁷ Während Valentine in seiner Dissertation im Jahre 2000 zwar Drag Queens generalisierend als „*self-identified gay men*“ definiert, aber die soziale Praxis des Drag sehr differenziert und von der Bühne losgelöst betrachtet, legen die Mehrzahl der AutorInnen einer 2004 von Schacht und seiner Frau Lisa Underwood herausgegebenen „Drag Queen Anthology“⁷⁰⁸, die als „*centerpiece*“ und „*must-read for scholars and students*“ in Kritiken gefeiert wurde, den Fokus wiederum auf die Drag-Performances.⁷⁰⁹ Diese Perspektive, die den Fokus so sehr auf die Bühne legt, könnte durch regionale Unterschiede erklärbar sein, die in Atlanta, Spokane oder anderen Orten im Vergleich zu New York existieren mögen. Schachts und Valentines Definitionen der Drag Queens als „*self-identified men*“ bzw. „*self-identified gay men*“ gelten aber weder für alle während der Wigstock-Festivals auftretenden Performance-KünstlerInnen, noch für die Gesamtheit der Drag Queens in den verschiedenen Subkulturen New Yorks. Die Drag Queen-Subkulturen New Yorks zeichnen sich vielmehr durch eine immense Vielfalt an Identitäten und Performativitäten aus. Dies betrifft sowohl jene Drag Queens, die bei

⁷⁰⁵ Valentine 2000: 397.

⁷⁰⁶ Diese Veranstaltungen sind erstens der Moschino-Pussy-Ball, ein Mini-Ball der vorwiegend afro- und lateinamerikanischen Harlemer Drag-Subkulturen (vgl. Kapitel III.1.1.1.4.), zweitens eine Party, der mehrheitlich heterosexuellen, euroamerikanischen Cross-Dresser-Vereinigung Cross-Dresser International (vgl. auch Kapitel III.2.2.2.) sowie drittens ein Ball mit dem pompösen Titel „*Night of a 1000 Gowns*“ des „*Imperial Court of New York City*“ einer Vereinigung äußerst wohlhabender, mehrheitlich, euroamerikanischer Drag-Performer - die Eintrittskarte zu diesem Ball im Jahre 2002 kostete mindestens 75 Dollar -, die Valentine als „*philanthropic and social group of gay male performers*“ beschreibt (2000: 144ff).

⁷⁰⁷ Valentine 2000: 194.

⁷⁰⁸ Schacht und Underwood 2004a.

⁷⁰⁹ Siehe Schacht und Underwood 2004b, Halladay 2004, Niles 2004, Taylor und Rupp 2004, Hopkins 2004, Rhyne 2004. Ausnahmen bilden hierbei ein Artikel über Drag Queens in den Townships von Südafrika (Swarr 2004) sowie ein Artikel über Tunten und Drag Queens in Berlin (Balzer 2004). Eine weitere Ausnahme dieser Betrachtungsweise stellt ein Artikel des deutschen Ethnologen Hubert Knoblauch aus dem Jahre 1997 dar, der explizit Organisationsformen des „Transvestismus“ in Deutschland und den USA untersucht (Knoblauch 1997). Knoblauch subsumiert Drag Queens als „homosexuelle Transvestiten“ und rückt diese in die Nähe seiner Kategorie „Party-Transvestiten“. Aufgrund der geringen Anzahl seiner Interviews (10 in Deutschland, 6 in den USA) müssen seine generalisierenden Aussagen über die von ihm unterteilten Kategorien - insbesondere bezogen auf die USA - jedoch kritisch betrachtet werden (vergleiche auch die methodische Kritik im Feldforschungskapitel E.I.2.).

Wigstock-Festivals und anderen großen Shows, auch international, auftreten, als auch jene, die eher in kleineren Clubs und Bars auftreten und natürlich auch jene, die andere Wege als den Weg der Bühne gehen. Ich halte es daher für sinnvoll und notwendig an dieser Stelle den generalisierenden, als „*self-identifications*“ bezeichneten Drag Queen-Fremddefinitionen McNeals, Schachts und Valentines, eine Vielzahl unterschiedlicher Selbstdefinitionen New Yorker Drag Queens im Originalton und mit hinreichender Kontextualisierung⁷¹⁰ entgegenzustellen und damit auch McNeals „Diskurs der Shows“ als Definitionsgrundlage zu kontrastieren und in Frage zu stellen.

Cathy, eine euroamerikanische Drag Queen, die Anfang der 1990er nach New York zog, und als eine der „Boy Bar Beauties“ insgesamt acht mal beim Wigstock-Festival auftrat, als Choreographin für Filme wie „To Wong Foo...“ und „Stonewall“ arbeitete⁷¹¹, sowie in Julian Fleishers 1996 erschienenen „Who is Who“ der Drag Queens von New York aufgelistet wird, definiert sich selbst keineswegs als „Mann“:

I identify female. Everybody that sees me pretty much, identifies me as female. But I am very comfortable with myself, my body image and who I am as a person. I mean a lot of me identifies as a transgendered woman too.⁷¹²

Cathy beschreibt sich als weiblich und ihren Körper, den sie mit weiblichen Hormonen veränderte, als „*transgendered*“:

At the moment I am happy right now, who knows in 20 years maybe I want a surgery then, maybe I won't, you know. Five years ago I wanted a surgery, now I don't. I don't have this undying need to have a vagina. I think my gender is female and my body is transgendered, you know. And so I realize that, even if I do become full female, my problems as a transsexual would never vary or differ, because you're still in the line with people who don't understand, no matter what you have done there.⁷¹³

Zur Zeit der Forschung lebte sie zusammen mit ihrem Freund in ihrer Wohnung im East Village und verdiente sich ihren Lebensunterhalt als Darstellungskünstlerin (*performer*). Ihr Coming Out als „*transgendered*“ - welches sie als erfolgreiche Darstellungskünstlerin während des großen Drag Queen-Hypes hatte -, führte zu Ängsten bezüglich ihrer beruflichen Karriere:

But then I started going through these feelings, that I wanted to be transgender, I wanted to take hormones and to make the change, but I am still a performer, so I was tormented for a couple of

⁷¹⁰ Die Kontextualisierung bezieht sich neben der ethnischen, regionalen und sozialen Herkunft, auch auf aktuelle Lebensumstände und subkulturelle Sozialisierungen. Die Hervorhebung der ethnischen Herkunft geschieht im Hinblick auf spezifische Separationsbestrebungen, die den lokalen Kontext, d.h. die ethnische Segregation in New Yorker Stadtteilen (z.B. Downtown versus Harlem versus Queens und Midtown) spiegelt (siehe Kapitel III.1.1.3.).

⁷¹¹ Finch 1995, Kidron 1995.

⁷¹² Interview mit Cathy, siehe Anhänge B.6., B.6.1.1.

⁷¹³ Interview mit Cathy, siehe Anhänge B.6., B.6.1.1.

years, probably, from 1994 on, because I still wanted people respect me as a performer and I was afraid , that, when I became transsexual, they wouldn't.⁷¹⁴

Die Tatsache, dass sich Cathy aufgrund ihres *transgendered*-Seins Gedanken um ihre berufliche Karriere als Drag Queen-Performer machte oder machen musste, lassen sich nicht losgelöst von dem durch den Hype vermittelten Bild der Drag Queen als „*self-identified (gay) man*“ betrachten. Im vorangegangenen Kapitel wurde jedoch gezeigt, dass schon in den 1960ern mit Flawless Sabrinas Charakterisierung der Drag Queen-Identität als „*There was no before!*“ Drag Queens nicht alle „*self-identified men*“ waren, dass insbesondere nach Stonewall in den 1970ern viele berühmte Drag Queens wie Candis Darling oder International Chrysis weibliche Hormone nahmen, also im heutigen Sinne „*transgendered*“ waren, und trotzdem erfolgreiche Stars und Superstars wurden. Vielmehr bedeutete „Drag Queen“-Sein in den 1970ern, wie das Beispiel Sylvia Rivera zeigte, und auch in den 1980ern, wie es am Beispiel Venus Xtravaganza und ihrer Schwestern im Film „Paris is Burning“ gezeigt wurde, weder zwangsläufig eine Bühnenkarriere zu machen oder anzustreben, noch zwangsläufig eine männliche Identität zu haben.⁷¹⁵ Die, neben Sylvia Rivera, während des Stonewall-Aufstands 1969 für ihre Rechte kämpfende Drag Queen Jayne County, die als „*rock'n'roll transvestite*“ in den 1970ern Bühnenruhm erlangte, erklärte in ihrer Autobiographie 1996, dass sie sich bereits in dieser Zeit glücklich zwischen den Geschlechtern fühlte, als weder Mann noch Frau.⁷¹⁶ Jayne County definierte sich 2002 im Interview mit mir als Transgender und wies auf die politische Dimension, die diese Selbstdefinition birgt, hin:

I definitely identify myself as transgender, male-to-female transgender, politically and sexually transgender. I think transgender is a political thing. (...) Regarding gender you got, what we call male and what we call female, but what people don't realize is, that there is so much inbetween. I feel female, but politically I identify as transgender.⁷¹⁷

Doch auch in den 1990ern war Cathy nicht die einzige bei Wigstock auftretende Drag Queen, die sich nicht als „männlich“ definierte. Gina, eine von Cathy's Drag-Schwestern, performte häufig bei Wigstock und wird ebenfalls in Fleishers „Who is Who“ der 1990er Drag Queens vorgestellt. Die euroamerikanische New Yorkerin bezeichnet sich selbst jedoch nicht als Drag Queen, sondern als *gender illusionist*. Im Interview machte sie ihre Abneigung gegen das „Labeling“ deutlich, erklärte aber, dass sie schon als Kind sehr androgyn war und sich als vor allem als Person und als „vielleicht ein Drittes Geschlecht“ definiert:

I find out that labels kind of just take you down what you are as a person. So it's like I just live my life, I am who I am. I mean, I was born very androgynous, growing up whatever, I was always mistaken for a little girl or whatever, but my identity is just being a person. [...] Maybe third sex.

⁷¹⁴ Interview mit Cathy, siehe Anhänge B.6., B.6.1.1.

⁷¹⁵ Vgl. Kapitel III.1.1.1.

⁷¹⁶ County 1996: 138-139, siehe auch das vorangegangene, historische Kapitel.

⁷¹⁷ Interview mit Jayne County, siehe Anhänge B.24., B.24.1.1.

[...] So it's basically just being very comfortable with myself and accentuating my beauty and being comfortable with my masculinity and my femininity.⁷¹⁸

Gina lebt ihr androgynes Sein und Aussehen 24-7 ohne (weibliche) Hormone zu nehmen und stellt in der Definition ihrer Kleider die Normen einer Zweigeschlechterordnung in Frage:

I was always very comfortable like wearing things that mainstream society says are women's clothes. You know what I mean, it's like No! It's like you feel and you work what's comfortable for you. And saying that is for a man or for a woman or whatever, is some habit I don't understand. I mean I understand it, 'cause I am an intelligent person, but I don't fall up into it.⁷¹⁹

Heute bestreitet Gina ihren Lebensunterhalt als angesagte DJane. Eine weitere „Schwester“ Cathys, die bei Wigstock auftrat und im „Who is Who“ vorgestellt wird, ist Deirdre. Deirdre, die als afroamerikanische Drag Queen zeitweise auf zwei Drag-Hochzeiten (Downtown und Harlem) gleichzeitig tanzte, stammt ebenfalls aus New York. Und auch Deirdre hat eine ganz eigene Definition ihrer selbst:

I think I am genderless, because basically I see myself as a woman, even if I haven't done a surgery. I've done a few hormones here and there [...] not seriously, just because, you know, in a situation of everyone's in your group doing something, kind of peer group pressure, so I kind of did it what the hell, ... I feel woman enough for my own feeling, my own presentation. [...] I even call my genitals like my penis, I call it a pussy-stick. I think anything like a girl, in girl's terms.⁷²⁰

Deirdre performt zwar international als Drag Queen und verdient sich so ihren Lebensunterhalt, sieht aber durch ihre Selbstdefinition die Grenzen zwischen „Drag“ und „Trans“ überschritten: *“You know, I think I am a drag queen, but I am a borderline tranny. There is the whole drag-tranny line. I think I crossed both of them quite secretly.”*⁷²¹ Nach Cathy gefragt, erklärt sie den Unterschied im wechselseitigen Überschreiten - im Kreuzen - der Grenzen einerseits und dem Wechseln auf die andere Seite andererseits, was sich jedoch nicht zwangsläufig vom (Identitäts-)Gefühl her unterscheiden muss:

[Cathy] stepped over the line. She is not crossing anymore. She stepped over the line. She is a woman. She is with the breasts and the surgeries. That's another game. [...] I can take it off and look like a man, but I still feel exact the same way.⁷²²

Violet, die euroamerikanischer Herkunft ist und ebenfalls in New York aufwuchs, definiert sich zwischen Drag Queen und Transgender:

I see myself somewhere in between Drag Queen and Transgender, a little of both. [...] Well, for me it means that I am taking hormones, that my identity, what's going on inside of me, I feel that I am a woman, even if I don't look it at the outside everyday.⁷²³

⁷¹⁸ Interview mit Gina, siehe Anhänge B.17., B.17.1.1.

⁷¹⁹ Interview mit Gina, siehe Anhänge B.17., B.17.1.1.

⁷²⁰ Interview mit Deirdre, siehe Anhänge B.11., B.11.1.1.

⁷²¹ Interview mit Deirdre, siehe Anhänge B.11., B.11.1.1.

⁷²² Interview mit Deirdre, siehe Anhänge B.11., B.11.1.1.

⁷²³ Interview mit Violet, siehe Anhänge B.50., B.50.1.1.

Violet ist (bildende) Künstlerin und gehörte in den 1960ern und 1970ern zum Umfeld von Andy Warhols *factory*. Während der Forschung verdiente sie sich ihren Lebensunterhalt als Drag-Bedienung in einer Bar, in der regelmäßig Drag-Shows und -Partys stattfanden. Sie ist gleichzeitig politisch aktiv in einer bekannten New Yorker Transgender-Vereinigung.

Flawless Mother Sabrina, die aus Philadelphia stammt und Drag-Mutter von Violet und vielen anderen New Yorker Drag Queens wurde, nachdem sie in den 1960ern nach New York zog, hat eine eigene geschlechtliche Definition von sich, die nur auf der körperlichen Ebene dem Stereotyp des „*self-identified man*“ entspricht:

Pangender: I think that there is an element of me which is a woman, there is an element of me that is a man, and perhaps an element of me which is seeing both with hopefully some perspective and since I have a cock and balls, I definitely physically see myself as a man.⁷²⁴

Flawless, die den Begriff „Drag Queen“ in den USA landesweit bekannt machte, definiert eine Drag Queen auch nach dem Medienhype noch immer unabhängig von der Bühne und in einem ganz eigenen Verständnis: „*Drag Queen is many things for me, is a holiday with new eyes to see as a tourist, is a clown, to amuse myself and others, just from the whimsy factor, is a means of being sexy in a new way...*“⁷²⁵.

Selbstverständlich umfasst die Vielfalt der Drag Queen-Selbstbilder auch Identitäten und Performativitäten, die Steven Schachts oder David Valentines Definitionen von „*self-identified men, that perform being women*“ oder „*self-identified gay men, that crossdress for performative effect or for fun*“ entsprechen. Berny, eine euroamerikanische Drag Queen, die in Idaho aufwuchs und erst Ende der 1990er nach New York kam und eine der jüngsten Drag-Töchter von Flawless Mother Sabrina ist, entspricht Valentines Definition beispielsweise auf den ersten Blick: „*I would describe myself as a gay man, who uses drag as a method of theatrical communication.*“⁷²⁶ Berny performt als Drag Queen und organisiert Drag-Partys unter seinem männlichen Namen. Auf den zweiten Blick bzw. auf Nachfrage wird deutlich, dass seine eigene Vorstellung von Drag weit über Cross-Dressing oder Bühnen-Performance hinausgeht und an eine westlich-moderne Version des, auch als „affliktive Besessenheit“ bezeichneten, „Mediumismus“ afroamerikanischer Religionen erinnert:

I've always done drag, ever since I was like a young boy I enjoyed dressing in drag. I guess it's kind of inexplicable. I mean, it's hard for me to explain and describe it. **I don't know what I am trying to communicate or if it's trying to communicate through me.** Sometimes I feel like I am not transgender, I don't want to be a woman in that respect, or I am not feeling like a woman trapped in a man's body. **I do feel like I am in touch with a greater kind of history maybe, that creates through me anyway.** For me the notion of what a drag queen is, the kind of excitement,

⁷²⁴ Interview mit Flawless Sabrina, siehe Anhänge B.15., B.15.1.1.

⁷²⁵ Interview mit Flawless Sabrina, siehe Anhänge B.15., B.15.1.1.

⁷²⁶ Interview mit Berny, siehe Anhänge B.4., B.4.1.1.

that seeing a drag queen stews up in me. If I see a drag queen, it communicates something to me. [...] The power in playing with gender, blurring the lines what's male and what's female in the way we dress.⁷²⁷

Die Drag Queen Michelle, ebenfalls euroamerikanischer Herkunft, ist eine weitere Drag-Schwester von Cathy und ehemalige Boy Bar Beauty, die mehrfach bei Wigstock auftrat und ebenfalls im „Who is Who“ vertreten ist. Michelle erklärt wie Drag ihre männliche Identität in Frage stellt: *„Well, I definitely see myself as male gender, but that in my life has been questionable through doing drag.“* Diese Infragestellung führte dazu, dass sie begann weibliche Hormone zu nehmen, quasi als eine Art Selbstversuch:

I mean at one point I wanted to see what it is like to live as a woman, and I took hormones for a very, very short period, I dressed up all day, I wake up in the morning put on my women's clothing and go out as a woman. [...] I only did it [taking hormones, C. B.] for a couple of months. I just wanted to see what it is like. The thing was I was questioning am I a transgender person or am I just a drag queen.⁷²⁸

Diese Infragestellung der männlichen Identität, so glaubt Michelle, sei nichts Ungewöhnliches und passiere jeder Drag Queen:

I think that happens to every drag queen. I have seen every guy that I know putting a dress on and start performing in drag and I would say about, you know, 25 % of them end up going to be 100 % transgendered.⁷²⁹

Michelle migrierte Ende der 1980er Jahre nach New York. Sie verdient ihren Lebensunterhalt heute durch Drag Performances und DJing. Für Michelle ist Drag aber nicht nur ein Mittel die eigene geschlechtliche Identität in Frage zu stellen, sondern auch andere zu dieser Infragestellung und Kreativität zu ermutigen:

To me to be a drag queen as far as the rest of the world is concerned, it helps me to encourage people to question their own sense of who they are and their own sense of their own sexuality and helps them to open up their minds to diversity in gender grey areas. And so as performer I feel that I have to really give people the full experience of not only seeing me as doing a show, but also sort of seeing me as themselves in me somewhere.⁷³⁰

Gleichzeitig wehrt sich Michelle gegen den Vorwurf Drag Queens würden Frauen bloß stellen, und argumentiert, dass Drag Queens nicht Frauen, sondern Männer in Drag porträtieren: *“So for me it's okay: you want to condemn drag queens, because you don't want women to be portrayed like that, but you know what, we're not women, we are men portraying ourselves like that”*.⁷³¹ Andere wie die Drag-Tochter von International Chrysis, Pepita, sehen sich definitiv als Mann ohne die männliche Identität in Frage zu stellen. Für Pepita, die euroamerikanischer Herkunft ist und Mitte der 1980er nach New York kam,

⁷²⁷ Interview mit Berny, siehe Anhänge B.4., B.4.1.1., Hervorhebungen C. B.

⁷²⁸ Interview mit Michelle, siehe Anhänge B.30., B.30.1.1.

⁷²⁹ Interview mit Michelle, siehe Anhänge B.30., B.30.1.1.

⁷³⁰ Interview mit Michelle, siehe Anhänge B.30., B.30.1.1.

⁷³¹ Interview mit Michelle, siehe Anhänge B.30., B.30.1.1.

bedeutet Drag in erster Linie eine bestimmte Art von Spaß, die sich auf die Drag-Kleidung und das, was sie einen Persönlichkeitswechsel nennt, bezieht:

I have fun with the wardrobe and then the personality shift, when you're in drag, the power. I have fun with that, I like to play with that idea, that in my mind always you know, I know I am the man, but I like to flirt with guys in drag. It's fun.⁷³²

Pepita, die nahezu bei jedem Wigstock-Festival auftrat, bestreitet heute die Hälfte ihres Lebensunterhalts mit Drag Performances und die andere Hälfte mit dem Entwerfen von Kostümen und Perücken. Pepita erklärt zwar, dass sie als Drag Queen eine eindeutig männliche Identität besitzt, möchte dies jedoch nicht verallgemeinern. Schließlich war ihre Drag-Mutter Chrysis eine der bekanntesten *transgendered* Drag Queens von New York und auch einige ihrer Drag-Schwestern gingen einen anderen Weg. Dies wird insbesondere in Pepitas Erinnerungen an die Drag Queens der Boy Bar deutlich:

And of the queens that worked at Boy Bar maybe three or four out of the ten went on to be transsexuals and the rest stayed as drag queens or even just some of them quit the drag and just went back of this being traditional sort of gay, maybe fashy, like, that's my term for those gays like fashion fags.⁷³³

Es gibt jedoch auch Drag Queens, die sich als Mann definieren, aber nicht in Drag auf der Bühne auftreten, sondern Drag benutzen, um Spaß auf Partys zu haben, wie zum Beispiel die euroamerikanische Drag Queen Chris:

I am definitely a boy and I like being a boy. I think it's great. I would not want to be a girl, you know. But I do drag sometimes, you know. With the wig and full make-up, eye-lashes and a dress, heels and all that stuff. But that's not making you a woman, that's just a costume.⁷³⁴

Chris, die jüngste Drag-„Tochter“ von Flawless Sabrina, kam Ende der 1990er nach New York. Chris studiert Kunst und arbeitet als Kassierer in einem Museum. Nicht alle Drag Queens in New York verdienen sich ihren Lebensunterhalt durch Drag-Performances oder andere künstlerische Tätigkeiten. Die euroamerikanische Drag Queen Raphaela beispielsweise arbeitet als Krankenschwester (*nurse*). Raphaela nimmt seit einigen Jahren weibliche Hormone und definiert sich weiblich bzw. hat wie viele ein ganz eigenes Selbstbild:

How would I describe myself? When I was 11 years old and we were playing outside my house and we're playing the game "kick the can" and it was the 7 o'clock and I said I can't play anymore I have to go inside, I have to go watch "Cher" ...and one of the boys said: "You know what you are? You're a birl, a boy's body with a girl's mind." And it was - you know what, I look back at that. He was right! That's what I am. It's not the nicest term, but it describes, what I am. [...] I'll be doing drag since I was a little kid.⁷³⁵

⁷³² Interview mit Pepita, siehe Anhänge B.37., B.37.1.1.

⁷³³ Interview mit Pepita, siehe Anhänge B.37., B.37.1.1.

⁷³⁴ Interview mit Chris, siehe Anhänge B.7., B.7.1.1.

⁷³⁵ Interview mit Raphaela, siehe Anhänge B.40., B.40.1.1.

Wie einige andere auch, überschreitet Raphaela die Grenzen zwischen Drag und Trans. Dabei benutzt sie Drag auch als übergeordneten Rahmen für ihr Transgender-Sein:

If I talk about the drag part of my life, I say: "I'm doing these performances." I frame it as performance. I don't say anything about the transgender piece, 'cause people like the average person doesn't understand that. It took me the first three decades of my lifetime to even understand a little bit about it.⁷³⁶

Raphaela, die in Washington aufwuchs und Anfang der 1990er nach New York migrierte, arbeitete eine zeitlang in der New Yorker Transgender-Sexarbeits-Szene:

It wasn't 'till I moved to New York and hooked in with all the other drag queens and learned much about the whole tranny lifestyle. And I did sell myself. And I was very promiscuitive too. [...] I worked as a lap dancer. [...] I come home from my work at five o'clock in the afternoon, put on my wig, "hooker wear" [lacht!], walked two blocks and got there and do twenty-dollar-lap dances.⁷³⁷

Wie viele andere Bereiche der Transgender-Subkulturen war auch diese „Szene“ sehr gemischt:

There was the whole range, we had like, if we really were a wide group of girls, we had – that was the gender spectrum, 'cause we had like living 24-7 tranny girls, who looked pretty good, you know, and then we had some in-betweens, and then we had some girly boys who put makeup on and a wig and they looked really good, I was somewhere in that, and you had like these stupid boys, you know, like boys or cross-dressers.⁷³⁸

Besonders im Bereich der Sexarbeits-Szene verwischen die Grenzen zwischen Drag und Trans, sind mehrfache Selbstzuschreibungen üblich, die von außen oder von anderen Szenen gerne in getrennte Kategorien eingeordnet werden. Dies ist eine Konstante in den New Yorker Subkulturen seit den 1960er Jahren wie die berühmt gewordenen Drag Queens und Transgender-Sexarbeiterinnen Sylvia Rivera und Venus Xtravaganza zeigen. Auch der Ethnologe Valentine traf auf dieses Phänomen und liefert mit der Reflektion über die Schwierigkeit Annie, eine Sexarbeiterin des ehemaligen New Yorker Transgender-Straßenstrichs „Meat Market“, geschlechtlich einzuordnen, ein Gegenargument zu seiner eigenen Drag Queen-Definition:

Is it important, then, for me to be able to classify Annie as one gender or another, by one label? There are a bunch of labels I could apply to her, that she has used about herself – drag queen, fem queen, man, girl – but none of them take into account the specificities and the complexities of her lived experiences, the contextual and situational nature of her self and presentation. Clearly, as such a "passable" woman, she lives full time and presents without difficulty as a woman.⁷³⁹

Die Lebenserfahrung und vielfache Selbstidentifikation von Grace, die sich selbst als „*woman of intersexed transsexual experience*“ und als Hermaphrodit beschreibt, zeugt ein weiteres Mal von der Komplexität eines solchen Kategorien sprengenden oder

⁷³⁶ Interview mit Raphaela, siehe Anhänge B.40., B.40.1.1.

⁷³⁷ Interview mit Raphaela, siehe Anhänge B.40., B.40.1.1.

⁷³⁸ Interview mit Raphaela, siehe Anhänge B.40., B.40.1.1.

⁷³⁹ Valentine 2000: 28-29.

überschreitenden Seins und Lebens.⁷⁴⁰ Grace hat jüdische und puertoricanische Vorfahren und wurde in New York als Junge aufgezogen, da im Kreissaal die Entscheidung „männlich“ gefällt wurde. Grace fühlte sich als Mädchen und ihre eigentliche hermaphroditische Identität wurde ihr von ihren Eltern lange verschwiegen. Mit 30 Jahren ließ sie in Kanada geschlechtsangleichende Operationen durchführen und den Vermerk „weiblich“ in ihre Geburtsurkunde eintragen. Sie heiratete einen Mann und lebt in einer heterosexuellen Beziehung. Grace verdient ihren Lebensunterhalt jedoch durch Drag-Performances und dem Promoten von Transgender-Partys:

I make my living out of promoting parties and performing and I look at myself as any other woman, who is a showgirl. Although I deal at the parties with cross-dressers, transsexuals and transgendered meaning that there are different kinds of people.⁷⁴¹

Als Bürgerrechtsaktivistin, die in der Transgender-Bewegung aktiv ist, hat sie einen sehr kritischen Blick auf die Gesellschaft und reflektiert ihre eigene Position folgendermaßen:

You know, yes I am a performer. Yes, I possess a kind of, I guess it's a drag, it's a glamour drag, when I perform. But I live my life like any other woman, well I assimilate outside. I think in general, in the world, assimilation is the key for transsexuals. We aren't encouraged to assimilate, we have to!⁷⁴²

Viele Individuen der Transgender-Subkulturen New Yorks verweigern sich bewusst oder unbewusst einer strikten Kategorisierung bzw. ordnen sich selbst sehr ungern in einengende Kategorien, wie sie von WissenschaftlerInnen geschaffen werden. Die in Puerto Rico geborene Isabela migrierte als kleines Kind mit ihren Eltern Anfang der 1970er nach New York. Auch Isabela überschreitet, wie einige zuvor Genannte, die Grenzen zwischen den Kategorien. Sie lebt seit vielen Jahren 24-7, nimmt Hormone und hat sich die Hoden entfernen lassen. Isabela arbeitete als Sekretärin, als Leiterin einer Pizzeria-Filiale sowie als Sexarbeiterin auf dem Straßenstrich des „Meat Market“. Heute arbeitet sie als Türsteherin eines Tranny-Chaser-Clubs und performt dort auch als Drag Queen. Sie ist Mutter des „House of Continental“, welches vor Jahren von einem Mitglied des „House of Xtravaganza“ gegründet wurde. Ihre Selbstdefinition demonstriert vor allem das, was Valentine als „*specificities and complexities of lived experience*“ benennt: „*I see myself as, you know, an individual, who has struggled and survived amongst heterosexual society, you know, straight society.*“⁷⁴³

Mit ihrer Selbstbeschreibung fasst Isabela die Grundproblematik, die für die Schwierigkeiten der Einordnung und Kategorisierung verantwortlich sind, elegant in einem

⁷⁴⁰ Interview mit Grace, siehe Anhänge B.18., B.18.1.1.

⁷⁴¹ Interview mit Grace, siehe Anhänge B.18., B.18.1.1.

⁷⁴² Interview mit Grace, siehe Anhänge B.18., B.18.1.1.

⁷⁴³ Interview mit Isabela, siehe Anhänge B.21., B.21.1.1.

Satz zusammen. Isabelas Kampf und Überleben in einer heterosexuell dominierten Gesellschaft verweist auf die heteronormativen Diskurse, die der Grundproblematik der Kategorisierung zu Grunde liegen. Denn nur in einem heteronormativen Diskurs, der eine Zweigeschlechtlichkeit als Prämisse versteht, macht die Definition einer Drag Queen, als „*einem schwulen Mann, der Cross-Dressing betreibt*“, oder als „*einem Mann, der auf der Bühne als Frau performt*“, Sinn. Cross-Dressing funktioniert nur innerhalb der Koordinaten einer Zweigeschlechterordnung von Mann und Frau. Was aber, wenn wir RuPauls Anfangszitat ernst nehmen? Wenn alles, was wir anziehen Drag ist? Was, wenn wir Ginas eigene Definition ihrer Kleider ernst nehmen? Wenn wir ernst nehmen, dass sie Kleider trägt, in denen sie sich wohl fühlt, und diese nicht geschlechtlich benennen will, wohl wissend, dass der Mainstream sie als weiblich bezeichnet? Wenn wir Michelles Verständnis ernst nehmen, dass Drag Queens nicht immer Frauen darstellen, sondern Männer bzw. Drag Queens porträtieren? Wenn wir Graces Argumentation folgen, dass Assimilierung der Schlüssel ist? Was, wenn wir die Prämissen des dominanten, heteronormativen Diskurses verwerfen, und uns die in den Subkulturen entstandenen Diskurse mit all ihren Widersprüchlichkeiten anschauen? Wenn wir die unterschiedlichen Identitäten, Biographien und Lebensentwürfe der vorgestellten Individuen ernstnehmen?

Dann zeigen die Selbstbilder und Selbstdefinitionen der Drag Queens und die mit ihnen verbundenen Diskurse ein anderes Bild. Eine Drag Queen ist im Verständnis der Individuen der New Yorker Subkulturen nicht auf die Rolle des männlichen und schwulen Performers reduziert. Selbst jene Drag Queens wie Michelle oder Pepita, die sich eindeutig als männlich definieren, erklären, dass ein nicht geringer Teil der Drag Queens, mit denen sie performten oder performen, keine männliche Identität (mehr) besitzt. In den Selbstbeschreibungen und Selbstdefinitionen der Drag Queens, die sich nicht als männlich definieren und die Grenzen zwischen Drag und Trans kreuzen oder überschreiten, wird deutlich, dass auch Mainstream-Definitionen wie „transsexuell“ oder mittlerweile auch „*transgendered*“ nicht immer genügen, um ihre Identität zu beschreiben. Einige haben ganz eigene Definitionen von sich und ihrer (geschlechtlichen) Identität, die sich durchaus auch politisch definieren kann. Andere opponieren gegen eine Kategorisierung oder verweigern sich gleich jeglicher Definitionsversuche. In vielen Selbstbeschreibungen wird eine Kritik, eine Infragestellung oder auch eine Reflektion des Zweigeschlechtersystems und der festgefügt Rollen und Identitäten von Mann und Frau deutlich. Darüber hinaus sind in den beschriebenen Subkulturen Mehrfachnennungen von Selbstbezeichnungen möglich, die sich von außen betrachtet untereinander ausschließen. Die Vielfalt und die Widersprüchlichkeiten lassen sich

mit der Entstehungssituation der Selbstbezeichnungen erklären. Trotz aller Unterschiede ist den Selbstdefinitionen eines gemein: ihre Entstehung in verschiedenen Teilen der schwulen Subkulturen. Aufgrund der in vorangegangenen Kapiteln gezeigten Marginalisierung, waren die hier beschriebenen Individuen gezwungen sich in Nischen der Mehrheitsgesellschaft und in Subkulturen zu organisieren. Statt von einer dominanten Zentralinstanz, als welche beispielsweise spezifische medizinische Institutionen fungieren können⁷⁴⁴, wurden die Definitionen von den Individuen selbst in verschiedenen Bereichen der Subkulturen, zum Beispiel auf der Straße oder in den Clubs und Bars, entwickelt. Dabei fällt auf, dass die „Drag-Mütter“ zwar das Selbstbewusstsein ihrer „Töchter“ stärken, ihnen Schmink- und Showtips geben, nicht aber ihre (geschlechtlichen) Identitäten und Performativitäten prägen oder entscheidend beeinflussen. Dies zeigt sich zum Beispiel an den unterschiedlichen (geschlechtlichen) Identitäten und Performativitäten von Pepita und ihrer Drag-Mutter International Chrysis und überdeutlich an der Diversität an Identitäten und Performativitäten der Drag-Töchter von Flawless Mother Sabrina.

Die neuen Diskurse der Subkulturen, wie sie beispielsweise in der „*crossing the line*“-Bemerkung von Deirdre deutlich werden, entstanden jedoch nicht frei jeglicher Einflüsse von Diskursen der Mehrheitsgesellschaft. Die Selbstdefinitionen müssen vielmehr im Spannungsfeld, welches sich zwischen den Diskursen der Subkulturen und den Diskursen der Mehrheitsgesellschaft manifestiert, verstanden werden. Dies zeigt sich besonders deutlich am Beispiel von Cathy, die sich nach ihrem Coming Out als „*transgendered*“ aufgrund des durch den Medienhype entstandenen Drag Queen-Fremdbildes in den 1990ern Gedanken um ihre Zukunft als Drag-Performer machen musste. Die präsentierten Selbstdefinitionen lassen die subkulturell entstandene Bezeichnung „Drag Queen“ zu einem Oberbegriff werden, der eine Vielfalt von Identitäten und Performativitäten in unterschiedlichen Kontexten beschreibt, deren Gemeinsamkeit ihre Entstehung in und ihr Bezug zu den schwulen Subkulturen ist. Gleichzeitig ist die subkulturelle Bezeichnung „Drag Queen“ durch den großen Medienhype um New Yorker Drag Queens im Mainstream und in den Subkulturen zu einer Art Berufsbezeichnung geworden. Bei eingehender Betrachtung der Subkulturen zeigt sich jedoch, dass diese „Berufsbezeichnung“ sich nicht allein auf den Bereich der Bühne bezieht, sondern viele andere Bereiche miteinschließt, wie es in den Kontextualisierungen der vorgestellten Selbstbilder deutlich wurde und im folgenden Kapitel erneut demonstriert wird.

⁷⁴⁴ Vgl. die Kapitel II.1., II.2. und II.3.

III.1.1.3. Crossing the line between „drag“ and „trans“: Subkulturelle Organisationsformen zu Beginn des 21. Jahrhunderts

Esther Newton's Unterscheidung in *stage impersonators* und *street impersonators* hebt zwei signifikante Orte der ökonomischen und sozialen Organisation der Drag Queen-Subkulturen der 1960er hervor: die Bühne und die Straße, d.h. die Drag-Performances in Clubs und Theatern sowie die Sexarbeit auf dem Straßenstrich. Diese beiden Nischen existieren auch heute noch. Sie haben jedoch in den letzten 40 Jahren große Veränderungen erfahren. Heute sind die Möglichkeiten der Organisation in diesen beiden Bereichen sehr viel größer. Das Showbusiness umfasst ein weites Spektrum abendlicher und nächtlicher Veranstaltungen. *Female impersonation* ist relativ selten geworden und selbstorganisierte Party- und Show-Veranstaltungen, in denen Drag Queens vielfältige Funktionen (VeranstalterIn, DarstellerIn, KassiererIn, Bedienung, DJ oder DJane etc.) übernehmen, dominieren. Auch die Nische Sexarbeit hat sich weitgehend verändert. Die Straßen-Sexarbeit wurde durch Giulianis „Säuberungspolitik“ stark zurückgedrängt, und war zur Zeit der Forschung nur noch als marginale Erscheinung in der Nähe eines bestimmten Clubs zu erkennen. Stattdessen hatte sich die Sexarbeits-Szene im Verlauf der 1990er neu organisiert. Zum einen durch das Schalten von Anzeigen in speziellen Transgender-Sex-Magazinen und Webseiten im Internet, zum anderen entstanden so genannte Tranny-Chaser-Clubs und -Partys, in denen die SexarbeiterInnen in angenehmerem und sicherem Terrain ihrer Arbeit nachgehen konnten. Beide Bereiche, „Bühne“ bzw. „Showbusiness“ und „Sexarbeit“, interferieren heute in besonderem Maße. Und zwar nicht nur durch die jeweiligen Individuen, die sich in beiden Nischen sozialisieren und organisieren, sondern auch strukturell. So finden in einem bekannten und auch von TouristInnen frequentierten Drag-Restaurant im East Village nicht nur Maistream-Publikum-kompatible Drag-Shows, sondern auch Lap Dance statt. Und in den Tranny-Chaser-Clubs der Stadt, in denen sich die SexarbeiterInnen und ihre Freier treffen, finden auch Drag-Shows statt. Durch die politischen Folgen des Stonewall-Aufstandes einerseits, vor allem jedoch durch die aufkommende Transgender-Bewegung, die versucht die Gräben zwischen den verschiedenen Subkulturen zu überwinden, entstand ein wichtiger dritter Bereich: die politische und soziale Organisation in den Subkulturen und der neuen Transgender-Bewegung. Diese umfasst nicht nur explizit politisch arbeitende Institutionen, Gruppen und Projekte, sondern auch solche, die im sozialen oder religiösen Bereich tätig

sind. Und auch diese Form der Organisation interferiert in ausgeprägtem Maße mit den anderen beiden.

Wie der Titel dieses Kapitels schon deutlich macht, interferieren in diesen drei Bereichen auch die häufig als getrennt gedachten, verschiedenen Subkulturen des Transgender-Spektrums. Diese, von AktivistInnen der Transgender-Bewegung, gewollte und geförderte Entwicklung soll jedoch nicht darüber hinweg täuschen, dass es innerhalb einzelner Bereiche der ökonomischen, sozialen und politischen Organisation eine starke Separation und Diversifizierung entlang ethnischer Grenzen und zum Teil auch entlang sozialer Klassen gibt. Im Folgenden sollen die drei Bereiche samt ihrer gegenseitigen Interferenzen, sowie der internen Separation und Diversifizierung, anhand ethnographischer Beschreibungen und Kommentaren von wichtigen ProtagonistInnen dargestellt werden.

III.1.1.3.1. Bühne und Nachtleben

Das Gros der heutigen Drag-Performances in New York entspricht nicht mehr der klassischen *female impersonation* (Travestie) im Theater, sondern setzt sich aus unterschiedlichen Stilen und Genres verschiedener künstlerischer Bereiche der Subkulturen, aber auch der Mehrheitsgesellschaft zusammen. Die Drag-Performances, die ich in den Jahren 2001 und 2002 beobachten konnte, rangierten beispielsweise von exaltierten, so genannten „*over-the-top*“-Drag-Performances bis hin zu klassischen *female impersonation*-Shows, von punkigen und politischen Performances, die die Normen von Geschlechtern und Sexualitäten hinterfragen bis hin zu professioneller Theaterkunst, von Pornostar-Parodien, von ironischen Strip-Performances und weniger ironischen Lap Dance-Performances bis hin zu professionellem Tanztheater. Sie fanden sowohl in Theatern, als auch in Bars, Clubs, Discos und Restaurants sowie auf speziellen Partys oder im Rahmen spezifischer Wettbewerbe statt. Ein auffälliges Merkmal dieser Diversifizierung ist die räumliche Trennung, die sich sowohl auf die ethnische als auch die soziale Herkunft bezieht - zwei Faktoren, die häufig eng miteinander verknüpft sind. Diese Trennung entsteht aus einem Zusammenspiel von mehrheitsgesellschaftlicher Segregation und interner Separation der einzelnen Subkulturen. Zum einen hängt sie mit einer im Allgemeinen größeren Aufstiegschance bzw. Etablierung im Beruf von euroamerikanischen Transgender zusammen, was dazu führt, dass auffällig viele afro- und lateinamerikanische Transgender von der Sexarbeit leben müssen. RuPaul oder die in dieser Studie vorgestellte Deirdre stellen

hiervon Ausnahmen dar. Zum anderen findet auch eine bewusste ethnische Abgrenzung in einigen Subkulturen statt. Die räumliche Trennung folgte auch zu Beginn der 2000er noch der im historischen Kapitel gezeigten Grundlinie der euroamerikanisch dominierten Subkulturen Downtowns, vor allem des East Villages und des West Villages auf der einen Seite und der afro- und lateinamerikanischen Subkulturen Midtowns, Uptown-Harlems und teilweise Queens auf der anderen Seite.⁷⁴⁵ Andere ethnische Gruppen wie beispielsweise die asia-amerikanischen Transgender ordnen sich in die verschiedenen anderen Subkulturen ein und bilden keine eigene ethnisch sichtbare Subkultur. Einige Individuen wie beispielsweise die afroamerikanische Deirdre oder die lateinamerikanische Isabela, aber auch einige euroamerikanische Transgender, zum Beispiel Berny oder Cathy, stellen Ausnahmen dar, da sie die „ethnischen“ Grenzen der Subkulturen überschreiten. Diese und andere sichtbare Überschreitungen sind den Subkulturen ebenso immanent wie die Grenzen. Im Folgenden werden die Diversifizierung der subkulturellen Organisation, die räumlichen Grenzen sowie ihre Überschreitungen anhand ausgewählter, spezifischer Orte und Ereignisse gezeigt.

Das sichtbarste Überbleibsel des Drag Queen-Hypes der 1990er bilden die verschiedenen Drag-Restaurants im East Village und im West Village. In diesen Restaurants mit regelmäßigen Drag-Shows arbeiten Drag Queens auch als Bedienungen und/oder EinlasserInnen. Als touristische Attraktionen, die ein nationales und internationales vorwiegend heterosexuelles Publikum anlocken, haben sie die Zero Tolerance-Politik Giuliani überlebt. Die Drag-Restaurants unterscheiden sich vor allem hinsichtlich ihres Publikums. Während das Stingy Lulu's im alternativ geprägten Teil des East Village vornehmlich ein junges, hippestes, internationales Publikum anzieht, wird das bekannteste Drag-Restaurant der Stadt, das Lucky Cheng's vor allem von organisierten Reisegruppen und Familien aufgesucht. Neben stadtbekanntem Drag Queens wie beispielsweise Michelle oder Deirdre, treten im Lucky Cheng's auch weniger bekannte Drag Queens auf, deren Shows sich häufig auffällig am Geschmack eines heterosexuellen Publikums orientieren. So finden neben Lap Dance-Performances auch „Wettbewerbe“ statt, in die das Publikum mit einbezogen wird. In einer dieser Shows während der Zeit der Feldforschungen wurde beispielsweise eine junge Frau von einer afroamerikanischen Drag Queen aufgefordert mit Hilfe einer Banane auf der Bühne einen „Blowjob“ zu simulieren, um anschließend vom Publikum bewertet zu werden. Drag Restaurants wie das Lucky Cheng's sind keine spezifischen Sozialisationsorte, sondern bieten Individuen aus den verschiedenen Transgender-Subkulturen eine Möglichkeit Geld zu verdienen. Michelle erklärt:

⁷⁴⁵ Vgl. Kapitel III.1.1.1.4.

I do work at the drag restaurant, here in the city, on Saturdays. Lucky Cheng's. I work there on Saturdays and I enjoy that, because, it's not necessarily for a group of people, that I would be performing for normally. But the kind of people that go there, know, that it is a drag restaurant. They are there to have a good time. They are celebrating something, so everybody in the room is excited to be there, so there is really fun, because everyone wants to have fun. It's not like going to a gay bar, where, you know, you better planning to do a good show or they all gonna hate you after the show. [...] I do the shows, in which I sing, you know, the shows for dinners and then there are lap dancers there as well and then there are drag waitresses as well, that is three different groups of people that perform there. [...] It's like 50 per cent drag queens, 50 per cent transsexuals. And most of the girls that do the lap dances are transsexuals.⁷⁴⁶

Michelle erzählte im Interview, dass sie im Lucky Cheng's am Abend selten weniger als 300 \$ und an guten Abenden mit viel Trinkgeld bis zu 1000 \$ verdient. Aber auch die *lap dancer* haben an solchen Orten einen guten Verdienst. Raphaela, die einige Jahre zuvor als *lap dancer* arbeitete, erklärte, dass *lap dancer* an solchen Orten zwischen 150 \$ und 500 \$ an einem Abend verdienen.⁷⁴⁷ Die „girls“ des Lucky Cheng's sind meist Asia-Amerikanerinnen, während das heterosexuelle Publikum hauptsächlich aus Euro-AmerikanerInnen und TouristInnen anderer Länder besteht. In Downtown gibt es neben diesen touristischen Drag-Restaurants auch viele Bars und Diskotheken, in denen an Wochenenden einige der bekannteren Drag Queens der Stadt auftreten. Cathy beispielsweise hatte während der Forschung regelmäßig Solo-Shows im „Tomato“ sowie im „Barracuda“, einer Bar und einer Diskothek im West Village. Diese Bars, Diskotheken und Restaurants dienen dem Geldverdienen, dem Versuch der Individuen mittels Drag eine ökonomische Grundlage oder gar eine teilweise Autarkie zu erlangen, was nach den beiden Amtszeiten Giulianis nur wenigen gelingt.

Im Gegensatz dazu stehen einige vom Publikum und den Shows sehr verschiedene Orte und Ereignisse, deren Hauptziel das gemeinsame Feiern in der Subkultur ist. Wenngleich es auch an diesen Orten Drag Queens gibt, die beispielsweise als Bedienungen, DarstellerInnen oder Party-OrganisatorInnen Geld verdienen, so findet dies meist in einer gänzlich anderen Dimension statt. Das Publikum dieser Orte ist sehr gemischt mit auffällig vielen Individuen aus den Transgender-Szenen, die auch manche Veranstaltung dominieren. Diese Veranstaltungen und Orte wechseln jedoch regelmäßig. Einige Drag Queen-Party-VeranstalterInnen erklärten mir, dass nur wenige dieser Veranstaltungen länger als sechs Monate laufen würden. Zur Zeit der Forschung im Herbst 2001 und im Frühjahr 2002 gab es beispielsweise im West Village regelmäßige Drag-Veranstaltungen im Club „The Monster“,

⁷⁴⁶ Interview mit Michelle, siehe Anhänge B.30., B.30.1.1. Die Tatsache, dass Michelle hier eine eindeutige Trennung zwischen „Transsexuellen“ und Drag Queens macht, ist ein Beleg für die Vielfalt der subkulturellen Diskurse, die aufgrund der verschiedenen Selbstbilder, biographischen Erfahrungen und sozialen Kontexte entstehen und sich teilweise auch widersprechen.

⁷⁴⁷ Interview mit Raphaela, siehe Anhänge B.40., B.40.1.1.

die insbesondere von Cross-Dressern des CDI (Cross-Dresser International)⁷⁴⁸ frequentiert wurden und im Drag-Restaurant „LIPS“, darunter ein so genanntes „Bitchy Bingo“. Im East Village gab es beispielsweise eine regelmäßige Party im Dance Club „SPA“, die von Berny mitorganisiert wurde und bei der verschiedene Drag Queens, z.B. Lady Bunny, als DJane arbeiteten, sowie eine weitere Party von Berny in der Bar „Charlys“ mit Show-Veranstaltungen von Drag Kings und Drag Queens, an denen auch Flawless Mother Sabrina, Michelle und andere mitwirkten. Daneben gab es zahlreiche unregelmäßige Partys und Veranstaltungen, wie beispielsweise ein Betty Page-Contest im „CBGBs“ oder eine Solidaritäts-Party der „Anticapitalist Tranny Brigades“ im „Boiler-Room“, die, wie die oben genannten Veranstaltungen, von Drag Queens und anderen Transgender organisiert und von sehr vielen Individuen unterschiedlicher Transgender-Szenen frequentiert wurden. Einige dieser Orte und Veranstaltungen sind bekannte Institutionen und werden in Transgender-Magazinen sowie in schwul-lesbischen Magazinen und New York-Reiseführern erwähnt, andere haben den Charakter von Geheimtipps und werden nur durch Mundpropaganda, kleine Flyer und die in der New Yorker Drag Queen-Szene sehr bekannte und geschätzte Webseite „www.queenmother.tv“ bekannt gemacht. Insbesondere letztere sind die eigentlichen Sozialisationsorte der Subkulturen, in denen beispielsweise junge Drag Queens (und andere Transgender) ihr Coming Out erleben können und sich mit Gleichgesinnten treffen, um Freundschaften zu schließen, um Ratschläge und Tipps für Alltag und Freizeit erteilt zu bekommen oder um die ersten Schritte auf der Bühne vor einem wohlwollenden und unterstützenden Publikum zu tun. Gleichzeitig sind dies auch Orte an denen Individuen aus verschiedenen Transgender-Subkulturen einander begegnen, gemeinsam feiern, auf der Bühne stehen oder auch für eine gemeinsame und solidarische (Transgender-)Politik werben. Eine herausragende Veranstaltungsreihe dieser Art war während der Feldforschung eine in einer Bar in der Lower East Side wöchentlich stattfindende Drag-Party namens „Cheezwhiz“ mit dem bezeichnenden Untertitel „*no taste, but lots of flavours*“.⁷⁴⁹ Das Besondere an den Cheezwhiz-Partys war die gewollte Überschreitung einer Grenzlinie zwischen Publikum und Performern sowie deren soziale und subkulturelle Zusammensetzung - die *lots of flavours*. Bei Cheezwhiz traten Drag Queens, Drag Kings und andere Transgender gemeinsam oder einzeln auf. Diese Auftritte entsprachen in ihrer Vielfalt dem oben erwähnten Spektrum New Yorker-Drag-Performances. Außergewöhnlich war jedoch, dass einerseits sehr bekannte und gut bezahlte Performer wie beispielsweise Pepita, Michelle oder Deirdre oder auch bedeutende Drag-VeteranInnen wie Flawless Mother Sabrina und andererseits

⁷⁴⁸ Siehe Kapitel III.2.2.2.

⁷⁴⁹ „Cheez Whiz“ ist ein in den USA in Tuben verkaufter Käse.

AnfängerInnen und solche, die ihre ersten Bühnenschritte wagen, in der gleichen Show auf der Bühne und im Publikum standen. Die durch unterschiedliche soziale, ethnische und subkulturelle Herkunft sowie unterschiedliche Performance-Genres gezogenen Grenzen, die an anderen Orten häufig zu beobachten sind, wurden bewusst überschritten. Alle PerformerInnen traten für die gleiche Gage oder umsonst bzw. für Trinkgeld auf. Cheezwhiz wurde nur auf einer bestimmten Webseite und per Mundpropaganda bekannt gemacht, und stand für ein besonderes Gemeinschaftsgefühl. Aufgrund dieser Atmosphäre (von, mit und für Transgender) waren die Cheezwhiz-Veranstaltungen einer der wichtigsten Sozialisationsorte dieser Zeit. Im Laufe des Jahres 2002 wurde die Cheezwhiz-Party-Reihe jedoch eingestellt und eine neue, ähnliche Party entstand an einem anderen Ort.

Im krassen Gegensatz zur Inklusivität der Cheezwhiz-Partys, die aufgrund ihrer spezifischen Konzeption und des Eintrittspreises von 5 \$ Transgender-Individuen aus allen sozialen Klassen offenstanden, steht die Exklusivität einer ganz anderen Drag-Veranstaltung New Yorks, des „Night of a 1000s Gowns“-Balles des „*Imperial Court of the Kings and Queens of Greater New York*“.⁷⁵⁰ Diese jährliche Benefiz-Veranstaltung fand 2002 im „Marriott Marquis“, einem 4-Sterne-Hotel am Times Square statt. Die Eintrittskarten für diesen royalen Ball der Drag High Society kosteten 75 \$ (*silver tickets*) und 135 \$ (*gold tickets*).⁷⁵¹ Die Mehrzahl der Gäste bestand aus schwulen Männern, die als glamouröse und royale Drag Queens oder in royalem, männlichen Gewand sowie aus lesbischen Frauen, die als royale Drag Kings oder in royalem weiblichen Gewand erschienen. Außerdem waren einige (heterosexuelle) Cross-Dresser von CDI sowie einige andere Transgender in sehr teurem, aufwendigem Drag als Gäste gekommen.⁷⁵² Unter den „Adligen“ und sonstigen Mitgliedern des Imperialen Hofes überwiegt die Zahl der Euro-AmerikanerInnen. So war beispielsweise die 2002 herrschende 15. Kaiserin des „Imperial Court“ Fiona die erste lateinamerikanische Kaiserin des „Imperial Court“ New Yorks. In den 16 Jahren seit Bestehen dieser Organisation gab es eine einzige afroamerikanische Kaiserin.⁷⁵³ Der zusammen mit Fiona gekürte „Kaiser“ Damian, der mit 30 Jahren der Jüngste bis dahin gekürte Herrscher war, beklagt als Gegenbeispiel das Fremdbild des Imperial Court als einer

⁷⁵⁰ Der „*Imperial Court of Greater New York*“ wurde 1987 gegründet und ist ein Ableger des 1965 in San Francisco gegründeten, ersten Imperial Court. Neben den 70 Ablegern in den Städten der USA gibt es auch Ableger des Imperial Court in Kanada und Mexiko (Polly 2002: 22, vgl. auch www.imperialcourtny.org/history.htm, September 2005).

⁷⁵¹ Aufgrund meines begrenzten Feldforschungsbudgets fanden die teilnehmende Beobachtung und die informellen Gespräche mit Mitgliedern des „Imperial Court“ und BesucherInnen des Balls in der Empfangshalle im 2. Stock, außerhalb des eigentlichen Balles statt, eine Methode, die ich einem Tipp von Flawless Sabrina verdanke.

⁷⁵² Diese Beobachtungen decken sich mit den Aussagen Valentines über einen „Night of the 1000 gowns“-Ball Ende der 1990er (2000: 166).

⁷⁵³ Vgl. www.imperialcourtny.org/college.htm

Organisation von reichen, alten, weißen, schwulen Männern: „*Some people, for years, might have thought that the Imperial Court was just a bunch of rich, white, old gay men in drag.*“ und erklärt stattdessen: „*We have transgender people, we have men and women, straight and bisexual people, we have lesbians, and we have white members, African-American members, Latino members, and Asian-american members.*“⁷⁵⁴ Somit ist die wohl größte Übereinstimmung der Mitglieder ihr Reichtum und die Art ihres Drag. Die ehemalige Kaiserin Coco klärt über die angemessene Abendgarderobe wie folgt auf:

Overdo it [...] When in doubt, overdo it! Pile on as much jewelry as you can possibly carry, pile on the biggest hair you can possibly whip up. There's no minimalism here. It's ultra-glamour – over the top.⁷⁵⁵

Im Mittelpunkt der Feierlichkeiten steht die Krönungszeremonie der neuen Hoheiten, die Valentine als luxuriös kennzeichnet:

The coronations themselves are slick and luxurious, and begin after midnight. The Emperor and the Empress are both preceded by various lords and ladies in waiting, the Empress's lady in waiting ascending the runway to the Star Wars movie theme. During the coronation, I find that I have goose-bumps. The anthem-like quality of the music, the dramatic lighting, the quiet seriousness, makes these events somehow weighted with significance.⁷⁵⁶

Wenngleich die dargestellte Noblesse und der gezeigte Reichtum der Gäste und VeranstalterInnen der „Night of a 1000 Gowns“ in direktem Gegensatz zu den ProtagonistInnen von „Cheezwhiz“ und den Transgender-SexarbeiterInnen steht, darf nicht vergessen werden, dass der jährliche Ball nicht nur der Selbstdarstellung und Sozialisation der High Society der Schwulen, Lesben, Bisexuellen und Transgender dient. Vielmehr ist er vor allem eine Benefiz-Veranstaltung, deren Erlös den verschiedenen Organisationen und Projekten der schwulen, lesbischen, bisexuellen und Transgender-Subkulturen zu Gute kommt. So wurde beispielsweise Ende der 1990er die Transgender-Organisation „Gender Identity Projekt“ unterstützt.⁷⁵⁷ Das auf der Homepage präsentierte Selbstbild der Gemeinschaft des „Imperialen Hofes von New York“ lautet dementsprechend:

The Imperial Court of New York is, above all, the members: The Emperors and Empresses, Princes and Princesses, Dukes and Duchesses, and the leagues of uncommon courtiers are imbued with a sense of fun, a sense of the fabulous, and a sense of duty to our community.⁷⁵⁸

Trotz einer Offenheit für Transgender nicht-euroamerikanischer Herkunft, werden die bisher vorgestellten Sozialisationsorte und -Veranstaltungen von den euroamerikanischen

⁷⁵⁴ Polly 2002: 22. Auch Valentine beschreibt den Imperial Court als eine Organisation von „*mainly gay men, that do performative drag*“ (2000: 165).

⁷⁵⁵ Polly 2002: 22.

⁷⁵⁶ Valentine 2000: 167.

⁷⁵⁷ Valentine 2000:169, vgl. auch <http://www.imperialcourtny.org/history.htm>, (September 2005). Diese Entscheidung war Valentine zu Folge nicht unumstritten, da viele Mitglieder befürchteten, sie können mit Transgender-Individuen gleichgesetzt werden (Valentine 2000: 169).

⁷⁵⁸ Siehe <http://www.imperialcourtny.org/history.htm>, September 2005.

Individuen der Subkulturen dominiert. Diese Dominanz gründet teilweise, insbesondere beim letzten Beispiel auf der sozialen Herkunft, der Klasse, der ProtagonistInnen, zum Teil aber auch auf der Tatsache, dass sich viele latein- und afroamerikanische Transgender in eigenen Subkulturen organisieren. In Midtown, in der Nähe des Times Square und damit in der Nachbarschaft des Marquis Marriott Hotels, gibt es eine Diskothek, die vor allem von Schwulen, Lesben und Transgender aus der lateinamerikanischen Subkultur New Yorks besucht wird.⁷⁵⁹ Die Transgender in La Escuelita, so der Name der Diskothek, sind mehrheitlich solche, die, wie Deirdre, die Linien zwischen Drag Queen und *transgendered* kreuzen, oder sich wie Violet als Drag Queen und *transgendered* sehen. Neben weiblichen und männlichen Gogo-TänzerInnen, sowie unterschiedlichen Drag-Shows, beispielsweise der „Divas of Escuelita“, finden auch besondere Transgender-Veranstaltungen im La Escuelita statt. Am 30. März 2002 gab es eine Magazin Release Party des New Yorker Transgender-Magazins „Simply Gorgeous“, bei der das, aus der Dominikanischen Republik stammende, „Simply Gorgeous“-Cover-Girl „Barbie Doll“ auftrat und anschließend die Magazine signierte. Dem Magazin „Simply Gorgeous“ gelingt ein Cross-Over zwischen der Transgender-Sexarbeits- und der Drag Queen-Szene, und es spiegelt damit auch das Transgender-Publikum im La Escuelita wieder. Isabela erklärt, dass La Escuelita, „die kleine Schule“, früher ein sehr wichtiger Sozialisationsort war: „*Years ago, the original Escuelita was the most wonderful place you ever could go to: it was very family oriented, very friends.*“⁷⁶⁰ Isabela, die früher häufig im La Escuelita verkehrte, geht heute nach Queens: „*Queens is mostly Spanish, mostly Mexican, Ecuadorian, Columbian, a few Puertoricans, but, you know, Queens is mostly that.*“⁷⁶¹ In Queens, wo es mehrere Bars und Clubs, die von lateinamerikanischen Transgender frequentiert werden, gibt, fand während der Forschung ein „Miss Latina New York“-Wettbewerb statt. Dies ist eine wichtige Veranstaltung für die Sozialisation und Organisation in den lateinamerikanischen Subkulturen. Der Wettbewerb, die ihn begleitenden Veranstaltungen und die Moderationen fanden in spanischer Sprache statt.⁷⁶² Eine in einem breiten Straßenmexikanisch moderierende Drag Queen begrüßte das Publikum getrennt nach Berufsgruppen (z. B. *prostitutas*) und regionaler Herkunft

⁷⁵⁹ An den von mir beobachteten Abenden waren vor allem LateinamerikanerInnen aus Mexiko und Puerto Rico anwesend. Dies wurde während der Shows deutlich, in denen das Publikum direkt angesprochen wurde und auf Fragen wie „Sind MexikanerInnen, PuertoricanerInnen, KolumbianerInnen etc. anwesend?“ mal stürmischer, mal zurückhaltender antwortete. Neben den LateinamerikanerInnen waren auch einige AfroamerikanerInnen anwesend.

⁷⁶⁰ Interview mit Isabela, siehe Anhänge B.21., B.21.1.1.

⁷⁶¹ Interview mit Isabela, siehe Anhänge B.21., B.21.1.1.

⁷⁶² Spanisch war auch die Sprache, die in den Unterhaltungen im Publikum zu hören war. Einige Transgender, die ich im Publikum vor Beginn der eigentlichen Veranstaltung in Englisch ansprach, antworteten mir „*No hablo ingles!*“ und setzten das Gespräch mit mir dann in Spanisch fort.

(*mexicanas, argentinas, puertoricanas, columbianas* etc.), woraufhin die Angesprochenen laut jubelten. Der Wettbewerb folgte dem klassischen Drag Queen-Wettbewerbs-Muster, wie es seit den Tagen von Flawless Mother Sabrinas Drag-Wettbewerben existiert. Neben der Jury waren verschiedene Miss Continentals vergangener Jahre, darunter die damals amtierende Miss Continental 2001, die euroamerikanische Cathy, anwesend, die der Gewinnerin des Wettbewerbs die Krone überreichte.⁷⁶³

Weiterhin sind auch die Bälle, die als Harlem-Bälle bekannt wurden, ein wichtiger Ort der Sozialisation und Organisation von lateinamerikanischen Transgender. Diese, von afroamerikanischen Transgender begründeten Bälle, deren Hochzeit Ende der 1980er und Anfang der 1990er war, finden mittlerweile auch in anderen Teilen New Yorks statt. Isabela, die als Mutter des „House of Continental“ häufig an den Bällen und Wettbewerben teilnimmt, erklärt:

Now, they have them here in the Village, at PS3 in Christopher Street and Hudson. I think there is a couple of Balls coming soon. They have them in Brooklyn in the YMCA.⁷⁶⁴

Wenngleich sich die Orte verändert haben und es heute sehr viele kleine Bälle gibt, entspricht die Organisation der Häuser und Bälle im Wesentlichen noch der in „Paris is Burning“ präsentierten Form, die in einem vorherigen Kapitel ausführlich dargestellt und diskutiert wurde.⁷⁶⁵ Isabela erklärt, dass sich nur die Mode geändert habe, dass die auf den Bällen präsentierte Mode heute futuristisch sei.⁷⁶⁶ Aber das Wesentliche, das Familien- und Gemeinschaftsgefühl, ist geblieben und unterscheidet, so Isabela, die Bälle von anderen Transgender-Orten, weswegen eine allzu große Bekanntheit, wie zu Beginn der 1990er vermieden wird:

In Balls it's much more different than in these transsexual clubs and stuff like that. Balls is like families all together, you know, different houses united, walking for trophies, categories, you know, it's a lot more different. That scene is a lot more different. They trying to make it more public, cause it has always been very underground, you know, the balls have always been underground. [...] We don't want to make it public. We don't want it everyone to know, because then it is getting to commercial.⁷⁶⁷

Aus diesem Grund sind die Eintrittspreise der Bälle ähnlich gestaltet wie die der Cheezwhiz-Partys, so dass Individuen aus allen sozialen Schichten daran teilnehmen können.⁷⁶⁸

⁷⁶³ Eine „Miss Continental“ ist die Gewinnerin eines nationalen Drag Queen-Wettbewerbes in den USA.

⁷⁶⁴ Interview mit Isabela, siehe Anhänge B.21., B.21.1.1.

⁷⁶⁵ Siehe Kapitel III.1.1.1.4. Der Ethnologe David Valentine liefert eine Beschreibung eines Mini-Balles im West Village Ende der 1990er, die mit der Darstellung der Bälle in „Paris is Burning“ übereinstimmt (2000: 146-157).

⁷⁶⁶ Interview mit Isabela, siehe Anhänge B.21., B.21.1.1.

⁷⁶⁷ Interview mit Isabela, siehe Anhänge B.21., B.21.1.1.

⁷⁶⁸ Valentine nennt einen Eintrittspreis von 7 \$ Ende der 1990er (2000:147).

Aus Neugier, um Shows zu gestalten oder um potentielle Sexualpartner kennenzulernen, frequentieren einige Drag Queens auch die überwiegend von heterosexuellen Cross-Dressern, Transgender-SexarbeiterInnen und ihren Liebhabern, den so genannten *tranny chasers* bzw. *admirers*, besuchten Sozialisationsorte der Transgender-Subkulturen New Yorks. Sozialisationsorte wie die Nowbar, der Club Edelweiss sowie so genannte Tranny Chaser-Partys dienen vorrangig sexuellen Kontakten zwischen Transgender und denen, die sie begehren, weswegen sie im folgenden Kapitel vorgestellt werden.⁷⁶⁹

III.1.1.3.2. Sexarbeit

The business of sex is immense, seldom calculated or measured, and often unnoticed. Today's sex industry spans a burgeoning crop of large and small businesses, which engage in everything from porn videos and phone sex to sadomachistic role playing, go-go dancing, and prostitution. [...] And for all, but a few workers in the industry, the money never accounts for much more than a bare living wage – just to tide them over until their next shift.

Sylvia Plachy and James Ridgeway
Red Light – Inside The Sex Industry (1996:37)

Diese Mitte der 1990er gemachte Aussage über die Sex-Arbeit und die Sex-Industrie der Vereinigten Staaten, gilt auch für die Transgender-Sexarbeit in New York zu Beginn des 21. Jahrhunderts. Dies betrifft insbesondere das große Spektrum der Formen der Sexarbeit sowie die Motivation ihrer ProtagonistInnen. Schon in den 1960ern mussten *street queens* wie Sylvia Rivera als „*hustler*“ (Straßenstrich-SexarbeiterInnen) ihren Lebensunterhalt verdienen. In „Paris is Burning“ erklärt Venus Xtravaganza: „*Most of the drag queens that are involved in the balls, 90 % of them are hustlers.*“⁷⁷⁰ Auch heute noch leben viele *street queens* wie einst Sylvia und Venus von der Sexarbeit. Doch der Straßenstrich wurde verdrängt und durch andere Formen der Sexarbeit ergänzt und erweitert. Transgender-Sexarbeit zu Beginn des 21. Jahrhunderts umfasst ein weites Spektrum.

Der bekannte Transgender-Straßenstrich „Meat Market“ wurde durch Giulianis „Zero Tolerance“-Politik Ende der 1990er aufgelöst. Valentine, der der Ansicht war, dass der Meat Market Giuliani überleben würde, beschrieb ihn folgendermaßen:

⁷⁶⁹ Vgl. auch Kapitel III.3.

⁷⁷⁰ Livingston 1991.

The Meat Market is a rapidly changing, semi-industrial space incongruously positioned on the Hudson river between the expensive residential areas of Greenwich Village and Chelsea. With the real estate boom in NYC in the 1990s, its character is changing rapidly and meat processing factories are replaced by boutiques, nightclubs, and restaurants. On weekends, the dark and dirty cobblestoned streets are filled with truckers, dominatrixes, gay leather men, the occasional film crew, and party goers from the suburbs, as well as dozens of sex workers – intelligible in the late 1990s as „transgender“ – and their clients who cruise by slowly in their cars. The Meat Market has been a site for sex work and the sex industry for decades, and remains so, the current mayor’s efforts and real estate development notwithstanding.⁷⁷¹

Anfang 2002 gab es einen kleinen marginalen und umkämpften Straßenstrich in Midtown in der Nähe des Tranny-Chaser-Clubs „Edelweiss“.⁷⁷² Isabela, eine ehemalige Transgender-Sexarbeiterin, arbeitete am Eingang des Edelweiss und hatte dafür Sorge zu tragen, dass sich der Straßenstrich gegenüber nicht ausbreitet:

Edelweiss is where I work. I work outside. I do the list and stuff like that, with the security outside. To make sure the front is clear. So, we also try to stop prostitution. That’s another number one thing about the girls, you know. The girls always wind up messing everything up in New York City. Some transsexuals don’t care about the places, that they work in or hang out at. They think of themselves. So, when they automatically assume that they just can go outside and shop out some strangers in front of Edelweiss, they think it’s alright for them. But it is not alright for us, because we are the ones that wind up loosing the place and loosing our job. So, that’s why we get more, you know, we get more strict about the rules. And that’s why he [der Eigentümer des Edelweiss, C.B.] hired me to be outside, so I can tell the girls, you can’t do anything in front here.⁷⁷³

Der Straßenstrich war jedoch nicht nur eine Bedrohung für das Weiterbestehen des Club Edelweiss, sondern auch gefährlich für jene Transgender, die dort arbeiteten. Isabela, die früher auf dem Straßenstrich des „Meat Market“ arbeitete, erklärt diesen heute als zu gefährlich:

All I know is that it is now to dangerous to be out there. [...] Because of Police. Maybe you could get robbed, raped, killed, you know a lot of crimes.⁷⁷⁴

Im Kapitel „Straßenstrich und Straßentod“ wurde gezeigt, dass die Transgender-Sexarbeiterin Amanda Milan im Jahre 2000 nicht weit entfernt vom Times Square, und damit nicht weit entfernt vom damaligen Ort des Edelweiss, auf offener Straße vor Zeugen ermordet wurde.⁷⁷⁵ Tranny-Chaser-Clubs wie das Edelweiss und insbesondere die Nowbar, ebenso wie andere Orte an denen Tranny-Chaser-Partys stattfinden, stellen daher nicht lediglich eine Ergänzung oder Erweiterung zum Straßenstrich dar, sondern haben als Alternative zum Straßenstrich eine wichtige, ja lebenswichtige Funktion. Sie bieten den „girls“, die gezwungen sind, sich durch die Sexarbeit ihren Lebensunterhalt zu verdienen, die

⁷⁷¹ Valentine 2000: 25.

⁷⁷² Tranny Chaser sind Menschen, meist männlichen Geschlechts, die aus unterschiedlichen Gründen sexuelle oder andere Beziehungen zu Transgender eingehen (vgl. Kapitel III.3.).

⁷⁷³ Interview mit Isabela, siehe Anhänge B.21., B.21.1.1.

⁷⁷⁴ Interview mit Isabela, siehe Anhänge B.21., B.21.1.1.

⁷⁷⁵ Vgl. Kapitel II.4.4.

Möglichkeit potentielle Kunden in sicherer Umgebung und angenehmer Atmosphäre kennen lernen und auswählen zu können sowie längerfristige Beziehungen mit Männern anzubahnen. Gleichzeitig sind sie wichtige Sozialisationsorte. Denn nicht nur Drag Queens wie Flawless lernen hier wie sie für Tranny Chaser attraktiv werden, sondern auch junge *street queens* und *working girls*. Darüber hinaus werden wie an anderen Orten der Subkulturen Tipps gegeben, Tricks ausgetauscht und Freundschaften geschlossen. Im Edelweiss fanden an Wochenenden Drag-Shows statt, wodurch Drag Queens wie Isabela eine zusätzliche Möglichkeit des Geldverdienens geboten wurde. Die überwiegend als SexarbeiterInnen anwesenden Transgender des Edelweiss sind mehrheitlich Afro-, Asia- und LateinamerikanerInnen. Der Club Edelweiss existiert bereits seit Beginn der 1990er Jahre und kämpft seit Giuliani's Amtszeiten ums Überleben:

Edelweiss started, I would say, in the early nineties, because I remember, when the owner had a place, it used to be called "Speed Limit 55". [...] It was a transgendered place, a transsexual place, a disco. And then he opened up another place on 29th Street and 6th Avenue by the Garment District, it used to be "Edelweiss". That was the first "Edelweiss". That was when I started coming out, I started really hanging out at that place. [...] And then Giuliani came in, closed the place down, you know. He moved from there and came over here to 43rd street. And then he was there for a while with no problem, and Giuliani closed him down again. The owner of this club has some kind of power, I don't know what he has, or he has a lot of money, or he has a lot of great lawyers, because he has survived so many battles at court with Giuliani, that he always winds up re-opening his place again.⁷⁷⁶

Auch während der Forschungsmonate Anfang 2002, als Bloomberg Giuliani als Bürgermeister abgelöst hatte, fanden im Club Edelweiss regelmäßig Polizei-Razzien statt. Zu dieser Zeit hatte der Eigentümer des Clubs bereits seine Alkoholausschank-Lizenz verloren. Aus den oben genannten Gründen florierete das Geschäft dennoch. Gegen Ende der Forschung wurde der Club nach einer Razzia geschlossen. Mona, die für Transgender zuständige Mitarbeiterin des *positive health project*, erklärte, dass nachdem der Club Edelweiss geschlossen wurde und sich der dort befindliche Straßenstrich auflöste, einige Transgender-Sexarbeiterinnen wieder zum Meat Market abwanderten, um dort gegen 4 Uhr nachts, wenn die Bars und Clubs im Distrikt schließen, auf Kunden zu warten.⁷⁷⁷

Ein weiterer Tranny-Chaser-Club der Stadt, der allerdings weniger von Razzien bedroht ist und dessen Club-Politik ausdrücklich die Sicherheit der anwesenden Transgender im Sinn hat, ist die Nowbar.⁷⁷⁸ Die Gründerin Grace, die seit 1997 eine als „Tranny Chaser“-Party bekannt gewordene, sehr erfolgreiche Veranstaltungsreihe organisiert, erklärt:

⁷⁷⁶ Interview mit Isabela, siehe Anhänge B.21., B.21.1.1.

⁷⁷⁷ Interview mit Mona, siehe Anhänge B.32., B.32.1.1.

⁷⁷⁸ Doch auch die Nowbar bleibt vor Besuchen der Ordnungsmacht nicht verschont. Bei einem meiner Besuche, bei dem ich mit Mona „*safer sex kits*“ verteilte, kamen uns beim Verlassen drei Polizisten in Uniform entgegen, die den Club nicht privat betreten.

Well, we insist that everyone respects each one. [...] When someone is coming and grab the people, he is removed from the party. If someone does drugs, that's illegal, he is removed from the party. If someone acts disrespectful, he is not welcome. You know, we want to make it a safe place for every transgender person on any level, if you are a cross-dresser, or whatever you are, or you're a transsexual, you can come here and feel save and you won't be harassed.⁷⁷⁹

Als Transgender-Aktivistin arbeitete Grace auch mit dem „Gender Identity Project“ (des Lesbian, Gay, Bisexual and Transgender Community Center) sowie mit dem „positive health project“ zusammen: „*We were the first party to hand out health information and also at the same time we are the first party who really operate very safe parties for transsexuals and transgender people and their admirers*“.⁷⁸⁰ Grace und ihre Partys sind daher auch bei Transgender-AktivistInnen wie Mona sehr geschätzt, die als Mitarbeiterin des „positive health project“ *safer sex kits* mit Kondomen und Informationsbroschüren in der Transgender-Szene verteilt und zu diesem Zwecke auch die Nowbar regelmäßig aufsucht.⁷⁸¹ Zahlenmäßig ist das Verhältnis zwischen *tranny chaser* und Transgender in der Nowbar ausgeglichen. Auffällig ist jedoch, dass die *tranny chaser* - neben Afro- und Asiaamerikanern - mehrheitlich Euroamerikaner sind, während die Transgender mehrheitlich Latein- und AfroamerikanerInnen sind, neben Asia- und EuroamerikanerInnen. In informellen Gesprächen erklärten mir einige Transgender, dass sie ursprünglich aus Mexiko, Chile, Brasilien oder Trinidad stammten. Im Gegensatz zum Edelweiss sind die Motive der anwesenden Transgender jedoch gemischt. Einige Transgender zeigen durch eindeutiges Verhalten, dass sie aufgrund der *tranny chaser* und als SexarbeiterInnen gekommen sind und bestätigten dies auch in den informellen Gesprächen. Grethe, die in Deutschland geboren wurde und Mitte der 1990er nach New York migrierte ist eine der wenigen euroamerikanischen SexarbeiterInnen in der Nowbar. Grethe profitiert von einer Form von Sexarbeit, die sich sehr von der des Straßenstrichs unterscheidet:

I don't mean to sound like a snob, but 95 % of the girls that work in New York City are black or Puertorican or Chinese. So I was very lucky. I was white, very educated. So, I had five or six men, that took care of me and still do.⁷⁸²

Solche *care-taking* Männer lernte Grethe auch in der Nowbar kennen. Einige Transgender mit denen ich informelle Gespräche in der Nowbar führte, erklärten, dass sie regelmäßig in die Nowbar kommen, um Transgender kennenzulernen oder um gemeinsam mit ihnen zu

⁷⁷⁹ Interview mit Grace, siehe Anhänge B.18., B.18.1.1.

⁷⁸⁰ Interview mit Grace, siehe Anhänge B.18., B.18.1.1. *Admirer* ist eine andere Bezeichnung für *tranny chaser*, vgl. Kapitel III.3.

⁷⁸¹ Interview mit Mona, siehe Anhänge B.32., B.32.1.1.

⁷⁸² Interview mit Grethe, siehe Anhänge B.19., B.19.1.1.

feiern und sich die Shows anzuschauen.⁷⁸³ Die Shows sind Drag Shows nach gängigem Muster, die dabei teilweise einen erotischen Charakter haben. In der Nowbar geht es nicht nur um Sexarbeit, sondern mehr noch als im Club Edelweiss um die Sozialisation der Transgender untereinander und das Anbahnen längerfristiger Beziehungen mit den *admirers*.⁷⁸⁴

Im New York zu Beginn des 21. Jahrhunderts gab es neben der Nowbar und dem Club Edelweiss vielerlei Orte und Veranstaltungen, die Transgender-Personen Sozialisationsmöglichkeiten untereinander sowie den Kontakt mit *tranny chasers* bzw. *admirers* boten. Die meisten Veranstaltungen waren Partys am Wochenende oder unter der Woche in verschiedenen Bars wie der Regents Bar oder Restaurants wie dem Silver Swan. Die Eintrittspreise dieser Partys, die meistens 10 \$ betragen, unterschieden sich von den gestaffelten Eintrittspreisen im Club Edelweiss (Männer 35 \$, Transgender 15 \$) oder der Nowbar (Männer 25 \$, Transgender 15 \$ bzw. 5 \$ vor 23 Uhr). Da bei diesen Sexarbeit keine tragende Rolle spielte, werden sie als Transgender-Sozialisationsorte im Cross-Dresser-Kapitel vorgestellt. Eine weitere Form der Sexarbeit sind die „Lap Dance“-Performances im Drag-Restaurant Lucky Cheng’s. Orte wie das Lucky Cheng’s sind auf ein heterosexuelles Publikum ausgerichtet und nicht auf die dort arbeitenden Transgender-Personen, die wiederum mehrheitlich Afro-, Asia und LateinamerikanerInnen sind. Lucky Cheng’s ist eines von vielen Beispielen, das zeigt, wie die einzelnen Bereiche der Organisation in den Transgender-Subkulturen interferieren. Gerade diese Übergänge bieten vielfältige Möglichkeiten des Lebensunterhaltserwerbs. Ein gutes Beispiel dafür ist die als „*transsexual Diva*“ in der Downtown-Drag Queen-Szene bekannte Antoinette. Die Euroamerikanerin Antoinette zog Anfang der 1990er von New Jersey, wo sie ein Leben als „Hausfrau“ geführt hatte, nach New York, wodurch sich ihr Leben grundlegend änderte:

I moved to New York, and worked as a Dominatrix for a while, and then I worked in nightclubs. [...] I do parties, I model, I do whatever I can. [...] I make a living exploiting being a transsexual.⁷⁸⁵

Diese Form der „Ausbeutung“ des Trans-Seins besteht beispielsweise im Promoten von angesagten Szene-Partys (im SPA), arbeiten als (erotisches) Model für die schwulen Fotografen Pierre & Gilles oder im Performen erotischer Shows in angesagten Clubs. Sie steht jedoch vor allem euroamerikanischen Transgender offen.

Das Gros der Sexarbeit findet allerdings weder auf dem Straßenstrich, noch in Clubs wie Nowbar oder Edelweiss oder den interferierenden Bereichen statt. Die Mehrzahl der

⁷⁸³ Dies wurde mir in den Interviews mit Grace (Interview mit Grace, siehe Anhänge B.18., B.18.1.1.) und Mona (Interview mit Mona, siehe Anhänge B.32., B.32.1.1.) bestätigt.

⁷⁸⁴ Vgl. Kapitel III.3.

⁷⁸⁵ Interview with Antoinette, siehe Anhänge B.3., B.3.1.1.

(sexuellen) Kontakte wird einerseits über bestimmte Webseiten des Internets, die seit der zweiten Hälfte der 1990er wie Pilze aus dem Boden schießen und durch Anzeigen in diversen regionalen und überregionalen Zeitschriften und Magazinen andererseits vermittelt. Zu Letzteren zählen zum Beispiel das Transgender-Magazin „Simply Georgeous“ oder das Transgender-Magazin „Transformation“, aber auch explizite Zeitschriften wie beispielsweise „She Male – Escorts International“, einer Sex-Annoncen-Zeitschrift.⁷⁸⁶ Magazine wie „Simply Georgeous“ haben darüber hinaus noch weitere Funktionen. Neben informativen Artikeln über Drag Queens und anderen Transgender bieten sie diesen die Möglichkeit als (erotische) Transgender-Models bekannt zu werden. Bei einem meiner Besuche im Transy House, einem von Transgender bewohnten Haus in Brooklyn, zeigte eine sehr junge afroamerikanische Transgender, die von der Sexarbeit lebte, stolz ein Transgender-Sex-Magazin namens „Female Illusions“, in dem sie nackt als Covergirl und Centerfold abgebildet war. Auch pornographische Filme mit Transgender-DarstellerInnen sind Teil des Spektrums der Transgender-Sexarbeit.

Die Betonung der ethnischen Herkunft in den Darstellungen der ProtagonistInnen und des Publikums der beschriebenen Orte mag den Lesefluss beeinträchtigt haben, sie ist aber notwendig, um einen signifikanten gesellschaftlichen Sachverhalt deutlich zu machen, der insbesondere die Sexarbeit betrifft. Transgender euroamerikanischer Herkunft oder Erscheinung haben vielfältige Möglichkeiten. Sie können sich bestimmte Formen der Sexarbeit aussuchen oder wie im Falle Raphaelas, Sexarbeit als Zusatzverdienst zu ihrem eigentlichen Job verstehen. Daher sind nur sehr wenige euroamerikanische SexarbeiterInnen auf dem Transgender-Straßenstrich oder in Tranny Chaser-Clubs anzutreffen. Auf dem Straßenstrich finden sich daher fast ausschließlich afro- und lateinamerikanische Transgender.⁷⁸⁷ Auch in Clubs wie dem Edelweiss oder der Nowbar und in Restaurants wie dem Lucky Cheng's sind mehrheitlich afro- und lateinamerikanische Transgender, neben Transgender asiatischer Herkunft, anzutreffen. Die afroamerikanische Transgender-Aktivistin Mona, die in ihrer Funktion als *street worker* sehr viel mit unterschiedlichen Transgender-SexarbeiterInnen arbeitet, erklärt diesen Sachverhalt primär mit einem gesellschaftlichen und ökonomischen Zusammenhang:

It's definitive economics. It reflects the larger society. If you look at Latinos and African-Americans socially, job-wise, just looking at, socially looking at, not transgender people, the

⁷⁸⁶ „She Male“ ist die in diesen Zeitschriften, Internetseiten und Sex-Annoncen übliche Bezeichnung für Menschen, die die primären Geschlechtsmerkmale beiderlei Geschlechts aufweisen, d.h. sowohl einen Penis, als auch weibliche Brüste haben. Jenseits des Sexarbeits-Marktes gilt diese Bezeichnung als anstößig und wird durch die Selbstbezeichnung „*transgendered*“ ersetzt.

⁷⁸⁷ Valentine bestätigt diese Beobachtung für den florierenden Straßenstrich in der Nähe des Meat Market Mitte der 1990er (2000: 148).

African-Americans and Latinos have a high unemployment rate, so if this is reflected in that sense in the larger society, it reflects it also, even more so in the trans community, because the like of opportunities, of education, going to schools that are not as well equipped in training, in educating, you know, that's important, so it automatically reflects.⁷⁸⁸

Auch die unterschiedlichen Möglichkeiten von euroamerikanischen Transgender in der Sexarbeit, im Gegensatz zu den afro- bzw. lateinamerikanischen Transgender, erklärt Mona als Spiegel der Gesellschaft:

The majority is people of colour, and the minority will be people who are white, because they can afford to have computers and go into the Internet and work out of their house. [...] Or put an add in the paper.⁷⁸⁹

Aber auch viele afro- und lateinamerikanische Transgender annoncieren in den Sex-Magazinen. Es gibt jedoch viele Transgender, die aus sozialen Gründen auf den Straßenstrich angewiesen sind und nicht die Möglichkeit haben in Magazinen zu inserieren:

It's quite different and quite hard when you are already homeless to find a place where you put your head. You are thinking about how I can get a roof over my head, how can I get a room for the night to keep out of the cold and the elements of the weather.⁷⁹⁰

Aus diesem Grund gründeten Sylvia Rivera und Marsha P. Johnson in den 1970ern „Street Transvestite Action Revolutionaries“ (STAR), eine Organisation, die sich vorrangig um obdachlose Transgender-SexarbeiterInnen kümmerte. Aus ähnlichen Motiven entstand auch das Transy House in Brooklyn in den 1990ern, welches im folgenden Kapitel als Teil der politischen Organisation der Transgender-Subkulturen vorgestellt wird.

III.1.1.3.3. Politische Organisation

Unter politischer Organisation wird im Folgenden jene Form der Organisation verstanden, die nicht allein der Sozialisation oder des Lebensunterhaltserwerbs der Transgender dient, wie es in den letzten beiden Kapiteln gezeigt wurde, sondern in der zusätzlich eine deutlich politische Komponente erkennbar ist. Diese politische Komponente zeigt sich in der konkreten Organisation in politischen Gruppen, die gegen Diskriminierung und für Gesetzesänderungen streiten. Sie zeigt sich aber auch in sozialen Projekten, die Aufklärungsarbeit leisten und Transgender in ihrer Gesundheitsversorgung unterstützen oder in Wohnprojekten, die obdachlosen Transgender ein Dach über dem Kopf bieten und

⁷⁸⁸ Interview mit Mona, siehe Anhänge B.32., B.32.1.1.

⁷⁸⁹ Interview mit Mona, siehe Anhänge B.32., B.32.1.1.

⁷⁹⁰ Interview mit Mona, siehe Anhänge B.32., B.32.1.1.

gleichzeitig für die Rechte von Transgender kämpfen. Im Mittelpunkt dieser politischen Organisation steht eine emanzipatorische Arbeit für eine Verbesserung der Lebensumstände der Transgender, eine Kritik am gesellschaftlichen Umgang mit Transgender sowie eine Zusammenarbeit mit anderen in dieser Hinsicht aktiven Transgender-Gruppen. Daher umfasst diese Form der Selbstorganisation in New York auch andere Gruppen, die auf den ersten Blick nicht politisch erscheinen, wie beispielsweise eine kirchliche Transgender-Gruppe. Auffällig, und im Sinne der Transgender-Bewegungen folgerichtig, ist die Tatsache, dass in den meisten dieser Gruppen, die in den vergangenen Kapiteln beschriebene Segregation entlang der Grenzen von sozialer und ethnischer Herkunft oder spezifischen Transgender-Identitäten (Drag Queen, Cross-Dresser, Transsexuelle etc.) nicht existiert. Die verschiedenen Formen der politischen Organisation werden in diesem Kapitel anhand ausgewählter Projekte veranschaulicht.

Eine der wichtigsten New Yorker Gruppen, die für die Rechte der Transgender kämpft, ist NYAGRA:

The New York Association for Gender Rights Advocacy is a membership organization that advocates at the state and local level for self determination in gender expression and identity. NYAGRA sees its constituency as including all individuals who experience discrimination and violence because of the way in which they choose to express their gender.⁷⁹¹

Im Zuge der - nach der Ermordung der Transgender-Sexarbeiterin Amanda Milan im August 2000 einsetzenden - Re-Politisierung der New Yorker Transgender-Subkulturen⁷⁹² spielte NYAGRA eine tragende Rolle.⁷⁹³ Im Mittelpunkt der Arbeit NYAGRAS zu dieser Zeit stand die gesetzliche Festschreibung von Transgender-Rechten, wie der Kampf für die Einbeziehung der Transgender-Kategorie in ein bundestaatliches Antidiskriminierungsgesetz namens SONDA (Sexual Discrimination Non-Discrimination Act). Die hauptamtliche Mitarbeiterin von NYAGRA, Ivana, war während der Zeit der Forschung an den unterschiedlichsten Orten und Veranstaltungen innerhalb der Transgender-Subkulturen anzutreffen - von den Drag Queen-dominierten Cheezwhiz-Partys bis zu den Vereinstreffen der (heterosexuellen) Crossdresser des CDI -, wo sie um personelle und finanzielle Unterstützung für die Verwirklichung ihrer Projekte warb. Dieser Kampf zeitigte im Frühjahr 2002 einen ersten Erfolg – die Einbeziehung der Transgender in das Menschenrechtsgesetz der Stadt New York (*the city's human rights law*). Im April 2002 erklärte mir Ivana im Büro von NYAGRA sichtlich erfreut:

⁷⁹¹ NYAGRA 2002: 1.

⁷⁹² Vgl. Kapitel II.4.4.

⁷⁹³ Anfang 2002 zählte NYAGRA 473 Mitglieder auf Mailing-Listen, wovon 130 zahlende Mitglieder waren. Interview mit Ivana, siehe Anhänge B.22., B.22.1.1.

The city bill is just passed on Wednesday. We have civil rights in New York City for trans people. That's historical.⁷⁹⁴

NYAGRA führte diesen Kampf um das Antidiskriminierungsgesetz zusammen mit vielen anderen Transgender-Gruppen. Zu diesen Gruppen gehörte beispielsweise das Metropolitan Gender Network, die älteste politisch aktive Transgender-Gruppe der Stadt sowie ihre Abspaltung „TG Night Out“. Das Metropolitan Gender Network (MGN) wird als linke Gruppe beschrieben, die vor allem Demonstrationen organisiert. In ihr ist beispielsweise die Drag Queen Violet aktiv.⁷⁹⁵ Die Zusammenarbeit zwischen NYAGRA und MGN folgte nach dem Muster „guter Polizist/böser Polizist“, wobei MGN die Rolle des Letzteren inne hatte, erklärte Ruth, eine Transgender-Aktivistin des Transy House, die eng mit NYAGRA zusammenarbeitete.⁷⁹⁶ Andere mit NYAGRA kooperierende Gruppen sind unter anderem Street Transgender Action Revolutionaries (S.T.A.R.), das Gender Identity Project des Lesbian, Gay, Bisexual and Transgender Community Center, das positive health project, Housing Works sowie einige spezifische Transgender-Gruppen wie beispielsweise die Transmann-Gruppe „American Boys“ oder eine Gruppe lateinamerikanischer Transgender in Queens, die vor allem spanischsprachige Transgender unterstützt.⁷⁹⁷

Das Gender Identity Project (GIP) ist Teil des größten Zentrums der New Yorker Lesbian-Gay-Bisexual-Transgender-Community – kurz „The Center“ -, dessen Hauptaufgabe darin besteht, für sexuelle Minderheiten einen Treffpunkt und Ort der Stärkung (*empowerment*) anzubieten. 1989 als kleine Selbsthilfegruppe und Ort für Transsexuelle jenseits der Club-Szene initiiert, unterstützt das Gender Identity Project heute eine Vielzahl von unterschiedlichen Gruppen:

That's what the Gender Identity Project is about. It's about giving all people a longer transgender continuum and opportunity to figure out language, to figure out, where their space is, to figure out what their identity is, which is not offered to the transgender communities except from within medical community. [...] Bringing together the diversity of the transgender communities as well as the diversity of being part of a LGBT movement.⁷⁹⁸

Die Diversität dieses Transgender-Spektrums bezieht sich auf „*Drag, CrossDresser, CrossGender, Femme Queen, BiGender, TV, Transexual, FTM, MTF, NewWoman, NewMan etc.*“, so ein Flugblatt des GIP⁷⁹⁹, wobei sie in den einzelnen Gruppen aufgrund der unterschiedlichen Selbstdefinitionen vervielfacht wird.⁸⁰⁰ Zusätzlich gibt es eigene Gruppen

⁷⁹⁴ Interview mit Ivana, siehe Anhänge B.22., B.22.1.1.

⁷⁹⁵ Interview mit Violet, siehe Anhänge B.50., B.50.1.1.

⁷⁹⁶ Interview mit Ruth, siehe Anhänge B.42., B.42.1.2.

⁷⁹⁷ Interview mit Ivana, siehe Anhänge B.22., B.22.1.1.

⁷⁹⁸ Interview mit Ricarda, siehe Anhänge B.41., B.41.1.1.

⁷⁹⁹ Siehe Gender Identity Project 2002a: 1.

⁸⁰⁰ Eine Auflistung der einzelnen Gruppen findet sich in Kapitel IV.2.1.

für „Partners of trans-identified People“. Die Leiterin des GIP, Ricarda, erklärt das Zusammenbringen dieser Vielfalt aufgrund von in den Subkulturen existierenden Vorurteilen als die große Aufgabe und Herausforderung des Projektes:

One of the things that GIP is represented or is attempted to do, sometimes has been a success and sometimes has not, is bring people across difference together to heal in the community. [...] Within the transgender community there is racism, sexism, you know there is all the phobias the isms.⁸⁰¹

Die Gruppen werden sowohl von professionellen BeraterInnen, SozialarbeiterInnen mit akademischen Abschlüssen, (*professional counseling*), als auch von solchen aus den Subkulturen selbst (*peer counseling*) geleitet. Neben Beratung und Unterstützung bei konkreten Problemen wie beispielsweise bei HIV/AIDS oder bei Substanzen- und Alkohol-Missbrauch, leistet das GIP auch Beratung von Menschen, die sich aus beruflichen Gründen mit Transgender befassen (müssen). Bei der Beratung von Transgender-SexarbeiterInnen beispielsweise arbeitet das GIP eng zusammen mit anderen Projekten wie dem positive health project. Das positive health project hat einen eigenen Transgender-Bereich. Mona, die „*transgender advocate outreach worker*“ des positive health project, erklärt die Funktion des Projektes:

Positive health is a harm reduction organization, which is catered to as a needle exchange program and the function to reach people in a harm reduction approach. [...] In this program we gave clean needles to Transgender people to make sure that they have clean and safe needles.⁸⁰²

Monas Klientel besteht nicht hauptsächlich aus Transgender, die sich ihre Hormone selbst spritzen und sich, wie der im zweiten Exkurs beschriebene Marlon, aus Kostengründen ihre Spritzen im Büro des positive health projects selbst abholen⁸⁰³, sondern vielmehr aus jenen Transgender, die als SexarbeiterInnen auf dem Straßenstrich und in den Tranny Chaser-Clubs der Stadt arbeiten. Neben sauberen Spritzen und Infomaterial zum richtigen Umgang mit ihnen, verteilt Mona auf ihren nächtlichen Touren durch die Transgender-SexarbeiterInnen-Szene auch „*safer sex kits*“ bestehend aus Kondomen, Gleitcreme und Infomaterial sowie Broschüren, die speziell auf ihre Hauptklientel abgestimmt sind.⁸⁰⁴ Gesundheit und Sicherheit der Transgender-SexarbeiterInnen stehen im Mittelpunkt der Arbeit Monas. Dies bezieht sich auch auf jene Transgender, die mit der Justiz in Konflikt geraten, wie Mona verdeutlicht:

⁸⁰¹ Interview mit Ricarda, siehe Anhänge B.41., B.41.1.1. Diese Problematik wird eingehender in Kapitel III.2.3.1. behandelt.

⁸⁰² Interview mit Mona, siehe Anhänge B.32., B.32.1.1.

⁸⁰³ Interview mit Marlon, siehe Anhänge B.29., B.29.1.1.

⁸⁰⁴ Diese Broschüren sind beispielsweise „*Tricks of the Trade: Health and Safety Tips for the Street Sex Workers*“ oder auch „*Survival Tips for Living on the Streets*“.

When the transgender sex workers get arrested, I run a health support group and explain to them about how to be more safer sexually when they prostitute. I go through with anything that relates to health. How to check their breasts for breast cancer. Talking about STDs [Sexually Transmitted Diseases, C.B.]. How to inject the hormones. How to clean a needle, if you run out of needles, how to do that. Anything, that pertains to transgender in health.⁸⁰⁵

Darüber hinaus leitet Mona auch eine offene Transgender-Gruppe im positive health project, in der Transgender über Konflikte und Probleme diskutieren.⁸⁰⁶ Neben dem positive health project kümmern sich auch andere Organisationen um die *street queens* und andere obdachlose Transgender. Das Transy House in Brooklyn beispielsweise, ein von Transgender in Eigeninitiative gekauftes und bewohntes Haus, bietet ihnen ein Dach über dem Kopf. Das Transy House entstand in den 1990ern. Vorbild war das von Sylvia Rivera und Marsha P. Johnson und der Gruppe Street Transvestite Action Revolutionaries (STAR) in den 1970ern gegründete STAR House, welches junge, obdachlose Transgender-SexarbeiterInnen von der Straße holte. Die Geschichte der Gründung von Transy House steht in einem Zusammenhang mit den *travesti*-Subkulturen Brasiliens und dem Beginn von Transgender-Clubs wie dem Edelweiss. Mitte der 1980er lehrte eine der Gründerinnen von Transy House, Ruth, die sich heute selbst als *post-op transexual* bzw. als *transsexual woman* definiert⁸⁰⁷, regelmäßig für eine bestimmte Zeit als „Dozent“ an Universitäten in Brasilien. Sie lernte in São Paulo die *travesti*-Sexarbeiterinnen-Subkultur kennen und hatte dort ihr Coming Out. In New York frequentierte sie vor allem bestimmte Transgender-Clubs wie den Club Edelweiss oder das damalige „The Volt“, die schon Ende der 1980er von Transgender-SexarbeiterInnen dominiert wurden. In dieser Szene lernte sie Anfang der 1990er auch ihre Lebensgefährtin, ebenfalls eine Transgender kennen. Beide waren auch Mitglied der Anfang der 1990er im damaligen Gay and Lesbian Community Center von Rikki Anne Wilchins gegründeten Transgender-Gruppe „Survivors of Transsexuality Anonymous“ aus der später das Gender Identity Project hervorging. Wenngleich Ruth als euroamerikanische Universitätsprofessorin mit den Transsexuellen der Selbsthilfegruppen, die allesamt aus der Mittelschicht kamen, gesellschaftlich viele Gemeinsamkeiten hatte, identifizierte sie sich mehr mit der Transgender-SexarbeiterInnen-Szene und fühlte sich dieser verbunden:

Politically, even if we were middle class, at least I was middle class, we pushed the idea of what are we going to do about all these sex workers. You know, there is so much beautiful people there and they all can't get the jobs, can't get education, there out on the streets and that sort of thing. And at that time at the early nineties, the leaders of the community didn't want to hear about it. Like Rikki Anne Wilchins wasn't that much concerned about the point of the sex workers, she later has become, I think now it's different. I always felt like most in home with, you know, politically being a part of the sex worker community or being part of the street community, not

⁸⁰⁵ Interview mit Mona, siehe Anhänge B.32., B.32.1.1.

⁸⁰⁶ Die Gruppe besteht aus Transgender unterschiedlicher Identitäten, die in unterschiedlichen Bereichen organisiert sind. Dementsprechend variieren auch die diskutierten Probleme.

⁸⁰⁷ Ruth wird in Kapitel III.2.3.1. vorgestellt.

that I am an ordinary member, and I think, that's just where I came out as a trans person as opposed to a lot of middle class people go to maybe some crossdresser club and they go to support groups among middle class people and I never did that, I was always like in the hard core sex work type from the time that I came out. (...) I felt tied into travesti culture in Brazil, because that was where I came out.⁸⁰⁸

Inspiziert von den Geschichten von Ruths Freundin, die als obdachlose *street queen* in den 1970ern Sylvia Rivera kennenlernte und in STAR House Unterschlupf fand, entstand die Idee eines gemeinsamen Wohnortes für Transgender:

When we first were living in the apartment in Long Island, she told me about Sylvia Rivera and the fact that Sylvia Rivera had STAR House. So I thought that sounds really cool. And then I had always going back into the seventies, I was very attracted into the idea of collective living, living together in cooperatives, but it never worked out at that time. So we – after I got some money... [...] I took the money and bought this old house. And, you know, we had room and we needed help with the rent, you know, we needed help with the money, so we started, you know, trans people would come and we said we should really have trans people living with us here. [...] It started in the August 1994. And people started to come here and to live together. It was unique. We had our own house and nobody could come to push us out. When you came here, it was trans space. Our culture is transculture.⁸⁰⁹

Im Haus leben meist um die zehn Personen. Und zwar sowohl euro- als auch afro- und lateinamerikanische Transgender unterschiedlicher sozialer Herkunft und Identität, die sich selbst als *street worker*, *street queens*, *writer* oder *activists* beschreiben. 2002 waren es 6 Transgender-Personen sowie eine Sympathisantin. Transy House wurde in der Club-Szene als eine Art „Haus“ (nach dem Vorbild der Harlemer „Häuser“) akzeptiert, unterschied sich von den anderen „Häusern“ jedoch durch den politischen Ansatz:

As Transy House people began to appear at balls and shows as a recognizable group, we gained presence in the club and street scenes as a kind of a „house“. The difference was that we were known to focus on political and social change rather than the demimonde of the balls.⁸¹⁰

Diese andere Art „Haus“ ist ein wichtiges Element in der urbanen Selbstorganisation von Transgender. Neben der Möglichkeit der gemeinsamen Sozialisation jenseits der Clubs und Bars sowie der Straße sowie neben der Tatsache, dass solche Orte wichtige Zentren des politischen Aktivismus sind, bieten Orte wie das Transy House auch überlebenswichtige Schutzräume für junge, obdachlose Transgender:

Transy House is just one of other collective experiences of its type, from STAR House in the early 1970s to Tiffany House in the 1980s to the others today across the country. Trans people are often rejected by their families, left without resources, and thrown into the street to survive as best as they can. For the young and poorly educated, sex work is often the only option. Social services agencies are not accepting of transgendered people. The homeless shelter system forces young beautiful women to sleep and shower with men. The police tend to arrest many transwomen on the charge of „suspicion of loitering with the intent to commit prostitution“. The demand for help in New York is overwhelming.⁸¹¹

⁸⁰⁸ Interview mit Ruth, siehe Anhänge B.42., B.42.1.2

⁸⁰⁹ Interview mit Ruth, siehe Anhänge B.42., B.42.1.2

⁸¹⁰ Moore 2002: 281.

⁸¹¹ Moore 2002: 283.

Ruth und ihre Freundin engagieren sich im Metropolitan Gender Network, einer politisch linken Transgender-Organisation, die sich von der konservativen Transsexuellen-Gruppe *Survivors of Transsexuality Anonymous* (STA) abgespaltete:

Some people who had been in STA split off and set up the Metropolitan Gender Network. We were more progressive on political issues. We were also open to people of colour to a greater extent, we were more open to people who have not so much money, you know the class issue.⁸¹²

Durch das Metropolitan Gender Network lernte schließlich Sylvia Rivera Transy House kennen und zog 1997 ein. Aufgrund von Sylvia Riveras Anwesenheit wurde der politische Aktivismus der BewohnerInnen von Transy House unterstützt und verstärkt:

Sylvia loved being here, because she thought that Transy House is being a similar idea or a similar thing to STAR House. Actually we were much more stable than STAR House. And Sylvia to me, she helped me focus on trying to help younger people.⁸¹³

Kurze Zeit vor ihrem Tod erklärte Sylvia die Wichtigkeit von Orten wie Transy House für junge Transgender:

I live at Transy House now with Julia. We were here for years. [...] It's a safe house for girls who are still working the streets. It gives them a roof over the head without having to hustle for money. They pay \$ 50 a week, if they can afford it. If not, they help out around the house.⁸¹⁴

Mit Hilfe der Gemeinschaft von Transy House begründete Sylvia Rivera ihre frühere Gruppe Street Transvestite Action Revolutionaries (STAR) als Street Transgender Action Revolutionaries neu.

So, STAR has been officially restarted since January, 6 2001. [...] We were three queens following the STAR. And that's it. The only word I changed was *Transvestite* to *Transgender*.⁸¹⁵

STAR war die radikalste Gruppe im Kampf um ein Transgender-inklusives Antidiskriminierungsgesetz für den Bundesstaat New York und scheute nicht davor zurück, die größte New Yorker LSBT-Lobby-Organisation für das Fehlen der Kategorie „Transgender“ beim Entwurf für das Antidiskriminierungsgesetz SONDA (Sexual Orientation Non-Discrimination Act) verantwortlich zu machen.⁸¹⁶

Sylvia und ihre Freundin Julia waren ebenso wie Ruth und deren Freundin in der Gruppe „Genderpeople“ der Metropolitan Community Church of New York aktiv, einer weiteren wichtigen Organisation für Transgender unterschiedlicher ethnischer und sozialer Herkunft sowie Identität. In dieser Gruppe waren neben Transfrauen und *street queens* wie Ruth und Sylvia Rivera auch Transmänner wie Morris⁸¹⁷ sowie Intersexuelle aktiv.

⁸¹² Interview mit Ruth, siehe Anhänge B.42., B.42.1.2

⁸¹³ Interview mit Ruth, siehe Anhänge B.42., B.42.1.2

⁸¹⁴ Rivera 2002: 84.

⁸¹⁵ Rivera 2002: 83-84, Hervorhebungen Rivera.

⁸¹⁶ STAR 2002.

⁸¹⁷ Vgl. Kapitel III.2.3.1.

Genderpeople ist eine Transgender-exklusive Gruppe, die Nicht-Transgender nicht offen steht⁸¹⁸, und in der neben einem gemeinsamen Essen und Diskutieren ein spiritueller und karitativer Aspekt im Vordergrund steht.⁸¹⁹ Andere Transgender-Gruppen New Yorks haben neben einer spezifischen Transgender-Politik auch andere politische Ziele, so z. B. die „Anticapitalist Tranny Brigade“, die sich beispielsweise im Februar 2002 an einer Demonstration gegen das Weltwirtschaftsforum in New York beteiligte.⁸²⁰

III.1.1.3.4. Diversifizierung und Separation versus Interferenz und Unifikation

Die vorgestellten Formen der sozialen, ökonomischen und politischen Organisation in den Transgender-Subkulturen New Yorks offenbaren eine enorme Diversifizierung in verschiedene Szenen und Bereiche. Diese Diversifizierung erfolgt entlang der Grenzen ethnischer und sozialer Herkunft, sowie der unterschiedlichen Identitäten des Transgender-Spektrums. Die enorme Diversifizierung spiegelt einerseits die Segregation in der Mehrheitsgesellschaft und andererseits bestimmte Separationstendenzen einzelner (ethnischer) Minderheiten bzw. deren Subkulturen wieder. Gleichzeitig zeichnen sich sowohl die verschiedenen Bereiche der Organisation, als auch die sich voneinander abgrenzenden oder abgegrenzten Subkulturen durch gegenseitige Interferenzen aus. In diesem Zusammenhang spielen verschiedene politische Gruppen und Zentren, die sich dem Credo der Transgender-Bewegung verschrieben haben, die Gräben zwischen den Subkulturen, den ethnischen und den sozialen Herkunftsn sowie den verschiedenen Identitäten zu überwinden, eine signifikante Rolle. Der Versuch der politischen Gruppen die Folgen der Segregation und die Entwicklung der Separation aufzuheben und Transgender jedweder Herkunft, Klasse und Identität in einem Kampf um ihre Rechte in der Gesellschaft zu vereinen, ist allerdings bisher nur in Ansätzen erfolgreich. Er bezieht sich noch immer vorrangig auf kleine, aber effektive Gruppen. Gleichzeitig offenbart sich hier das große Dilemma der Transgender-Bewegung und ihrer ProtagonistInnen: das Respektieren und Feiern einer besonderen Diversität bei dem gleichzeitigen Versuch einer Vereinigung der verschiedenen Individuen die diese Diversität

⁸¹⁸ Als meine Freundin, die Drag Queen Cyra mich einmal in der Gruppe besuchen wollte, wurde sie nach eigenem Bekunden an der Tür abgewiesen, da sie - in männlicher Kleidung unterwegs - für einen Mann (bzw. für einen *tranny chaser*) gehalten wurde.

⁸¹⁹ Der spirituelle Aspekt bezieht sich auch auf die Teilnahme an christlichen Gottesdiensten. Dies ist ein wichtiger Aspekt, da viele Transgender von Gottesdiensten in anderen Kirchen ausgeschlossen werden.

⁸²⁰ Anticapitalist Tranny Brigade 2002: 2.

ausmachen. Selbst der von AktivistInnen gewählte Oberbegriff „Transgender“, der diese Diversität bezeichnen soll, ist nicht frei von den Widersprüchen, die sich aus dem Konstrukt dieser „vereinten Diversität“ ergeben.⁸²¹

⁸²¹ Siehe Kapitel IV.2.3.

III.1.2. Vom Drag Queen-Tunten-Antagonismus zum Transgender-Netzwerk Berlin TGNB

Wenngleich eine Mehrheit der von mir interviewten Menschen aus den Transgender-Subkulturen ein Gefühl beschrieb, dass sie seit frühester Kindheit spürten, zum Beispiel den Drang oder das Bedürfnis sich anders als der erwarteten Geschlechtsrolle gemäß zu verhalten, so ist ihr späteres Selbstbild und Selbstverständnis meist entscheidend von ihrer Umgebung geprägt und beeinflusst worden.⁸²² Umgebung muss hier in einem weiten Sinne verstanden werden, sowohl als kulturelle und soziale Umgebung in der Mehrheitsgesellschaft und ebenso als subkulturelle Umgebung in den Nischen der Mehrheitsgesellschaft. Dabei können als „Zeitgeist“ bezeichnete Strömungen innerhalb des Mainstream, als auch innerhalb der Subkulturen eine besondere Rolle spielen. So können nicht nur bestimmte Strukturen der Subkulturen ein Spiegelbild der Mehrheitsgesellschaft sein, wie am Beispiel der Segregation in New York im letzten Kapitel veranschaulicht, sondern auch tiefgreifende Veränderungen in den Subkulturen grundlegende Veränderungen der (Mehrheits-)Gesellschaft spiegeln. Im Spannungsverhältnis zwischen Mehrheitsgesellschaft und Subkultur und damit in einem gewissen Maße auch zwischen den diskursiven Fremdbildern und Selbstbildern, zwischen der Bevormundung durch bestimmte Wissenschaften und der Emanzipation von dieser, sind Strategien der Aneignung, der Abgrenzung sowie der Entwicklung von Alternativ-Modellen ein wichtiges dynamisches Moment. Im Folgenden werden anhand einer ethnographischen und soziohistorisch-subkulturellen Beschreibung der Entwicklung der Tunten- und Drag Queen-Subkulturen von Berlin solche Strategien sowie die Einflüsse der Mehrheitsgesellschaft, der Subkulturen und des Zeitgeistes sowie Einflüsse einer „Kulturellen Globalisierung“ diskutiert. Im Gegensatz zur Diversität der Drag Queen-Identitäten in New York zeigte sich in Berlin ein Antagonismus zwischen Tunten auf der einen Seite und Drag Queens auf der anderen Seite und damit auch zwischen verschiedenen Strategien. Dieser Antagonismus lässt sich mit Hilfe der soziohistorischen Perspektive dieser Studie als ein Zeichen des gesellschaftlichen Wandels des wiedervereinigten Berlins und Deutschlands lesen. Gleichzeitig erklärt diese Perspektive auch die Umstände des Entstehens der Berliner Transgender-Bewegung, die von der politischen Grundhaltung vieler Berliner Tunten massgeblich geprägt wurde und vermag damit eine tiefgehende Erläuterung der lokalen Faktoren bei der Entstehung dieser Bewegung zu liefern.

⁸²² Vgl. hierzu auch die Kapitel V. und VI.

III.1.2.1. Beauty and the Beast – Tunten und Drag Queens in Berlin

In wissenschaftlichen Abhandlungen zur Thematik sucht man nach den beiden Kategorien „Tunten“ und „Drag Queens“ als unterschiedlichen, subkulturellen Identitäten vergeblich. Während die Selbstbezeichnung „Tunte“ gar nicht erst erwähnt wird, wird die Selbstbezeichnung „Drag Queen“ im Zusammenhang mit einer Bühnenperformance, d.h. als Travestie-Genre und im Zusammenhang mit dem vom internationalen Medienhype um New Yorker Drag Queens geprägten Bild des „Mannes, der auf der Bühne Weiblichkeit darstellt“ verstanden.⁸²³ Auch in den medizinisch-psychologischen Diskursen werden die subkulturellen Identitäten „Tunte“ und „Drag Queen“ weder erkannt, noch differenziert. Vielmehr werden beide Identitäten als so genannte „homosexuelle Transvestiten“ oder auch als „effemierte Homosexuelle“ von den so genannten „heterosexuellen Transvestiten“ und den Transsexuellen unterschieden. Die Psychiaterin Dorette Poland, beispielsweise, unterscheidet als (Transsexualitäts-)Gutachterin mittels der so genannten Differentialdiagnostik, welche Person tatsächlich ein/e Transsexuelle/r ist, und welche ein (heterosexueller) „Transvestit“, ein „effeminiertes Homosexueller“ oder eine Person mit so genannter Borderline- oder anderen Persönlichkeitsstörungen ist.⁸²⁴ In diesem Kontext erklärt sie das Tragen weiblicher Kleidung von so genannten „effeminierten Homosexuellen“ folgendermaßen: *„Bei effeminierten Homosexuellen hat das Tragen weiblicher Kleidung das Ziel, einen männlichen, sexuell aktiven Partner zu finden.“*⁸²⁵ Diese von Poland empirisch nicht belegte Aussage verweist direkt auf den heteronormativen Diskurs, in dem auch nicht-heterosexuelle Beziehungen als komplementär gedacht werden.⁸²⁶

⁸²³ Vgl. die Kapitel III.1.1.4. und III.1.1.2. Hubert Knoblauch, beispielsweise, erwähnt in seiner ethnologischen Untersuchung des Transvestismus in den USA und Deutschland Tunten gar nicht und Drag Queens nur im Kontext der USA. Stattdessen beschreibt er die „Transvestiten der Homosexuellenkultur“ in Deutschland als „Travestie-Künstler“ bzw. als „Typus des homosexuellen Transvestiten“ und als „neuen Typus des Party-Transvestiten“ ohne sie angemessen von den heterosexuellen Transvestiten abzugrenzen (1997: 105-106, vgl. auch die Kritik an Knoblauchs Methode und Auswahl in Kapitel E.1.2.).

⁸²⁴ Die Differentialdiagnostik dient dazu sicher zu stellen, dass nur „echte“ Transsexuelle, d.h. medizinisch als „transsexuell“ diagnostizierte Menschen, die Möglichkeiten, der im TSG geregelten Vornamens- und Personenstandsänderung, sowie die irreversiblen „geschlechtsangleichenden Operationen“ in Anspruch nehmen.

⁸²⁵ Poland 1991: 73.

⁸²⁶ In ähnlicher Weise erklären Clement und Senf (1996b: 4) das „effeminierte Verhalten mancher homosexueller Männer“, das ihrer Meinung nach dem „Transvestitismus“ verwandt sei, als interaktionell motiviert, d.h. auf ein „Gegenüber zielend“ (vgl. auch Kapitel II.2.2.). Eine ausführliche Diskussion dieser Problematik, d.h. der Betrachtung von Tunten aufgrund von nicht-reflektierten heteronormativen Grundannahmen findet sich auch bei Balzer (2007).

Einem solchen „Denken“ ist die soziale Realität von Tunten und Drag Queens, d.h. insbesondere deren Geschmähtwerden von homosexuellen Männern aufgrund ihrer „weiblichen“ oder Transgender-Identität, ebenso fremd und uneinsichtig, wie die Tatsache, dass eine sexuell aktive bzw. passive Rolle, weder an eine bestimmte subkulturelle Identität („Tunte“, „Lederschwuler“ etc.) noch an eine bestimmte Person gebunden ist, d.h. dass Tunten und Drag Queens wie andere Schwule auch, unabhängig von ihrer (geschlechtlichen) Identität, sexuell passiv oder aktiv oder beides zugleich sein können. Susanne, eine Tunte in Berlin, die sich auch als Transgender definiert, erklärt zu diesen Vorurteilen:

Oder dass ich auf ner sexuellen Ebene in die Schublade gesteckt werde, dass ich grundsätzlich passiv sei, also Fummel gleich Frau gleich passiv, was einfach so nicht stimmt, was auch, wenn ich mich in meinem Freundeskreis umkucke meistens nicht stimmt. Also die wenigsten Leute in der Transgender-Szene, die in der Schwulen-Szene verkehren sind passiv, die meisten sind dann doch sexuell aktiv.⁸²⁷

Tunten und Drag Queens in Berlin erklärten in Interviews einstimmig: *„Im Fummel kriegste keinen ab!“*. Ein Kommentar, der zu einem geflügelten Wort innerhalb der Subkulturen wurde. Schon Mitte der 1980er wurde im queeren Berliner Magazin „Siegessäule“ in einem Artikel mit dem Titel „Eine Tunte ist eine Tunte ist eine Tunte“ auf den Umstand einer latenten „Tuntenfeindlichkeit“ in der Schwulen-Szene aufmerksam gemacht:

Doch Tunte sein bedeutet nicht nur Glitzer und Show und immer nur lächeln, sondern auch eine Menge Probleme, z. B. die dumme Anmache auf der Straße und Beleidigungen in der Schule und am Arbeitsplatz (eine Tunte kann - leider oder gottseidank - ihr Schwulsein nicht verbergen). Besonders schlimm ist die Ausgrenzung innerhalb der Schwulen; von den politischen Schwulen milde belächelt, von den Lederkerlen oft sogar hart der Lokale verwiesen, und in Kontaktanzeigen immer wieder der Zusatz: „Tunten und Spinner zwecklos!“⁸²⁸

Der angesprochene Kontaktanzeigen-Zusatz „Tunten zwecklos!“ hat es in seiner Berühmtheit sogar bis zu einem Filmtitel einer Dokumentation über die Tuntenfeindlichkeit innerhalb der Schwulen-Szene gebracht.⁸²⁹ Wenngleich alle von mir interviewten Tunten und Drag Queens sich als „schwul“ definierten, so gab keine an, aus Gründen der Partnersuche weibliche Kleidung anzulegen. Eine Mehrheit gab an, damit ihre Identität bzw. Anteile ihrer Identität auszudrücken. Auch impliziert das Schwul-Sein nicht, dass sie sich zwangsläufig als Männer definieren, und schon gar nicht, dass sie dem Stereotyp des „Mannes in Frauenkleidern“ entsprechen (müssen). Einige der Interviewten gaben vielmehr an, dass sie schon einmal daran gedacht haben oder daran denken weibliche Hormone zu nehmen bzw. dies schon eine zeitlang getan hatten oder gerade tun. Einige wenige hatten auch einmal daran gedacht

⁸²⁷ Interview mit Susanne, siehe Anhänge A.32., A.32.1.1.

⁸²⁸ Briquette 1985: 35.

⁸²⁹ Vgl. Bartens 1996. Während der Feldforschungen in Berlin gab es in Schöneberg einige Schwulen-Bars, in denen Schwule im Fummel, also Tunten, unerwünscht waren bzw. nur zu einem bestimmten Bereich Zugang hatten. Dies wurde von einigen Berliner Tunten, wie beispielsweise Susanne, als Herausforderung angesehen.

geschlechtsangleichende Operationen durchführen zu lassen. Dies trifft für Tunten wie Drag Queens gleichermaßen zu und erinnert an die Vielfalt der geschlechtlichen Identitäten in den New Yorker Drag Queen-Subkulturen.

Bewegt man sich jedoch kurze Zeit in den Berliner Subkulturen so werden - diesen offensichtlichen Gemeinsamkeiten zum Trotz - der Antagonismus zwischen Tunten und Drag Queens und die scharfen gegenseitigen Abgrenzungen beider Gruppierungen sehr deutlich.

Doch worin unterscheiden sich dann Tunten von Drag Queens und wie entstand der Antagonismus?

Äußerlich lassen sich Tunten und Drag Queens von einigen Ausnahmen abgesehen, an ihren unterschiedlichen Performativitäten („Glamour“ versus „Trash“) unterscheiden. Der signifikante Unterschied liegt jedoch in einem unterschiedlichen Selbstverständnis, welches auch für die verschiedenen Performativitäten verantwortlich ist. Tunten verstehen den Begriff „Tunte“ als eine emanzipatorische Selbstbezeichnung, die aus politischen Kämpfen um Selbstbestimmung in den 1970er und 1980er Jahren entstanden ist und auch heute noch politisch verstanden wird. Yvonne, eine Berliner Tunte, die ihr Coming Out in den späten 1990ern hatte, definiert das Tunte-Sein heute als eine Form von Gesellschaftskritik:

Der Drang nach Fummel [...], der Wunsch nach Fummel ist erst mal etwas gänzlich Unpolitisches, das ist etwas, was Dir vielleicht in die Wiege gelegt wird als Geschenk oder auch nicht Geschenk [...] Das Politische ist das, was man dann daraus macht. [...] Wenn ich dieses Mittel Fummel, ja, den Fummel halt auch dazu benutze, damit Sachen auszudrücken, ähem, dann ist das für mich etwas Politisches. Wenn ich zum Beispiel versuche auszudrücken, es gibt mehr als nur die Bipolarität zwischen den Geschlechtern, Geschlechter sind sozial konstruiert und so weiter und so fort. Wenn es über diese Schiene geht, einmal, dann natürlich auch, was man anzieht als Fummel, indem man eben versucht gewisse, auch heterosexuell geprägte Stereotype als Tunte zu überzeichnen, auch so 'ne Gesellschaftskritik an sich zu äußern.⁸³⁰

Die mit diesem politisch geprägten Selbstverständnis verwobene Gesellschaftskritik wird durch eine sehr eigene Form der Performativität dargestellt. Yvonne, die während der Feldforschungen im Tunten-Trash-Ensemble „Albrecht Diseusen“ (AIDis) auftrat, verdeutlicht am Beispiel einer ihrer Bühnenshows wie eine solche Gesellschaftskritik durch bestimmte Performativitäten verkörpert werden kann und erklärt damit auch den wesentlichen Unterschied zwischen Drag Queen- und Tunte-Sein:

Zum Beispiel bei unserer Putzshow war das so, wir hatten die Frau, also die heterosexuell geprägte Hausfrau ganz klar überzeichnet, indem wir halt Putzfrau haben auf Putzfrau schlagen lassen mit Argumenten von Männern, also „das bisschen Haushalt“ zum Beispiel und so kann man ja ganz praktisch ohne über Geschlechteridentität nachzudenken an gesellschaftlichen Strukturen Kritik üben. Aber auch auf eine Art und Weise, die nicht immer unbedingt todernst sein muss, die auch nett sein kann, auch unterhaltend sein kann. Obwohl ne Tunte per se nicht immer unterhaltend sein muss, wohingegen ich das bei 'ner Drag sehe, dass 'ne Drag per Definition zur Unterhaltung da sein muss.⁸³¹

⁸³⁰ Interview mit Yvonne, siehe Anhänge A.36., A.36.1.1.

⁸³¹ Interview mit Yvonne, siehe Anhänge A.36., A.36.1.1.

Aus der Sicht Yvones lässt sich der Unterschied zwischen Tunten und Drag Queens in den unterschiedlichen Prioritäten und Motiven der Shows beider Gruppen erkennen: Gesellschaftskritik versus Unterhaltung. Bei dem Blick auf die Selbstbilder der Drag Queens wird jedoch deutlich, dass dies nur ein Aspekt ist und dass sich insbesondere die Selbstwahrnehmung der ProtagonistInnen beider Gruppen unterscheidet.

Radha, eine Berliner Drag Queen, die wie Yvonne ihr Coming Out Ende der 1990er hatte, definiert sich selbst auch als Transgender und beschreibt ihre Transgender-Identität folgendermaßen: *“dass ich rein körperlich gesehen ein Mann bin, aber letztlich alles tue, um nicht so wahrgenommen zu werden, nach Möglichkeit - also ich möchte im Alltag, wenn’s geht, als Frau wahrgenommen werden“*.⁸³² Zum Zeitpunkt des Interviews sah sich Radha zwar als Frau strebte jedoch keine körperlichen Veränderungen an, was sie aber nicht generell ausschließen wollte:

Ich sehe mich schon sehr viel mehr als Frau, als als Mann, aber nicht so, dass ich jetzt die feste Zielsetzung hätte eine Geschlechtsumwandlung anzustreben. Das steht zwar auch im Raum, bei mir verläuft die Entwicklung eher schubweise, wo ich dann das Gefühl habe ich werde immer mehr Frau, eine Entwicklung, wo ich einfach nicht ausschließen kann und will, dass ich irgendwann anfangen mit Hormonen und Geschlechtsumwandlung anstreben etc.⁸³³

Radhas Selbstbeschreibung ähnelt hinsichtlich ihrer geschlechtlichen Identität auf den ersten Blick der Selbstwahrnehmung einiger Tunten. Die „Drag Queen in ihr“ beschreibt sie jedoch im Interview als „Überfrau“ und antwortet auf die Frage, ob sie sich eher als Tunte oder als Drag Queen sieht:

Ne, als Drag Queen schon, weil das ist für mich, ähem, erst mal ne Kunstfigur, ne Drag Queen ist für mich erst mal eine Kunstfigur mit viel Glamour, die, ich möcht’, ich leg’s nicht darauf an, das machen ja auch viele Drags, ’n Frauenbild zu parodieren, sondern eben schon ’ne Überfrau darstellen ohne das zu parodieren. Das ist für mich auch ein großer Teil meiner selbst, der mir wichtig ist.⁸³⁴

Sunny, eine Berliner Drag Queen, die ebenfalls ihr Coming Out in den späten 1990ern hatte, hingegen beschreibt den Charakter ihrer Rolle und ihrer Identität als „Sunny“, die der weiblichen Figur eines Broadway-Musicals nachempfunden ist, als Diva:

[...] auch natürlich für’s Divatum, weil das haben wir ja alle in uns. Und hab dann irgendwie angefangen, also ganz automatisch und ganz natürlich sie so’n bisschen rauszulassen. [...] Aber ich denke Diva, weil Diva kann man ja auch ein bißchen ausdehnen. Diva hat ja zunächst was mit ’ner Opernsängerin, ’ner Schauspielerin oder Maria Callas zum Beispiel zu tun, die wir ja alle irgendwie toll finden. Dafür, ja vielleicht oberflächlich für das Benehmen, ein bestimmtes „Ich bin besser als Ihr und ich benehme mich dementsprechend, ich zeige, dass ich besser bin als ihr, dass ich Dinge besser kann als ihr.“⁸³⁵

⁸³² Interview mit Radha, siehe Anhänge A.27., A.27.1.1.

⁸³³ Interview mit Radha, siehe Anhänge A.27., A.27.1.1.

⁸³⁴ Interview mit Radha, siehe Anhänge A.27., A.27.1.1.

⁸³⁵ Interview mit Sunny, siehe Anhänge A.31., A.31.1.1.

Diese Haltung einer Diva, die sich über andere stellt, hat jedoch eine bestimmte Funktion. In der dritten Person erklärt Sunny die Schutzfunktion ihres Diven-Charakters:

Sich selbst auch auf ein Podest zu stellen, was sie ja ganz, ganz deutlich und ganz bewusst tut, um sich vor dem Pöbel und vor den dummen Menschen dieser Welt zu schützen, dass ist ja was, was sie ganz bewusst tut. Sie hat ja eine ganz bewusste Attitude von – das ist ja auch was, was sie sagt: „Ich bin der größte Star von allen.“⁸³⁶

Sunnys Aussage ist sicher ein Extrembeispiel in der Berliner Drag Queen-Szene, in der durchaus auch moderatere und bescheidenere Töne zu hören sind. Die Ehrlichkeit dieser Selbsteinschätzung Sunnys als Diva offenbart jedoch - ebenso wie die „Überfrau“ Radhas - eine bestimmte Tendenz unter Berliner Drag Queens, die die Unterschiede zu Tunten deutlich werden lassen. Sunny und Yvonne mögen als überzeichnete Extrem-Beispiele für die Unterschiede zwischen Drag Queens und Tunten in Berlin erscheinen. Beide stehen jedoch in ihrem Extrem für zwei wesentliche Tendenzen in den beiden Gruppen, die sich gerade in der Wahl des Fummels und der Performance sowie der dahinter stehenden Grundhaltung zeigen. Biggy van Blond, die sich Mitte der 1990er als Drag Queen von den Tunten mit ihrem Motto „Glamour tut nicht weh!“ absetzte und als bekannteste Berliner Drag Queen zeitweise eine eigene Talk-Show im Berliner Fernsehkanal TV-Berlin und eine eigene Kolumne in der BILD-Zeitung hatte, titelte einen von ihr verfassten Artikel für Berlins erstes Tuntenbuch mit „*Vive la difference! Von Glamourqueens und Trümmertunten*“⁸³⁷ und brachte damit die gängigen Vorstellungen und Unterschiede von und über beide Gruppen auf den Punkt. Die Unterschiede zwischen Drag Queens und Tunten werden gerne auf Aussehen und Performance und damit häufig in falschem Rückschluss auf Talent bzw. mangelndes Talent reduziert. In dieser Sicht verhält sich die glamouröse und elegant geschminkte Drag Queen, die bekannte und beliebte Größen des Unterhaltungsmainstreams verkörpert zu der streitbaren Tunte mit ihrer gesellschaftskritischen Provokation, ihrem bewusst schäbigen und manchmal groteskem Aussehen und einer oft überzeichneten Verkörperung der „Frau von nebenan“ oder sich selbst, wie die Schöne zu dem Biest. Sunny und Yvonne, die Diva und die Putzfrau, die Glamourqueen und die Trümmertunte, die eine Glamour-Glitzer-Chi-Chi-Unterhaltung einerseits und eine trashige Gesellschaftskritik andererseits symbolisieren, habe ich daher an anderer Stelle einmal als „Beauty and the Beast“ beschrieben.⁸³⁸ Bei dieser Charakteristik darf sich der Blick jedoch nicht zu sehr von den Äußerlichkeiten blenden lassen. Vielmehr müssen diese im Kontext der gegensätzlichen Grundhaltungen der Tunten und Drag Queens

⁸³⁶ Interview mit Sunny, siehe Anhänge A.31., A.31.1.1.

⁸³⁷ Van Blond 1999. Dieses „Tuntenbuch“ wurde allerdings nie veröffentlicht und existiert nur als Manuskript.

⁸³⁸ Vgl. Balzer 2004.

in Berlin verstanden werden. Diese Grundhaltungen schaffen nicht nur unterschiedliche Lebensstile, sondern prägen auch gegensätzliche Formen der Selbst-Organisation (gesellschaftskritische Kollektive versus erfolgorientierte Solo-Karrieren) in unterschiedlichen Nischen der Mehrheitsgesellschaft (Subkulturen versus Unterhaltungsmainstream).

Woher aber kommt diese so gegensätzliche Grundhaltung zweier Gruppierungen, die doch offensichtlich den gleichen (schwulen) Subkulturen sowie der gleichen (deutschen) Kultur entstammen?

Zur Beantwortung dieser Frage ist es nötig die Hintergründe der Entstehung, der Unterschiede und des Verhältnisses von „Beauty and the Beast“ in einer soziohistorischen und subkulturellen Perspektive zu verstehen. Denn die Unterschiede bezüglich der Identitäten und des Auslebens und Darstellens dieser Identitäten sind kultureller und subkultureller Art zugleich. In ihnen werden die zuvor erwähnten unterschiedlichen Strategien der Abgrenzung und der Aneignung deutlich. Anhand der Entstehung der West-Berliner Tuntenkultur der 1970er/1980er und der Drag Queen-Vogue des wiedervereinigten Berlins der 1990er und seiner Auswirkungen auf die aktuelle Situation wird dieser Umstand im Folgenden verständlich gemacht.⁸³⁹

III.1.2.1.1. Stigma und Kriminalisierung: die steinernen 1960er

Nachdem die NationalsozialistInnen während ihrer Schreckensherrschaft sämtliche Institutionen der ersten deutschen Homosexuellen-Bewegung zerschlagen und deren ProtagonistInnen vertrieben, verschleppt oder ermordet hatten⁸⁴⁰, fanden sich nach dem zweiten Weltkrieg und dem Ende der Nazi-Diktatur nur noch Ruinen der einst so blühenden Bewegung, die im nachhinein zu einem internationalen Vorbild wurde.⁸⁴¹ Die ersten Jahrzehnte der jungen Demokratie der Bundesrepublik brachten homosexuellen Menschen keine wirkliche Freiheit. Der von der Nazi-Diktatur verschärfte § 175 wurde von der

⁸³⁹ Da mit Ausnahme der berühmten Charlotte von Mahlsdorf Transgender-Personen in Ost-Berlin weder als Individuen noch als organisierte Gruppen in Subkulturen sichtbar waren, bezieht sich dieser historische Diskurs nur auf West-Berlin und das wiedervereinigte Berlin.

⁸⁴⁰ Frings und Kraushaar erklärten Anfang der 1980er Jahre, dass in den Konzentrationslagern zwischen zehn und fünfzehntausend Homosexuelle ermordet wurden (1985b: 308).

⁸⁴¹ Vgl. z. B. Herzer 1983: 24-27, Frings und Kraushaar 1985c: 312, Feinberg 1996: 95, Pfaefflin 1997, vgl. auch Kapitel II.2.1.

demokratischen Bundesrepublik Deutschland unverändert übernommen.⁸⁴² Dadurch wurden homosexuelle Handlungen weiterhin kriminalisiert und aufgrund der damit einhergehenden Zensur jedwede Aufklärung über das Thema erschwert. So wurden in den 1950ern Zeitschriften über Homosexualität zensiert und verboten und der Versuch homosexuelle Organisationen zu gründen, führte zu Verhaftungen.⁸⁴³ Ein Kinofilm mit dem bezeichnenden Titel „Das Dritte Geschlecht“⁸⁴⁴ wurde 1957 wegen Propaganda für homosexuelles (=strafbares) Verhalten zensiert. In der neuen Fassung wurde der Hauptdarsteller am Ende des Films verhaftet und aufgrund § 175 verurteilt.⁸⁴⁵ Erst nach der ersten Reform des § 175 im Jahre 1969 entstanden unter Tarnnamen neue Organisationen wie beispielsweise der „Club für progressive Freizeitgestaltung“. Bis dahin dienten Bars und Kneipen als heimliche Treffpunkte. So wurde unmittelbar nach Kriegsende der berühmte Homosexuellen-Treff der 1920er Jahre „Ellies Bierbar“ wiedergegründet. Viele junge Schwule, wie der Filmemacher Rosa von Praunheim, erlebten Anfang der 1960er Jahre ihre Sozialisation in “[j]ener legendären Bar wo Busfahrer neben Transvestiten und Ledertypen saßen.”⁸⁴⁶ Auch das 1958 gegründete „Chez Nous“, das älteste Travestie-Theater Berlins, diente in den 1960ern als Refugium.⁸⁴⁷ Mit der Reform des § 175 und im Strudel des rebellischen Zeitgeistes der 1968er Generation sowie der aus ihr hervorgegangenen Außerparlamentarischen Opposition vollzog sich ein grundlegender Wandel.

III.1.2.1.2. Tunten in West-Berlin: the children of the revolution

Von den späten 1960ern bis zur Wiedervereinigung 1990 galt West-Berlin als fruchtbarer Boden und Heimat vieler alternativer und politischer Subkulturen sowie verschiedener Formen der Gegenkultur. Dies lag unter anderem an der besonderen geographischen und weltpolitischen Lage und der durch die Mauer entstandenen Insel-Situation West-Berlins,

⁸⁴² Der § 175 und mithin die Kriminalisierung gleichgeschlechtlicher Liebe wurde in der Bundesrepublik erst 1994 durch die Kohl-Regierung aufgrund massiven Drucks der EU abgeschafft. In der DDR fanden die Reformen viele Jahre früher statt – so wurde die Nazi-Fassung des Paragraphen bereits 1950 entschärft - und die Kriminalisierung endete 1988 mit der Abschaffung des Nachfolge-Paragraphen. Dadurch entstand die bizarre Situation, dass durch die Wiedervereinigung der Paragraph 175 erneut in dem Gebiet der ehemaligen DDR Gültigkeit erhielt, die Wiedervereinigung dort also zu einer Rekriminalisierung führte (vgl. auch Ruder 2000).

⁸⁴³ Frings und Kraushaar 1985c: 312.

⁸⁴⁴ Vgl. Hirschfelds Verwendung des Begriffs „Drittes Geschlecht“ (siehe Kapitel II.2.1.“).

⁸⁴⁵ Herzer 1983: 29-34.

⁸⁴⁶ Praunheim 1983: 113.

⁸⁴⁷ Herzer 1983: 35.

insbesondere aber an dem Status der Besetzung durch die Alliierten, der einen Wehrdienst in West-Berlin verbot und somit viele Kriegsdienstverweigerer aus ganz West-Deutschland anzog. Die (westdeutsche) StudentInnenrevolte der späten 1960er, die später als „Außerparlamentarische Opposition“ und 1968er Generation bekannt werden sollte, hatte ihren wichtigsten Ausgangspunkt in West-Berlin. In diesem Klima der Rebellion entstand nur kurze Zeit nach der ersten Reform des § 175 die zweite deutsche Schwulenbewegung. Unmittelbar nach dem Ende der Zensur konnte ein Film wie Rosa von Praunheims „Nicht der Homosexuelle ist pervers, sondern die Situation in der er lebt“⁸⁴⁸ öffentlich gezeigt werden. Die Aufführung von Praunheims Film führte in vielen Städten zu Neugründungen von Homosexuellen-Gruppen. Elfriede, die Ende der 1960er Jahre ihr Coming Out im Ruhrgebiet hatte und später nach Berlin migrierte, erinnert sich an die politisierende Wirkung des Films: „Das war 73, das war nach diesem Praunheimfilm – raus aus dem Schrank, raus auf die Straße, - mein Milieu, das waren diese politischen Schwulengruppen.“⁸⁴⁹ In West-Berlin wurde in den rebellischen Jahren der Studentenrevolte unmittelbar nach der Aufführung dieses Films 1971 die „Homosexuelle Aktion West-Berlin“ (HAW) von 50 jungen Schwulen, hauptsächlich Studierenden gegründet. Bereits ein Jahr nach ihrer Gründung zählte die HAW 160 Mitglieder und gründete das erste Schwulen-Zentrum in West-Berlin, das SchwuZ. Als 1973 aus Italien und Frankreich angereiste Schwule im Fummel auf einer Schwulen-Demonstration in West-Berlin erschienen, begann in den Wochen und Monaten danach in der HAW der berühmt gewordene „Feministen-Streit“, der auch als „Tunten-Streit“ bezeichnet wurde. In hitzigen, politischen Diskussionen wurde debattiert, ob ein solch „skandalöses Auftreten“ emanzipierend sei oder nicht. Die eher konservativen Mitglieder der HAW trennten sich und traten einer gemäßigeren Gruppe, der „Arbeitsgemeinschaft Homosexuelle Aktion“ (AHA) bei, während die Verbliebenen der Idee einer „feministischen Revolution“ zugeneigt waren und den „Fummel“ als politisches Ausdrucksmittel erkannten.⁸⁵⁰ Elmar Kraushaar, ein ehemaliges HAW-Mitglied, erinnert sich, dass viele der HAW-Schwulen weibliche Namen trugen: „Und so mancher Mann wechselte hier erstmals namentlich das Geschlecht: Mechthild Freifrau von Sperrmüll, Baby Jane Hudson, Madame Pompadour, Gesine Mehl, Elsa von Krokant.“⁸⁵¹ Sie gehörten zu den ersten Berliner Tunten.

Die Bezeichnung „Tunte“ wurde ursprünglich assoziiert mit „weiblichem Mann“, „Weichei“ und/oder „Mann in Frauenkleidern“ und vor allem von heterosexuellen Männern

⁸⁴⁸ Vgl. Praunheim 1971.

⁸⁴⁹ Interview mit Elfriede, siehe Anhänge A.6., A.6.1.1.

⁸⁵⁰ Frings und Kraushaar 1985d: 329-330.

⁸⁵¹ Kraushaar 1986: 8, Hervorhebungen Kraushaar.

verwendet, um Schwule zu diffamieren und ihresgleichen durch Verweiblichung herabzuwürdigen. In der Aneignung durch politisch aktive Schwule wurde der Begriff im Kontext des Feminismus, also der Aufwertung des Weiblichen, als Selbstbezeichnung zu einem politischen Kampfbegriff, zu einem *nom de guerre* innerhalb der schwulen Emanzipationsbewegung der 1970er Jahre. Mireille, die Anfang der 1980er aus Hessen nach Berlin kam, sieht diese Aneignung als wesentlich im Kontext linker Politik:

Der Begriff „Tunte“ wird ja heute nicht mehr im klassischen Sinne gebraucht. Das war ja damals ein Schimpfwort der Heten. Aber dann nahmen linke Schwule diesen Begriff an und gaben ihm eine positive Bedeutung.⁸⁵²

Elfriede, die bereits viele Jahre schwulenpolitisch aktiv war, bevor sie Ende der 1970er nach Berlin kam und von Mireille als ihre (Tunten-)Mutter bezeichnet wird, bestätigt die politische Definition des Begriffs Tunte im historischen Kontext als *„schwuler Mann im damaligen revolutionären Verständnis.“*⁸⁵³ Auch die in Berlin geborene Angelique, die sich in den 1980ern nicht als Tunte, sondern als Transe und in den 1990ern schließlich als Drag Queen bezeichnete, und sich damit immer von den Tunten absetzte, schätzt die Aneignungsleistung der damaligen Tunten:

Das fand ich damals so toll an den Tunten. Tunten-Ensemble - was heute ein gängiges Wort ist, ging mir damals ganz schwer über die Lippen. Weil es wirklich ne Zeit gab, wo Tunte ein absolut fießes Schimpfwort war, wo ich dachte jetzt haben sie einfach dieses Politikum genommen, das Wort so oft benutzt und auch für sich selbst benutzt, dass es kein Schimpfwort mehr sein kann.⁸⁵⁴

Diese politische Haltung und der kämpferische Geist der West-Berliner Tunten zog in den 1980er Jahren viele Gleichgesinnte nach Berlin, so zum Beispiel Ana, die 1987 aus Rheinland-Pfalz nach Berlin migrierte:

Also von meinen Ursprung her bin ich ganz eindeutig eine Tunte, weil die Tunten, die ich in Berlin kennengelernt habe, 1987, als ich hierher gezogen bin, waren organisiert als Tunten-Ensemble und nannten sich „Ladies Neid“. [...] Das waren auf jeden Fall Leute, die Öffentlichkeit hatten und die hatten die Öffentlichkeit benutzt, um politische Statements zu machen. So habe ich die kennengelernt und die wollten halt mit dem Begriff „Tunte“ so verfahren, wie vorher mit dem Begriff schwul verfahren worden war, nämlich, dass das negative Konnotat eben in etwas Positives gewandelt wird und das man halt im Prinzip da stolz darauf ist.⁸⁵⁵

Signifikant bei den jeweiligen Definitionen der Selbstbezeichnung „Tunte“ ist neben der explizit schwulenpolitischen Dimension, der Aspekt einer Aneignung aus emanzipatorischen Gründen.

Wenngleich sich im Laufe der Zeit die Vorstellung, was eine Tunte ausmacht, verändert hat, so bleibt als Kontinuität im Selbstverständnis der Tunten, die in den 1970er, 1980er und

⁸⁵² Interview mit Mireille, siehe Anhänge A.24., A.24.1.1.

⁸⁵³ Interview mit Elfriede, siehe Anhänge A.6., A.6.1.1.

⁸⁵⁴ Interview mit Angelique, siehe Anhänge A.2., A.2.1.1.

⁸⁵⁵ Interview mit Ana, siehe Anhänge A.1., A.1.1.1.

1990er Jahren sozialisiert wurden, die Bedeutung der (schwulen-)politisch emanzipatorischen Einstellung. Dies wird in der wenige Seiten zuvor präsentierten Selbstdefinition Yvones deutlich. Yvonne, die in Niedersachsen aufwuchs, erlebte ihr Coming Out als Tunte im Berlin der späten 1990er und folgte mit ihrem Tuntent-Trash-Ensemble einer Tradition der West-Berliner Tuntenkultur der 1980er.⁸⁵⁶ Wie erfolgreich diese Aneignung war, demonstriert die Tatsache, dass der 1971 gegründete „Ball der Freude“, der ursprünglich ein wichtiger Sozialisationsort für Schwule und Transgender war, sich in den 1980ern, als er zu „Europas größtem Ausstattungsball“ und einer Touristenattraktion in der Art des „Chez Nous“ wurde, „Tuntentball“ nannte.⁸⁵⁷

Der wichtigste Sozialisationsort der Tuntent in den 1980ern war das Schwulen-Zentrum SchwuZ, welches in sehr veränderter Form auch heute noch existiert. Das SchwuZ ging wie viele der heutigen Berliner Schwulenprojekte (Schwule und schwul-lesbische Buchläden, Magazine und Zeitschriften, Verlage, Bars und Restaurants) Ende der 1970er aus der HAW hervor und bildete das Zentrum der neuen, schwulen Emanzipationsbewegung in West-Berlin.⁸⁵⁸ In den frühen 1980ern prägten diejenigen Schwulen, die sich als Tuntent definierten das SchwuZ. Dadurch wurde das SchwuZ im Laufe der 1980er zu einer „Keimzelle“ der West-Berliner Tuntenkultur, wie Mireille es formuliert:

Das SchwuZ wurde zur Keimzelle der Tuntent-Szene in den 80ern. Viele junge Tuntent kamen nach Berlin wegen des SchwuZes, hatten ihr Coming Out als Tuntent im SchwuZ und lernten von den Älteren, was es bedeutet eine Tuntent zu sein. [...] Ich weiss nicht, ob das genau der richtige Zeitpunkt oder der richtige Ort oder was war. Es war im SchwuZ einfach irgendwie so ne – dort war es möglich. Im SchwuZ war sowieso n Ort, der jeder, jedem normalen Menschenverstand eigentlich widersprochen hat. Die Gesetzmäßigkeiten der Szene waren dort zum großen Teil außer Kraft gesetzt. Man musste dort nicht irgendwie jetzt teuer angezogen oder schick dahin, oder sich extra aufstylen zum Ausgehen. Das war einfach- dort hat man Leute getroffen (...) und halt ohne dass man sich verabredet hatte und es waren immer 20, 30 im Fummel. (...) Und ohne das ein besonderer Anlass gewesen wäre, einfach an nem normalen Disco-Samstag-Abend. Mir hat das einfach gut getan. Ich hab gemerkt da sind Leute, die sind so wie ich, die empfinden so wie ich.⁸⁵⁹

Auch Ana erfuhr ihre Sozialisation als Tuntent im SchwuZ und profitierte von der ganz eigenen Tuntenkultur des SchwuZ:

Ich bin auf dem fruchtbaren Nährboden des SchwuZ gediehen. Die Person, die ich jetzt bin, könnte ich nicht sein, wenn mir das im SchwuZ nicht ermöglicht worden wäre, das auszuprobieren.⁸⁶⁰

⁸⁵⁶ Die an dieser Stelle offenbar werdende Bedeutung West-Berlins und später Berlins als Fluchtpunkt und Migrationszentrum von Tuntent (und anderen transgener lebenden Menschen) wird in Kapitel IV.1.1. dezidiert behandelt.

⁸⁵⁷ Herzer 1983: 36. Der Eintrittspreis lag in den 1980ern bei 100 DM (vgl. Berlin von Hinten 1983: 251; 1986: 227; 1988: 222).

⁸⁵⁸ Frings und Kraushaar 1985d: 329-330.

⁸⁵⁹ Interview mit Mireille, siehe Anhänge A.24., A.24.1.1.

⁸⁶⁰ Interview mit Ana, siehe Anhänge A.1., A.1.1.1.

Mireille, eine der 1980er SchwuZ-Tunten der ersten Stunde, die in den 1990ern für viele als Vorbild diente und eine Art Mutter darstellte, schildert mit dem Beispiel eines 1985 erlebten Überfalls in der U-Bahn die gesellschaftliche Stimmung dieser Zeit. Als sie zusammen mit einer befreundeten Tunte im Fummel U-Bahn fuhr, wurde sie von drei jungen Männern angepöbelt, was aufgrund ihrer offensiven Reaktion zu einem Streit führte, der, nach dem ihr die Perücke runtergerissen wurde, in eine körperliche Auseinandersetzung ausartete, da das U-Bahn-Publikum passiv blieb und Mireille sich tatkräftig wehrte. Auf den Widerspruch zu einer anfangs im Interview gemachten Bemerkung, sie sei körperlich männlich, aber gefühlsmäßig weiblich und dass sich dies vor allem im Konfliktumgang zeige, angesprochen, verweist Mireille auf die Situation und den Rahmen, jene kämpferische Haltung der damaligen Zeit:

Ich weiß, das ist ein Widerspruch, aber da weiß ich ja, ... ich mach das, damit es mir besser geht, weil ich möchte was verändern. [...] Da habe ich dann auch gemerkt, ich bin was solche Sachen angeht viel kämpferischer. Auch was das Sich-in-der-Öffentlichkeit-Zeigen betrifft, hab halt so viele Diskussionen und Auseinandersetzungen mit Leuten geführt, die dann irgendwie sagen, ach wär das schön wenn man unbehelligt irgendwie im Fummel auf die Straße gehen könnte, das wird nicht von alleine passieren, da kann man noch so viele Gebete irgendwo hinschicken, wenn man das nicht, wenn man die Leute nicht tagtäglich damit konfrontiert oder so was, wird sich in dem Bewusstsein der Leute nichts ändern.⁸⁶¹

Die SchwuZ-Tunten der 1980er Jahre waren noch von dem kämpferischen Geist der 1970er Jahre beseelt. Während aber die HAW-Tunten der 1970er den Fummel vor allem als politisches Mittel und auf Demonstrationen trugen, veränderten die SchwuZ-Tunten der 1980er diese junge Tradition. Die 1970er und frühen 1980er in West-Berlin waren geprägt von künstlerischer Kreativität und androgyner Ästhetik, insbesondere in der Musik und in Shows. Die Transsexuelle Romy Haag gründete 1974 in direkter Konkurrenz zu dem Travestie-Club „Chez Nous“, in dem sie nach einem Besitzerwechsel kein Engagement mehr erhielt, da der neue Besitzer traditionelle Travestie („Männer in Frauenkleidern“) bevorzugte, ihren eigenen Club „Chez Romy Haag“.⁸⁶² In den 1970er Jahren betrieb das „Chez Romy Haag“ ein „*performatives Propagieren des Dritten Geschlechts*“⁸⁶³ und wurde zu einem Magnet für eine bestimmte künstlerische Szene. Auch die New Yorkerin Jayne County, die in den späten 1970ern aus New York nach West-Berlin floh, trat im „Chez Romy Haag“ mit ihren Punk-Shows auf und entwickelte in dieser Zeit ihre Vorstellung vom Leben zwischen den Geschlechtern.⁸⁶⁴ Es war die Zeit, in der sich Glamrock mit Punk vermischte. Nina

⁸⁶¹ Interview mit Mireille, siehe Anhänge A.24., A.24.1.1.

⁸⁶² Haag 1999: 164-165.

⁸⁶³ Romy Haag erklärt „*Da die Presse und die Öffentlichkeit meine Transsexualität ohnehin als Aufhänger für ihre Berichte benutzen, propagierte ich das dritte Geschlecht.*“ (1999: 178). Zu Romy Haag siehe auch Kapitel II.

⁸⁶⁴ Siehe Kapitel III.1.1.2.

Hagen wechselte von Ost- nach West-Berlin. Und einige Stars aus dem Ausland wie David Bowie zogen auf die Insel West-Berlin. Die New Yorker Drag Queen Rockband „The Hot Peaches“ und das Londoner *radical drag theatre* „Bloopips“ gaben, wenn sie in Berlin gastierten, Gratisvorstellungen im SchwuZ.⁸⁶⁵ Im Klima dieser Zeit waren die SchwuZ-Tunten der 1980er nicht mehr nur in offenen politischen Gruppen organisiert, sondern auch in künstlerischen Ensembles, die die vormals ernste Politik und die Anliegen der 1968er Generation mit Spaß-Elementen sowie ihre eigenen Bühnenshows mit (Selbst-)Ironie und Parodie sowie mit Gesellschaftskritik, garnierten.

Die Shows des Tunten-Ensembles Bermudaas in den Jahren 1983 und 1984, waren beispielsweise eine Kritik an den, in dieser Zeit durch das Fernsehen und andere Medien bekannt gewordenen, traditionellen Travestie-Shows.⁸⁶⁶ Elfriede, ein ehemaliges Mitglied des Tunten-Ensemble Bermudaas, erklärt, dass es damals darum ging „*der Glitzer-Travestie etwas entgegenzusetzen*“.⁸⁶⁷ Für die Bermudaas und die anderen SchwuZ-Tunten war jene Form von Travestie wie sie in Deutschland vor allem durch „Mary und Gordy“ in Funk und Fernsehen bekannt gemacht wurde und in Berlin vor allem im exklusiven Travestie-Theater „Chez Nous“⁸⁶⁸ präsentiert wurde, nichts als eine, für ein heterosexuelles und meist gut betuchtes Publikum dargebotene, Illusion und eine Künstlichkeit. Elfriede fasst die fundamentale Kritik zusammen, die Tunten damals (und auch teilweise heute noch) gegen traditionelle Travestie-Shows und -KünstlerInnen richteten, wenn sie erklärt, dass das Abnehmen der Perücke am Ende der Show für eine Tunte als „Todsünde“ gilt.⁸⁶⁹ In der Bezeichnung „Todsünde“ im Kontext der Abgrenzungs- und Emanzipationsstrategien wird der Unterschied zwischen Profession und Identität, zwischen Damendarstellern und Tunten überdeutlich. Elfriede bezeichnet auch heute noch die bekannte Travestiekünstlerin Mary - die in ihren aktuellen Fernsehshows die gleiche Form der Travestie verkörpert wie schon zusammen mit ihrem (bereits verstorbenen) Partner Gordy in den 1980ern - als grauenhaft und als *faux pas*.⁸⁷⁰ Dabei beruhen diese Abgrenzungsbestrebungen zwischen professionellen Damendarstellern und Tunten, wenn auch aufgrund unterschiedlicher Motivation, auf

⁸⁶⁵ Interview mit Mireille, siehe Anhänge A.24., A.24.1.1.

⁸⁶⁶ Dies wird beispielweise in einem Video mit Bühnenshows der Bermudaas und einem Amateurspielfilm zu Tunten jenseits und diesseits der Mauer namens „Gesamtdeutsche Nudeln“ demonstriert (siehe Bermudaas 1985).

⁸⁶⁷ Interview mit Elfriede, siehe Anhänge A.6., A.6.1.1.

⁸⁶⁸ Vergleiche auch Kapitel II.2.3..

⁸⁶⁹ Interview mit Elfriede, siehe Anhänge A.6., A.6.1.1. Das Abziehen der Perücke gehört zum Standard-Ablauf traditioneller Travestie-Shows, wodurch der männliche Künstler am Ende der Show demonstriert, dass er nicht wirklich eine Frau ist, sondern „nur“ ein Damendarsteller (vgl. Kapitel II.2.3.).

⁸⁷⁰ Interview mit Elfriede, siehe Anhänge A.6., A.6.1.1.

Gegenseitigkeit. So erklärten die Vorzeigestars der bundesdeutschen Travestie in den 1980ern, „Mary und Gordy“, auf einer ihrer LPs:

„Wir sind“ betonen beide „Travestie-Künstler und keine Transvestiten. [...] Uns würde es nicht im Traum einfallen, außerhalb der Show im Fummel herumzulaufen.“⁸⁷¹

Neben der ursprünglichen Aneignung und Neubewertung des Begriffs Tunte wurden somit in den 1980ern auch Abgrenzungsstrategien gegenüber der traditionellen Travestie für das Selbstbild und Selbstverständnis von Tuntinnen wichtig. Eine weitere Form dieser Abgrenzung war auch die goldene Regel der SchwuZ-Tuntinnen der 1980er laut der „*Laufmasken für eine Tunte ein Muss waren*“, wie Elfriede lakonisch erklärt.⁸⁷² In den Shows der Bermudaas, die prinzipiell an Orten der schwulen Subkultur und umsonst auftraten, wurde in den frühen 1980ern aber nicht nur die traditionelle Travestie parodiert, sondern auch aktuelle politische Themen und soziale Probleme, so zum Beispiel das Aufkommen von AIDS, thematisiert. Die Bermudaas-Tuntinnen sahen sich in der Tradition jener FeministInnen, die den Tuntinnen-Streit in der HAW provoziert hatten, wie eine der Bermudaas (M1) im Interview mit dem 1980er Jahre Schwulen- und Lesben-Magazin Siegessäule (D.D.) erklärte:

D.D.: Ihr fummelt euch auch privat an?

M 1: Ja, ich als alte Bewegungsschwester möchte eigentlich die Feministenfrage, den Tuntinnenstreit...

D.D.: forcieren?

M 1: ja, denn der war so gut wie tot, damals. Ich seh da für mich eine Aufgabe, oder?⁸⁷³

Die blühende Tuntinnenkultur der 1980er war in ihrem Kern immer politisch und einige ihrer ProtagonistInnen waren Teil der linken Hausbesetzerbewegung. Das in Artikeln und Dokumentarfilmen berühmt gewordene „Tuntinnenhaus“ beispielsweise, hielt sich nach verschiedenen Räumungen an wechselnden Orten und mit wechselnden BewohnerInnen von Anfang der 1980er bis heute.⁸⁷⁴ Fleur, eine Drag Queen aus London, die heute in New York lebt und früher Mitglied der Londoner „Bloodlips“ war, merkte an, dass sie mit ihrem *radical drag theatre* immer im Tuntinnenhaus wohnte, wenn sie in West-Berlin war.⁸⁷⁵

Dem feministischen Motto der 1968er „Das Private ist politisch!“ gemäß, war der Fummel für Tuntinnen in Berlin nicht nur Ausdruck ihrer Identität - zunächst als unangepasste Schwule und erst später als transgender lebende Menschen -, sondern immer auch politisches Mittel im Kampf gegen Diskriminierung und für Akzeptanz alternativer Lebensweisen. Der

⁸⁷¹ Mary und Gordy 1983. Auf selbiger LP findet sich dabei ein Vermerk, wonach laut Duden, Travestie eine „Scherzhafte Umkleidung“ und Transvestitismus eine „vom normalen sexuellen Verhalten abweichende Neigung, Kleidung des anderen Geschlechts zu tragen“ sei, womit die pathologisierende Perspektive der Sexualwissenschaft und Psychologie übernommen wurde (vgl. hierzu auch Kapitel II.2.2. und II.2.3.).

⁸⁷² Interview mit Elfriede, siehe Anhänge A.6., A.6.1.1.

⁸⁷³ Siegessäule 1985: 36.

⁸⁷⁴ Vgl. Herzer 1982, Salmen 1986, Bashore 1990 sowie www.tuntinnenhaus.squat.net (Oktober 2005).

⁸⁷⁵ Interview mit Fleur, siehe Anhänge B.16., B.16.1.1.

Fummel wurde nicht mehr nur nachts auf Partys und Shows oder politischen Demonstrationen getragen, sondern im Kampf um Sichtbarkeit und teilweise um die eigene Identität auch tagsüber im Alltag. Dies musste, wie das U-Bahn-Beispiel Mireilles verdeutlicht, jedoch häufig erkämpft werden.

Die in den 1970er und 1980er Jahren entstandene Identität der (West-)Berliner Tunten war einerseits gekennzeichnet von Abgrenzungs- und Aneignungsstrategien gegenüber und von der heterosexuellen Mehrheitsgesellschaft und andererseits geprägt vom damaligen Zeitgeist, dem historischen Klima und den subkulturellen Einflüssen des westdeutschen Zentrums der Alternativbewegung und Gegenkultur auf der „Insel“ West-Berlin. Die Identität der Tunten lag somit auch in einem politischen Selbstverständnis begründet, welches sich auf die schwule Emanzipationsbewegung einerseits und auf die linke Gegenkultur der 1970er und 1980er andererseits, bezieht.

Den Höhepunkt erlebte die West-Berliner Tuntenkultur Mitte der 1980er, als mit dem aus den Bermudaas und Mireilles Ensemble „Chagrou d’Amour“ hervorgegangenem Tunten-Ensemble „Ladies Neid“ zwei Jahre lang 30 Tunten zusammen in einer einzigen Show auftraten:

Es gab dann damals die Gründung von Ladies Neid, dem Tunten-Ensemble West-Berlin, das waren im Grunde, alle die im SchwuZ, die im Fummel im SchwuZ waren, haben sich zusammengetan und eine Mammut-Show zusammen auf die Bühne gebracht, wo dann die Bermudaas dabei waren, dann Annabelle und ich, und dann halt mehrere andere, die künstlerische Ambitionen hatten. [...] Das kam dann damals so gut an, dass wir beschlossen hatten noch mal ne Show zu machen und im Laufe der Zeit hat sich dann Ladies Neid, das waren am Anfang 30 Leute, das war Wahnsinn, also ich weiß gar nicht wie das funktioniert hat, ohne dass wir uns die Köpfe eingeschlagen haben, weil es gab keine Regie und nichts. [...] Das hat sich dann im Laufe der Jahre auch gesundeschrumpft. Es gab dann auch Auseinandersetzungen, unterschiedliche Ansprüche, was die Qualität der Bühnenshow angeht, unterschiedliche Zeit, die man zur Verfügung hat, unterschiedliches Talent und das hat sich dann irgendwann auf 9 reduziert.⁸⁷⁶

Ladies Neid war der erste Versuch die Vielfalt der (West-)Berliner Szene zusammenzubringen und zeigte gleichzeitig wie politisch die Tunten zu dieser Zeit innerhalb der Subkultur agierten und agieren konnten. Die mehrheitlich im SchwuZ sozialisierten Ladies Neid-Tunten organisierten Mitte der 1980er AIDS-Benefiz-Konzerte⁸⁷⁷, gründeten HIV e.V., den ersten mobilen Betreuungsdienst für an der Immunschwäche AIDS erkrankten Menschen⁸⁷⁸, arbeiteten ehrenamtlich im SchwuZ oder als RedakteurInnen oder AutorInnen

⁸⁷⁶ Interview mit Mireille, siehe Anhänge A.24., A.24.1.2.

⁸⁷⁷ So spielte das Tunten-Ensemble Ladies Neid 1985 an drei Tagen mit ihren Shows vor 600 Zuschauern insgesamt 2540 DM für die AIDS-Hilfe ein (Siegessäule 1986: 5) und nahm – zusammen mit anderen KünstlerInnen – 1987 an einer großen Benefiz-Veranstaltung im Berliner Tempodrom teil, bei der 25.000 DM eingenommen wurden (Interview mit Mireille, siehe A.24., A.24.1.2.).

⁸⁷⁸ HIV e.V. wurde 1987 von „Bewegungsschwestern“ gegründet (vgl. auch Pansing 1988: 41) und gab später monatlich ein politisches Tuntenmagazin mit dem Namen „Schöner Pflegen – Die HIV-Bibel für die gepflegte Schwester und Ihre FreundInnen“ heraus (vgl. z. B. Schöner Pflegen 1990a, 1990b).

beim schwul-lesbischen Magazin „Siegessäule“ und gründeten „Liedstrich e.V.“, die erste schwul-lesbische KünstlerInnenagentur Berlins.⁸⁷⁹ Die Ladies Neid- oder SchwuZ-Tunten der 1980er sahen ihre Gemeinschaft als eine Familie. Ana, die Ende der 1980er in der SchwuZ-Tunten-Szene aufblühte, betont das Attraktive dieser Familienhaftigkeit der damaligen Tunten und erklärt einen, in dieser Zeit von dem Fotografen Jürgen Baldiga, der auch unter dem Tuntennamen Praktica bekannt war, herausgegebenen, Bildband über 26 West-Berliner Tunten⁸⁸⁰, zu ihrem Familienalbum:

Ich hab das immer als großen Vorteil empfunden, nämlich in Berlin das Vorzufinden, das war das was Tunten für mich auszeichnete und was mich anzog an ihnen, dass sie nämlich ein Familienverständnis hatten. Es gab da eben Jürgen Baldiga, als unseren Fotografen, der machte halt dann Fotos von uns und veröffentlichte die in `nem Fotobuch, das hieß dann eben „Tunten“ und das ist im Grunde unser Familienalbum gewesen. So haben wir das eben empfunden und so sehe ich das teilweise auch heute noch. [...] Und das gab mir ein Gefühl von Sicherheit und das hatte ich bitter nötig, als jemand, der aus einem 300-Einwohnerdorf in die Stadt kommt.⁸⁸¹

In den informellen Gesprächen über die Erfolge, Niederlagen und Konflikte dieser Zeit erschienen die Tunten der 1980er wie eine große, häufig zerstrittene, aber immer zusammenhaltende Geschwisterschaft. Wenngleich Konflikte untereinander auch handgreiflich ausgetragen wurden⁸⁸², funktionierte die Solidarität nach außen immer. Diese Geschwisterschaft und das Familiengefühl der Tunten zeigte sich ebenfalls in einer spezifischen Form der Selbstorganisation wie sie auch für andere Transgender-Subkulturen und Kulturen bekannt ist - der subkulturellen Sozialisation durch Ältere bzw. Erfahrenere. Wenngleich die Beziehungen zwischen den Älteren und den Jüngeren sowie zwischen den Jüngeren untereinander durchaus mit den Mutter-Tochter-Beziehungen aus den New Yorker Drag Queen-Subkulturen vergleichbar sind, wurden in den Interviews Begriffe wie „Mutter“ oder „Tochter“ selten, und Begriffe wie „Schwester“ nur im größeren Zusammenhang, z.B. als „Bewegungsschwestern“, explizit genannt.

⁸⁷⁹ Interview mit Mireille, siehe Anhänge A.24., A.24.1.2.

⁸⁸⁰ Baldiga 1988.

⁸⁸¹ Interview mit Ana, siehe Anhänge A.1., A.1.1.1.

⁸⁸² Z. B. Interview mit Ana, siehe Anhänge A.1., A.1.1.1. Einen solchen „handgreiflich“ ausgetragenen Konflikt konnte ich im Sommer 2000 während der Feldforschung im Rahmen der Organisation des Transgender-Festivals „Wigstöckel“ beobachten. Im Anschluss an diese Auseinandersetzung wurde in der Diskussion unter den anwesenden Tunten insbesondere auf die Auseinandersetzungen im SchwuZ in den 1980er Jahren verwiesen und die Art der Austragung als ein Rückfall in die „80er“ kritisiert.

III.1.2.1.3. Gesellschaftliche und subkulturelle Umbrüche in Zeiten der Wiedervereinigung

Mit dem Fall der Mauer im November 1989 und der anschließenden nationalen Euphorie in den ersten Jahren der Wiedervereinigung Deutschlands, wehte auch ein neuer Zeitgeist durch die Straßen Berlins. Die West-Berliner Tunten sahen sich plötzlich - wie viele andere Minderheiten und alternative Subkulturen in Berlin - mit einem Anwachsen der Diskriminierung und Gewalt sowie mit den großen Veränderungen in der Stadt konfrontiert. Zu Beginn der 1990er waren die West-Berliner Tunten noch immer eine geeinte Subkultur und reagierten auf den erstarkten Neonazismus und die Gewalt mit Anti-Nazi-Liedern und -Performances⁸⁸³ sowie der Mitgründung des „Schwulen Überfall-Telefons“, welches sich für von Gewalt betroffene Schwule und Transgender engagierte:

Und zum gleichen Zeitpunkt hatten wir dann auch den Eindruck, dass Gewalt gegen Schwule zunehmen würde, weil - wie gesagt - wir uns ja in West-Berlin als Insel mit Mauer drum herum ja sicher fühlen konnten, und was in andren Großstädten normal ist, kam uns ziemlich heftig vor und daraufhin haben wir dann das „Schwule Überfall-Telefon“ gegründet und da habe ich mich auch mitdran beteiligt und hab dann gesagt ich übernehm die Öffentlichkeitsarbeit, wie sich das für eine Tunte so gehört. Und habe dafür auch 'n Video hergestellt, so'n Drei-Minuten-Ding mit der klassischen Überfallsituation im Tiergarten. Und das Video ist dann überall in den Kneipen gelaufen.⁸⁸⁴

Alle von mir interviewten Transgender, die zu dieser Zeit in Berlin lebten, erklärten, dass sie sich in den 1980ern in West-Berlin sicherer fühlten als im neuen Berlin der frühen 1990er.⁸⁸⁵ Dies ist sicher nicht allein auf den nationalen Zeitgeist zurückzuführen, sondern auch auf andere große, gesellschaftliche Veränderungen dieser Zeit. (West-)Berlin war nicht mehr länger eine isolierte Insel. Mit Ost-Berlin vereint, sollte es bald zur Hauptstadt des wiedervereinigten Deutschlands werden. Neben einer Zunahme von Verbrechen und Gewalt, die unter anderem auch durch den Wegfall des Besatzungsstatus' West-Berlins, der West-BerlinerInnen verbot Waffen zu besitzen (und damit auch zu verkaufen) und durch sich verschärfende soziale Probleme entstand, bewirkte der Hauptstadtwechsel von Bonn nach Berlin auch eine demographische Veränderung, die weitreichende Folgen für Berlin und seine Subkulturen hatte. Multinationale Konzerne, internationale InvestorInnen und Geschäftsleute aus Westdeutschland ebenso wie zahlreiche junge, party-orientierte Menschen aus ganz Deutschland machten das neue Berlin - ein Symbol des Ende des Kalten Krieges

⁸⁸³ Ein Bild einer solchen Tunten-Anti-Nazi-Performance der frühen 1990er vor dem Reichstag in Berlin findet sich bei Brubach und O'Brien 1999: plate 44.

⁸⁸⁴ Interview mit Ana, siehe Anhänge A.1., A.1.1.1.

⁸⁸⁵ Die Polizei-Statistik Berlins zeigt ein deutliches Anwachsen der Morde an als „homosexuelle Männer“ bezeichneten Menschen in den frühen 1990ern verglichen mit den späten 1980ern in West-Berlin (siehe Hinzpeter 1997: 16).

und der Wiedervereinigung Deutschlands - zu ihrer Heimat und veränderten das Bild der Stadt in nicht zu übersehender Weise. SoziologInnen beschreiben in diesem Zusammenhang einen signifikanten Paradigmenwechsel in der deutschen Jugendkultur - von der eher kollektiv und politisch orientierten 1968er Generation zur individualistischen und eher Spaß- und Konsum-orientierten 1989er Generation, welcher im neuen Berlin am deutlichsten zu beobachten war.⁸⁸⁶

Dieser signifikante und rasende gesellschaftliche Wandel von West-Berlin, einer Insel der alternativen und politischen Subkulturen zum neuen Berlin als Zentrum des wiedervereinigten Deutschlands und einer weltweiten Touristenattraktion, lässt sich eindrucksvoll am Beispiel der „Love Parade“ veranschaulichen. Im Sommer 1989, noch vor dem Fall der Mauer und zu Hochzeiten der Berliner Tuntenkultur, feierten rund hundert junge Menschen in den Straßen von West-Berlin eine als Demonstration für „Friede, Freude, Eierkuchen“ angemeldete Party und erfanden somit die „Love Parade“. Nach der Wiedervereinigung wurde dieses rasend schnell wachsende jährlich stattfindende Ereignis in den 1990ern zu der vollständig kommerzialisierten und mit Copyright versehenen „größten Party der Welt“ und mithin zu Berlins Haupt-Touristenattraktion, die mehr als eine Million so genannter Raver aus allen europäischen Ländern und vielen anderen Ländern der Welt anlockte. Somit mutierte Berlin zur Hauptstadt der europäischen Techno-Szene.⁸⁸⁷ Zur gleichen Zeit konnten ähnliche Entwicklungen in Berlins schwulen Subkulturen beobachtet werden. Der „Christopher Street Day“, mit dem an die so genannte Stonewall-Rebellion von 1969 in New York⁸⁸⁸ erinnert werden soll, wandelte sich von einer politischen Demonstration in den 1980ern zu einer kommerzialisierten, schwul-lesbischen Parade in den 1990ern, die dem Muster der Love Parade folgte. 1995 beispielsweise feierten 50.000 Menschen, den von der Tabakindustrie gesponsorten „Christopher Street Day“ (CSD), der mittlerweile ebenfalls den Status einer Berliner Touristenattraktion inne hatte.⁸⁸⁹ Solche Veränderungen fanden auch in Berlins Techno-Szene statt, die nicht nur von der schwulen Subkultur sehr beeinflusst war, sondern selbst auch die schwule Subkultur der 1990er in großem Maße prägte. Mitte der 1990er waren auch andere wechselseitige Entwicklungen zwischen der schwul-lesbischen Subkultur und der heterosexuellen Mehrheitsgesellschaft zu beobachten: ein Anwachsen der Toleranz gegenüber schwulen und lesbischen Menschen in

⁸⁸⁶ Siehe z. B. Leggewie 1995.

⁸⁸⁷ Vgl. zum Beispiel Hitzler und Pfadenhauer 2001.

⁸⁸⁸ Siehe auch das Kapitel III.1.1.1.2.

⁸⁸⁹ Vgl. Hinzpeter 1997: 140. Die fortschreitende Kommerzialisierung und Entpolitisierung des CSD führte Ende der 1990er zur Abspaltung von Teilen der politisch aktiven Schwulen, Lesben und Transgender und zur Gründung eines eigenen, auch „Transgenialer CSD“ genannten CSDs in Kreuzberg, dessen Organisation massgeblich von Tunten und anderen Transgendern vorangetrieben wurde.

und eine größere Bereitschaft zur Anpassung an die heterosexuelle Gesellschaft in großen Teilen der schwul-lesbischen Subkulturen.⁸⁹⁰

Die Veränderungen in den schwulen Subkulturen lassen sich in gewissem Maße auch als Reflektion der Veränderungen in der Berliner Gesellschaft betrachten. Nachdem die stadtbekanntesten Tunten-AktivistInnen Melitta Sundström, Pepsi Boston und Praktica 1993 in Folge der Immunschwächekrankheit AIDS starben und gleichzeitig eine Mehrheit in den schwulen Subkulturen den Lebensstil der neuen Berliner Party-Szene anzunehmen und zu beeinflussen begann, wurden die Tunten, die früher eine zentrale Rolle in der schwulen Emanzipationsbewegung spielten, in den schwulen Subkulturen marginalisiert. Susanne, die in dieser Umbruch-Zeit ihr Coming Out als Tunte hatte, macht auch einen Wechsel im Verständnis von Männlichkeit in der Schwulen-Szene dafür verantwortlich:

Ich stelle immer wieder fest, dass Leute in der Schwulen-Szene eigentlich wie allgemein in der Gesellschaft, es ist ja eigentlich immer so, dass ne Subkultur nur n Abbild der Hauptkultur ist und dementsprechend auch in der Schwulen-Szene sehr viele Vorurteile bestehen gegenüber Tunten, dass gerade in der Schwulen-Szene, seit Anfang-Mitte-90er wieder ein verstärktes Männlichkeitsbild kommt, wo auf männliche Klischees wert gelegt wird, dass viele Leute es nicht nachvollziehen können bzw. mich in irgendwelche Schubladen stecken, wenn sie erfahren, dass ich im Fummel unterwegs bin.⁸⁹¹

Diese in den 1990ern einsetzende Marginalisierung steigerte sich kontinuierlich und fand ihren Höhepunkt in den späten 1990ern, als das vormals kollektiv und ehrenamtlich organisierte SchwuZ zu einem kommerziellen Party- und Disco-Ort wurde und die verbleibenden Tunten endgültig ihr politisches Zuhause verloren. Bezeichnenderweise erschienen inmitten dieser Prozesse die Drag Queens in der Berliner Szene als eine *nouvelle vague*.

III.1.2.1.4. Drag Queens in Berlin: the new girls in town

Zu Zeiten der Mauer gab es in ganz Berlin keine Drag Queens - weder im Ostteil, noch im Westteil der Stadt. Drag Queens erschienen erst Mitte der 1990er im neuen Berlin als Teil einer neuen Generation, die später als „die 89er“ bezeichnet wurde.⁸⁹² Auch wenn es schon vor dem Mauerfall im West-Berlin der späten 1980er in der Tunten-Szene einzelne

⁸⁹⁰ Vgl. Hinzpeter 1997: 160f.

⁸⁹¹ Interview mit Susanne, siehe Anhänge A.32., A.32.1.1.

⁸⁹² Vgl. zum Beispiel Leggewie 1995, siehe auch Kapitel III.1.2..1.3.

Individuen gab, deren Performativitäten und Identitäten an die der heutigen Drag Queens erinnerte, blieben sie Ausnahmen, und bezeichneten sich noch nicht als Drag Queens.

Angelique, eine Berliner Drag Queen, die ihr Coming Out in den 1980ern hatte, beispielsweise, war unter den damaligen SchwuZ-Tunten - auch aufgrund ihres glamourösen Äußeren - immer eine Außenseiterin gewesen. Angelique, die daher auch als Transe bezeichnet wurde, nannte sich erst Mitte der 1990er eine Drag Queen:

...als Tunte gar nicht, nee, würde ich mir auch nicht anmaßen, weil die haben einen anderen Anspruch und das war bei mir nie der Beweggrund, mich in Stöckelschuhe zu schmeißen oder mich zu schminken, dass ich denke ich müsste politisch und schwulenpolitisch, nee jah nüscht. [...] Da war ja die Unterscheidung „Du bist ja keine Tunte. Du bist ja ne Transe.“ Das Wort Drag Queen gab es in dem Moment noch nicht. Es gab auch keine Biggy van Blond.⁸⁹³

In den 1980ern gehörte Angelique zu einer Gruppe von „Transen“, die sich bezeichnenderweise die „Beauties of Berlin“ nannten.⁸⁹⁴ Die Attraktivität des neuen Begriffs „Drag Queen“, der erst Mitte der 1990er in Berlin als Selbstbezeichnung auftauchte, erklärt sie folgendermaßen:

Drag Queen - das war so wertfrei. Das hatte nichts Antiquiertes, auch nichts Sexuelles. Das war so Modepüppchen. Das hätten auch Frauen sein können, ne Drag Queen, so jung und glamourös und sexy aussehen, einfach - ich glaube det is'n Look. Drag Queen is'n Look.⁸⁹⁵

Anfang der 1990er – zu einer Zeit als RuPaul ihren post-apokalyptischen Look längst gegen einen MTV-tauglichen Look eingetauscht hatte - besuchte Angelique des öfteren New York und war von den Drag Queens dort sehr angetan:

...weil die sind halt, die sind unheimlich modisch, die sind up to date, die sind auch wie die Mädchen von der Zeit, in der sie leben, sehr up to date, sehr zeitgeistig. [...] So habe ich auch RuPaul kennengelernt, bevor sie berühmt geworden ist, so ne große blonde Schwarze und dann sieht man die auf einmal wieder und die ist plötzlich ein Superstar und man kennt sich noch, is ja unheimlich toll.⁸⁹⁶

Auch Radha nennt heute als imponierendstes Beispiel aus der internationalen Drag Queen-Szene die New Yorker Drag Queen RuPaul.⁸⁹⁷ Mary, eine der New Yorker Drag Queens, die Ende der 1990er nach Berlin migrierten und zu dieser Zeit auch einen Einfluss auf die Berliner Drag Queens hatten, verdeutlicht die Bedeutung des Aussehens für das Drag Queen-Werden - auch und gerade für die Fremdwahrnehmung - anhand des Makeups einer Drag Queen in leicht ironischem Ton:

I mean, like I said, I didn't call it drag at first time. I was putting up makeup and I was putting up a little bit more makeup [...] It just evolved, you know what I mean, and at one point, I guess, people stop calling you this, they start saying "Oh you're a drag queen!" and you're like: "Well, I've always been this!" But I think you become a drag queen when you start doing your makeup

⁸⁹³ Interview mit Angelique, siehe Anhänge A.2., A.2.1.1.

⁸⁹⁴ Vgl. auch informelles Gespräch mit Belle, siehe Anhänge A.4., A.4.2.

⁸⁹⁵ Interview mit Angelique, siehe Anhänge A.2., A.2.1.1.

⁸⁹⁶ Interview mit Angelique, siehe Anhänge A.2., A.2.1.1.

⁸⁹⁷ Interview mit Radha, siehe Anhänge A.27., A.27.1.1.

better, [lacht], you know, when you're makeup starts looking good, when it's not so freaky or weird or whatever.⁸⁹⁸

New Yorker Drag Queens, und allen voran RuPaul, beeinflussten von Beginn an die Mitte der 1990er, inmitten der in Wandlung befindlichen schwulen Subkulturen, entstehende Berliner Drag Queen-Szene. Es ist jedoch wichtig zu beachten, dass die Medien einen ganz bestimmten Typus von Drag Queens promoteten und ins Schlaglicht stellten: Drag Queens wie die gutaussehende und talentierte RuPaul und nicht Drag Queens wie ihre langjährige Weggefährtin und Freundin, die grotesk performende und widerspenstige Flloyd.⁸⁹⁹ So waren politisch aktive, sozial engagierte sowie unangepasste und grotesk performende Drag Queens weder Teil des Medienhypes, noch dienten sie den Berliner Drag Queens als Vorbild. Dieser Umstand ist jedoch weniger auf eine Unkenntnis der Vielfalt der New Yorker Drag Queen-Szene zurückzuführen, sondern entspricht vielmehr einer bewussten Auswahl der Vorbilder durch Berliner Drag Queens. Denn die neue Drag Queen-Vogue in Berlin Mitte der 1990er entsprach nicht nur dem Medienhype um internationale Drag Queens, die auf ihrer persönlichen Karriereleiter weit oben angekommen waren, sondern traf auch zusammen mit dem Zeitgeist einer neuen Generation und Jugendkultur. In dieser, als „89er“ bezeichneten Generation wurde das kollektive politische Engagement und der Dogmatismus der „68er“ durch individuelle Selbstentfaltung (Express yourself!) und Lebensfreude ersetzt, die sich teilweise in Form von Konsum- und Party-Exzessen äußerte. Die sich von den Tunten abgrenzenden Drag Queens kopierten nicht einfach eine Drag Queen-Szene wie die in New York, sondern wählten sich ihre Vorbilder ganz bewusst und entsprechend einem bestimmten Zeitgeist und bestimmten Motiven, die mit ihrer Grundhaltung übereinstimmen.⁹⁰⁰

Aufgrund des Erfolgs der harten Kämpfe um Sichtbarkeit und Akzeptanz von alternativen Lebensstilen, die die Berliner Tunten seit mehr als einem Jahrzehnt fochten und aufgrund des Wandels von Lebensstilen in den schwulen Subkulturen waren Drag Queens in der schwulen Party-Szene, in die sie besser passten, als es die Tunten jemals hätten können oder wollen, von Beginn an akzeptiert. Schon bald erschienen sie auf den Covern von schwul-lesbischen Magazinen und der erste Berliner Drag Queen-Star Biggy van Blond erhielt eine eigene Talk-Show im Programm des lokalen Fernseh-Senders „TV Berlin“ und eine eigene Kolumne in der Boulevard-Zeitung „BILD“. In den späten 1990ern migrierten viele Drag Queens von New York⁹⁰¹, aber auch aus Japan (Kyoto) und Südamerika (Brasilien, Kolumbien) nach Berlin und brachten neue Einflüsse in die Berliner Drag Queen-

⁸⁹⁸ Interview mit Mary, siehe Anhänge A.22., A.22.1.1.

⁸⁹⁹ Vgl. Kapitel III.1.1.1.4.

⁹⁰⁰ Vgl. Kapitel III.1.2.2.

⁹⁰¹ Vgl. auch Edelmann 2001.

Szene. Die Szene erhielt ein internationales Flair und erstmals auch Drag Queen-Ensembles wie beispielsweise die aus Japan stammenden „Gaysha-Boys“ oder die mehrheitlich aus New York stammende „Black Girls Coalition“. Denn im Gegensatz zu den Berliner Tunten und auch Teilen der New Yorker Drag Queen-Szene, waren die Berliner Drag Queens EinzelgängerInnen ohne festen organisatorischen Rahmen. Drag Queens kannten sich zwar von ihren Shows und von Partys, gingen aber meist allein auf die Bühne oder arbeiteten als „Empfangsdamen“ in der Techno- und House-Musik-Szene. Die Erfolgsgeschichte der Drag Queens, auch und gerade in Teilen des Mainstream - ein Erfolg, den Tunten weder hatten noch anstrebten - lässt sich aus einem Zusammenspiel eines internationalen Medienhypes um Drag Queens mit einem bestimmten Zeitgeist Mitte der 1990er im wiedervereinigten Deutschland und der spezifischen Performativitäten der Berliner Drag Queens, erklären. Dieser Erfolg und mithin die Akzeptanz der Drag Queens war jedoch weniger eine Akzeptanz ihrer geschlechtlichen oder sexuellen Identitäten, sondern eine Form von Ausbeutung ihrer exotischen Erscheinung und Ästhetik. Einige fühlten sich als „bewegliche Dekorationselemente“ missbraucht. Angelique beschreibt diese Situation des Ausgenutzt- und Ausgebeutet-Werdens anhand des in den 1990er angesagten Techno-Szene-Ladens „90“:

Ja ich habe also gemerkt, dass man als Transe in den verschiedenen Formen, die es da gab, [...] und das die dann irgendwie so ausgebeutet wurden, auch von den Schwulen. Da wurde gesagt, ja komm mal da und da hin, da war dann so'n Hype [...] Und die eine sagte ich mach das für 10 Mark 50. Anstatt zu sagen, wir machen das alle nur noch für 150 Mark und nur noch wenn wir 'n aufgeräumtes Backstage haben. Das fing beim 90° im Grunde an. Da musstest dich umziehen in'ner Öllache, und danach auf der Bühne glänzen, weißte das sah einfach aus wie ein Gulli und ich habe gesagt so geht das nicht, wir werden hier benutzt für die Sache, die nach außen wirkt ...⁹⁰²

Allerdings grenzten sich viele Berliner Drag Queens von Beginn an von der Berliner Tunten-Subkultur ab, während die Tunten dies ebenso von den Drag Queens taten. So fand sich beispielsweise 1996 in dem Magazin „Du und Dein SchwuZ“, welches von den SchwuZ-Tunten herausgegeben wurde, ein Artikel zu „Drag-Nepp oder Transenfängerei“, in dem die Kommerzialisierung der Transen-Szene und insbesondere einzelne stadtbekanntere Drag Queens sowie der internationale Drag Queen-Hype sehr kritisch betrachtet wurden.⁹⁰³ Hertha, eine weitere Berliner Tunte, die in den 1990ern ihr Coming Out hatte, vergleicht die Drag Queens mit Travestie-Künstlern wie Mary:

Also ich würde sagen die älteste Drag Queen Deutschlands ist Mary, weil Mary ist ne Illusion und versucht eine Frau zu sein, wobei da auch wieder ein Unterschied zu machen ist, weil sie sich ja nicht als Drag Queen bezeichnet, sondern als Travestie-Künstlerin, die ja nicht homosexuell ist, ha, ha, ha.⁹⁰⁴

⁹⁰² Interview mit Angelique, siehe Anhänge A.2., A.2.1.1.

⁹⁰³ Du und Dein SchwuZ 1996: 10. (Oktober)

⁹⁰⁴ Interview mit Hertha, siehe Anhänge A.11., A.11.1.1.

Somit überträgt Hertha, wie viele Berliner Tunten, die Abgrenzung der 1980er-SchwuZ-Tunten gegenüber den Mainstream-Travestie-Künstlern auf die Drag Queens der Berliner Subkulturen. Während Tunten vor allem die Kommerzialisierung der Drag Queens kritisierten, ihnen Angepasstheit unterstellten, wie Yvonne ihre unpolitischen Auftritte bemängelten und sie wie Hertha mit den Travestie-KünstlerInnen der 1980er Jahre als „Illusion“ bezeichnen, kritisierten Drag Queens an den Tunten deren Glamourfeindlichkeit und schäbiges Aussehen und unterstellten ihnen mangelnden Unterhaltungswert. So erklärt die Drag Queen Angelique beispielsweise:

Und selbst die Transen, ja, die Tunten aus dem SchwuZ fand ich wiederum zu - ja im Look zu schäbig, fand ich nicht ansprechend. [...] So arm muss man nicht auf die Bühne gehen, wenn man auf die Bühne geht, dann sollte man den Leuten was mitgeben, was sie noch nicht hatten. Also Armut war um mich herum, das muss ich nicht auf der Bühne sehen.⁹⁰⁵

Im Gegensatz zu den Tunten, unter denen Solidarität teilweise auch weiterhin bestand, grenzten sich die Drag Queens im Bemühen um ihre Bühnenkarrieren auch vermehrt untereinander ab und bildeten weder Gruppen oder Ensembles, noch eine größere Gemeinschaft.

III.1.2.1.5. Von Wigstöckel und Transgender united zum TGNB

Neben der Marginalisierung der Tunten in den schwulen Subkulturen und der gegenseitigen Abgrenzung von Tunten und Drag Queens, setzte Mitte der 1990er Jahre eine gegenseitige Ab- und Ausgrenzung unter vielen Drag Queens, aber auch unter einigen Tunten, ein:

...und dann gab es aber immer mehr Transen, die sich gegenseitig ausgegrenzt haben, wo es dann darum ging, sieht die jetzt besser aus als ich. Es ging da nur um Äußerlichkeiten, oder hat die jetzt einen politischen Anspruch oder wo gehört die'n jetzt hin, wenn du in'ner Diskothek bist und jemand kommt rein und alle schätzen sich ab und auch unter Transen ganz extrem.⁹⁰⁶

Angelique beschreibt die damalige Situation als unerträglich („*Wir kannten uns alle nur noch vom Wegsehen*“) und beschloss dies zu ändern:

Es wär jetzt mal an der Zeit, dass man die Kräfte bündelt und nicht die kocht da ihr Süppchen (...) und da noch was und da noch was, sondern wir machen mal alle zusammen und es gibt ja auch so viele Transgender-Persönlichkeiten in Berlin, wenn man die alle zusammen kriegt, unter einen Hut, dann hat man ein Potential von allem [...] Unabhängig seine eigene Lobby haben und man lernt über seinen Tellerrand zu gucken (...), weil viele von meinen Freunden auch nicht ins SchwuZ gehen wollten...⁹⁰⁷

⁹⁰⁵ Interview mit Angelique, siehe Anhänge A.2., A.2.1.1.

⁹⁰⁶ Interview mit Angelique, siehe Anhänge A.2., A.2.1.1.

⁹⁰⁷ Interview mit Angelique, siehe Anhänge A.2., A.2.1.1.

Zusammen mit einigen FreundInnen und Bekannten aus den verschiedenen Szenen, darunter auch Mireille und andere SchwuZ-Tunten, gründete Angelique Trans-NeTTT, eine Gruppe von Tunten, Transen, Transvestiten (und natürlich Drag Queens). Auf den Trans-NeTTT-Treffen, die als lose Zusammenkünfte im SchwuZ stattfanden, wurden Aktionen zur Egostärkung nach dem Motto „Raus ans Tageslicht!“ geplant. Zu diesen Aktionen gehörten gemeinsame Dampferfahrten, Kinobesuche oder Shoppingtouren im Fummel, um Sichtbarkeit auch im Alltag zu erreichen.⁹⁰⁸ Daneben wurden kleinere Trans-Partys im SchwuZ organisiert, die als Vorläufer zu Berlins (und mittlerweile auch Deutschlands) größtem Transgender-Festival „Wigstöckel“ gelten.⁹⁰⁹

Angelique, die von der New Yorker Drag Queen-Szene und insbesondere deren Festival „Wigstock“ sehr beeinflusst war, gilt in den Subkulturen, als die eigentliche Gründerin Wigstöckels, der kleinen Berliner Schwester von Wigstock:

Wigstöckel, das lief dann so, die Idee gab's schon vorher. [Mireille] hatte ja auch schon mal im Tiergarten in den 1980ern ein Wigstöckel gemacht. Daher kam auch der Name und wo ich dachte so ne tolle Idee, den Namen so von Wigstock, so die kleine Schwester, und der Stöckel das passte so gut.⁹¹⁰

Anfängliches Ziel des Projektes Wigstöckel war es, die zersplitterte Szene zu vereinen und die Kräfte innerhalb der Szene zu bündeln:

Diese Idee hatte sich dann in Wigstöckel manifestiert, wo ich dachte man muss was für die community tun, weil ich gemerkt habe, es gab so'ne Zeit oder auch gewusst habe, es gab so'ne Zeit, wo die Transen untereinander unheimlich zickig waren, weil ich auch in New York war und das alles gesehen hatte, wusste ich auch, dass es so'ne sisterhood-Geschichte gab, die ich unheimlich wichtig fand...⁹¹¹

Wigstöckel wurde zu einem jährlich stattfindenden Transgender-Festival, welches es zwar schaffte eine Berliner Transgender-Bewegung hervorzubringen, aber nicht die Tunten und Drag Queens wirklich zu vereinen.

Das erste Wigstöckel-Festival fand im Spätsommer 1996 statt. Das Ziel, die Differenzen zwischen den Transen in der Tunten- und Drag Queen-Szene und untereinander zu überwinden, sollte erreicht werden durch das Zusammenbringen der unterschiedlichen KünstlerInnen aus beiden Szenen auf einer Bühne. Trotz des ersten Mottos „Drag Queens United“ war Wigstöckel von Anfang an ein Festival, auf dem Transgender aus allen Gruppen

⁹⁰⁸ Interview mit Mireille, siehe Anhänge A.24., A.24.1.2.

⁹⁰⁹ So findet sich in der 1995er Dezember-Ausgabe des, von den SchwuZ-Tunten herausgegebenen Magazins „Du und Dein SchwuZ“ die Ankündigung eines „Transvents“, einer „Party für Tunten, Transvestiten und Transsexuelle und deren FreundInnen“ mit „Überraschungsshoweinlagen, Schmink- und Umkleidemöglichkeiten“ (Du und Dein SchwuZ 1995: 11).

⁹¹⁰ Interview mit Angelique, siehe Anhänge A.2., A.2.1.1.

⁹¹¹ Interview mit Angelique, siehe Anhänge A.2., A.2.1.1.

sich in einer sicheren und unterstützenden Umgebung treffen und feiern konnten. Der Untertitel der ersten Wigstöckel-Party lautete: „Für Transsexuelle, Drag-Queens, Drag Kings, Transen, Tunten, Transvestiten, Crossdresser, Femmes, Geschlechtsunentschlossene, KVs, Butches, Überfrauen, Übermänner und deren FreundInnen“.⁹¹² Auf dem ersten Wigstöckel feierten sich mehr als 400 Transgender aus den genannten Gruppen. Dadurch wurde das erste Wigstöckel nicht nur ein wichtiger Erfolg für die zersplitterte Szene, sondern auch eine ernsthafte Konkurrenz für den so genannten „Tunten-Ball“. Der „Tunten-Ball“ war mittlerweile ein von kommerziellen Party-Veranstaltern organisierter, exotisierender Kostüm-Ball für ein überwiegend heterosexuelles Publikum mit Eintrittspreisen von bis zu 150 DM. Durch die Kommerzialisierung des Balls war er vielen Berliner Transen und Tunten ein Dorn im Auge, da ihrer Argumentation folgend dort Transen als „Attraktion für Heterosexuelle“ missbraucht wurden. Die Wigstöckel-Crew boykottierte den „Tunten-Ball“ öffentlichkeitswirksam und begann aus Wigstöckel einen scene-eigenen Tunten-Ball, ein Transgender-Festival zu machen. Mit dem Erfolg von Wigstöckel in den darauffolgenden Jahren, verschwand der kommerzielle „Tunten-Ball“ schließlich vom Berliner Veranstaltungskalender. Durch den Einfluss verschiedener Berliner Tunten, die in den 1980ern sozialisiert wurden, darunter zum Beispiel Mireille, wuchs die politische Dimension Wigstöckels mit jedem Jahr. Anfang der 2000er Jahre präsentierte sich Wigstöckel als ein komplexes Transgender-Festival mit eindeutig politischem Charakter und unterschied sich damit sehr von seiner großen Schwester, dem New Yorker Drag-Festival „Wigstock“.⁹¹³ Wenngleich Wigstöckel anfangs noch als Drag Queen- oder Transen-Party angekündigt wurde und sich das Organisationsteam Trans-NeTTT erst einige Jahre später als „v.e.b. transgender united“ bezeichnete, so folgte die Grundidee und Ausführung von Wigstöckel von Beginn an dem politischen Ansatz der Transgender-Bewegung, wie sie sich Anfang der 1990er in den USA formierte: die Vereinigung der verschiedenen Gruppen und die Überwindung der Gräben.⁹¹⁴ Zu Beginn der 2000er bestand „v.e.b. transgender united“ aus Tunten, Transvestiten, Drag Kings sowie transsexuellen Menschen, die sich selbst als Transfrauen und Transmänner bezeichneten. Auch auf der Bühne traten in dieser Zeit neben den KünstlerInnen aus unterschiedlichen Szenen Transmänner und Transfrauen, die nicht performten, sondern dem Publikum von den Höhen und Tiefen eines Trans-Lebens berichten, auf. Obwohl es unter den verschiedenen Transgender im Organisationsteam von Wigstöckel, die alle auf ehrenamtlicher Basis arbeiteten, immer wieder zu kleineren und größeren

⁹¹² Vgl. Du und Dein SchwuZ 1996: 13.

⁹¹³ Siehe www.wigstock.nu (Oktober 2005).

⁹¹⁴ Siehe auch Balzer 2001: 11, vgl. auch Kapitel IV.2.1.

Auseinandersetzungen und Dissonanzen kam, wuchs der politische Organisationsgrad von Wigstöckel bis 2001 mit jedem einzelnen Jahr, wodurch letztlich die Gründung des Transgender Netzwerk Berlin TGNB begünstigt wurde. Parallel zum Wachstum und zur Politisierung Wigstöckels, verlief eine weitere Entwicklung, die für das Entstehen einer Transgender-Bewegung in Berlin von Bedeutung war. Nur einen Monat nach dem ersten Wigstöckel organisierte der Sonntagsclub e. V., eine „Berliner Vereinigung lesbischer, schwuler, bisexueller und transsexueller Bürger und Bürgerinnen“ in Berlin ein dreitägiges, bundesweites „TS/TV-Treffen“ für Transsexuelle und Transvestiten. In einem der Workshops dieses Treffens wurde erstmals der englische Begriff „transgendered“ diskutiert.⁹¹⁵ Als der US-amerikanische Transgender-Aktivist Leslie Feinberg 1997 im Rahmen-Programm der Ausstellung „100 Jahre Schwulen-Bewegung“ seine Bücher „Stone Butch Blues“ und „Transgender Warriors“ in Berlin vorstellte⁹¹⁶, wurde der Begriff Transgender, als politischer Oberbegriff auch größeren Kreisen der Berliner Subkulturen bekannt. Insbesondere die Berliner Tunten nahmen zu dieser Zeit die politisch geprägten Begriffe wie queer und Transgender, die aus den USA kamen, an. Ana erklärt: *„Da haben wir dann angefangen den Begriff Tunte nicht mehr für so allein selig machen zu haltend und wurden dann schon queer, nich, und Begriffe wie Transgender standen dann auch schon im Raum.“*⁹¹⁷ So nannte sich das Organisationsteam von Wigstöckel fortan „v.e.b. transgender united“ (volks-eigene betriebe transgender united).⁹¹⁸ Auch das TS/TV-Treffen des Sonntagsclubs, welches ab 1998 jährlich stattfand, wurde erst in Transsexuellen-Transgender-Treffen und schließlich in Transgender-Tagung umbenannt. Allerdings dominierten bis zum Jahre 2001, die, den medizinisch-psychologischen Diskursen entstammende, TS-TV-Dichotomie weiterhin die Themen der Workshops und Vorträge der Treffen. Der erste Workshop zum Thema „Transgender“ fand erst auf der Transgender-Tagung des Jahres 2000 statt.⁹¹⁹ Die Überwindung dieser Trennung wurde durch einen Teilbereich des Festivals „Wigstöckel“, dem anfangs als „Markt der Möglichkeiten“ organisierten Transgender-Forum vorangetrieben. Mireille und andere Tunten hatten schon in den Jahren zuvor die politische Dimension von Wigstöckel durch mehrere, neue Teilbereiche forciert: eine Open Stage, eine kleine, zusätzliche Bühne auf der Nachwuchstalente ihre

⁹¹⁵ Vgl. Sonntagsclub 1996.

⁹¹⁶ Siehe Feinberg 1993, 1996.

⁹¹⁷ Interview mit Ana, siehe Anhänge A.1., A.1.1.1.

⁹¹⁸ 2002 wurde es umbenannt in „Wigstöckel transgender united“ und 2005 in den eingetragenen Verein „Wigstöckel e.V.“ umgewandelt.

⁹¹⁹ Vgl. Sonntagsclub 1998a, 1999, 2000, vgl. auch Kapitel I.2. Seit dem Jahre 2006 findet die Bundesweite Transgender-Tagung nicht mehr im Sonntagsclub statt, da aufgrund verschiedener Ereignisse im Laufe dieses Jahres der Sonntagsclub unter Berliner Transgender-AktivistInnen eine Reputation als „transgenderfeindlich“ erlangte (vgl. Kapitel IV.2.1.).

ersten Bühnenschritte vor wohlmeinendem Publikum vollführen konnten, sowie einen Walk of Fame, eine Wand-Galerie, die an verstorbene AktivistInnen und VorreiterInnen aus der internationalen und lokalen Transgender-Szene⁹²⁰ erinnert. Mireille, die einzig Verbliebene des ursprünglichen Wigstöckel-Organisationsteams, hatte Anfang 2000 die Idee einen „Markt der Möglichkeiten“ für Wigstöckel zu organisieren. Dieser „Markt“ wurde als Transgender-Forum organisiert⁹²¹, auf dem die verschiedenen Transgender-Gruppen der Stadt sich und ihre Arbeit mit Hilfe von Info-Tischen vorstellen, und sich untereinander austauschen konnten. Zwischen Wigstöckel 2000 und Wigstöckel 2001 wuchs das Transgender-Forum von 12 auf 16 Gruppen an. Durch die während dieses Jahres angestrebte Vernetzung und Zusammenarbeit der unterschiedlichen und bis dahin teilweise auch zerstrittenen Gruppen der Berliner Transgender-Subkulturen, ging aus ihm das Berliner Transgender-Netzwerk TGNB hervor. Auf der einen Monat nach Wigstöckel stattfindenden Transgender-Tagung, die 2001 erstmalig mit dem programmatischen Untertitel „Selbstbestimmt zwischen den Geschlechtern“ den Transgender-Gedanken in den Vordergrund stellte, schlossen sich einige der Gruppen des Transgender-Forums von Wigstöckel zum Transgender-Netzwerk Berlin TGNB zusammen. Die ursprünglichen 6 Gründungsmitglieder verdoppelten sich noch im gleichen Jahr und das TGNB wuchs bis Ende 2005 beständig auf 21 Mitglieder, darunter auch Intersex-Gruppen, an. Auch der Organisationsgrad des TGNB differenzierte sich mit der Zeit. So gab es im Jahre 2005 nicht nur verschiedene Arbeitskreise, die Fortbildungen und Informationsabende zum Thema „Transgender“ durchführten und als eine Lobbyistin der Transgender-Bewegung auch Einfluss auf die Diskussion um neue Gesetzesvorlagen (Reform des TSG, Anti-Diskriminierungsgesetz) nahmen, sondern auch einen „Wissenschaftlichen Beirat“, der die politische Arbeit des TGNB unterstützte und ihm beratend zur Seite stand. Dieser Beirat verfolgt auch eigene Ziele - zum Beispiel die Herausgabe der wissenschaftlichen Online-Zeitschrift „Liminalis - Zeitschrift für geschlechtliche Emanzipation“.⁹²²

⁹²⁰ Auf den Bildern des *Walk of Fame* sind z.B. Quentin Crisp, Christine Jorgensen und Sister Dimention sowie die Berliner Tunten Melitta Sundström, Pepsi Boston und Praktica, aber auch Bilder von Two Spirits aus Nordamerika zu sehen.

⁹²¹ Als ich mich im Rahmen meiner Feldforschungen in Berlin im Jahre 2000 von „v.e.b. transgender united“ „adoptieren“ ließ, assistierte ich meiner *key informant* Mireille bei der Organisation dieses Transgender-Forums und führte diese Arbeit im drauffolgenden Jahr weiter (vgl. Exkurs E.1.3.2.).

⁹²² Siehe www.liminalis.de (Oktober 2008).

III.1.2.1.6. Transgender united – Drag Queens und Tunten divided

Die Auseinandersetzungen in den ersten Jahren, organisatorische Probleme, der große Aufwand und teilweise auch der zunehmend politische Charakter von Wigstöckel führten dazu, dass sich die Berliner Drag Queens, unter ihnen auch die Initiatorin Angelique erst von der Organisation und später auch von der Bühne Wigstöckels zurückzogen.⁹²³ Während der Versuch Tunten und Drag Queens wieder zusammen auf die Bühne zu bringen und mit Individuen beider Szenen ein Festival zu organisieren auf Dauer misslang, wurde das zweite Ziel Wigstöckels, die Gründung einer *sisterhood*, das Vereinen und Bündeln der Kräfte der verschiedenen Trans-Szenen Berlin, geradezu übertroffen. Durch Wigstöckel entstand Anfang des Jahrtausends die Formation einer (regionalen) Transgender-Bewegung, in Form einer Vernetzung und Zusammenarbeit von sich als „transsexuell“ oder transident verstehenden Menschen (Transfrauen und Transmänner), sich selbst als Transvestiten oder Cross-Dresser bezeichnenden Menschen, der neu aufgekommenen Drag King-Szene, der Tunten-Szene, einigen wenigen Drag Queens und anderen Transgender. Wie sich auf dem „Ersten Europäischen Transgender Council“ im November 2005 in Wien herausstellen sollte, an dem von 9 deutschen Transgender-Gruppen, 8 Gruppen aus Berlin stammten und im TGNB organisiert waren, war ein solches lokales Netzwerk von damals 21 Transgender- und Intersex-Gruppen einmalig in Europa. Doch die Drag Queens und Tunten tanzten in jener Zeit wieder mehrheitlich auf verschiedenen Partys der Stadt.

Ende der 1990er wurden die anfangs beschriebenen Tendenzen in der unterschiedlichen Grundhaltung von Tunten und Drag Queens, die sich noch 1996 und 1997 im Projekt Wigstöckel aufzulösen schienen, anhand zweier sehr konträrer Wege der Selbstorganisation wie sie durch die Drag Queen-Agentur „Superstar Management“ auf der einen und die Tunten-Ensembles „Café Transler“ und „Albrecht Diseusen“ (AlDiS) auf der anderen Seite repräsentiert wurden, wieder deutlich sichtbar. Wigstöckel war nur ein Versuch von Trans-NeTTT der Auflösung und Zerstrittenheit der Transgender-Subkultur Mitte der 1990er zu begegnen. Der zweite Versuch hieß „Café Transler“ - ein politisches Tunten-Ensemble, welches von Mireille und einigen jüngeren Tunten gegründet wurde. Café Transler folgte mit seinen gesellschaftskritischen Bühnenshows, die für und innerhalb der Subkulturen, vornehmlich im SchwuZ, aufgeführt wurden, der Tradition von Tunten-Ensembles der 1980er wie den Bermudaas und Ladies Neid. In den monatlich stattfindenden Motto-

⁹²³ Bei Wigstöckel 2001 traten nur nach Berlin migrierte Drag Queens aus Japan und den USA auf, nicht aber Berliner Drag Queens. Im Jahre 2005 traten bei Wigstöckel erstmals wieder Drag Queens einzeln auf.

Abenden, in denen subkulturelle (Kommerzialisierung des CSD) und mehrheitsgesellschaftliche („Abschied der D-Mark“) Themen kritisch und ironisierend behandelt wurden, gab es auch einen Show-Block mit einer so genannten Open Stage, einer „offenen Bühne“, auf der der unerfahrene Nachwuchs neben alten Stars seine ersten Bühnenschritte vor wohlwollendem Publikum einüben konnte. Diese Open Stage, die später fester Bestandteil von Wigstöckel werden sollte, wurde aber nicht nur von jungen Tunten, sondern auch von Drag Queens und später den neuen Drag Kings als Startrampe für eine Bühnenkarriere benutzt. Die Shows selbst waren dabei ebenfalls gesellschaftskritisch. Mireille verkörperte beispielsweise in einer Café Transler-Show zu den Klängen der deutschen Version eines 1970er Jahre Disco-Hits einen äußerst unglamourösen Teenager, der die debile, uneheliche Tochter eines ehemaligen Berliner CDU-Bürgermeisters darstellen sollte. Von Café Transler inspiriert, unterstützt und promoted, schlossen sich Ende der 1990er drei junge Berliner Tunten zu einem neuen Tunten-Trash-Travestie-Ensemble zusammen: die Albrecht Diseusen, kurz: AIDis. Die AIDis, denen auch die „Putzfrau“ Yvonne angehörte, traten als Verkäuferinnen der gleichnamigen Billig-Supermarkt-Kette auf und ließen eine nahezu ausgestorbene Tunten-Trash-Tradition wie sie zu Beginn der 1980er von den Bermudaas eingeführt wurde, wieder aufleben. Ihre oft derb, grotesk und schräg anmutenden, äußerst unglamourösen Shows - beispielsweise ihre Play-Back-Version des 70er-Jahre Disco-Hits „Car Wash“, in der sie als AIDi-Verkäuferinnen in Kitteln und durchsichtigen T-Shirts einen Einkaufswagen in der Art eines „Wet T-Shirt-Contests“ waschen⁹²⁴ - stellen keineswegs, wie von manchen (auch von Drag Queens) vermutet, eine Parodie von Frauen oder gar eine Frauenfeindlichkeit dar, sondern sind vielmehr Zeichen von ironischer Selbst-Parodie und Gesellschaftskritik. Parodiert werden in solchen Shows nämlich nicht Frauen, sondern vielmehr das Genre „Travestie“ einerseits, welches die Illusion perfekter Weiblichkeit, wie sie in den Diven, Superstars und anderen „Überfrauen“ verkörpert wird, für ein meist heterosexuelles Publikum inszeniert und andererseits die Sexualitäts- und Geschlechter-Klischees und deren Phantasien, wie sie von der heterosexuellen Mehrheitsgesellschaft produziert werden. In der Wahl ihres bewusst unglamourösen Outfits als Putzfrauen oder Verkäuferinnen auf der Bühne folgten sie der Bermudaas-Tradition der 1980er und demonstrierten somit eine Form von Unangepasstheit und eine Parodie der Mainstream-Travestie sowie der glamourösen „Damendarsteller“. Sowohl die Mitglieder von Café Transler als auch die der AIDis waren teilweise in verschiedenen Projekten der schwulen-lesbischen Subkulturen (Schwul-lesbisches Archiv,

⁹²⁴ Diese Nummer wurde beispielsweise in vielen Shows im SchwuZ sowie bei Wigstöckel 2001 aufgeführt.

Schwulen-Beratung, Wigstöckel, AIDS-Prävention und -Aufklärung etc.) politisch aktiv oder sozial engagiert und dieses Engagement spiegelte sich auch in ihren gesellschaftskritischen Shows wieder.

In den späten 1990ern, zu einer Zeit als das Tunten-Ensemble „Café Transler“ auf dem Höhepunkt seines Erfolgs war und das Tunten-Trash-Ensemble AIDis seine ersten Erfolge auf der Bühne des SchwuZ feierte, gründeten einige Berliner Drag Queens, darunter einige, die sich von der Organisation von Wigstöckel zurückgezogen hatten und ihren Platz in der Party- und Unterhaltungskultur des Mainstream suchten bzw. gefunden hatten, eine Agentur namens „Superstar Management“, die Drag Queens, Drag Kings und so genannte Club Kids für Mainstream Events promotete:

Bei der jüngst in Berlin gegründeten Superstar-Management-Agentur können ausschließlich Drag Queens, Drag Kings und Club Kids - das sind stark geschminkte androgyne Wesen - als Models, Komparsen oder Party-Gäste gebucht werden. Den exotischen Besuchern sieht ja nicht gleich jeder an, dass sie zu den Honorarempfängern und nicht zum eigenen Bekanntenkreis gehören.⁹²⁵

Hauptangebot der Agentur waren jedoch Drag Queens, die beispielsweise für 250 DM pro Abend auch für Privat-Partys gebucht werden konnten. Dabei lebte die innere Konkurrenz der Szene, die Angélique schon Mitte der 1990er beklagte, offenbar weiter. Mary, eine New Yorker Drag Queen, die 2000 nach Berlin migrierte und seither zwischen den Stühlen der club-orientierten Drag Queen-Szene und bestimmten Teilen der linken Tunten-Szene sitzt, beschreibt die Situation als von Konkurrenz statt von Solidarität geprägt: „...*there is a lot of, in the drag queen scene, there is a lot of non-support, everybody is so fucked up and bitchy, you know, and so afraid that someone is going to steal their spotlight, you know*“.⁹²⁶

Die gegensätzlichen Motive (Erfolg im Mainstream-Business vs. Gesellschaftskritik und Unterhaltung für die Subkultur), Organisationsformen (Agentur für Solo-Karrieren vs. kollektive Tunten-Ensembles) und Performativitäten (glamouröses oder trendbewusstes, „zeitgeistiges“ Party-Outfit vs. grotesker Fummel), die besonders deutlich durch die Drag Queen-Agentur „Superstar Management“ einerseits und die Tunten-Ensembles „Café Transler“ und den „Albrecht Diseusen“ andererseits verkörpert werden, lassen die signifikanten Unterschiede zwischen „Beauty and the Beast“ in hellem Licht erscheinen und charakterisieren den Drag Queen-Tunten-Antagonismus in Berlin.

⁹²⁵ Siehe TIP 1999.

⁹²⁶ Interview mit Mary, siehe Anhänge A.22., A.22.1.1.

III.1.2.2. Die Schöne und das Biest? Bilder und Selbstbilder von Tunten und Drag Queens

Wie in den vorherigen Kapiteln gezeigt wurde, spiegelte das Entstehen der Drag Queen-Szene vor dem Hintergrund der Tunten-Szene nicht nur einen Wandel innerhalb der schwul-lesbischen Subkulturen, sondern auch die dramatischen Veränderungen, die in der Stadt während ihrer Konsolidierung als neue Hauptstadt Deutschlands stattfanden. Dies gilt insbesondere für den Wandel der „Insel“ West-Berlin als einem bedeutenden Zentrum der westdeutschen Gegen- und Alternativ-Kultur hin zum hauptstädtischen Berlin als Zentrum der Party- und Techno-Kultur des wiedervereinten Deutschlands. Der anfangs skizzierte Antagonismus zwischen den Mitgliedern beider Gruppen lässt sich wie gezeigt historisch mit Hilfe dieser Veränderungen erklären. In dieser sozio-historischen Betrachtung erscheinen Berliner Drag Queens nämlich nicht als importierter Trend aus den USA, sondern vielmehr als eine Reflektion eines bestimmten Zeitgeistes und von signifikanten Veränderungen in den deutschen Jugend- und Schwulen-Subkulturen. Ebenso reflektieren die aktuellen Tunten-Subkulturen eine heute nur noch marginal existierende deutsche Jugend- und Schwulen-Subkultur, die auf die 1970er und 1980er Jahre in West-Berlin bzw. West-Deutschland zurückgeht. Der historisch bedingte Antagonismus zwischen Tunten und Drag Queens in Berlin steht im Kontrast zu der Diversität der New Yorker Drag Queen-Subkulturen. Doch auch dieser Antagonismus birgt eine Vielzahl von Identitäten, die weder mit den Fremdbildern des „effeminierten Homosexuellen“ noch des „performenden, homosexuellen Transvestiten“ oder „Damendarsteller“ erfasst werden. Diese Identitäten sollen mit Hilfe der Selbstbilder und der gegenseitigen Einschätzungen von Tunten und Drag Queens im Folgenden portraitiert werden.

Während für Tunten das Auftreten im Fummel und die damit einhergehende spezifische (geschlechtliche) Performativität ein politisches Mittel im Kampf um Selbstbestimmung und Akzeptanz alternativer Lebensstile ist, ist das Auftreten in Drag und die damit einhergehende spezifische (geschlechtliche) Performativität für Drag Queens ein erfolgreiches Mittel um sich als KünstlerInnen und Stars einen Namen zu machen. Gleichzeitig werden auf diese Weise auch verschiedene geschlechtliche Identitäten gefühlt, gelebt, ausgedrückt und dargestellt. In den Selbstbildern zeigt sich, dass die Unterschiede in diesen Identitäten nicht zwischen den subkulturellen Kategorien „Drag Queens“ und „Tunten“ zu finden sind, sondern vielmehr innerhalb dieser Kategorien.

Mireille definiert ihr Tunte-Sein als ein Transgender-Sein im Sinne des Auflösens von Zweigeschlechtlichkeit und sieht sich als Nicht-Mann-Nicht-Frau bzw. wenn in eine Mann-Frau-Einordnung gezwungen als Frau. Sie ist in der Tunten-Szene nur unter ihrem weiblichen Tunten-Namen bekannt, mit dem sie, da er als KünstlerInnen-Name im Personalausweis eingetragen ist, auch Mietverträge unterschreibt und Bankkonten eröffnet. Mireille spricht von sich nur in der weiblichen Form und wird von ihresgleichen auch nur mit weiblichen Pronomen bedacht – und zwar unabhängig davon, ob sie mit Perücke und Fummel oder mit Halbglatze und Dreitagebart erscheint. Für sie ist der Fummel nur eine äußere Hülle:

Warum soll ich denen irgendwie etwas vorspielen, 'n Mann, der ich nicht bin. Ich kann mir auch irgendwie, was weiß ich, ne Lederkluft anziehen oder so, dann bin ich aber auch 'ne verkleidete Tunte, also, es ändert sich ja nichts an meiner inneren Einstellung an meinen Bedürfnissen oder so was. Nur die äußere Hülle ändert sich.⁹²⁷

Mireille erhebt und lebt den politischen Anspruch als Tunte in sehr aktiver Form, definiert sich aber nicht als „schwuler Mann“. Ana hingegen, die wie Mireille ihr Coming Out als Tunte in den 1980ern hatte, definiert sich im weitesten Sinne als Transgender und spricht von sich häufig in der dritten grammatikalischen Form. Ana sieht sich als Tunte mit politischem Anspruch und definiert dies als „schwuler Mann im Fummel“, will aber auf keinen Fall eine Frau verkörpern:

Ursprünglich bin ich in jedem Fall 'ne Tunte. Und was die Berliner Tunte typisch macht, ist eben der politische Anspruch, den man dabei hat. [...] Meine Definition von Tunte ist eben die: „Ich bin ein schwuler Mann im Fummel“. Also ich bin auch nicht ein schwuler Mann in einem Frauenkleid. Also es ist auch schon jedem immer klar gewesen, dass ich als Tunte auch ein Mann bin. Das habe ich auch jedem oft genug gezeigt. [...] Ich hatte ein Riesenhundertding an, mit so'nem superfetten Arsch hinten, ne, also wahnsinnig ausstaffiert, [Thea] kann ja gut diese historischen Kostüme machen und heb' dann aber hoch und da sieht man meinen Schwanz und dann ist also wirklich genau der Bruch zu sehen: „Ich will jetzt hier keine Frau verkörpern“. Wir waren da als Suffragetten unterwegs und forderten Schwulen-Rechte.⁹²⁸

Hertha, die als Tunte im SchwuZ in den 1990ern sozialisiert wurde - zu einer Zeit, in der die ersten Drag Queens in Berlin auftauchten -, wehrt die Zuschreibung Drag Queen für sich vehement ab und definiert sich als Tunte und als Transgender, als zwischen den Geschlechtern stehend:

Nein, ich bin keine Drag Queen. Weil Drag Queen heißt für mich wieder mal, das geht schon fast in Richtung Illusion. Weil man als Drag Queen oft versucht, perfekter als perfekt zu sein, d.h. weiblicher als weiblich zu sein. Wirklich eine Illusion darzustellen, wo man jetzt genau überlegen muss, ist es jetzt 'n Mann oder 'ne Frau und dass ist mir als Tunte so egal, wenn ich im Fummel unterwegs bin. [...] Ich sehe mich insofern als Transgender, als ich, dass ich, wie Du am Anfang ja gemerkt hast, dass ich mich nicht hundertprozentig entscheiden kann, welcher Geschlechtlichkeit, ich mich zuordne. Und Transgender bedeutet für mich zwischen den Geschlechtern zu stehen, nicht unbedingt biologisch gesehen, sondern mir den Geschlechtern auch zu spielen, mal Mann,

⁹²⁷ Interview mit Mireille, siehe Anhänge A.24., A.24.1.2.

⁹²⁸ Interview mit Ana, siehe Anhänge A.1., A.1.1.1.

mal Frau zu sein, die Leute zum Nachdenken zu bringen, teilweise, dann auch und ja in aller erster Linie den Menschen zu sehen, eben wieder und nicht das Geschlecht.⁹²⁹

Gleichzeitig verkörpert dieses „den Menschen sehen und nicht das Geschlecht“ den politischen Anspruch, den Hertha als Tunte für sich wahrnimmt, ob im Fummel oder nicht:

Was Tunte für mich ist? Ne politische Aussage haben auf jeden Fall. Was natürlich auf der einen Seite als Tunte ohne Fummel genauso da ist, weil ne Tunte ist nicht nur Tunte, wenn sie im Fummel unterwegs ist, sondern sie ist auch Tunte ohne Fummel und natürlich ist 'ne Tunte, nicht 'ne Tunte, weil sie im Fummel unterwegs ist, sondern weil sie politisch was aussagen möchte, was für mich heißt, dass ich dafür einstehe, dass Menschen als Menschen zu sehen sind und nicht nur als Mann oder als Frau, als Schwarzer oder als Weißer oder was weiß ich, sondern in erster Linie steht bei mir der Mensch und die innerlichen Werte und nicht, was er nach außen auf den ersten Blick zu sein scheint. Gleichberechtigung in einem allgemeinen Sinne, dass ich nicht in irgendeiner Art diskriminiert werden möchte, weil ich andersartig bin.⁹³⁰

Hertha, die für sich die Pronomen beider Geschlechter verwendet, dachte häufiger daran bestimmte „geschlechtsangleichende Operationen“ durchführen zu lassen und tut dies auch heute noch, jedoch nicht um der Eindeutigkeit willen, sondern eher um mehr Uneindeutigkeit zu erlangen:

Es gibt auch heute noch so Tage, oder Phasen, wo ich überlege, ob ich mich nicht sogar umoperieren lasse, weil 'n Busen zu haben fände ich eigentlich schön, muss ich ehrlich sagen, weil die Unentschlossenheit dann noch größer ist, das Spiel dann größer wird, der Spielraum dann größer wird.⁹³¹

Während für Ana der Bruch in der Darstellung des Geschlechts und für Hertha das Spiel mit den Geschlechtern wichtig ist, ist für Thea, die sich als „Vollbluttunte“ bezeichnet und als „schwuler Mann, der seine Weiblichkeit auslebt“ definiert, wichtig, als „möglichst echt“ rüberzukommen:

Ich hab das letztes mit [Belle] und [Ana] auf den kleinsten gemeinsamen Nenner gebracht: das sind schwule Männer, die ihre Weiblichkeit ausleben, also sprich auch feminin auftreten, was sich dann in der Kleidung widerspiegelt. Für mich ist da immer ganz wichtig, das hat vielleicht auch was mit meinem Beruf zu tun, dass ich möglichst als, wenn ich dann im Fummel bin, möglichst echt rüber komme. Und für mich sind halt falsche Brüste ein absolutes Muss.⁹³²

Dabei hat Thea nach eigenen Angaben nie darüber nachgedacht (weibliche) Hormone einzunehmen. Auch sie, die in den 1980ern Mitglied im Tunten-Ensemble Ladies Neid war, definiert eine Tunte politisch und zwar über das Handeln:

Ja, der Begriff Tunte hat sich selber politisiert und zwar kam das alles mit der Gründung von Ladies Neid, das wir angefangen haben Präventionsarbeit zu machen bei AIDS-Aufklärung bzw. bei der HIV-Aufklärung, sehr stark Hydra unterstützt haben, die damals in den Anfängen waren, das Prostituiertenprojekt... [...] Dann ein ganz großes Thema für mich „Schwule gegen rechts!“, wo ich denke, dass wir als Tunten mehr bewegen können, als andere Schwule, also sprich über die Bühne was transportieren können.⁹³³

⁹²⁹ Interview mit Hertha, siehe Anhänge A.11., A.11.1.1.

⁹³⁰ Interview mit Hertha, siehe Anhänge A.11., A.11.1.1.

⁹³¹ Interview mit Hertha, siehe Anhänge A.11., A.11.1.1.

⁹³² Interview mit Thea, siehe Anhänge A.33., A.33.1.1.

⁹³³ Interview mit Thea, siehe Anhänge A.33., A.33.1.1.

Ein solches Selbstverständnis gibt es auch unter jüngeren Tuntens, die sich häufig in der Tradition der 1980er Jahre SchwuZ-Tuntens sehen. Susanne, die ihr Coming Out als Tunte Mitte der 1990er im SchwuZ hatte, definiert sich ebenfalls als „schwuler Mann mit weiblichen Seiten“:

Ich selbst würde mich erst mal als Tunte bezeichnen, weil ich aus der Tuntenkultur komme, zwar die Hochzeit, also ich nenn's jetzt mal Hochzeit der Tuntenkultur, die politische Kultur der 80er Jahre nicht mehr miterlebt habe, aber mein Coming Out mit Leuten hatte, die Anfang-Mitte-Ende 80er politisch sehr aktiv waren, im Fummel unterwegs waren und sich selber als Tuntens bezeichnet haben. Mit denen hatte ich mein Coming Out, die haben mir bei meinem Coming Out geholfen und da bin ich in die Kultur reingekommen, würde ich mich erst mal selber als Tunte bezeichnen [...] Tunte bedeutet für mich vor allen Dingen, dass ich mich schon als schwuler Mann sehe, ja und ganz platt ausgedrückt, als schwuler Mann, der gerne im Kleid ausgeht, gerne Kleider anzieht, wobei ich da auch ganz deutlich den Ansatz mache, für mich selber, dass ich ein schwuler Mann bin mit einem entsprechenden Körpergefühl für meinen männlichen Körper, aber gerne meine weiblichen Seiten, die in mir sind, auch lebe, dadurch, dass ich Fummel trage, also ein entsprechendes Bild dann auch nach außen im Fummel repräsentiere mit meinen weiblichen Seiten arbeite, um das ganze so ein bisschen in Einklang zu bringen.⁹³⁴

Susanne hatte früher auch ernsthaft überlegt, ob sie geschlechtsangleichende Operationen durchführen lassen sollte, sich aber dann doch entschieden als Tunte zu leben. Ein ganz ähnliches Selbstgefühl beschreibt Julia, die Anfang der 1990er ihr Coming Out als Tunte hatte:

Also ich bin ein schwuler Mann, der sehr viel Weiblichkeit in seiner Persönlichkeit hat und diese in der Form von [Julia], also diese Identität, die sich im Laufe des Suchens und Selbst-Zurecht-Findens herausgebildet hat, erst mal darstellt, der Öffentlichkeit präsentiert. Und es ist allerdings mit dieser Selbsterkenntnis 'ne ständige Entwicklung.⁹³⁵

Das Spektrum der gelebten und gefühlten geschlechtlichen Identitäten derjenigen, die sich als Tunte definieren, reicht von „schwuler Mann im damaligen revolutionären Sinne“ über „schwuler Mann mit femininen Seiten“ oder „schwuler Mann, der seine Weiblichkeit auslebt“ oder „schwuler Mann mit weiblicher Persönlichkeit“ über „schwuler Mann im Fummel“ über „weiblich mit männlichem Körper“ über Transgender im Sinne des „Zwischen-den-Geschlechtern-stehen“ bis hin zur Verweigerung der geschlechtlichen Einordnung in Form des Geschlechterdichotomie-auflösenden Transgender-Begriffs als „Nicht-Mann-Nicht-Frau“. Auffällig ist, dass selbst diejenigen, die mit dem Gedanken an „geschlechtsangleichende Operationen“ spielen, dies nicht als Weg zu einer eindeutig weiblichen Identität verstehen, sowie dass insgesamt eine kritische Betrachtung der Geschlechterdichotomie überwiegt. Gleichzeitig ist die übereinstimmende Gemeinsamkeit dieser unterschiedlichen (geschlechtlichen) Identitäten der genannte Kontext der schwulen

⁹³⁴ Interview mit Susanne, siehe Anhänge A.32., A.32.1.1.

⁹³⁵ Interview mit Julia, siehe Anhänge A.15., A.15.1.1. Julia nahm jedoch gegen Ende der Forschung ihren männlichen Namen wieder an (vgl. auch Kapitel VI.).

Subkulturen sowie der geäußerte politische Anspruch im Sinne einer emanzipatorischen und gesellschaftskritischen Grundhaltung. Die aus New York nach Berlin migrierte Drag Queen Mary merkt an, dass die Berliner Tunten sehr viel politischer seien, als die Drag Queens in New York.⁹³⁶ Die Feminisierung durch Sprache und Kleidung erscheint in Kombination mit der schwulen Identität als Widerspruch und Paradox. Sie ist aber - wie viele Paradoxa, die in den urbanen Transgender-Kulturen westlicher Gesellschaften auftreten -, nur ein Paradox im heteronormativen Kontext, in dem Geschlechter und Sexualitäten sowie ihr Zusammenhang auf einer heterosexuell gedachten Grundlage und deren Abweichungen definiert werden. Wenn die (geschlechtliche) Identität „Tunte“ nicht mehr innerhalb der Geschlechterdichotomie Mann-Frau verortet wird, sondern wie am Beispiel von Mireille verdeutlicht als Nicht-Mann/Nicht-Frau, die gezwungen ist, sich in einem Mann-Frau-Kosmos zu verorten, wenn andererseits Schwul-Sein nicht mehr als Homosexualität (von ausschließlich Männern) in Opposition zu Heterosexualität (von Männern und Frauen) verstanden wird, sondern als eine subkulturell geprägte Form der Sexualität, des Auslebens eines Begehrens, welche sich als sexuelle Kultur innerhalb der und gegen die Mehrheitsgesellschaft entwickeln musste, wenn der Fummel - wie Ana es beschreibt - nicht mehr zwangsläufig als „Frauenkleidung“ wahrgenommen wird, wenn „die“ schwule Tunte also nicht mehr mit heteronormativen Maßstäben betrachtet wird, erscheint sie überhaupt nicht mehr als Paradox, sondern als ein Zeichen der Vielfalt geschlechtlicher und sexueller Kultur.

Eine ähnliche Variationsbreite an geschlechtlichen Wahrnehmungen und damit Identitäten, offenbaren auch die Selbstbeschreibungen der Berliner Drag Queens. Die bereits vorgestellte Sunny, die ihr Coming Out in den späten 1990ern hatte, unterscheidet deutlich zwischen ihrem Bühnencharakter, der Diva und ihrem alltäglichen männlichen Selbst. Zur Zeit des Interviews wurde dieses Konzept von ihr jedoch überdacht: *„Ich bin ja auch am überlegen inwieweit [Sunny] da reinfließen kann, auch wenn ich nichts an habe, wenn ich nicht angemalt bin, das ist gerade so 'ne Überlegung“*.⁹³⁷ Radha, die ebenfalls Ende der 1990er ihr Coming Out hatte und als Drag Queen wie eingangs portraitiert, die „Überfrau“ darstellen möchte, sieht dies als „Teil ihrer selbst“ und definiert sich als weiblich und (mehr) als Frau:

Das ist bei mir, hmm, sehr vage eigentlich zum Teil. Ich sehe mich schon sehr viel mehr als Frau, als als Mann, aber nicht so, dass ich jetzt die feste Zielsetzung hätte eine Geschlechtsumwandlung anzustreben. Das steht zwar auch im Raum, bei mir verläuft die Entwicklung eher schubweise, wo ich dann das Gefühl habe ich werde immer mehr Frau, eine Entwicklung, wo ich einfach nicht

⁹³⁶ Interview mit Mary, siehe Anhänge A.22., A.22.1.1.

⁹³⁷ Interview mit Sunny, siehe Anhänge A.31., A.31.1.1.

ausschließen kann und will, dass ich irgendwann anfangen mit Hormonen und Geschlechtsumwandlung anstreben etc.⁹³⁸

Während die Drag Queens Radha und Sunny sich auf unterschiedliche Weise auf einem der beiden Pole der Geschlechterdichotomie Mann-Frau verorten, stellt die in den 1980ern sozialisierte Drag Queen Angelique die Notwendigkeit einer solchen Einordnung grundsätzlich in Frage. Angelique, die für eine bestimmte Zeit Hormone nahm und sich Gedanken über geschlechtsangleichende Operationen machte, kam zu dem Schluss, dass dies ein Anpassen aufgrund eines gesellschaftlichen Druckes und nicht aufgrund einer freien Entscheidung wäre:

Das Wichtige ist, dass man mit sich eins ist. Man weiss, man ist als Mann geboren, hat aber ein weibliches Äußeres oder ein weibliches Gelehen oder wie auch immer. Weil ich bin auch in bestimmten Punkten, habe ich absolut männliche Züge im Sinne von "Ich setz mich durch." "Ich sage nein." Ich habe diese männliche Sozialisation genossen, was ich Frauen nicht absprechen möchte, was aber mit Männlichem assoziiert wird. [...] Und dieses Angleichen (...) das heißt ja Du wirst irgendeinem Schema angeglichen, damit Du reinpasst. [...] Aber nicht aus der freien Entscheidung heraus, sondern die passen sich an, weil sie müssen, weil es irgendeinen Druck gibt. Das war bei mir damals auch so. Ich wusste ja nicht, biste jetzt 'n Mann oder ne Frau. Beides geht nicht! Quatsch! Natürlich geht beides. Es gibt nicht nur schwarz und weiss, es gibt auch grau, verschiedene Grautöne. Hallo! Es gibt alles!⁹³⁹

Im Gegensatz zur kulturell eher einheitlich deutschen Tunten-Szene⁹⁴⁰, ist die Drag Queen-Szene Berlins international. Aber auch unter jenen Drag Queens, die aus Nord- und Südamerika sowie aus Asien nach Berlin migrierten, findet sich eine Variation an Selbstwahrnehmungen. Keiko, eine japanische Drag Queen, die Mitte der 1990er nach Berlin migrierte und auch für Superstar Management arbeitete, trennt wie Sunny zwischen ihrer Identität als Mann und als Drag Queen: *"Ja, wenn ich mich schminke, dann Drag Queen, aber ohne Schminke Mann."*⁹⁴¹ Für Keiko ist Drag Queen-Sein ein Spiel, ein Spaß: *„Ich spiele mit dem weiblichen Bild. Dabei habe ich Spaß."*⁹⁴² Verona, eine afroamerikanische Drag Queen aus Südamerika, die ebenfalls in den 1990ern nach Berlin migrierte, sieht sich immer als Mann:

Also ich fühle mich jetzt immer als Mann, egal ob mit Perücke oder ohne Perücke, ich fühle mich immer nur wie ein Mann, weil ich weiss genau, egal wieviel Schminke, wieviel Kleider, wieviel Perücke ich auf meinem Kopf, an meinem Körper trage, ich werde immer ein Mann sein.⁹⁴³

Verona sieht die Drag Queen als eine Rolle und Persönlichkeit (*personaje*) und sich als Schauspieler. Ein ganz ähnliches Selbstbild besitzt auch Joyce, eine euroamerikanische Drag Queen, die Ende der 1990er aus New York nach Berlin migrierte:

⁹³⁸ Interview mit Radha, siehe Anhänge A.27., A.27.1.1.

⁹³⁹ Interview mit Angelique, siehe Anhänge A.2., A.2.1.1.

⁹⁴⁰ Ausnahmen bilden hiervon nur zwei niederländische Tunten.

⁹⁴¹ Interview mit Keiko, siehe Anhänge A.18., A.18.1.1.

⁹⁴² Interview mit Keiko, siehe Anhänge A.18., A.18.1.1.

⁹⁴³ Interview mit Verona, siehe Anhänge A.35., A.35.1.1.

I think that Ich bin Schauspieler. I am an actor. I am a transgendered actor. I am a drag queen and a singer. I live my life 24 hours a day 7 days a week. I live my life as a gay man.⁹⁴⁴

Das Selbstbild der ebenfalls Ende der 1990er aus New York nach Berlin migrierten afroamerikanischen Drag Queen Mandy, hingegen, unterscheidet sich sehr vom Bild des Drag Queen-Schauspielers: „*I am more androgynous.*“⁹⁴⁵ Auch Mandy nahm wie Angelique für eine bestimmte Zeit Hormone und dachte daran operative Eingriffe durchführen zu lassen, kam aber zu dem Schluß, dass dies nicht ihr Weg sei:

I always felt very inbetween masculinity and femininity, so once I got into Stingy Lulu's, I learned a lot about drag and transgender, I actually used to eat hormon pills and I was doing transgender prostitution for a while.[...] Then I started modelling as woman and I was living my life a lot as a woman, also. [...] I was considering really being a woman, actually getting an operation. And one day I looked into the mirror and I didn't know who that was. And that's enough I need to know. And I didn't.⁹⁴⁶

Die Selbstbilder der in Berlin lebenden Drag Queens variieren in ähnlicher Weise wie die der Berliner Tunten. Die in ihnen deutlich werdenden geschlechtlichen Identitäten reichen von „Mann“ oder „schwuler Mann“ über eine androgyne Identität, die sowohl als ein „Gefühl zwischen Männlichkeit und Weiblichkeit“ als auch einem „Mann und Frau zugleich sein“ definiert werden bis hin zu einer weiblichen Identität und einer Selbstwahrnehmung als (mehr) Frau. Vor dem Hintergrund der Selbstbilder der Tunten ist auffällig, dass Drag Queens - von einzelnen Ausnahmen abgesehen - ihre geschlechtliche Identität nicht vor dem Hintergrund ihrer (Homo-)Sexualität sehen und, dass die Geschlechterdichotomie von Mann und Frau weniger kritisch gesehen wird als dies bei den Tunten der Fall ist. Ebenso wie bei den Tunten gibt es die, die geschlechtliche Identität übergreifende, Gemeinsamkeiten in der Wahrnehmung als Drag Queen. Diese liegen jedoch bei den Berliner Drag Queens weniger in einer ähnlichen politischen Grundhaltung, wie bei den Tunten, als vielmehr in einer ähnlichen Performativität. Wie in vorangegangenen Kapiteln gezeigt, ist für Drag Queens - die Verkörperung der „Schönen“ - eine Perfektion im Äußeren, in der Performance, dem Aussehen und dem Outfit, dem „Look“, besonders wichtig. Diese Perfektion wird von den meisten Tunten, von Ausnahmen wie Thea abgesehen, als Illusion im Sinne der Travestie missbilligt und durch Trash-Travestie, einem grotesken Äußeren oder dem Zeigen des Penis' im weiblichen Gewand bewusst gebrochen. Drag Queens wie Angelique verurteilen daher das schäbige Aussehen der Tunten als „Armut auf der Bühne“. Stattdessen ist nicht nur ein perfektes Makeup wichtig, wie Mary erklärte, sondern auch ein glamouröses Äußeres wie Inneres: die Diva und die Überfrau. Gerade die von Drag Queens häufig performte

⁹⁴⁴ Interview mit Joyce, siehe Anhänge A.14., A.14.1.1.

⁹⁴⁵ Interview mit Mandy, siehe Anhänge A.20., A.20.1.1.

⁹⁴⁶ Interview mit Mandy, siehe Anhänge A.20., A.20.1.1.

divenhafte Attitüde führt teilweise zu einer fast „adligen Haltung“ wie sie am eindeutigsten von Sunny verkörpert wurde und durchaus arrogant erscheinen kann. Diese „adlige Haltung“ steht gewissermaßen in einem direkten Gegensatz zu der politisch linken, egalitären Haltung der Tunten. Ana, eine der SchwuZ-Tunten der 1980er machte diese unterschiedliche Haltung auch an der eigentlichen Bedeutung des Wortes Drag Queen fest:

Und wenn da Drag Queen steht, dann ist das schon nicht meine Linie. Ich bin nicht monarchistisch. Da hab ich nichts für übrig. Ich kann das auch nicht nachempfinden, wie man da stolz oder geil darauf sein kann, sich Queen nennen zu müssen. Ich habe es nicht nötig mich über andere Leute zu stellen. Ich bin ein genauso normaler Mensch wie andere auch. Ich will gar keine Hierarchien und erst recht keine Monarchien. Von daher kann ich das schon mal gar nicht ernst nehmen.⁹⁴⁷

Mandy hingegen versteht die Ablehnung des Perfektionsgedankens auch als Zeichen der Faulheit und Bescheidenheit der Berliner Tunten, ein Charakteristikum, welches sie deutschen Transgender und Deutschen generell zuschreibt und für die Tatsache des offenkundigen Fehlens deutscher Superstars verantwortlich macht.

Berliner Tunten, to me it's one thing to just dress up in women's clothes and walk outside to make a statement or to put together a feminine ensemble and make a louder statement about your sexuality and about who you are. I think, Berlin has a tendency to be lazy. [...] But at the same time, I think, if you actually do make a voice and have a plan, you know initiated that plan into a reality then you will become legendary. And I don't think that is a thing for Berliners. They don't believe in Superstars. That's the same with all of Germany. [...] A lot of the drag and transgender people are actually quite modest, which is very, very common in Germany. I think, that modest thing is very big, and that's why there are no Superstars here.⁹⁴⁸

Die unterschiedlichen Grundhaltungen, hier politischer Anspruch („Fummel als politisches Ausdrucksmittel“) der Tunten, dort Primat der Unterhaltung und Perfektion („Drag als Mittel zur Karriere“) der Drag Queens, spiegeln den beschriebenen Paradigmenwechsel von der 68er zur 89er Generation wieder und zu unterschiedlichen Formen der Organisation. Während alle interviewten Tunten in einem oder mehreren der vielen Tunten-Ensembles - von den Bermudaas, Chagrou d'Amour, Ladies Neid und Les Tuxx in den 1980ern bis zu Café Transler, den Transmodernen Narzissen und den Albrecht Diseusen in den 1990ern und 2000ern - mit anderen Tunten gemeinsam auf der Bühne standen, waren (von drei Ausnahmen abgesehen)⁹⁴⁹ alle der interviewten Drag Queens Einzelgängerinnen. Während Tunten sich auch heute noch in den Nischen der Mehrheitsgesellschaft, in den sozial oder politisch aktiven Teilen der schwul-lesbischen oder der Transgender-Subkulturen organisieren, eroberten die Drag Queens nicht nur die schwul-lesbische Party-Szene, sondern fanden teilweise auch Zugang zum Mainstream, zum Beispiel in der Werbung, im Fernsehen

⁹⁴⁷ Interview mit Ana, siehe Anhänge A.1., A.1.1.1.

⁹⁴⁸ Interview mit Mandy, siehe Anhänge A.20., A.20.1.1.

⁹⁴⁹ Keiko bildet zusammen mit einer anderen japanischen Drag Queen das Drag Queen-Duo Gaysha-Boys, und Mary und Mandy sind Teil der Showgruppe der Black Girls Coalition.

und der heterosexuellen Party- und Club-Szene. Abgesehen von den ersten Wigstöckel-Festivals und der Agentur „Superstar Management“, unternahmen Drag Queens keine größeren Anstrengungen sich selbst zu organisieren, sondern bevorzugten es, sich Solo-Karrieren aufzubauen.

Die wirklichen Unterschiede zwischen Drag Queens und Tunten liegen daher in ihren Performativitäten, denen gegensätzliche Grundhaltungen und Motivationen, nicht aber gegensätzliche geschlechtliche Identitäten zu Grunde liegen. Nur wenige Individuen innerhalb beider Gruppen passen nicht in das als „Beauty and the Beast“ entworfene Muster. Doch gerade diese Ausnahmen bestätigen durch ihre Probleme, die sie in beiden Szenen haben, die Regel - statt sie zu widerlegen. Eine dieser Ausnahmen ist Mary, eine afroamerikanische Drag Queen, die aus New York nach Berlin kam und bereits einige Seiten zuvor als Kritikerin der Konkurrenz der Berliner Drag Queen-Szene auftrat. Mary sitzt mit ihrer offiziellen Arbeit in angesagten Mainstream-Clubs wie dem Sage-Club einerseits und ihrem Engagement in der linken Hausbesetzer- bzw. Queer-Punk-Szene andererseits zwischen den Stühlen der Drag Queen- und der Tunten-Szene und erlebt „Anfeindungen“ von beiden Seiten:

And it is not just from the gay scene. I mean, the drag queen scene, from the left wing scene, the queer punk scene whatever, they are guilty of it too. People have to start taking people as individuals, stop categorizing them, stop labelling them, stop saying oh you're not really queer punk, you do this, you work in the Sage.⁹⁵⁰

Mary, die zwar in Clubs wie dem Sage Club ihr Geld verdient, organisiert sich mit der von ihr gegründeten Black Girls Coalition, die „AusländerInnen mit alternativen Lebensstilen“ in Berlin unterstützt, in der linken Hausbesetzerbewegung. Sie stellt damit eine wirkliche Ausnahme in der unpolitischen und eher angepassten Drag Queen-Szene (und ebenso auch eine in der unglamourösen Tunten-Szene) dar. Doch die „Anfeindungen“, die sie von Individuen beider Gruppen erfährt, bestätigen den starken Antagonismus der beiden unterschiedlichen Szenen. So wie Mary mit ihrem sozialen Engagement und ihrem Bezug zur linken Hausbesetzer-Szene eine Ausnahme in der Drag Queen-Szene darstellt, ist die glamouröse Georgia, eine bekannte Ausnahme in der Berliner Tunten-Szene. Georgia erlebte ihre Anfänge 1987 an der Seite von Angelique, wechselte aber rasch zu den SchwuZ-Tunten: *„Also ich komme halt aus diesem Berliner Trash-Tunten-Kult, sehe da auch nach wie vor meine Wurzeln, bin da auch sehr stolz darauf, obwohl ich mittlerweile auch ein anderes Erscheinungsbild habe“*.⁹⁵¹ Dieses andere Erscheinungsbild ist das einer glamourösen Drag Queen wodurch Georgia auch einen anderen Zugang zum Mainstream bekam. Dabei sieht sie

⁹⁵⁰ Interview mit Mary, siehe Anhänge A.22., A.22.1.1.

⁹⁵¹ Interview mit Georgia, siehe Anhänge A.10., A.10.1.1.

sich nicht wirklich als Drag Queen, sondern füllt die äußere Schönheit der Drag Queen gern mit den Inhalten der Tunte:

Am liebsten habe ich die Bezeichnung Transe. [...] Doch natürlich werde ich auch als Drag Queen bezeichnet, lass mich auch als Drag Queen bezeichnen [...] Na ja also, wo ich im Moment mit Schwierigkeiten habe und auch zum Beispiel mit dem Begriff Drag Queen ist halt dieses nach Außen, also wenn ich jetzt Fotos von mir sehe und Du kennst mich nicht, dann bin ich einfach nur jemand, der sehr dem Frauenbild einfach nur nacheifert, sag ich mal. Und ich versuche dann eben mit dem was ich sage oder tue, inhaltlich zu machen oder spiel auch damit, weil ich das einfach für mich ganz spannend finde oder wichtig finde, dass zu brechen, wenn jemand dann also nur nach Bühnenpüppchen dann so aussieht [...] Und die Trash-Tunten das ist einfach, das sich selber nicht so ernst zu nehmen, über sich selber lachen zu können (...) sich über das Damenimitatoren-Ding lustig zu machen (...) und alles immer wieder zu hinterfragen.⁹⁵²

Georgia führt ihren Wechsel im äußeren Erscheinungsbild auf Einflüsse von längeren Südeuropa- und New York-Aufenthalten zurück. Aufgrund dieses Erscheinungsbildes wird sie von einigen Tunten angegriffen, obwohl sie nach wie vor politisch und sozial sowohl in den linken, als auch in den schwul-lesbischen Subkulturen sehr engagiert ist. Gleichzeitig wird an Georgia ihre unadlige Haltung geschätzt. Yvonne, die die Arroganz vieler Berliner Drag Queens scharf kritisiert, erklärt zu Georgia:

Und das ist mit [Georgia] und [Hilde] anders, die wissen zwar, dass sie besser aussehen als andere Tunten, aber sie zeigen es einem nicht. Im Gegenteil, mit [Georgia] und [Hilde] bin ich schon mehrfach durch die Gegend gezogen und einen Saufen gegangen. Natürlich sehen die grandios aus in dem Glitter und so und trotzdem haben die kein Problem, wenn ich in einem schäbigen Kleid von Humana für 12 Mark 50 mitgehe.⁹⁵³

Die beiden Ausnahmen Mary und Georgia, die eine in der Drag Queen-Szene, die andere in der Tunten-Szene, offenbaren mit ihrem Zwischen-Den-Stühlen-Status den starken Antagonismus und den gegenseitigen Separatismus der beiden Szenen.

Im historischen Rückblick lässt sich erkennen, dass bei der subkulturellen Formation der Identitäten der „Tunten“ spezifische Prozesse der Aneignung (eines Schimpfwortes als kämpferische Selbstbezeichnung) sowie der Abgrenzung (von Travestie-KünstlerInnen und später von Drag Queens sowie gegenüber dem heterosexuellen Mainstream) prägend waren. Bei der Formation der subkulturellen Identitäten der Drag Queens lässt sich hingegen beobachten, dass Prozesse der Anpassung (an die Mainstream-Party-Szene) sowie der (modifizierten) Adaption (des von den Medien gehypten internationalen Drag Queen-Stereotyps) eine wichtige Rolle spielten. Darüber hinaus können beide Szenen oder Subkulturen als Spiegel zweier historisch verschiedener Jugend-Bewegungen bzw. Generationen (68er versus 89er) sowie unterschiedlicher gesellschaftlicher Prozesse, Situationen und Stimmungen interpretiert werden. In Berlin werden unter den Kategorien „Drag Queen“ und „Tunte“ eine Vielzahl (geschlechtlicher) Identitäten subsumiert, die

⁹⁵² Interview mit Georgia, siehe Anhänge A.10., A.10.1.1.

⁹⁵³ Interview mit Yvonne, siehe Anhänge A.36., A.36.1.1.

sowohl subkulturell als auch kulturell unterschiedlich geprägt worden sind. Diese subkulturell und kulturell spezifischen Einflüsse sind bei der Entstehung und Entwicklung solcher Identitäten signifikant und entscheidender als die jeweilige geschlechtliche Selbstwahrnehmung. Darüber hinaus folgt die subkulturelle Abgrenzung nicht entlang lokaler und ethnischer Kriterien. Die gegenseitigen Abgrenzungen sind vielmehr von, durch diese Einflüsse geprägten, gegensätzlichen Haltungen bestimmt.

III.1.2.3. Die Dominanz des Politischen in der Selbstorganisation der Transgender-Subkulturen Berlins

Die als (schwulen-)politisch verstandenen Identitäten der Tunten und der kulturelle Kontext der Entstehung der (West-)Berliner „Tuntenkultur“ prägte von den Anfängen des Tuntenstreits in der HAW in den 1970ern über das Tunten-Ensemble „Ladies Neid“ mit 30 performenden SchwuZ-Tunten in den 1980ern bis zu Trans-NeTTT und Wigstöckel in den 1990ern die Formen der Selbstorganisation in der Stadt. Das Transgender-Netzwerk Berlin (TGNB), dessen Entstehung von mir während der Feldforschung beobachtet werden konnte, wäre ohne diese historischen Umstände und den prägenden Einfluss der Berliner Tunten nicht aus dem Wigstöckel-Festival hervorgegangen. Sowohl die historische Übersicht als auch die rezente Entwicklung zeigen die dominierende Rolle der politischen Organisation sowie des Politischen allgemein in der Selbstorganisation von Transgendern in Berlin. In dieser Form der Selbstorganisation spielen bestimmte Ideale der 1968er Generation (Emanzipation und kollektives Handeln) eine wichtige Rolle. Mit dem TGNB umfasst diese politische Form der Selbstorganisation längst nicht mehr allein Tunten und Drag Queens, also jene aus dem Kontext der schwulen Subkulturen stammende Transgender mit ursprünglich männlicher Zuordnung⁹⁵⁴, sondern nahezu alle Gruppen aus dem vielfältigen Transgender-Spektrum der Stadt. Es bietet sich daher an, wie auch schon im New York-Kapitel, die Darstellung der Selbstorganisationsformen nicht auf diejenigen der Tunten und Drag Queens zu beschränken. Neben dem ausgeprägten Bereich der politischen Organisation sind auch die anderen beiden aus New York bekannten Bereiche der Selbstorganisation von Transgender in Berlin zu beobachten. Anders als in New York jedoch spielen die beiden Bereiche Bühne und Nachtleben sowie Sexarbeit keine überragende Rolle für die Selbstorganisation, zumindest nicht in ökonomischer Hinsicht. Neben der geringeren Anzahl

⁹⁵⁴ Siehe Glossar.

an Transgendern liegt der Grund hierfür vor allem in einer ökonomisch günstigeren Ausgangslage.⁹⁵⁵

Im Bereich Nachtleben und Bühne agieren vor allem Drag Queens (und Drag Kings) und Tunten, wobei aufgrund der unterschiedlichen Motivationen zwischen Drag Queens und Tunten (Karriere versus Gesellschaftskritik) auch unterschiedliche Formen der Selbstorganisation (Solo-Shows versus Ensembles) entwickelt wurden. Besonders in diesem Bereich prägt der Tunten-Drag Queen-Antagonismus die Selbstorganisation und bildet wiederum einen Kontrast zur Diversität der Drag Queen-Subkulturen New Yorks. Diese Form der Selbstorganisation erfolgte zur Zeit der Forschung hauptsächlich in spezifischen Orten der schwul-lesbischen Subkulturen und einer spezifischen Queer-Punk-Szene, die vor allem in den Club-Räumen alternativer Hausprojekte lokalisiert ist, sowie in den Discos und Clubs des heterosexuellen Mainstreams.

Der Bereich der Sexarbeit spielt trotz der günstigen gesellschaftlichen Ausgangslage – Sexarbeit wird in Deutschland nicht kriminalisiert und ist seit einigen Jahren als Gewerbe anerkannt – nur eine marginale Rolle und bleibt auf wenige soziale Orte beschränkt. Die Interferenzen dieser drei Formen der Selbstorganisation, die im Folgenden detailliert dargestellt werden, sind anders als in New York sehr begrenzt und spielen keine signifikante Rolle.

III.1.2.3.1. Bühne und Nachtleben

Die Selbstorganisation im Bereich Bühne und Nachtleben ist einem permanenten Wandel unterworfen. Party-Reihen dauern häufig nicht länger als eine Saison. Veranstaltungsorte werden geschlossen oder neu eröffnet. Bestimmte Szenen verlagern sich. Die folgenden Beschreibungen und Analysen gelten daher vorrangig für den Forschungszeitraum von 2000-2002. Da Drag Kings in einem eigenen Kapitel behandelt werden⁹⁵⁶, möchte ich an dieser Stelle die Selbstorganisation der Tunten und Drag Queens in diesem Bereich vorstellen. Die unterschiedlichen Motivationen und Haltungen der Individuen beider Gruppen führten zu unterschiedlichen Formen der Selbstorganisation. Hierbei muss angemerkt werden, dass im Gegensatz zu New York und Rio de Janeiro die Diskriminierung auf dem Arbeitsmarkt

⁹⁵⁵ Im Vergleich mit New York und Rio de Janeiro zeichnet sich diese günstigere Ausgangslage vor allem durch ein geringeres Ausmass an Diskriminierung, eine bessere soziale Versorgung durch den Staat sowie einer weitgehenden Kostenerstattung für Hormone und spezifischer chirurgischer Eingriffe durch die Krankenkassen aus. Zu letzterem vergleiche auch Kapitel III.2.3.2.

⁹⁵⁶ Siehe Kapitel III.2.1.2.

geringer war bzw. aufgrund teilweise unterschiedlicher Performativitäten besser umgangen werden konnte. Gleichzeitig existierte eine minimale, soziale Absicherung der KünstlerInnen durch Sozialhilfe⁹⁵⁷, so dass diejenigen, die keinen Job, aber eine deutsche Staatsbürgerschaft hatten, nicht gezwungen waren ihren Unterhalt allein durch Shows zu bestreiten. Darüber hinaus war das Angebot an Verdienstmöglichkeiten innerhalb des Bereichs Bühne und Nachtleben nicht so vielfältig und reichhaltig wie in New York.

Die Unabhängigkeit von einem ökonomischen Erfolg im Mainstream führte dazu, dass die Tradition des Tunten-Trash, einer selbstironischen Parodie der Travestie an bestimmten Szene-Orten wie dem SchwuZ⁹⁵⁸ oder den Räumen der AHA und des Sonntagsclubs sowie in kleinen Clubs, wie zeitweise dem Club „Laufmaschenannahme“ oder der „Goldmund Lounge“, weiterleben konnte. Andere Veranstaltungsorte waren größere Clubs, z.B. die Clubs „Ostgut“ und „Bastard“, oder auch Theater wie das „BKA“ bzw. das „BKA Luftschloss“. Tanten traten auch zu Beginn des 21. Jahrhunderts vor allem in Ensembles wie den Albrecht Diseusen (AIDis) und dem Café Transler oder auch den Transmodernen Narzissen auf oder organisierten aufwendige Shows, in denen viele Tanten, Drag Queens und auch Drag Kings mitwirkten. Wenngleich einzelne Tanten auch Soloprogramme verfolgten so unterschieden sich diese in Form und Aussage sehr von der Mainstream-Travestie und den Drag Queen-Shows. Julia beispielsweise, ein ehemaliges Café Transler-Mitglied, behandelte in ihrer Solo-Show „Depressionen“ auf selbstironische und gesellschaftskritische Art und Weise den Alltag einer Tante. Solche Shows dienten jedoch weniger der ökonomischen Absicherung der Performenden als vielmehr und auch bewusst der Sozialisation des „Nachwuchses“. Insbesondere Café Transler hatte sich dieser Aufgabe verschrieben. In den politischen Shows des Café Transler wurden nicht nur die Mainstream-Politik, sondern auch schwulenpolitische Themen wie beispielsweise die Kommerzialisierung des CSD äußerst kritisch behandelt. Die Shows zeichneten sich auch durch bissige Kommentare zum politischen Tagesgeschehen aus. Begleitet von zwei weiteren Transler-Tanten trat beispielsweise Mireille als uneheliche und debile Tochter des ehemaligen CDU-Bürgermeisters Eberhardt Diepgen auf. Wichtigstes Sozialisations-Element des Café Transler war jedoch die Open Stage, eine offene Bühne für den Nachwuchs, die später auch auf den Wigstöckel-Festivals und in den Shows der AIDis präsentiert wurde. Ziel der Open Stage war es, dem Nachwuchs seine ersten Schritte auf der Bühne vor wohlmeinendem und

⁹⁵⁷ Dies gilt insbesondere für die Zeit vor der Einführung der so genannten „Hartz IV“-Regelungen.

⁹⁵⁸ Hierbei muss angemerkt werden, dass aufgrund der voranschreitenden Kommerzialisierung und neuer Prioritäten der BetreiberInnen des SchwuZ im Zeitraum der Forschung ein Prozess begann, der dazu führte, dass in den folgenden Jahren im SchwuZ derartige Veranstaltungen kaum mehr stattfanden und mittlerweile die Ausnahme bilden.

unterstützendem Publikum zu bieten. Ähnlich wie auf den New Yorker Cheezwhiz-Partys standen hier absolute Neulinge mit Szene-Größen gemeinsam auf der Bühne. Nicht nur Tunten, sondern auch viele Drag Queens und Drag Kings profitierten von dieser Einrichtung. Dies führte jedoch nicht zu einer nachhaltigen Annäherung beider Gruppen, wie Yvonne, die mit den AIDis häufig auf der Transler'schen Open Stage auftrat, anmerkt:

Ashley und die Ass Sisters sind für mich zum Beispiel auch eher Drags. Und die schaffen es auch nicht sich irgendwie mit der Tunten-Szene auseinanderzusetzen und da Fuß zu fassen. Also obwohl ihnen da eigentlich relativ viele Möglichkeiten gegeben wurden. Gerade Ashley durch Café Transler. Ihr ist immer ein Forum geboten worden. Man hat immer auch versucht hinterher mit ihr noch was zu machen. Aber sie hat immer nur ihren Bühnenkrams gemacht, als Marilyn Monroe oder Marlene Dietrich oder irgendwas anderes Schlimmes und ging dann.⁹⁵⁹

Die ökonomisch günstigere Ausgangslage sowie das politische Selbstverständnis der Tunten prägten deren Selbstorganisation. Einige Tunten bestritten mit ihren Shows, als DJanes oder als Party-VeranstalterInnen teilweise oder vollständig ihren Lebensunterhalt, lehnten jedoch tendenziell aufgrund ihrer politischen Haltung Veranstaltungsorte und -formen des Mainstream ab. Eine Ausnahme hiervon bildet Georgia, die sowohl politische Events wie den „Transgenialen CSD“ oder Shows im Club „SO 36“ oder der Wagenburg „Schwarzer Kanal“ moderierte – und sich auch bei einer Räumung der Veranstaltung durch die Polizei nicht freiwillig von der Bühne bewegte –, als auch in der Ku'Damm-Diskotheek „Big Eden“ zusammen mit einer New Yorker Drag Queen Shows veranstaltet. Neben den oben genannten Veranstaltungsorten dienten auch bestimmte Bars wie beispielsweise die „Barbie-Bar“ oder die Bar „Roses“ als Sozialisationsorte.

Die Motivationen der meisten Drag Queens waren mehrheitlich von ökonomischen Interessen und von Karrierewünschen und dem Erlangen eines Ruhmes im Mainstream geprägt. Von wenigen Ausnahmen abgesehen, traten Drag Queens als Performende und ModeratorInnen einzeln auf. Drag Queen-Shows im Berlin der beginnenden 2000er waren tendenziell unkritisch und dienten primär der Unterhaltung des Publikums, und zwar häufig eines heterosexuellen oder gemischten Publikums in Diskotheken und Clubs wie dem „90°“, dem „Sage Club“ oder dem „WMF“ oder an Orten der schwulen Party-Szene wie dem Kino „International“, in dem beispielsweise die Drag Queen-Model-Agentur „Superstar Management“ eigene Partys veranstaltete. Neben eigenen Veranstaltungen, wie dem von Angelique organisierten T'Oscar, traten Drag Queens auch auf Party-Reihen der schwulen Subkulturen wie den „GMF“- , den „Propaganda“- oder den so genannten „Cock“-Partys auf. Die Shows an solchen Orten dienen einzig der Unterhaltung und orientieren sich daher zwangsweise an den Erwartungen des jeweiligen Publikums. Das Ausleben einer Identität -

⁹⁵⁹ Interview mit Yvonne, siehe Anhänge A.36., A.36.1.1.

wie es Julia in ihrer Soloshow „Depressionen“ vorführte - kann als Stimmungsanheizerin in einer heterosexuellen Diskothek oder einem schwulen Techno-Club nicht funktionieren und ist, wie die Drag Queen-Kommentare im Selbstbilder-Kapitel veranschaulichen, auch gar nicht gewollt. Andere Drag Queens, wie die beiden Gay-Sha-Boys, traten nicht nur im GMF, International oder im 90° auf, sondern bewegten sich auch in der von Heterosexuellen dominierten Goa-Party-Szene und wiederum andere, wie Verona, treten auch in traditionellen Travestie-Theatern, zum Beispiel im „La Vie en Rose“, auf. Einige Drag Queens, wie die aus New York nach Berlin migrierte Afroamerikanerin Mary, sind jedoch auf Orte wie den Sage Club zum Verdienen ihres Lebensunterhaltes angewiesen. Mary, die schon im Selbstbilder-Kapitel eine Ausnahme unter den Drag Queens bildete, arbeitet jedoch nicht nur als KassiererIn und PerformerIn im Sage Club, sondern präsentiert mit ihrer Drag Queen-Gruppe Black Girls Coalition in den Clubräumen ehemals besetzter Häuser auch so genannte Roots-Nächte. Mit den Roots-Nächten erinnerten Black Girls Coalition in Form von Mini-Bällen an die Harlemer Drag Queen-Tradition.

Anders als in New York war (und ist) die Selbstorganisation im Bereich Bühne und Nachtleben nicht gekennzeichnet durch gesellschaftliche Segregation und interne Separation entlang ethnischer Grenzen, sozialer Klassenunterschiede oder einzelner Stadtviertel. Vielmehr war eine einzige gegenseitige Separation zu erkennen, die sich auf die beiden unterschiedlichen Gruppen der Drag Queens und der Tunten bezog. Gerade im Nachtleben ist der für Berlin beschriebene Tanten-Drag Queen-Antagonismus am sichtbarsten gewesen. Die Separation dieser beider Gruppen verlief aufgrund unterschiedlicher Veranstaltungsorte auch zwischen unterschiedlichen Vierteln. Während sich Tanten vor allem an den „traditionellen“ Orten der schwulen und linken Subkulturen - also das SchwuZ und die AHA einerseits, sowie das „SO 36“ und diverse Keller-Clubs und -Bars ehemals besetzter Häuser, zum Beispiel das „Subversiv“, die „Katterschmiede“, das „Supermollie“ oder die „Sama 32“ andererseits - in den Vierteln Kreuzberg und Friedrichshain organisierten, traten Drag Queens vor allem in den Diskotheken und Clubs der Viertel Mitte und Prenzlauer Berg auf. Georgia, die sich in diesen unterschiedlichen Szenen bewegt, fasst dies so zusammen:

Also ich bin sowohl noch oder versuche wieder in die Polit-Szene zu kommen, als irgendwie auch noch die alte Szene, wobei die sich ja dann aufgeteilt hat, also es ist noch so ein bisschen SchwuZ, wo ich in letzter Zeit leider selten bin, teilweise auch im SO sind die noch, dann ist irgendwie diese Disco-Huschen-Szene, sei es nun im International und GMF und so was, dann noch die, die in die Bars gehen und sich da unterhalten.⁹⁶⁰

⁹⁶⁰ Interview mit Georgia, siehe Anhänge A.10., A.10.1.1.

III.1.2.3.2. Sexarbeit

Da Sexarbeit seit Beginn des Jahres 2002 durch das so genannte „Prostitutionsgesetz“ in Deutschland als Beruf anerkannt und damit nicht länger kriminalisiert bzw. nicht länger in eine rechtliche Grauzone gedrängt wird, ergibt sich seit dieser Zeit für Berlin eine besonders günstige Ausgangslage der Selbstorganisation von Transgender-Individuen in diesem Bereich. In Berlin war Sexarbeit im Zeitraum der Forschung von 2000-2002 jedoch in der Organisation der Transgender auf den ersten Blick ein eher marginaler Bereich. Die Gründe hierfür liegen vor allem in der besseren ökonomischen Ausgangslage. Wenngleich Transgender in Berlin durchaus von Diskriminierung und Schwierigkeiten bei der Jobvermittlung berichten, so führte diese Situation meist nicht zu einem grundlegenden und generellen Ausschluss vom Arbeitsmarkt. Gleichzeitig funktionierte in Berlin das soziale System insofern, dass eine soziale Grundsicherung (Sozialhilfe bzw. Hartz IV) möglich war.⁹⁶¹ Das Verfahren zur Feststellung der „Transsexualität“ und damit zum Erhalt einer Namens- und Personenstandsänderung nach dem TSG sowie dem Zugang zu Hormonen und geschlechtsangleichenden Operationen ermöglicht jenen, die von den GutachterInnen, meist MedizinerInnen oder PsychologInnen, als „transexuell“ kategorisiert werden, eine Kostenübernahme für diese Leistungen durch die Krankenkassen. Die von Transgender-AktivistInnen kritisierte „Gutachterregel“ führt zwar zu großen Hürden und Schwierigkeiten und in einigen Fällen auch zum Ausschluss aus dem Kostenübernahmesystem. Es zeigt sich aber, dass für eine große Zahl von Transgender die ökonomische Zwangssituation, die viele Transgender in New York oder in Rio de Janeiro zwingt sich in der Sexarbeit zu organisieren, in Berlin so nicht existiert. Dies gilt nicht für Transgender-MigrantInnen, die keine Aufenthaltsgenehmigung besitzen und daher klandestin in Deutschland leben (müssen). Dies betrifft in Deutschland, wie in den meisten nordeuropäischen Ländern, mehrheitlich aus Thailand stammende Transgender, die auch als Ladyboys bezeichnet werden und von der Sexarbeit leben.⁹⁶² Da diese Transgender aufgrund ihrer Klandestinität weder in der Mehrheitsgesellschaft noch in den Subkulturen sich in sichtbarer Form organisieren (können) sowie insbesondere aus ethischen Gründen, d.h. um den Verantwortlichen und VollstreckerInnen der rigorosen und menschenfeindlichen Abschiebep Praxis der

⁹⁶¹ Dies bezieht sich wie schon zuvor erwähnt auf eine Prä-Hartz IV-Ära.

⁹⁶² Vgl. Brummelhuis 1999 sowie Kapitel E.II. Diese Einschätzung wurde mir in einer privaten Email von einer Transgender-Mitarbeiterin von TAMPEP (Transnational AIDS and STD Prevention amongst Migrant Prostitutes in Europe) einer Untergruppe von "Amnesty for Women", im September 2002 bestätigt.

Bundesrepublik Deutschland nicht unbeabsichtigt Hilfe zu leisten, habe ich diese Gruppe von Transgender aus der Untersuchung ausgeschlossen.

Aufgrund der ökonomischen Ausgangslage haben die untersuchten Transgender, die in Berlin Sexarbeit betreiben auch eine ganz eigene Motivation. Einige Tanten, wie Thea oder Ana unterstützten seit den frühen 1990er Jahren die Huren-Organisation Hydra e. V.⁹⁶³ und sind Ehrenmitglieder dieser Organisation, die sich für die Rechte der Sexarbeiterinnen einsetzt und Frauen (sowie einige Transgender), die als SexarbeiterInnen arbeiten möchten, berät. Ana beispielsweise unterstützte den Kampf um Anerkennung von Sexarbeit als Beruf, den Hydra und andere Organisationen Anfang der 2000er führten:

Dann habe ich beim 1. Internationalem Hurenfestival mitgemacht, das heißt ich bin über den Ku'Damm gelaufen und habe den Leuten erzählt: „Ich bin eine Sexarbeiterin. Ich will mich renten- und krankenversichern können.“⁹⁶⁴

Ana erklärte im Interview, dass sie selbst eine kurze zeitlang als Sexarbeiterin bzw. als Domina in einem SM-Studio arbeitete. Ihr Beweggrund war Neugier:

Aber ganz kurzfristig nur, also nur zum Ausprobieren. [...] ...ein paar Wochen. Das war nie mein Lebensinhalt. Ich wollte nur mal wissen wie das ist.⁹⁶⁵

Eine Sozialarbeiterin von Hydra e.V. erklärte mir in einem Gespräch⁹⁶⁶, dass jene Transgender, die bei ihr Rat suchten eine ganz eigene Motivation Sexarbeit zu machen, hätten. Diese Transgender, die sich selbst als postoperative Transsexuelle oder transsexuelle Frauen bezeichnen, suchen in der Sexarbeit, so die Sozialarbeiterin, im Kontakt mit den männlichen Freiern eine Bestätigung ihres „Frau-Seins“.⁹⁶⁷ Seit 2001 gibt es in Berlin die „Bar Royal“, eine Bar, die Transgender-SexarbeiterInnen ein sicheres Arbeitsumfeld bietet und in der explizit mit und für Transgender-Sexarbeit geworben wird: *„Aber Vorsicht – fast alle Frauen haben hier 'das besondere Etwas' - etwas, wovon doch viele Männer so manchmal träumen.“*⁹⁶⁸ Die transsexuelle Betreiberin der Bar ist Mitbegründerin des „Bundesverbandes sexuelle Dienstleistungen“. In der anfangs in Schöneberg beheimateten Bar Royal, arbeiteten nach ihrem Umzug nach Charlottenburg im Sommer 2005 rund ein Dutzend Transgender-Sexarbeiterinnen, die sich als „transsexuell“ bzw. als „transsexuelle

⁹⁶³ Da der Begriff „Hure“ von Hydra in emanzipatorischer Weise verwendet wird und sich Hydra als erste autonome Huren-Organisation Deutschlands definiert (vgl. www.hydra-ev.org, September 2004), habe ich in diesem Falle statt des Begriffs „Sexarbeiterin“ diesen Begriff gewählt.

⁹⁶⁴ Interview mit Ana, siehe Anhänge A.1., A.1.1.1.

⁹⁶⁵ Interview mit Ana, siehe Anhänge A.1., A.1.1.1.

⁹⁶⁶ Das Gespräch fand im Anschluss eines Hydra-Vortrages auf der Bundesweiten Transgenderkonferenz 2003 am 04. Oktober im Sonntagsclub in Berlin statt.

⁹⁶⁷ Hierbei muss betont werden, dass diese Transgender einen verschwindend geringen Teil der Transgender der Stadt und damit große Ausnahmen bilden, und dass dies an dieser Stelle nur der Vollständigkeit halber erwähnt wird.

⁹⁶⁸ Siehe www.royal-bar.de (November 2005).

Frauen“ definierten.⁹⁶⁹ Eine von mir vor der Eröffnung der Bar Royal interviewte Transgender-Person, die sich als „transsexuelle Frau“ definiert, erklärte mir in einem informellen Gespräch im Herbst 2004, dass sie ebenfalls dort arbeite. Auch ihre Motivation war nicht primär ökonomischer Natur, da sie in ihrem Beruf erfolgreich und finanziell abgesichert war.⁹⁷⁰ Die Sexarbeit in diesem sicheren Rahmen übte für sie einen besonderen Reiz jenseits der ökonomischen Notwendigkeit aus. Unmittelbar nach ihrer Eröffnung suchten auch einige Cross-Dresser aus dem Umfeld der TransSisters die Bar Royal auf. Diese empfanden die starke Fixierung auf Sexarbeit jedoch wenig reizvoll⁹⁷¹, so dass sich die Bar Royal – anders als die Nowbar in New York – bisher nicht zu einem Sozialisationsort unterschiedlicher Transgender entwickelte. Die Bar Royal zeichnete sich bisher vielmehr als Ort, an dem sich als „transsexuell“ definierende SexarbeiterInnen und ihre männlichen Klienten in sicherer und angenehmer Atmosphäre treffen können, aus. Dies, so lässt eine Ankündigung auf der Homepage vermuten, soll sich mit dem im Sommer 2005 erfolgten Umzug und einer Namensänderung in „Trocadero Royal“ ändern:

Der Name Trocadero, der momentan an zweiter Stelle geführt wird, weist auf ein neues Konzept hin, das wir ab dem Herbst dieses Jahres weiter verfolgen: Ein Kabarett mit regelmäßigen anspruchsvollem Bühnenprogramm, ein Treffpunkt für Menschen jeder Couleur – vom Manager bis zur Hure. Eine ideale Adresse für alle Menschen, die das Nachtleben lieben, sich amüsieren, feiern, tanzen und Leute kennen lernen wollen. Und dass weiterhin Damen - teilweise auch „mit dem besondern Etwas“ - Ihre Dienste unterschwellig anbieten, wird nicht weiter stören – jeder sollte fündig werden.⁹⁷²

Auch der private Kontaktanzeigenmarkt in Tageszeitungen und Stadtmagazinen ist in Berlin bisher überschaubar geblieben. Zwar ist im Verlaufe der letzten Jahre eine geringe Zunahme an „professionellen“ Angeboten zu beobachten, im Vergleich zu New York oder Rio de Janeiro bleibt dieser Bereich jedoch marginal. Das Transgender-Sexmagazin „Trans-Aktuell“, welches von Anfang bis Ende der 1990er Jahre im Raum Frankfurt/Main herausgegeben wurde, spricht neben Transvestiten und Transsexuellen explizit auch Männer an, die solche sexuell begehren. „Trans-Aktuell“, welches aufgrund seines Inhaltes und seiner Aussagen nicht an Jugendliche unter 18 Jahren verkauft werden durfte, stellt allerdings eine Ausnahme dar und besetzte durch seine Mischung aus Information und Voyeurismus mit seinen expliziten Transgender-Sexarbeitsanzeigen lange Zeit eine Nische. Die geringe Verbreitung von Transgender-Pornofilmen, in denen meist als „Penisdamen“ bezeichnete

⁹⁶⁹ Siehe www.royal-bar.de (November 2005).

⁹⁷⁰ Aus Anonymitätsgründen verzichte ich an dieser Stelle auf nähere Angaben zur Person.

⁹⁷¹ Vgl. Interview mit Monika, siehe Anhänge A.25., A.25.1.1.

⁹⁷² Siehe www.royal-bar.de (November 2005).

asiatische Transgender agieren⁹⁷³, ist ein weiteres Indiz für den im Vergleich mit Rio de Janeiro und New York geringen Grad an Diversifizierung und Ausbildung eines eigenen sexuellen Marktes, so dass Formen der Selbstorganisation im Bereich der Sexarbeit kaum existieren.

III.1.2.3.3. Politische Organisation

Einige, der in den beiden vorangegangenen Kapiteln präsentierten Beispiele der Selbstorganisation - die politische und kollektive Form der Tunten-Shows im Bereich Bühne und Nachtleben, der Aktivismus von Tunten für die Rechte von SexarbeiterInnen oder das Engagement einer transsexuellen Bordellbesitzerin im „Bundesverband sexuelle Dienstleistungen“ – verweisen auf die historische Kontinuität der Bedeutung des Politischen in der Selbstorganisation. Die Tatsache, dass selbst in den Bereichen „Bühne und Nachtleben“ und „Sexarbeit“ eine politische Haltung und Organisation sichtbar wird, obwohl gerade letzterer Bereich eher eine marginale Bedeutung für Transgender aufweist, bestätigt die Signifikanz des Politischen in der Selbstorganisation von Transgender-Subkulturen in Berlin. Vor diesem Hintergrund lässt sich auch die Existenz des im internationalen Vergleich einzigartigen Transgender-Netzwerk Berlin (TGNB) erklären.⁹⁷⁴ Die politische Form der Selbstorganisation zeichnet sich in Berlin durch den hohen Grad der Vernetzung, des Austausches und der Koordination der mehr als 20 Transgender- und Intersex-Gruppen aus, die die Grundlage des TGNB bilden. Auf dieser Grundlage arbeiten verschiedene Arbeitskreise sowie ein wissenschaftlicher Beirat, die die Interessen aller Gruppen, darunter auch Intersex-Gruppen, vertreten und somit den Transgender-Bewegungs-Gedanken des Grabenauflösens und gemeinsamen Kämpfens auf lokaler Ebene in gelungener Weise umsetzen. Ich möchte daher die politische Organisation der Transgender-Subkulturen Berlins am Beispiel des TGNB, seiner Entstehung und Entwicklung, seiner Gruppen und seiner politischen Arbeit darstellen.

⁹⁷³ Rein äußerlich gleichen die Transgender-AkteurInnen solcher Filme den als Ladyboys bekannten Transgender aus Thailand. Dieser Umstand mag auch als Verweis auf die gesellschaftliche und ökonomische Situation jener Transgender dienen, die ohne Aufenthaltsberechtigung in Deutschland leben.

⁹⁷⁴ Diese Einzigartigkeit bezieht sich nicht allein auf den Kontext des Vergleichs mit Rio de Janeiro und New York. Vielmehr zeigte sich beim 1. European Transgender-Council im November 2005 in Wien zu dem VertreterInnen von 73 Transgender-Gruppen aus 21 europäischen Ländern angereist waren, wie einzigartig die Berliner Situation ist.

Das TGNB ist einerseits ein direktes Ergebnis der zunehmenden Politisierung des Transgender-Festivals Wigstöckel, welches sich in dieser Hinsicht sehr von seiner älteren und größeren Schwester, dem New Yorker Drag Queens-Festival Wigstock unterscheidet, und andererseits des, einem Zeitgeist trotzens, politischen Selbstverständnisses von Berliner Tunten, die eine wichtige Rolle bei der Gestaltung von Wigstöckel spielten. Letztlich lässt sich das TGNB auch als eine logische Fortsetzung eines Prozesses betrachten, der mit der Gründung von Trans-NeTTT, aus dem das frühere Wigstöckel-Organisationskomitee „v.e.b. transgender united“ entstand, begann. Schon in den Namen dieser beiden Transgender-Organisationen wird das primäre Ziel - das Überwinden der Gräben zwischen verschiedenen Individuen und Gruppen aus den unterschiedlichen Lagern der Berliner Transgender-Subkulturen - deutlich. Wie im historischen Kapitel gezeigt⁹⁷⁵, wurden zwar die Differenzen zwischen Tunten und Drag Queens nicht wirklich überwunden, dafür aber entstand mit dem Wigstöckel-Plenum die erste Berliner Transgender-Gruppe, in denen sehr unterschiedliche Transgender – also nicht nur Drag Queens und Tunten, sondern auch Drag Kings, Transsexuelle, Transvestiten und andere Transgender - zusammenarbeiteten.⁹⁷⁶ Im Jahre 2000, zu Beginn meiner Feldforschung in Berlin, entstand auf Anregung der Tunte Mireille mit dem so genannten „Markt der Möglichkeiten“ ein Transgender-Forum während des Wigstöckel-Festivals, auf dem sich die verschiedenen Gruppen, die in oder für Transgender in Berlin arbeiten, treffen, austauschen und präsentieren konnten. Damit wurde erstmals ein sozialer Raum geschaffen, in dem sich die Gruppen als Gruppen begegnen konnten. Der Zusammenschluss dieser Gruppen zu einem Netzwerk war dabei von Anfang an geplant:

Sie dient als Forum zur Darstellung und zu Austausch und Vernetzung der unterschiedlichen Gruppen, die in oder für Transgender-Bereiche agieren. Längerfristiges Ziel ist der Aufbau eines Netzwerkes und Diskussionsforums, welches den Austausch und die punktuelle Zusammenarbeit verbessern und eine gegenseitige Unterstützung ermöglichen soll, auch über Wigstöckel 2000 hinaus.⁹⁷⁷

Das Transgender-Forum orientierte sich dabei sehr an den Zielen der US-amerikanischen Transgender-Bewegung:

Vorbild für das Transgender-Forum war der Leitgedanke einer sozialen Bewegung, die Anfang der 90er in den USA entstand und in der sich verschiedene Transgender-Gruppen vereinten, um gemeinsam statt gegeneinander für ihre Rechte zu kämpfen.⁹⁷⁸

⁹⁷⁵ Siehe III.1.2.1.

⁹⁷⁶ Vgl. auch Balzer 2001: 11.

⁹⁷⁷ LaGata 2000: 8.

⁹⁷⁸ LaGata und Kay 2001: 14, vgl. hierzu auch die Kapitel I.2. und IV.2.1.

Während sich bei Wigstöckel 2000 noch 13 Gruppen im Transgender-Forum trafen, waren es bei Wigstöckel 2001 schon 16 Gruppen, die das gesamte Berliner Transgender-Spektrum (Drag Kings, Drag Queens, Transfrauen, Transmänner, Transvestiten, Tunten und andere Transgender) vertraten. Im Herbst 2001 schlossen sich ein Dutzend der am Transgender-Forum des Wigstöckel-Festivals beteiligten Gruppen zum Transgender-Netzwerk Berlin TGNB zusammen, welches bis zum Jahre 2005 auf 21 aus den Bereichen Aufklärung, Beratung, Selbsthilfe, Soziales, Politik, Religion, Migration, Wissenschaft, Kunst, Show und Freizeitgestaltung stammenden Gruppen anwuchs. Die folgende Auflistung und Kurzbeschreibung der in diesem Netzwerk vertretenen Gruppen mag exemplarisch die Vielfalt der Gruppen des Berliner Transgender-Spektrums, wie sie im Jahre 2005 existierte, verdeutlichen:

- **1-0-1 [one 'o one] intersex:** politisches Kunst- und Archivprojekt zur Intersexualität
- **AG Gender-Killer:** politische Arbeits-Gruppe zu den Themenfeldern Geschlechterverhältnisse, Antisexismus und Patriarchat
- **Black Girls Coalition:** Gruppe von und für transgender MigrantInnen
- **blaue käfer:** politische Transgender-Gruppe feministischer Ausrichtung
- **DGTI e.V. Berlin Brandenburg:** Deutsche Gesellschaft für Transidentität und Intersexualität (Selbsthilfe und Beratung für Transidente und Angehörige)
- **Drag Kingdom:** vielfältig agierende Drag King/Transmann-Vereinigung (Treffpunkt, Showgruppe, Internet, Partys, Workshops)
- **F.S.P.I. e.V.:** Freie Schwestern der Perpetuellen Indulgenz (Information, Aufklärung und Hilfe rund um das Thema HIV und Aids)
- **Gleich & Gleich e.V.:** Betreutes Wohnen für lesbische, schwule und transgender Jugendliche
- **Inbetween:** Transgender-Jugendprojekt des Trägervereins ABqueer e.V.
- **Ivtf:** Interessen-Vertretung transsexueller Frauen (Selbsthilfegruppe)
- **King of Berlin:** Drag King-Performance-Gruppe
- **O.P.I. e.V.:** Orden der perpetuellen Indulgenz (Information, Aufklärung und Hilfe rund um das Thema HIV und Aids)
- **Polymorph AG:** Arbeitsgruppe von StipendiatInnen der Heinrich-Böll-Stiftung zum Themenfeld Transgender, Intersex und Queer.
- **Queer Christ:** Christliche Gruppe für Lesben, Schwule und Transgender
- **Sonntags-Club e.V.:** Berliner Vereinigung lesbischer, schwuler, bisexueller und transgender BürgerInnen (Gruppen, Beratung, Information, Veranstaltungen etc.)
- **TransAnders:** gemischte Transgender-Gruppe im Sonntags-Club, veranstaltet Themenabende zu Transgender
- **Transgender-Radio:** Freies Radio von und für Transgender und Intersex
- **TIGS – transintergendersex:** politische Gruppe, die die Ziele der Intersex- und der Transgender-Bewegungen miteinander vereint
- **Transmänner & Genderboys:** Gruppe im Sonntags-Club für Transgender mit weiblicher Sozialisation
- **Transsisters:** offener Treff für Transvestiten, Crossdresser und Transsexuelle (keine Selbsthilfegruppe)
- **Wigstöckel e.V.:** Organisationsteam des (jährlichen) Transgender-Festival „Wigstöckel“, verschiedener Werkstätten und politischer Themenabende⁹⁷⁹

⁹⁷⁹ Die Tabelle stellt eine aktualisierte und leicht überarbeitete Version einer Aufzählung aus Balzer et. al. 2005 dar.

Die Beteiligung einer Intersex-Gruppe (1-0-1 [one 'o one] intersex) sowie von zwei gemischten Transgender/Intersex-Gruppen (TIGS, Transgender-Radio) an einem Transgender-Netzwerk stellt eine besondere Ausnahme dar, da die Intersex- und Transgender-Bewegungen getrennt agieren. Die einzelnen Gruppen arbeiten nicht nur in unterschiedlichen Bereichen, sondern haben auch unterschiedliche Ansätze. Während Gruppen wie die DGTI e.V., die IVTF und der Sonntagsclub e.V. vor allem jene Transgender beraten und unterstützen, die das „TSG“ in Anspruch nehmen, Gruppen wie „inbetween“ unter anderem Aufklärungsarbeit über Transgender an Schulen leisten und Gruppen wie die „Freien Schwestern der perpetuellen Indulgenz“ und der „Orden der Perpetuellen Indulgenz“ – die beide Ableger der 1979 in den USA gegründeten Sisters of Perpetual Indulgence sind – nachts in den Bars, Clubs und auf Partys Kondome und Informationsbroschüren über Safer Sex und AIDS-/HIV-Infektions-Prävention verteilen, oder Gruppen wie die Black Girls Coalition Transgender mit Migrationshintergrund bei ihren Schwierigkeiten in/mit der deutschen Gesellschaft unterstützen, arbeiten Gruppen wie die AG Polymorph oder die AG Genderkiller an der Überwindung der patriarchal geprägten Zweigeschlechterordnung. Andere Gruppen wie Drag Kingdom, TransSisters, Transanders, Transmänner und Genderboys bieten Treffpunkte und Sozialisationsmöglichkeiten für Individuen mit spezifischen Transgender-Identitäten.⁹⁸⁰ Die Mitglieder und AdressatInnen der Gruppen des TGNB bezeichnen sich als Androgyne, Cross-Dresser, Drag Kings, Drag Queens, „Frauen mit transsexueller Vergangenheit“, Genderboys, Hermaphroditen, Mann-zu-Frau-Transsexuelle, Transen, Transfrauen, Transgender, Transidente, Transmänner, Transsexuelle, Transsexuelle Frauen, Transvestiten, Tunten und/oder Zwitter.⁹⁸¹

Während die einzelnen Gruppen autonom agieren, wird die politische Arbeit des TGNB mittels der VertreterInnen dieser Gruppen in einem monatlich stattfindenden Plenum bestimmt und koordiniert.⁹⁸² Ziel des TGNB war und ist nicht nur die Vernetzung der unterschiedlichen Transgender-Gruppen⁹⁸³ und transgender-spezifische, politische Arbeit (Sichtbarmachung der Vielfalt und der gesellschaftlichen Situation von Transgendern, Abbau von Vorurteilen gegenüber Transgendern und Abbau von Diskriminierung, Pathologisierung und Exotisierung von Transgendern) zu leisten, sondern auch explizit die Infragestellung der

⁹⁸⁰ Vgl. www.tgnb.de [Dezember 2005].

⁹⁸¹ Im TGNB gibt es Personen, die sich als Zwitter/Hermaphrodit und Transgender gleichzeitig bezeichnen. Dies stellt eine Ausnahme dar, da sich üblicherweise viele Menschen aus der Intersex-Bewegung nicht als Transgender definieren.

⁹⁸² Bei den Plena sind jedoch meist nur ein Drittel bis zwei Drittel der VertreterInnen der Gruppen anwesend.

⁹⁸³ Seit des 1. European Transgender Council, welches im November 2005 in Wien stattfand, ist das TGNB auch aktiv an der Vernetzung der deutschen Transgender-Gruppen sowie am Aufbau eines europäischen Transgender-Netzwerkes beteiligt.

Zweigeschlechterordnung. Hierzu wurden Arbeitskreise zu verschiedenen Themenfeldern (Anti-Diskriminierung, Öffentlichkeit, Beratung und Fortbildung, Vernetzung) eingerichtet. Neben der Organisation von Workshops und Fortbildungen sowie dem Verfassen von Pressemitteilungen, stand die rechtliche Situation der Transgender im Mittelpunkt der Arbeit der AKs. Ähnlich wie NYAGRA und die Metropolitan Gender Coalition in New York, die für die Inklusion von „Transgender“ in das Antidiskriminierungsgesetz SONDA kämpften, versuchte das TGNB mittels seiner AKs Einfluss auf die an der Verfassung der Gesetzesvorlage eine deutschens Anti-Diskriminierungsgesetzes (ADG) beteiligten PolitikerInnen und WissenschaftlerInnen zu nehmen, um Transgender als eigene geschlechtliche Identität im Gesetzestext fixiert zu sehen.

Im Jahre 2004 wurde ein Wissenschaftlicher Beirat gegründet, der das TGNB in seiner politischen Arbeit unterstützt und dessen Mitgliedern *„ein Forschungsansatz gemeinsam ist, der den Anliegen der Transgender- und Intersex-Bewegungen, die sich gegen Fremdbestimmung und Bevormundung durch Wissenschaft richten, gerecht zu werden sucht“*.⁹⁸⁴ Dass sich transgender und queere WissenschaftlerInnen und SozialarbeiterInnen zu einem Wissenschaftlichen Beirat zusammenschließen, um die Intersex- und Transgender-Bewegungen zu unterstützen, ist im Kontext der starken Politisierung der Berliner Transgender-Subkulturen zu verstehen.

III.1.2.3.4. Diversität und Divergenz im Spektrum der Identitäten

Auf den ersten Blick erscheint es, als entspreche der Segregation und Separation entlang der Grenzen ethnischer und sozialer Herkunft wie sie für die New Yorker Transgender-Subkulturen charakteristisch ist, eine von Divergenz geprägte Diversität innerhalb der Transgender-Subkulturen Berlins, in einer Weise wie die Diversität der New Yorker Drag Queen-Subkulturen den Berliner Drag Queen-Tunten-Antagonismus kontrastiert.

Dieser Eindruck täuscht jedoch. Bei einer genaueren und differenzierten Betrachtung des jeweiligen kulturellen und subkulturellen Kontextes dieser skizzierten Tendenzen werden diese relativiert. Zunächst einmal besteht der Antagonismus zwischen Tunten und Drag

⁹⁸⁴ Der wissenschaftliche Beirat verfolgt darüber hinaus auch eigene Projekte, so zum Beispiel die interdisziplinäre Vorlesungsreihe Trans/Inter-Lectures sowie die Herausgabe der wissenschaftlichen Online-Zeitschrift „Liminalis – Zeitschrift für geschlechtliche Emanzipation“ (siehe www.tgnb.de und www.liminalis.de [März 2007]).

Queens, wie gezeigt, nicht in verschiedenen (geschlechtlichen) Identitäten, sondern in verschiedenen Grundhaltungen. Andererseits ist eine Segregation entlang ethnischer bzw. sozialer Grenzen nicht möglich bzw. notwendig, da einerseits die wenigen Transgender mit migratorischem oder transkulturellem Hintergrund⁹⁸⁵ in den unterschiedlichen Teilen der „deutschen“ Subkulturen integriert sind, und andererseits die ökonomische Ausgangslage vorteilhafter ist. Diese andere gesellschaftliche und ökonomische Situation führt dazu, dass dramatische existenzielle Kämpfe die Ausnahme sind, und stattdessen andere politische Auseinandersetzungen deutlicher in Erscheinung treten. Aufgrund dieser Situation sowie insbesondere aufgrund der Kontinuität der Signifikanz des Politischen in der Selbstorganisation fielen die Impulse der US-amerikanischen Transgender-Bewegung in Berlin auf fruchtbaren Boden. Diese Faktoren führten auch dazu, dass unter den im TGNB vernetzten Gruppen solche Diskussionen geführt, die genannten Konflikte ausgetragen werden und entsprechende Lösungsansätze, die den Interessen aller Gruppen entsprechen, gefunden und artikuliert werden können.

Das Beispiel des Transgender-Netzwerkes Berlin TGNB demonstriert damit nicht nur die Diversität und Divergenzen innerhalb der Transgender-Subkulturen bzw. der Transgender-Bewegung, sondern auch wie die junge Bewegung versucht mit ihren internen Widersprüchen und Konflikten kreativ umzugehen.

⁹⁸⁵ Dies bezieht sich auf die in den Subkulturen sichtbaren Individuen und nicht auf jene, die klandestin in Deutschland leben.

III.1.3. Die travesti-transformista-Drag Queen-Subkulturen von Rio de Janeiro

In der kulturellen Imagination von Brasilien besetzen *travestis* tendenziell zwei Orte: den Karneval und die als „Prostitution“ bezeichnete Sexarbeit. Da der Karneval eine temporäre Angelegenheit ist, überwiegt die Assoziation von *travestis* mit „Prostitution“ und in Folge häufig mit AIDS, Kriminalität und Drogenmissbrauch. Selbst in wissenschaftlichen Studien, insbesondere in ethnologischen Studien, liegt der Fokus in der Untersuchung von *travestis* auf der Sexarbeit. Der Ethnologe Don Kulick definiert *travestis* bereits im Titel seiner allgemein anerkannten Studie zu *travestis* als „*transgendered prostitutes*“.⁹⁸⁶ Kulicks Ansatz sowie der seines brasilianischen Kollegen Helio da Silva wurden im Feldforschungskapitel bereits problematisiert.⁹⁸⁷ Neben der fragwürdigen Verwendung des pejorativen Begriffs „Prostituierte“ statt des neutralen und korrekteren Begriffs „SexarbeiterInnen“ und der ebenso fragwürdigen Definition der Identität von Menschen über ihren Unterhaltserwerb, verweist Kulicks Definition der *travestis* als „*transgendered prostitutes*“ direkt auf die folgenschweren Vorurteile über *travestis*, die in der brasilianischen Gesellschaft existieren. Meine erste Begegnung mit einer brasilianischen *travesti* im Januar 1996 in Rio de Janeiro offenbarte eine gänzlich andere und meist verschwiegene Realität von *travestis*: Raimunda arbeitete in einem Friseursalon in einem Mittelklasseviertel im Norden Rios. Aufgrund der Begegnung mit Raimunda wählte ich für meine Feldforschung über *travestis* in Rio de Janeiro einen anderen Ansatz. Mit diesem Ansatz wurde das Vorurteil, dass *travestis* ausschließlich von der Sexarbeit leben, als solches entlarvt und gleichzeitig ein weiteres Stereotyp durch eine differenzierte Betrachtung demaskiert. Im Gegensatz zu Studien wie der von Kulick und Silva, in denen *travestis* tendenziell als Mitglieder einer unterprivilegierten sozialen Klasse betrachtet werden, zeigte dieser offene Ansatz nicht nur andere Berufe und Lebensweisen als mit der „Sexarbeit“ verbundene, sondern *travestis* auch als Mitglieder verschiedener sozialer Schichten und Klassen der brasilianischen Gesellschaft. Zur Zeit meiner Forschung arbeiteten *travestis* nicht nur als SexarbeiterInnen, sondern auch als SchneiderInnen, KosmetikerInnen und FriseurInnen oder im Import/Export-Geschäft, in der größten Bankgesellschaft Brasiliens oder einem Straßenkinder-Projekt der Stadtverwaltung von Rios Nachbarstadt Niteroi und nicht zuletzt als große oder kleine Stars im Bereich

⁹⁸⁶ Kulick 1998, vgl. auch Kulick 1997.

⁹⁸⁷ Vgl. Kapitel E.1.2.

„Bühne und Nachtleben“ sowie im brasilianischen Fernsehen. Bei der Betrachtung von Individuen aus verschiedenen Klassen fiel auf, dass die Freundschaftsnetzwerke der *travestis* (und *transformistas*, Drag Queens etc.) als soziale Netzwerke über die Grenzen dieser Klassenzugehörigkeit sowie über die ethnischen Grenzen und jene Grenzen der verschieden definierten Identitäten hinweggingen.

Mein offener Ansatz mit dem ich nicht nur eine kleine Gruppe von *travestis* untersuchen wollte, sondern die verschiedenen Bereiche und Gruppen der Transgender-Subkulturen Rio de Janeiros, hatte jedoch eine schwerwiegende Folge. Im Gegensatz zu den eindeutigen Definitionen von *travestis* einerseits sowie von *transformistas*, Drag Queens und den *transsexuais* (Transsexuellen) andererseits, wie sie beispielsweise von Kulick und Couto erklärt werden, stellte sich in der Untersuchung der Selbstbilder der Individuen aus diesen verschiedenen Gruppen eine Mehr- und Vieldeutigkeit von Selbstdefinitionen heraus. Diese Vielfalt formulierte ich in meinem Feldtagebuch nach den ersten Interviews, Gesprächen und Beobachtungen wie folgt:

Eine große Schwierigkeit bezüglich meines Ansatzes scheint mir die Individualität in Bezug auf die Selbstdefinition und Performativität der geschlechtlichen Identität meiner InterviewpartnerInnen darzustellen. Es gibt *transformistas*, die sich eher wie *travestis* verhalten und *travestis*, die gleichzeitig *transformistas* sind, es gibt drag queens, die auch *transformista*-shows machen und von ihrer Selbstempfindung her eher den *travestis* entsprechen und es gibt *travestis*, die sich als *transsexuais* definieren (weil sie in Europa waren!) und (präoperative und postoperative!) *transsexuais*, die sich als *travestis* definieren. Daneben gibt es schwule Männer, die in ihrer Adoleszenz weibliche Hormone nahmen, weil das Mode war oder *transformistas*, die Hormone nehmen und sich Silikon in die Hüften, aber nicht in die Brust injizieren ließen, und es gibt *travestis*, die nur Hormone nehmen oder nahmen, welche, die sich Silikonprothesen in sicheren Kliniken oder in Europa einsetzen ließen oder die sich Handelssilikon von einer Krankenschwester oder in der Mehrzahl von anderen *travestis* zu Hause applizieren ließen und lassen.⁹⁸⁸

Vor diesem Hintergrund ist es wenig sinnvoll diese verschiedenen Selbstbezeichnungen von außen zu definieren und voneinander abzugrenzen. Ähnlich wie der Wandel der New Yorker Drag Queens von Underdogs zu Superstars und der Antagonismus zwischen Tunten und Drag Queens in Berlin, lässt sich auch der *travesti-transformista-drag queen*-Komplex Rio de Janeiros mit Hilfe einer sozio-historischen Betrachtung, die den Fokus auf die Entwicklung der Subkulturen im Kontext der Entwicklung der jeweiligen Mehrheitsgesellschaft legt, verstehen und erklären.⁹⁸⁹ Darüber hinaus vermag dieser Ansatz im vorliegenden Fall zu zeigen, dass sowohl die Tatsache, dass noch immer die Mehrheit der *travestis* gezwungen ist von der Sexarbeit zu leben, und der daraus entstehende eigene sexuelle „Markt“ für *travestis*, als auch die damit verbundenen Vorurteile über *travestis* in Rio de Janeiro eine Folge einer historischen Entwicklung sind und in unmittelbarem Zusammenhang mit 20 Jahren

⁹⁸⁸ Feldtagebuch-Eintrag, Rio de Janeiro, 20. Januar 2001.

⁹⁸⁹ Vgl. auch Balzer 2005.

Militärdiktatur stehen. Weitere wichtige historische Entwicklungen, die im Folgenden betrachtet werden sind einerseits Folgen einer „Kulturellen Globalisierung“, die mit der Militärdiktatur in Zusammenhang stehen, sowie andererseits das bis 1997 gültige Verbot geschlechtsangleichender Operationen und damit vor allem eine bis dahin weitgehende Abwesenheit medizinisch und psychologisch geprägter Diskurse über „Transsexualität“ in der brasilianischen Gesellschaft.

III.1.3.1. Selbstorganisation im Spannungsfeld von Militärdiktatur und Globalisierung: das Entstehen des *travesti-transformista*-Drag Queen-Komplex

Die ersten Schritte meiner Forschung in Rio de Janeiro fanden in einem sehr familiär anmutendem Schwulen-Zentrum namens Turma OK statt. Die Turma OK („Abteilung OK“) bot Anfang der 2000er vielen *transformistas*, *travestis* und Drag Queens in Rio de Janeiro eine Heimat. Sie hatte die Funktion einer (Ersatz-)Familie und bot - ähnlich der Open Stage des Berliner Tunten-Ensembles Café Transler oder den Cheezwhiz-Partys von New York - Szene- und Bühnen-Neulingen die Möglichkeit erster Bühnenschritte vor wohlmeinendem Publikum. Von einigen *travestis* und *transformistas* wird die Gemeinschaft im Turma OK als sehr verschlossen (*bem fechado*) empfunden und dem *gueto gay* (Schwulen-Ghetto) zugeordnet, welches im Gegensatz zur *scena GLTS* steht, einer konsumfreudigen, party- und show-orientierten Szene, die neben Schwulen (*Gays*), Lesben (*Lesbicas*) und Transgender (*Travestis*) auch deren (heterosexuelle) Sympathisanten (*Simpatizantes*) einschließt und eine größere gesellschaftliche Offenheit zelebriert.

Als ich im November 2000 zum ersten Mal vor der Türe der familiären Turma OK stand und nicht einmal ein Klingelschild auf dessen Existenz hinwies, war ich sehr irritiert. Als mir geöffnet wurde, und ich erkannte, dass ich tatsächlich am richtigen Ort war, war die erste Frage, die mir von der *travesti* Cora am Eingang gestellt wurde, woher ich von diesem Ort wusste. Ich nannte den Namen einer bekannten *travesti* Rio de Janeiros und erwähnte ein Buch eines US-amerikanischen Autors über das schwule Leben in Rio de Janeiro. Ich wurde eingelassen und auf recht herzliche Weise wurde mir das Familiäre dieses „Clubs“, der, so der amtierende Vereins-Präsident, kein Club, sondern ein soziales Haus (*casa social*) ist⁹⁹⁰, demonstriert. Spätestens als ich nach einer halben Stunde lockerem Gespräch über mein Forschungsvorhaben, Fotos von mir und Berliner FreundInnen „im Fummel“ zeigte und

⁹⁹⁰ Interview mit Basil, siehe Anhänge C.1., C.1.1.1.

gefragt wurde, ob ich in der Show auftreten möchte, war das Eis gebrochen und ich wurde eingeladen an allen Veranstaltungen teilzunehmen. Die für die Offenherzigkeit und Freizügigkeit Rio de Janeiros bizarr anmutende Klandestinität der ersten Momente löste sich schnell in eine familiäre Atmosphäre auf. Eine solche Familiarität, unabhängig von Alter, Aussehen und Talent, ist ein Charakteristikum für Orte wie die Turma OK, welche, in der mehr konsumorientierten, anonymen, aber auch sehr viel offeneren *scena GLTS* derart nicht zu finden sind. Diese Eigenheit der Turma OK mag viele unterschiedliche Gründe haben. Einer dieser Gründe liegt mit Sicherheit in der Geschichte der Turma OK, welche im Jahre 2001 in recht bescheidener Weise ihr 40-jähriges Bestehen feierte und von einigen daher als das älteste Schwulen-Zentrum des Kontinents bzw. Brasiliens bezeichnet wird. Dies lässt sich schwerlich nachprüfen. Sicher aber ist, dass die Turma OK das älteste Schwulen-Zentrum Rio de Janeiros ist und noch vor Beginn der letzten Militärdiktatur gegründet wurde.

Dies ist sicher kein Zufall, da gerade die Zeit der demokratischen Regierungen zwischen dem autoritären System des *Estado Novo* und der zwanzigjährigen Militärdiktatur in Brasilien, also die Zeit von Ende des zweiten Weltkrieges bis 1964, von gesellschaftlichen Freiheiten geprägt war. Zu einer Zeit, in der Drag Queens in New York und den USA als „professionelle Homosexuelle“ von der Mehrheitsgesellschaft und den (versteckten) Schwulen marginalisiert und von der Polizei misshandelt und verhaftet wurden, in der in (West-)Berlin und Westdeutschland Schwule zensiert, kriminalisiert und verhaftet wurden, konnten *travestis* in Brasilien als *travestis* zu angesehenen Stars werden. Dieser bedeutende Unterschied wird durch das 40jährige Bestehen der Turma OK symbolisiert. Denn in New York und Berlin gab es zu dieser Zeit weder einen vergleichbaren Ort, noch gibt es eine derart beständige Institution. Die Geschichte der Turma OK weist jedoch insbesondere auf zwei signifikante Faktoren in der Entwicklung der *travesti*-Subkulturen von Rio de Janeiro hin. Der erste Faktor sind die 20 Jahre währende Militärdiktatur und ihre immensen Folgen für die *travestis* und andere Minderheiten sowie für die brasilianische Gesellschaft. Der zweite Faktor ist eine Reaktion auf diese Folgen: das massenhafte Abwandern der *travestis* (und anderer) ins ausländische Exil und die Rückkehr dieser gegen Ende der Militärdiktatur. Die dadurch entstehenden internationalen Netzwerke prägten die *travesti*-Subkulturen Rio de Janeiros und bereiteten den Weg für die späteren Einflüsse einer „Kulturellen Globalisierung“. Der *travesti-transformista*-Drag Queen-Komplex erklärt sich ebenfalls aus diesen beiden wichtigen Faktoren. Seine Entstehung wird daher erst in einer ausführlichen soziohistorischen Betrachtung, die nicht nur die lokalen, sondern auch die globalen Faktoren

miteinbezieht deutlich. Somit zeigt die Geschichte der Turma OK, dass eine soziohistorische Betrachtung im Falle Rio de Janeiros früher ansetzen muss, weswegen im Folgenden die Zeit vor der Militärdiktatur mitbetrachtet wird.

III.1.3.1.1. Die Freiheit vor der Diktatur: von der gesellschaftlichen Akzeptanz der travestis in den 1950ern und 1960ern

In der Phase des *Estado Novo* (1937-1945) unter Präsident Getulio Vargas zeigte sich die konservative politische Ideologie dieses autoritären Systems nicht nur für die Unterdrückung einer Opposition und für rigide Vorstellungen von Geschlechterrollen verantwortlich, sondern auch für eine extreme Pathologisierung von Homosexualität durch die medizinischen Wissenschaften.⁹⁹¹ In der nachfolgenden Phase der „Redemokratisierung“, die mit dem Ende des *Estado Novo* nach dem zweiten Weltkrieg begann und Mitte der 1960er von der Militärdiktatur abrupt beendet wurde, setzten neue gesellschaftliche Freiheiten ein, von denen auch die schwulen Subkulturen, aus denen die *travesti*-Subkulturen von Rio de Janeiro hervorgingen, profitierten. Der Historiker James N. Green erklärt:

During these twentyfive years, there were also significant alterations in the composition and the development of the male homosexual subcultures of Rio de Janeiro and São Paulo. New notions of sexual and gender identity emerged and challenged the prevalent bipolar dyad of „real“ men and effeminate *bichas*. Nightlife options expanded and exclusively gay bars opened. Homosexuals occupied new areas of Brazil's major cities.⁹⁹²

In Rio de Janeiro eröffneten Ende der 1950er Jahre offen schwule Bars und das Viertel Copacabana wurde mit der „Galeria Alaska“ und dem Strandabschnitt „*bolsa das valores*“ zum Zentrum des schwulen Lebens. Während die „Galeria Alaska“ eine Häuserzeile im Bereich der Avenida Atlântica in Copacabana bezeichnete, in der sich viele Theater, Nachtclubs und Bars befanden und die in den 1960er Jahren das aufkommende, internationale Jet Set, darunter Mick Jagger, Elton John und andere anzog⁹⁹³, war die „*bolsa das valores*“ ein Strandabschnitt vor dem Copacabana Palace Hotel, in dem sich schwule Menschen, um einer gegenseitigen Wertschätzung (auch ihrer Körper) Willen, trafen und zeigten.⁹⁹⁴ Wie Green bereits andeutete, änderten sich in dieser Zeit der neuen Freiheiten auch die Vorstellungen von Rollen und Identitäten der Geschlechter. Die Turma OK, die als

⁹⁹¹ Siehe Green 1999: 142-146, 148.

⁹⁹² Green 1999: 148, Hervorhebungen Green.

⁹⁹³ Parker 1999: 136.

⁹⁹⁴ Green 1999: 156.

soziales Netzwerk entstand, wurde 1961 von schwulen Menschen gegründet, die, ähnlich wie die Tunten der HAW zehn Jahre später, auch weibliche Namen trugen. In einer Ausgabe des *OKzinho*, der MitgliederInnen-Zeitschrift der Turma OK, zum 40jährigen Bestehen, werden die ca. zehn, teils aus intellektuellen Kreisen stammenden Gründungspersonen, die im Januar 1961 die ersten Treffen der Turma OK noch in privaten Räumen organisierten, sowohl mit ihrem männlichen, als auch mit ihrem damaligen weiblichen Namen genannt.⁹⁹⁵ Turma OK ist die langlebigste und einzige Überlebende der *turmas* von Rio de Janeiro, wie die verschiedenen kleinen Gruppen von Schwulen in den 1950ern und 1960ern genannt wurden, die die Funktion sozialer Netzwerke hatten. Die sich häufig auffällig weiblich definierenden Mitglieder der *turmas* trafen sich zu Tanzveranstaltungen und organisierten Schönheitswettbewerbe und Modeschauen – meist in Privatwohnungen. Der Historiker Green berichtet über die *turma O Snob*, eine der bekanntesten *turmas* dieser Zeit:

Whereas in the 1960s, the members of *O Snob* who identified with the feminine could only suggest their affinities by cross-dressing at Carnival or wearing a dress during a discreet party, a decade later they could use hormonal therapy to live out their fantasies year around.⁹⁹⁶

Die *turma O Snob* begann 1963 eine gleichnamige Zeitschrift herauszugeben, in der als *bichas* oder *bonecas* bezeichnete, sich weiblich fühlende Schwule und die Diskurse über eine Varianz an geschlechtlichen Identitäten als Themen dominierten:

The pages of *O Snob* provide a unique entry into the world of *bichas*, *bofes*, *bonecas* and *entendidos*. The journal is especially valued for the varied notions of gender it portrays, the disputes that emerged over them, and its perspective on politics in the 1960s.⁹⁹⁷

Die Diskurse um die neue geschlechtliche Varianz in den Subkulturen verweist auch auf die Bedeutung die jene, die eine weiblich definierte Identität hatten, bereits in dieser Zeit der größeren gesellschaftlichen Freiheit spielten. Auch das Cross-Dressing schwuler Menschen, welches zuvor nur auf den Karneval beschränkt war, erfuhr eine Veränderung in der gesellschaftlichen Wahrnehmung:

Carnival balls catering to homosexuals received extensive press coverage, while glamorous cross-dressers emerged from these drag balls to perform in mainstream theater productions that attracted a wider audience.⁹⁹⁸

Eine dieser von Green als „Cross-Dresser“ oder „Drag Queen“ bezeichneten Menschen war Rogéria, die Anfang der 1960er zu Rio de Janeiro's erstem *travesti*-Star wurde und heute die bekannteste *travesti* bzw. *transformista* Brasiliens sowie eine internationale Bekanntheit

⁹⁹⁵ Siehe *OKzinho* 2001:16 Auffallend ist, dass bis heute viele Schwule im Turma OK für sich die grammatikalisch weiblichen Formen im Gespräch benutzen, also zum Beispiel „*obrigada*“ (Danke!, weibliche Form) sagen statt „*obrigado*“ (Danke!, männliche Form).

⁹⁹⁶ Green 1999: 267, Hervorhebung Green.

⁹⁹⁷ Green 1999: 184, Hervorhebungen Green.

⁹⁹⁸ Green 1999: 148.

ist. Rogéria war Ende der 1950er eine Heranwachsende und arbeitete zu dieser Zeit in Rio de Janeiro als Visagistin berühmter brasilianischer Stars wie Eliz Regina und internationaler Bekanntheiten wie Josephine Baker. Von ihrer Freundin Eliz Regina, so Rogéria, erhielt sie auch die Anregung selbst auf die Bühne zu gehen.⁹⁹⁹ Im Interview auf die Reaktion ihrer Mutter auf ihre ersten Bühnenschritte in weiblicher Kleidung angesprochen, griff Rogéria zum Telefon, rief ihre damals ca. 80jährige Mutter an und bat mich, diese selbst zu fragen. Ihre Mutter erzählte mir am Telefon folgende Geschichte: als ihr „Junge“ ihr damals erzählte, dass er selbst auf die Bühne gehen will und zwar in Frauenkleidern, antwortete sie: „*In Frauenkleidern? Dann brauchst Du aber auch einen weiblichen Namen!*“ und wählte für „ihn“ den Namen Rogéria, unter der sie heute der berühmteste *travesti*-Star Brasiliens ist. Rogéria selbst erklärte, dass sie bereits sehr früh ihre Homosexualität auslebte und von ihrer Mutter niemals Schamgefühle vermittelt bekam, sondern immer Unterstützung erhielt, dass ihr ihre Mutter durch ihre vorurteilsfreie Art half, das zu werden, was sie ist: „*Ich habe noch einen homosexuellen und einen heterosexuellen Bruder, aber die Schwuchteln im Hause waren immer erfolgreicher - dank dieser wunderbaren Mutter, die keine Vorurteile hatte*“.¹⁰⁰⁰ Durch die Unterstützung ihrer Mutter und ihrer Freundinnen aus dem Showgeschäft und durch ihr besonderes Talent erlebte Rogéria Anfang der 1960er Jahre einen Aufstieg zum Star. Ihren größten Erfolg und den Höhepunkt ihrer Karriere (in dieser Zeit) hatte Rogéria mit der Aufführung von „Les Girls“ 1964 in der „Galeria Alaska“. Die Story von „Les Girls“ verdeutlicht einmal mehr die Offenheit, die zu Beginn der 1960er möglich war:

The plot of *Les Girls* was simple. It took place in the office of a psychiatrist, who listened to the problems of beautiful women, who were, of course, all men in drag. Between scenes, the audience witnessed the transformation of the male nurse José Maria into Maria José. The cast sang, danced, and paraded around in elegant costumes. The drag queens assumed their roles as women with perfection, and the metamorphosis of José Maria affirmed the aspiration of men who wished to dress as women.¹⁰⁰¹

Pollux, der heute gelegentlich als *transformista* in der Turma OK sowie an anderen Orten auftritt, zog zu dieser Zeit als 20jähriger nach Rio de Janeiro. Für ihn, der selbst als Ballett-Tänzer arbeitete, war der Erfolg von „Les Girls“ und Rogéria das bezeichnendste Ereignis dieser Zeit:

In dieser Zeit entstand die erste Show, eine der ersten großen Shows, sie entstand in der Galeria Alaska. Das war „Les Girls“ eine sehr aufwendige Kostüm-Show. Dort erschien dieser große Star, der sich Rogéria nannte. Sie erschien in dieser Show. Das waren sehr junge Menschen, die alle gut

⁹⁹⁹ Interview mit Rogéria, siehe Anhänge C.29., C.29.1.1.

¹⁰⁰⁰ Das Original lautet „*Tenho mais um irmão homossexual e um heterossexual, mas as bichas em casa sempre deram mais certo, graças a essa mãe maravilhosa, que nunca foi preconceituosa*“, Interview mit Rogéria, siehe Anhänge C.29., C.29.1.1.

¹⁰⁰¹ Green 1999: 234, Hervorhebungen Green.

gekleidete und geschminkte Homosexuelle waren, die alle sehr fraulich waren, aber mit Talent. Zusammen mit einem guten Regisseur vereinten sie sich zu einer wundervollen Show.¹⁰⁰²

Pollux erklärte auch, dass die KünstlerInnen dieser Zeit sich *travestis* und nicht *transformistas* nannten, da es den Begriff *transformismo* noch nicht gab.¹⁰⁰³ Die sehr weiblichen Schwulen, die in dieser Zeit auf den Straßen zu sehen waren, wie Pollux es beschreibt, definierten sich selbst allerdings nicht zwangsläufig als „*men who cross-dress*“ oder als „*men who wished to dress as women*“, wie Green es formuliert. Auch der Begriff Drag Queen war zu dieser Zeit in Rio de Janeiro nicht bekannt. Rogéria, die Ende der 1960er begann weibliche Hormone zu nehmen, erklärte beispielsweise, dass sie sich von Kind auf weiblich fühlte, definierte sich zu dieser Zeit nicht als Mann und bezeichnete sich als *travesti*.¹⁰⁰⁴

„Les Girls“, der vorläufige Höhepunkt dieser neuen Kultur und der Karriere Rogérias, fiel zusammen mit einem anderen bezeichnenden Ereignis des Jahres 1964, welches das kulturelle Leben der brasilianischen Gesellschaft für zwei Jahrzehnte verändern und tief prägen sollte: der Militärputsch und der Beginn der Militärdiktatur.

III.1.3.1.2. Die Liebe in den Zeiten der Diktatur: travestis als Staatsfeinde und Konsumobjekte

Ohne Zweifel war das kulturelle Schaffen in den Jahren der Diktatur geprägt von einem Klima der Zensur und der Repression, der permanenten Überwachung von kritischem und erneuerndem Denken, das sich der dominanten Ideologie nicht unterwarf.

Nadine Habert
A década de 70 Apogeu e crise da ditadura militar brasileira
(1994: 74)¹⁰⁰⁵

Der als „Revolution“ bezeichnete Staatsstreich brasilianischer Militärs, der in Rio de Janeiro 1964 seinen Anfang nahm und in dessen Folge das erste so genannte „bürokratisch-autoritäre

¹⁰⁰² Das Original lautet: „*Nessa época surgiu o primeiro show, um dos primeiros grandes shows. Surgiu na Galeria Alaska. Foi “Les Girls” como show muito bem montado. Apareceu essa grande estrela se chama Rogéria, apareceu nesse show. Era todos jovens que eram homossexuais afeitados, que eram muito mulherzinha pela rua, mas com talento. Então reuniram com bom diretor um show maravilhoso*“, Interview mit Pollux, siehe Anhänge C.26., C.26.1.1.

¹⁰⁰³ Interview mit Pollux, siehe Anhänge C.26., C.26.1.1.

¹⁰⁰⁴ Interview mit Rogéria, siehe Anhänge C.29., C.29.1.1.

¹⁰⁰⁵ Das Original lautet: „*Sem duvida, a produção cultural durante os anos da ditadura foi marcada pelo clima de censura e repressão, de vigilância permanente, dirigida principalmente contra o pensamento crítico e inovador que não se submetia à ideologia dominante*“.

Regime“ Südamerikas errichtet wurde, fand unmittelbar nach der Kuba-Krise, zu einem Höhepunkt des Kalten Krieges statt. In dieser Zeit befand sich Brasilien in einer wirtschaftlichen Krise. Das Gespenst der angeblich drohenden Gefahr einer kommunistischen Machtübernahme zog durchs Land und beunruhigte Teile der brasilianischen Gesellschaft sowie die Regierung der USA.¹⁰⁰⁶ In der mittelständischen Bevölkerung herrschte zunächst eine Zufriedenheit über die Absetzung der alten Regierung und in Rio de Janeiros Viertel Copacabana – in dem gerade Rogéria in einem Theater der „Galeria Alaska“ ihren bis dahin größten Erfolg hatte –, feierten 800.000 Menschen mit einem „Marsch der Familie mit Gott für die Freiheit“ einen Karneval des Sieges voller Hoffnung, so der zu dieser Zeit in Brasilien lebende deutsche Missionar Heinz F. Dressel. Gleichzeitig begann im Verschwiegenen mit dem Anzünden des Gebäudes der Nationalen StudentInnen-Union in Rio de Janeiro und der Verhaftung von StudentInnen durch Soldaten, die „Operation Säuberung“ des neuen Militär-Regimes.¹⁰⁰⁷

Die „Operation Säuberung“ betraf aber nicht nur die des Kommunismus verdächtigten StudentInnen. Denn nicht nur die „Nationale Sicherheit“, gefährdet durch die „kommunistischen Subjekte“ im Lande, war nach Ansicht der Militärregierung bedroht, sondern auch die „Moral der brasilianischen Familie“.¹⁰⁰⁸ Im Diskurs der reaktionären Ideologie der militärischen Machthaber wurde diese Moral vor allem durch die Homosexuellen gefährdet. Die bereits in den ersten Jahren spürbare Repression führte zu einer Inaktivität der Turma OK über mehr als ein Dutzend Jahre:

Diese Phase zog sich bis 1964, als aus Gründen persönlicher Motive der Einzelnen, um nicht zu sagen aufgrund der repressiven Situation, die durch die „Redentora“ (die verdammte Revolution von 1964) ausgelöst wurde, die Turma sich für nahezu 13 Jahre auflöste.¹⁰⁰⁹

Theo, ein schwuler Friseur aus Rios Nachbarstadt Niteroi, der in dieser Zeit sein (privates) Coming Out hatte, erklärte mir in einem informellen Gespräch, dass es zu Zeiten der Diktatur schon genügte „feminin“ auszusehen, um als Verdächtiger verhaftet zu werden. Theo, der selbst mehrmals verhaftet und eingesperrt wurde, berichtete auch, dass die Schwulen und *travestis* in Rio de Janeiro sich in dieser Zeit mit Hilfe von aus der Candomblé-Religion stammenden Yoruba-Wörtern verständigten, um unerkannt zu bleiben. So bezeichnete das

¹⁰⁰⁶ Vgl. Couto, R.C. 1999: 23ff, Hagopian 1996: 1. Laut neuester Untersuchungen waren die brasilianischen Militärs sich im Falle eines Aufstandes gegen ihren Militärputsch einer Unterstützung durch vor der Küste Brasiliens liegender US-amerikanischer Kriegsschiffe sicher (Couto, R.C. 1999: 23f).

¹⁰⁰⁷ Siehe Dressel 1995: 89-90.

¹⁰⁰⁸ Siehe Habert 1994: 29.

¹⁰⁰⁹ Das Original lautet „*Essa fase estendeu-se até 1964, quando, por motivos ligados aos problemas de cada um e, por que não dizer, ao medo que a situação repressiva inaugurada pela “Redentora” (a malfadada revolução de 1964) a Turma foi se desarticulando, caindo num recesso de aproximadamente 13 anos*“, siehe OKzinho 2001: 17.

Yoruba-Wort für Frau „*mona*“ beispielsweise einen femininen Schwulen oder eine *travesti*.¹⁰¹⁰ Die gegen Homosexuelle gerichtete Repression betraf natürlich vor allem die *travestis* dieser Zeit, die als „Homosexuelle“ deutlich zu erkennen waren. Denn eigenartigerweise begann gerade in den 1960ern ein Phänomen, welches von manchen auch als eine „Mode“ unter jungen Schwulen bezeichnet wurde, letztlich aber der Sichtbarwerdung im Alltag der ersten *travestis* diene und den Beginn der Entwicklung einer neuen Subkultur darstellte. Dieses Phänomen bezog sich auf die Einnahme weiblicher Hormonpräparate in Form von Verhütungsmitteln (die so genannte „Anti-Baby-Pille“), die in Brasilien in Apotheken ohne Rezept erhältlich sind. Viele meiner älteren GesprächspartnerInnen erklärten, dass sie bereits in den 1960er und 1970er Jahren begonnen hatten, weibliche Hormonpräparate einzunehmen, um jenes weibliche Aussehen zu erhalten, welches Pollux im obigen Zitat über Rogéria und die anderen „Les Girls“ als „sehr fraulich“ (*muito mulherzinha*) beschrieben hat.¹⁰¹¹ Judy, eine *travesti*, die Mitte der 1960er Jahre ihre Bühnenkarriere begann und seit dieser Zeit mit Rogéria gut befreundet ist, erklärt, dass in dieser Zeit „eine Transformation vom Schwulen zur *travesti*“ (*esse transformação do gay para travesti*), die mittels der Einnahme von weiblichen Hormonen erreicht wurde, sehr in Mode war (*foi muito moda*).¹⁰¹² Daryl, ein schwuler Mann, der in den 1960ern als Heranwachsender in Rio de Janeiro sein Coming Out hatte, berichtet ebenfalls, dass er zu dieser Zeit weibliche Hormonpräparate einnahm, weil das dadurch erreichte weibliche Aussehen Mode war unter jungen Schwulen: *“Die Homosexuellen meiner Zeit nahmen es alle, da alle Welt kleine Brüste wollte, Frau sein wollte...in den 60ern und 70ern”*.¹⁰¹³ Diese damalige „Mode“ führte dazu, dass die zu „*travestis* transformierten Schwulen“ dieser Zeit die Repression der Militärdiktatur in ähnlicher Form erlebten, wie die politisch Verfolgten und andere Andersdenkende. Judy, die die Repression am eigenen Leib erfahren hatte, erklärte im Interview, dass nicht die Militärs dieser Zeit die größte Bedrohung darstellten, sondern die (zivile) Polizei:

In den 60er Jahren litt ich unter allen Diskriminierungen, unter den Vorurteilen und Verhaftungen. In dieser Zeit war die Repression der Militärs sehr schlimm. Die Militärs selbst störten uns nicht, wer uns nicht in Ruhe ließ war die Zivilpolizei. Wir wurden verhaftet nur weil wir Schwule waren, nicht wahr, in dieser Zeit war Homosexualität ein Verbrechen, war verboten. [...] Wir alle,

¹⁰¹⁰ Andere „importierte“ Yoruba-Worte bezogen sich beispielsweise explizit auf Geschlechtsteile, informelles Gespräch mit Theo, siehe Anhänge C.35., C.35.2. Die brasilianische Soziologin Neuza Maria de Oliveira bestätigt diesen Umgang mit Yoruba-Wörtern für die *travesti*-Subkultur der frühen 1980er Jahre in Salvador (Oliveira 1994: 114).

¹⁰¹¹ Vgl. auch Greens zuvor zitierte Bemerkung über die Mitglieder der *turma O Snob* (1999: 267).

¹⁰¹² Interview mit Judy, siehe Anhänge C.17., C.17.1.1.

¹⁰¹³ Das Original lautet: *“Os homossexuais da minha época tudo mundo tomava, que tudo mundo queria peitinho, queria ser mulher, nos anos 60, 70.”*, Interview mit Daryl, siehe Anhänge C.7., C.7.1.1.

Rogéria, ich, wir alle erfuhren ernsthafte Schwierigkeiten. Es war verboten im Rock auf die Straße zu gehen.¹⁰¹⁴

Dies bestätigt die Notwendigkeit der Entwicklung einer Geheimsprache mittels aus dem Yoruba stammender Wörter. Rogéria trat während der ersten Jahre der Militärdiktatur noch mit der Theatergruppe „Teatro Rival“ auf. Als die Theatergruppe aufgrund der sich verschlimmernden Repression nach Uruguay auswanderte, ging Rogéria nach Paris.¹⁰¹⁵ Auch Pollux, der damals Tänzer eines großen brasilianischen Balletts war, wanderte mit seinem Ballett Ende der 1960er aus und verbrachte die folgenden 25 Jahre mehrheitlich im Ausland, wo er Ende der 1970er auch in West-Berlin im international bekannten „Chez Romy Haag“ arbeitete.¹⁰¹⁶ Denn Ende der 1960er begann die schlimmste Phase der Militärdiktatur mit einem „Staatsstreich im Staatsstreich“, (*golpe dentro da golpe*), wie der brasilianische Historiker Couto die Verabschiedung des folgenreichsten der damaligen Notstandsgesetze, des AI-5 (*Ato Institucional N° 5*) nennt. Der AI-5 wurde als Antwort auf die StudentInnen- und andere -Demonstrationen des Jahres 1968 erlassen, die im Kontext der StudentInnenbewegungen in den USA und Europa - also auch der New Yorks und Berlins - stattfanden und in Brasilien mit fünf Toten und vielen Schwerverletzten endeten. Mit Einführung des AI-5 erlebte die Repression und Verfolgung Andersdenkender eine neue Dimension und die Zensur erfuhr eine Institutionalisierung.¹⁰¹⁷ Dies betraf auch den Bereich der Kultur, der fortan unter der Kontrolle der Militärs stand. Namhafte brasilianische Künstler wie Gilberto Gil oder Caetano Veloso wurden wegen „ideologischer Unzuverlässigkeit“ verhaftet.¹⁰¹⁸ Durch die konservative Ideologie der Militärdiktatur verschärfte sich auch das gesellschaftliche Klima und die gesellschaftliche Wahrnehmung der *travestis* veränderte sich. Konnten sich in den frühen 1960ern junge Schwule noch in Gruppen in der Südzone Rio de Janeiros öffentlich zeigen, so wurden sie in den 1970ern nicht mehr nur von der zivilen und der Militärpolizei verfolgt, sondern auch von AnwohnerInnen denunziert. Dies betraf wiederum vor allem die offen als homosexuell erkennbaren *travestis*. Green berichtet von einem Fall im Jahre 1972 als am Strand von Flamengo 25 *travestis* denunziert und verhaftet wurden:

¹⁰¹⁴ Das Original lautet “*Nos anos 60, sofri todas as discriminações, de preconceito, de presa. Na época tinha muita repressão de militares. As militares nunca perturbam a gente, quem perturbou era a policia civil. Nos fomos presos so porque eramos homossexuais, ne, homossexualidade na época era crime, era proibido. [...] Nos todas, Rogéria, eu, nos experiementamos problemas seríssimas, de proibida andar com saia na rua*”, Interview mit Judy, siehe Anhänge C.17., C.17.1.1.

¹⁰¹⁵ Interview mit Rogéria, siehe Anhänge C.29., C.29.1.1.

¹⁰¹⁶ Interview Pollux, siehe Anhänge C.26., C.26.1.1., vergleiche auch Kapitel III.1.2.1.2.

¹⁰¹⁷ Couto, R.C. 1999: 27,90-91, 94ff.

¹⁰¹⁸ Siehe Dressel 1995: 122.

On one occasion in 1972, the police arrested twenty-five *travestis* using women's bikinis on the Flamengo beach near the downtown area. According to military spokesmen, men dressed in women's clothes had engaged in „performances“ to the amusement of Sunday beachgoers. Several complaints by bystanders resulted in arrests.¹⁰¹⁹

Aufgrund dieses Klimas verließen nicht nur viele KünstlerInnen, sondern auch AutorInnen, TheaterdirektorInnen und WissenschaftlerInnen das Land und gingen wie Rogéria und Pollux ins Exil.¹⁰²⁰ Neuza Maria de Oliveira schreibt über die Hintergründe des Exils eines Stars wie Rogéria:

Mitte der 1960er hatte sie in Rio de Janeiro den Höhepunkt ihres Erfolgs erreicht. Mit dem Staatsstreich und der politischen und kulturellen Zensur Ende der 60er, wurde es Rogéria verboten im Fernsehen aufzutreten und ihre Shows wurden nicht mehr in der Presse erwähnt. 1969 schließlich begann die Treibjagd im Namen der Sittlichkeit, der Moral und der Familie: ihre Shows wurden definitiv verboten.¹⁰²¹

Im Jahre 1971 verbot die institutionalisierte Zensur der Militärregierung generell jegliche Auftritte von *travestis* im Theater, im Kino und im Fernsehen.¹⁰²² Rogéria, die nach Paris floh, hatte auch als Exilantin eine Vorreiterinnen-Rolle für die *travestis* von Rio und Brasilien. Eloina, eine ebenfalls sehr bekannte *travestis* Rios, berichtete wie sie 1972 mit Hilfe von Rogéria und einer weiteren *travesti*-Freundin nach Paris zog.¹⁰²³ Eloina wiederum unterstützte ihre Freundin als diese nach Paris kam.¹⁰²⁴ Der Erfolg Rogérias in Paris zog aber nicht nur ihre Freundinnen an, sondern war eine der Motivationen, die eine Migrationsbewegung von brasilianischen *travestis* nach Paris (und teilweise anderen europäischen Orten) auslöste.¹⁰²⁵ Rogéria berichtete in einem Interview 1981, dass kurze Zeit nachdem sie sich als erste brasilianische *travesti* in Paris etablierte über 200 brasilianische *travestis* in Paris „einfielen“ (*invadem Paris*).¹⁰²⁶ Oliveira erklärt, dass bereits Ende der 1970er Jahre von den 700 *travestis* in Paris 500 aus Brasilien stammten.¹⁰²⁷ Diese Zahl stieg offenbar in den 1980ern noch an. Kulick gibt an, dass in den 1980ern zwischen 1000 und 2000 brasilianische *travestis* in Paris lebten.¹⁰²⁸ Den Grund für die ungewöhnliche Attraktion, den Paris in den 1970ern und Anfang der 1980er auf (brasilianische) *travestis* ausübte, fasst Judy in einem einzigen Satz zusammen: „*Der größte Arbeitsmarkt für travestis*

¹⁰¹⁹ Green 1999: 251, Hervorhebung Green.

¹⁰²⁰ Habert 1994: 30.

¹⁰²¹ Das Original lautet: „*Em meados de 1960 é sucesso absoluto no Rio de Janeiro. Com o golpe e o fechamento político cultural do final da década de 60, Rogéria foi proibida de aparecer na televisão, seus shows não mais eram divulgados pela grande imprensa. Em 1969 é finalmente “caçada”, em nome do pudor, da moral e da família, seus shows foram definitivamente proibidos*“, Oliveira 1994: 61.

¹⁰²² Oliveira 1994: 61, vgl. auch Trevisan 2000: 310.

¹⁰²³ Lampião 1980a: 3.

¹⁰²⁴ Bittencourt 1981: 6.

¹⁰²⁵ Vgl. Silva 1981b: 5.

¹⁰²⁶ Lampião 1981: 8.

¹⁰²⁷ Oliveira 1994: 99.

¹⁰²⁸ Kulick 1998: 167.

ist Paris – in jederlei Hinsicht“.¹⁰²⁹ Mit „größtem Arbeitsmarkt für *travestis* in jederlei Hinsicht“ ist hier auch die sich in den 1970ern vor allem im Pariser „Bois de Bologne“ entwickelnde *travesti*-Sexarbeit gemeint. Paris entwickelte sich für die von der Repression verfolgten *travestis* schnell zu einem Mekka und längst migrierten nicht mehr nur jene *travestis* nach Paris, die die Hoffnung hegten, Rogéria „auszustecken“ und der berühmteste *travesti*-Star Brasiliens in Paris zu werden¹⁰³⁰ oder zumindest eine Bühnenkarriere zu beginnen, sondern auch jene, die über die zwischen Paris und Rio de Janeiro pendelnden *travestis* von den Überlebenschancen durch die Sexarbeit in Paris erfuhren.

In den Städten Brasiliens entwickelte sich die *travesti*-Sexarbeit als „sexueller Markt“ hingegen in einer solchen Sichtbarkeit erst nach dem Exodus nach Paris. Oliveira berichtet von einer „versteckten Prostitution“ der *travestis* Mitte der 1960er in Rio de Janeiro in den Bars der „Galeria Alaska“ an der Copacabana sowie in Massagesalons.¹⁰³¹ Einige, der von mir interviewten *travestis* begannen als Jugendliche bereits in den 1970ern in Rio de Janeiro sich mit Sexarbeit ihre ökonomische Unabhängigkeit zu sichern, nachdem sie ihr Elternhaus verlassen hatten oder mussten.¹⁰³² Doch deuten auch diese Angaben daraufhin, dass ein eigener sexueller Markt der *travestis*, wie er sich nach den Schilderungen bereits in den frühen 1970ern im „Bois de Bologne“ in Paris entwickelte, in Brasilien noch nicht existierte und erst Ende der 1970er Anfang der 1980er explosionsartig in den beiden brasilianischen Städten São Paulo und Rio de Janeiro entstand.¹⁰³³ Rebecca, eine *travesti* aus Rio de Janeiro, verließ beispielsweise als Jugendliche 1974 aufgrund ihrer Homosexualität ihr Elternhaus, lebte zeitweise auf der Straße und begann schließlich gleichzeitig mit der Sexarbeit und der Einnahme weiblicher Hormonpräparate durch den Kontakt zu anderen *travestis* im Jahre 1976. Rebecca beschreibt die Sexarbeit für sich als reine Notwendigkeit, als Mittel zum Überleben: „*Ich begann mit der Prostitution aus Notwendigkeit, nachdem ich von zuhause fortging [...], um nicht Hunger zu leiden, ich hatte keine andere Möglichkeit, ich war minderjährig*“.¹⁰³⁴ Ähnlich beschreibt auch Cora, eine andere *travesti* aus Rio de Janeiro, den frühen Auszug aus dem Elternhaus und den Einstieg in die Sexarbeit Mitte der 1970er:

¹⁰²⁹ Das Original lautet. „*O maior mercado de trabalho para travestis é Paris, em termos de tudo*“, Bittencourt 1981: 7.

¹⁰³⁰ Vgl. Silva 1981b: 5.

¹⁰³¹ Oliveira 1994: 92,99.

¹⁰³² Vgl. Kapitel III.1.3.2.

¹⁰³³ Auch die Beschreibungen der Situation der *travestis* der von 1978-1981 publizierten Schwulen-Zeitschrift „*Lampião da Esquina*“ bestätigen diese Beobachtung. Green hingegen erklärt, dass die massenhafte „Prostitution“ der *travestis* in Brasilien Anfang der 1970er begann und so erfolgreich war, dass sie Ende der 1970er nach Paris exportiert wurde (1999: 252). Green gibt jedoch keine Belege für diese Aussage an.

¹⁰³⁴ Das Original lautet „*A prostituição comecei com a necessidade, foi quando sai da casa, [...] para não passar fome, eu não tinha outra opção, era minor de idade*“, Interview mit Rebecca, siehe Anhänge C.28., C28.1.1.

Bei mir begann alles sehr früh. Ich war 11 Jahre alt, als ich begann einen Rock zu tragen und von zuhause fortging, um unabhängig zu sein. Unabhängig in der ökonomischen Frage. [...] Natürlich sind mir viele schöne und schlimme Sachen passiert, weil ich den Rock angezogen hatte, weil ich den Rock zur Geltung brachte.¹⁰³⁵

Die “schlimmen Sachen”, die *travestis* wie Rebecca und Cora in dieser Zeit durchlebten, betrafen neben der Diskriminierung bei der Wohnungs- und Job-Suche, die die Sexarbeit und die durch sie entstehenden *travesti*-Netzwerke als eine Überlebensnische notwendig machten, vor allem die bereits beschriebene Gefahr der Repression durch die, die „bürgerliche Moral der Nation“ beschützende Polizei und Militärs, welche derart in Paris nicht existierte. Die *travesti* Fernanda, die aufgrund der Gefahren in den 1980er Brasilien verließ und nach Europa auswanderte, erklärt: „*In Europa mordet die Polizei nicht auf den Bürgersteigen. Ein Paradies.*“¹⁰³⁶

Das zu Beginn der 1970er Jahre auch international beachtete so genannte brasilianische „Wirtschaftswunder“ (*milagre econômico*)¹⁰³⁷, galt nicht für die *travestis*, die aus Mangel an Partizipation und Akzeptanz der Mehrheitsgesellschaft in die Nische Sexarbeit ausweichen mussten und sich dort auch den Gefahren eines Überlebens am Rande der Gesellschaft stellen mussten.

Doch nicht alle *travestis*, die als PionierInnen, die Zeit der Repression durch- und überlebten, waren durch die Zensur und Kontrolle der Kultur gezwungen, sich in der neu entstehenden Nische Sexarbeit zu etablieren. Einige wie Judy, die ebenfalls aus den üblichen *travesti*-Gründen früh das Elternhaus verlassen musste, konnte in Rio de Janeiro in der Zeit des Auftrittverbots für *travestis*, in einem Schönheitssalon arbeiten. Judy erklärte im Interview, welches in ihrem eigenen, sehr edlen und stilvoll eingerichteten Frisiersalon, den sie heute an der Copacabana betreibt, stattfand, dass die Möglichkeit als *travesti* in den 1970ern in einem Salon zu arbeiten, eine sehr exquisite Angelegenheit war und dass der Inhaber des Salons und schließlich auch ihre KundInnen sie bei ihrer damals beginnenden Transformation von José zu Judy unterstützten:

In den Jahren 70, 73 [...] erlaubte es mir mein Chef. Das war eine ganz spezielle Sache. [...] Er half mir bei meiner Transformation, anfangs nur nachts nach der Arbeit und später auch während der Arbeit. Ich begann so zu arbeiten und die Kunden, die mich [José] nannten, begannen mich [Judy] zu nennen, das dauerte eine Weile. Er half mir bei meinem weiblichen Aussehen.¹⁰³⁸

¹⁰³⁵ Das Original lautet: “*E foi tudo muito primario, foi muito cedo, foi da idade de 11 anos, que coloquei saia, e fui mim embora de casa, para minha independência. Independência da questão da economia. [...] Claro que passei por muita coisa boa e ruim para colocar a saia, ne, fazer valer a saia.*”, Interview mit Cora, siehe Anhänge C.6., C.6.1.1.

¹⁰³⁶ Das Original lautet: “*Na Europa a polícia não mata nas calçadas. Um paraíso.*”, Albuquerque und Janelli 1995: 11.

¹⁰³⁷ Vgl. z. B. Habert 1994: 10ff.

¹⁰³⁸ Das Original lautet: “*Nos anos 70, 73 [...] o patrão me autorizou, foi uma coisa muito esquisita. [...] Me ajudou na minha transformação, antes mais a noite depois do trabalho, passei a trabalhar, e as clientes me*

Die Arbeit in Frisier- und Schönheitssalons und teilweise auch als VisagistInnen hinter der Bühne, - wodurch beispielsweise Rogéria ihren Sprung auf die Bühne vollzog - war, so scheint es, schon gleich zu Beginn der sich entwickelnden *travesti*-Subkulturen, der Transformation von (einigen) Schwulen zu *travestis*, wie Judy es nannte, die dritte signifikante Nische für das (ökonomische) Überleben der *travestis*, neben den anderen beiden Nischen: der Bühne und der sich entwickelnden Sexarbeit. Diese drei Nischen sind auch heute noch die signifikantesten „Nischen“ der *travestis* in Rio de Janeiro.

Die Sexarbeit entwickelte sich durch die und während der Militärdiktatur zur bedeutendsten Nische der *travestis*. Es mag wie eine bitter-komische Ironie anmuten, dass ausgerechnet die offene und schließlich massenhafte *travesti*-Sexarbeit auf der Straße, die im Sinne der Militärs eine große Gefährdung der bürgerlichen Familienmoral darstellte, auch aufgrund der Repression gegen *travestis* im Namen der bürgerlichen Moral entstand. Das Ausschließen der *travestis* vom allgemeinen Arbeitsmarkt und insbesondere von ihrer bereits etablierten Nische der Bühne durch das Verbot von Auftritten und durch die institutionalisierte Zensur, kann als einer der Gründe für die sich entwickelnde *travesti*-Sexarbeit in Brasilien angesehen werden. Noch in der so genannten „Öffnungsphase“ der Militärdiktatur (*abertura*) erfuhr die *travesti*-Sexarbeit in den Städten Brasiliens einen explosionsartigen Anstieg. Bereits Anfang der 1980er Jahre, und auch noch während der andauernden Repression, wurden für Städte wie São Paulo Zahlen von 3000 bis 5000 *travestis*, die auf der Straße der Sexarbeit nachgehen, geschätzt.¹⁰³⁹

In der brasilianischen Geschichtsschreibung wird die Zeit der Diktatur in zwei Phasen unterteilt. Die ersten zehn Jahre von 1964 bis 1974 werden der Errichtung eines Militärregimes und die darauffolgenden zehn Jahre von 1975 bis 1985 der langsamen und schrittweisen Öffnung desselben zugeordnet. Die so genannte „Öffnungsphase“ ist allerdings als „Öffnung“ eines Militärregimes sehr umstritten. Der Historiker Couto beispielsweise bezeichnet die Periode des General Geisel, in der die „Öffnung“ beginnen sollte, als äußerst ambivalent: in der einen Hand die Rede von der „Öffnung“, in der anderen Hand die Notstandsverordnung AI-5 als Repressionsinstrument. Die Historikerin Habert spricht ironisch von der „Herrschaft der „Öffnung““ (*sob o império da „abertura“*).¹⁰⁴⁰ So wurde die institutionalisierte Zensur der großen Medien zwar bereits 1975 schrittweise aufgehoben,

chamavam de [José] passaram de chamar me [Judy], demorou, ajudou minha imagem feminina“. Interview mit Judy, siehe Anhänge C.17., C.17.1.1.

¹⁰³⁹ Siehe Penteadó 1980b: 2, Oliveira 1994: 92.

¹⁰⁴⁰ Couto, C. R. 1999: 35, Habert 1994: 47, siehe auch Dressel 1995: 180.

das Verbot und die Zensur der alternativen Medien aber erst 1978.¹⁰⁴¹ Die „Öffnung“ vor allem gegen Ende der 1970er Jahre führte zum Erstarren verschiedener sozialer Bewegungen, die in anderen Ländern bereits zehn Jahre zuvor ihren Höhepunkt hatten: „Nach den Jahren der Ruhe füllten sich die Straßen mit den diversen Bürgerrechts- und Befreiungsbewegungen, die der Gewerkschaften, der Studenten, der Frauen, der Schwarzen, der Homosexuellen“.¹⁰⁴² In diese Zeit fällt auch die Wiederaufnahme der Aktivitäten der Turma OK. Wenngleich bereits 1972 die jährliche Wahl zur hauseigenen Muse (*Musa OK*) begann, fanden die regulären Treffen unter der Leitung der „ewigen Muse“ Petula erst 1977 wieder statt.¹⁰⁴³ Mit dem Erstarren dieser sozialen Bewegungen und der Aufhebung der Zensur der alternativen Medien 1978, konnten nun auch alternative Medien dieser sozialen Bewegungen entstehen. Eines dieser Medien, war das für die homosexuelle Emanzipationsbewegung wichtige Organ „*Lampião da Esquina*“, welches 1978 in Rio de Janeiro und São Paulo gegründet wurde. Der Anthropologe Richard Parker, der über die Entstehung der schwulen und lesbischen Subkultur forschte, zitiert seinen Informanten Vitor zu der Bedeutung des „*Lampião*“:

The development of the first gay groups, or at least the first ones with a political agenda, took place during the period of abertura. The founding of the magazine *Lampião da Esquina*, in both Rio and São Paulo, was especially important, because it brought together a group of intellectuals and artists with a great deal of influence.¹⁰⁴⁴

Wie schon in den *turmas* der 1960er und ihren Zeitungen sind *travestis* von Beginn an wichtiger Teil der Berichterstattung dieser monatlich erscheinenden Zeitschrift. Anhand der Berichterstattung über *travestis* im *Lampião* in den Jahren 1978 bis 1981, die als einzige Primärquelle dieser Zeit zur Verfügung steht, lässt sich die Entwicklung der beginnenden *travesti*-Sexarbeit in Brasiliens Großstädten wie Rio de Janeiro und São Paulo zu einem Massenphänomen und eigenem sexuellen Markt sowie das sich dadurch in diesen Jahren wandelnde Bild der *travestis* innerhalb und außerhalb der (schwulen) Subkulturen sehr gut nachvollziehen. In den ersten 20 Ausgaben der Jahre 1978 und 1979 wird über *travestis* in ihrer Rolle als talentierte und berühmte KünstlerInnen und als Opfer der Repression berichtet sowie ihre Bedeutung beim (schwulen) Karneval hervorgehoben. Gleich in der ersten Ausgabe reflektieren die Ethnologen Peter Fry und Edward McRae in einem kurzen Artikel kritisch das Vorurteil mancher brasilianischer EthnologInnen und einiger „IdeologInnen“ des

¹⁰⁴¹ Vgl. z. B. Couto, R.C. 1999: 167.

¹⁰⁴² Das Original lautet: „*Depois de anos de silêncio, as ruas das cidades foram tomadas pelos mais diversos movimentos por liberdades e direitos: sindical, popular, dos estudantes, das mulheres, dos negros, dos homossexuais*“, Habert 1994: 73.

¹⁰⁴³ OKzinho 2001: 17, 20.

¹⁰⁴⁴ Parker 1999: 119.

Karnevals, dass *travestis* im Karneval ein Beispiel für die „Inversion der Rollen“ wären.¹⁰⁴⁵ Sie bestätigen damit die bereits damals existierenden Selbstbilder der *travestis*, die sich eben nicht als temporäre Cross-Dresser, als Menschen, die zeitweise die Kleidung eines anderen Geschlechts tragen, sondern als Menschen mit einer eigenen Identität, die einen starken Bezug zur schwulen Subkultur haben, verstehen. Bereits 1978 bringt *Lampião* die erste Titelgeschichte über *travestis*, in der *travestis* als berühmte KünstlerInnen gepriesen werden. So wird in einem Artikel die Berühmtheit Rogérias anhand der Geschichte, dass sie in Paris von ihrem Verehrer Aristoteles Onassis einen Diamanten als Geschenk erhielt, verdeutlicht.¹⁰⁴⁶ Doch die Interviews mit bekannten brasilianischen *travesti*-Stars, die nicht im Exil weilten, handeln meist von den Schwierigkeiten der *travestis*: ihrer Ausbeutung im sich wieder langsam für sie öffnenden Show-Business, dem Ärger mit der Polizei, für die *travestis* als eine Spezies von Kriminellen (*uma espécie do marginal*) galten und immer wieder der Zensur, die ihnen die Lebensgrundlage nahm.¹⁰⁴⁷

Wie sehr die Repression im Namen der Familienmoral auch noch während der Periode der so genannten „Öffnung“ und gerade in bürgerlichen Kreisen wirkte, mögen die folgenden Beispiele verdeutlichen. So wurde ein bekannter Chirurg 1978 wegen „geschlechtsangleichender Operationen“, die er einige Jahre zuvor an einem transsexuellen Menschen vornahm, zu zwei Jahren Haft verurteilt.¹⁰⁴⁸ Eine *travesti*, die aufgrund ihres *travesti*-Seins von ihren Eltern in die Psychiatrie eingewiesen wurde, wurde dort mit Medikamenten und Elektroschocks „behandelt“: „*Und der Elektroschock sollte dafür sorgen, dass ich die Lust travesti zu sein, verlor.*“¹⁰⁴⁹ Oliveira berichtet, dass der für die Sicherheit São Paulos zuständige Sekretär Mitte der 1970er eine systematische Jagd auf *travestis* ausrief und dadurch mehr als 2000 *travestis* verhaftet wurden, die die gleiche Behandlung wie politische Gefangene erlitten.¹⁰⁵⁰

Während die Repression gegen *travestis* noch immer beherrschendes Thema der *Lampião*-Ausgaben von 1980 und 1981 war, stand nun nicht mehr die Zensur im Vordergrund, sondern die sich verstärkende physische Gewalt gegen *travestis*. Erstmals tauchten nun auch Artikel über die sich plötzlich massiv entwickelnde *travesti*-Sexarbeit auf, in denen einerseits der Alltag und die Lebensbedingungen der *travestis*, die aufgrund ihrer

¹⁰⁴⁵ Fry und McRae 1978: 3.

¹⁰⁴⁶ *Lampião* 1978a: 8.

¹⁰⁴⁷ Rito 1978: 9. Die Zensur betraf beispielsweise Shows oder Interviews von *travestis*, die im Fernsehen nicht gezeigt werden durften sowie Titelbilder von Medien der bürgerlichen Presse, auf denen *travestis* nicht abgebildet werden durften.

¹⁰⁴⁸ *Lampião* 1978b: 5.

¹⁰⁴⁹ Das Original lautet: “*E o electrochoque era pra eu perder a vontade de ser travesti*”, *Lampião* 1979: 5.

¹⁰⁵⁰ Oliveira 1994: 114.

ökonomischen Zwangslage von der Sexarbeit leben mussten, geschildert wurden und in denen andererseits der Versuch unternommen wurde, dieses neue Phänomen gesellschaftlich zu erklären und politisch einzuordnen. Die euphorische Berichterstattung der ersten Jahre über die *travestis*, die als die sichtbarsten ProtagonistInnen der schwulen Subkulturen sowie durch ihre Rolle als KünstlerInnen und ihre Bedeutung für den schwulen Karneval dem Projekt der schwulen Befreiungsbewegung in der Diktatur vortrefflich dienten, wich nun einer Berichterstattung der kritischen Solidarität.¹⁰⁵¹ So handelte ein Großteil der Artikel dieser Zeit von der traurigen Tatsache, dass *travestis* auch in der Periode der so genannten „Öffnung“ noch immer die größten Opfer der Repression waren und von den Militärs und der Polizei systematisch verfolgt wurden. Neben Verhaftungen, Misshandlungen und Vergewaltigungen durch Mitgefangene¹⁰⁵² war auch Lohn-Diebstahl - der sich, wie die 2000 bis 2001 von mir Interviewten bestätigten, bis in die 1990er fortsetzte - ein Mittel der Repression unter der die *travestis* dieser Zeit litten. In São Paulo, wo zu dieser Zeit geschätzte 5000 *travestis* auf der Straße der Sexarbeit nachgingen, wurden 1980 wegen der enormen „Gefahr“ durch *travestis* Pläne entwickelt, mit denen die zivile und militärische Polizei fusioniert werden sollte. Eine Militäroperation, die so genannte „Operation Rondão“ in São Paulo 1981 richtete sich beispielweise explizit gegen den „menschlichen Müll“ (*lixo humano*), wie *travestis*, die an dem Rondão genannten Ort arbeiteten, bezeichnet wurden.¹⁰⁵³ Trevisan spricht in dieser Zeit von einem „heiligen Krieg“, der sich vor allem gegen die *travestis* richtete und macht neben den Medien auch einzelnen Personen wie Abgeordnete und Polizeidirektoren, die in einer Woche 1500 *travestis* verhaften ließen, dafür verantwortlich.¹⁰⁵⁴ Gleichzeitig wurden gerade die auf der Straße arbeitenden *travestis* nun häufig Opfer von Mitgliedern der bürgerlichen Gesellschaft, die mit Autos in Gruppen von *travestis* hineinfuhren oder - von der Polizei unbehelligt - regelrechte Jagden auf *travestis* machten.¹⁰⁵⁵ Die Solidarität des wichtigsten Mediums der schwulen Emanzipation dieser Zeit mit den *travestis*, zeigte sich auch in einem Bericht über das „1. Treffen brasilianischer Homosexueller“ (*I Encontro Brasileiro de Homossexuais*), in dem die Bedeutung dieser Erfahrungen, die *travestis* mit der Repression machten, hervorgehoben wurde und bedauert

¹⁰⁵¹ Auch Green hebt die Bedeutung von *travesti*-KünstlerInnen wie Rogéria, die ihre Bekanntheit für eine Emanzipation der Schwulen allgemein instrumentalisierten, hervor (1999: 263-264).

¹⁰⁵² Eine 22jährige *travesti* aus Rio de Janeiro berichtete beispielweise in einem Artikel, dass sie auf der Polizeiwache misshandelt und in eine Zelle mit 20 Häftlingen gesperrt und vergewaltigt wurde (Moreira 1981: 6).

¹⁰⁵³ Penteadó 1981: 10.

¹⁰⁵⁴ Trevisan 2000: 503-505.

¹⁰⁵⁵ Siehe z. B. Lampião 1980c: 20, Penteadó 1980b: 2, Silva 1981a: 4, Augusto und Fukushima 1981: 5.

wurde, dass nur wenige *travestis* an dem Treffen teilnehmen konnten.¹⁰⁵⁶ Gleichzeitig wurde der Ton gegenüber *travestis* und insbesondere gegenüber jenen, die von der Sexarbeit leben mussten, kritischer. Darcy Penteadó, ein Intellektueller, der sich sehr solidarisch zu den *travestis* äußerte, versuchte das plötzliche und massenhafte Auftauchen der *travesti*-SexarbeiterInnen in Brasilien vor dem gesellschaftlichen Hintergrund der Diktatur als ein Spiegel der damaligen, brasilianischen Gesellschaft zu erklären, einem Spiegel der Misere, der Kulturlosigkeit sowie der sozialen und ökonomischen Ungleichheit.¹⁰⁵⁷ Penteadó argumentiert weiter, dass die Nische, die die *travestis* in der Sexarbeit fanden, zu einem sexuellen Markt wurde, einem heterosexuellen Markt, der den „Schwulen ohne Coming Out“ (*homossexuais não assumidos*) als Flucht diene.¹⁰⁵⁸ Eine sehr wichtige Beobachtung Penteadós liegt in dem der Gesellschaft attestierten „Hunger“ (*nossa fome*), der die Entstehung des „sexuellen Marktes“ zur Konsequenz hatte. Wie ein anderer Autor bemerkt, besaßen die *travestis* eine soziale Funktion, da das Angebot nur dort besteht, wo die Nachfrage existiert (*porque a oferta não subsiste sem a procura*) und haben daher ihren festen Platz in einer Gesellschaft des Konsums.¹⁰⁵⁹ Die brasilianische Konsumgesellschaft, so der Autor, würde *travestis* in Show und Sexarbeit konsumieren.¹⁰⁶⁰ Die *travesti*-Künstlerin Maria Leopoldina erklärte in der gleichen Ausgabe in einem Interview, dass die *travesti* von vielen nur als Konsumobjekt betrachtet wird.¹⁰⁶¹ Zwei Jahre zuvor berichtete Georgia, eine andere bekannte *travesti*-Künstlerin, dass dieser Konsum-Gedanke bereits bei den *travesti*-Shows Ende der 1960er zu erkennen war.¹⁰⁶² Die Ethnologin Oliveira erklärt, dass in den 1970ern die großen Karneval-Bälle eine kompulsive, homosexuelle Thematik mit der Funktion eines Konsum-Marktes gewannen.¹⁰⁶³ Oliveira sieht in der von ihr beobachteten, konsumorientierten Grundhaltung der schwulen Subkultur (*a tônica gay consumista*) einen

¹⁰⁵⁶ Penteadó 1980b: 2.

¹⁰⁵⁷ Penteadó 1980b: 2. Penteadós Argumentation wurde von einem anderen *Lampião*-Autor als Vorlage einer grundsätzlichen Kritik des *travesti*-Seins missbraucht, in dem den *travestis* unterstellt wurde, mit der Befriedigung der „nicht offen Schwulen“ im Dienste des repressiven Systems zu stehen und in dem *travestis* als angepasst und das „Gegenteil von revolutionär“ klassifiziert wurden, da sie „sich selbst als Frauen sehend“, sich dem heterosexuellen System unterordnen würden (Lacerda 1981: 4). Diese Kritik der „angepassten *travesti*“ im heterosexuellen System widerspricht jedoch der in den zahlreichen Reportagen zu Tage tretenden, selbstbestimmten Identität sowie dem Alltag und den Lebensbedingungen der *travestis* und bildete eine Ausnahme.

¹⁰⁵⁸ Penteadó 1980b: 2.

¹⁰⁵⁹ Lampião 1980b: 12.

¹⁰⁶⁰ Lampião 1980b: 12.

¹⁰⁶¹ Bastos 1980: 5.

¹⁰⁶² Rito 1978: 9.

¹⁰⁶³ Hierbei bezieht Oliveira sich auch auf den *Baile dos Enxutos* (Feen-Ball), der bereits in den 1950ern viele Schwule anzog, dessen TeilnehmerInnen aber in den Jahren 1972 bis 1978 von Repression seitens der Bundespolizei betroffen waren (Oliveira 1994: 54f).

verstärkenden Effekt bei der sprunghaften Ausbreitung der *travesti*-Sexarbeit¹⁰⁶⁴ und stellt diese gleichzeitig in den Zusammenhang mit der anwachsenden Repression, der politischen und ökonomischen Krise des Systems sowie der beginnenden Kämpfe sexueller Minderheiten.¹⁰⁶⁵ Trevisan beschreibt ebenfalls für die 1980er Jahre einen extremen Anstieg der Konsumhaltung in den schwulen Subkulturen bei gleichzeitiger Abnahme des politischen Aktivismus.¹⁰⁶⁶ Auch Parker unterstreicht die Bedeutung der von der brasilianischen Militärdiktatur herbeigeführten Wandlung der brasilianischen Wirtschaft in ein modernes kapitalistisches System und eine Konsumgesellschaft sowie deren Folgen in einer globalisierten Welt (dependent development, neoliberalism) als Kontext, in dem sich das schwule und lesbische Leben in der Zeit der so genannten Öffnung in Brasilien entwickelte und die in den beiden darauffolgenden Jahrzehnten zu einer, so Parker, *pink economy*, „a kind of gay market place“ führte.¹⁰⁶⁷

Ein weiterer wichtiger Faktor in der Entwicklung der *travesti*-Sexarbeit in den großen Städten Brasiliens, vor allem São Paulos und Rio de Janeiro, ist die in der Zeit der Diktatur massiv vorangetriebene Urbanisierung des Landes, die dem Zweck diente Brasilien als eine neue Wirtschaftsmacht zu etablieren. Parker erklärt, dass im Jahre 1941 noch 69 % der Bevölkerung in ruraler Umgebung lebten und nur 31 % der Bevölkerung in urbaner Umgebung, während 50 Jahre später, im Jahr 1991 bereits 75 % der brasilianischen Bevölkerung in Städten und nurmehr 25 % in ländlicher Umgebung lebte.¹⁰⁶⁸ Im Kontext dieser Politik der Urbanisierung lässt sich auch die Ende der 1970er in signifikantem Maße erscheinende Migration der *travestis* vom Lande in die Stadt erklären. Auch die gestrandeten *travesti*-GlücksritterInnen, die von den sich entwickelnden sexuellen Märkten in São Paulo und Rio de Janeiro oder dem Mythos Paris für welchen Rio als Sprungbrett galt, angezogen wurden, vermehrten die Sexarbeit in den Straßen und machten die sich in dieser Zeit entwickelnden Netzwerke der *travestis* umso notwendiger.

Während Faktoren wie Urbanisierung, beginnende Kämpfe gesellschaftlicher Minderheiten, kapitalistischer Kontext und Konsumgesellschaft sowie ökonomische und politische Krisen, Fragen nach dem plötzlichen Aufkommen der massiven *travesti*-Sexarbeit in den Städten erklären mögen, so steht die massive Repression, die *travestis* in dieser Zeit erfuhren im Widerspruch zu dieser Entwicklung. Zweifelsohne haben diese Faktoren in ihrer Gesamtheit jedoch eine Situation für die *travestis* geschaffen, die einerseits dazu führte, dass

¹⁰⁶⁴ Oliveira 1994: 98.

¹⁰⁶⁵ Oliveira 1994: 99.

¹⁰⁶⁶ Trevisan 2000: 365.

¹⁰⁶⁷ Parker 1999: 110,122-123.

¹⁰⁶⁸ Parker 1999: 105-106.

viele *travestis* ihre ökonomische (Über-)Lebensgrundlage in der Sexarbeit suchen mussten und konnten, andererseits aber auch die Subkulturen das soziale Verhalten und den Lebensstil vieler *travestis* nachhaltig prägte. Diese soziale Situation war geprägt von massiver gesellschaftlicher Diskriminierung und Marginalisierung bei gleichzeitigem „Von-Teilen-der-Gesellschaft-Konsumiert-Werden“, von massiver und teils sehr brutaler Repression durch Polizei und Militär, von ökonomischen Unsicherheiten und der Notwendigkeit sich zu „prostituieren“ und am Rande der Gesellschaft zu organisieren. Sie beeinflusste die sich entwickelnde Identität vieler *travestis*, in einer Weise, die sich in dem Brasilien geläufigen Spruch „*Um eine travesti zu sein, musst Du sehr macho sein*“ („*para ser travesti, você tem que ser muito macho*“) sehr deutlich widerspiegelt.¹⁰⁶⁹

Die Notwendigkeit auf der Straße zu überleben und „seinen Mann zu stehen“, die im Widerspruch zu der mittels des Verwendens weiblicher Hormone, Pronomen und Namen angestrebten Feminisierung steht, ruft eine Ambivalenz in der *travesti*-Identität hervor. Catia, eine *travesti*, die aus Minas Gerais nach São Paulo und später nach Rio de Janeiro migrierte erzählte, dass sie erst in der Sexarbeit ihre männliche Seite kennenlernte.¹⁰⁷⁰ Die soziale Situation der *travestis*, die in den späten 1970ern und frühen 1980ern von der Sexarbeit lebten, führte bei Teilen dieser Subkulturen zu einem Verhalten, welches auch unter *travestis* sehr umstritten ist. Rebecca, die Ende der 1980er Jahre den Ausstieg aus der Sexarbeit dadurch schaffte, dass sie als Friseurin in einem Salon arbeiten durfte und heute eine *travesti*-Aktivistin ist, beschreibt, wie sich die Sexarbeit auch negativ auf die Lebenseinstellung auswirken kann: „*In der Prostitution hast Du eine komplett andere Geisteshaltung: Du interessierst Dich nur noch für's Geld, sonst nichts, alles andere wird vergessen*“.¹⁰⁷¹ Die *travestis*, die als KünstlerInnen aus dem Exil zurückkehrten, kritisierten das Verhalten vieler *travestis*, die in Brasilien bleiben und sich in der Sexarbeit organisieren mussten. Maria Leopoldina, eine bekannte *travesti*-Künstlerin der späten 1970er und 1980er Jahre grenzte sich bereits 1980 in einem Interview von jenen *travestis* ab, „*die davon lebten, auf den Bürgersteigen von Rio ihre Schlachten zu führen*“.¹⁰⁷² Auch Rogéria, die den Begriff

¹⁰⁶⁹ Vgl. auch Parker 1999: 70.

¹⁰⁷⁰ Interview mit Catia, siehe Anhänge C.4., C.4.1.3. Dies erinnert an Mireilles Erfahrungen in Berlin, die ihre weibliche Seite insbesondere in einem anderen Umgang mit Konflikten umzugehen sieht, aber letztlich in der U-Bahn bei einem tätlichen Angriff, sich gezwungen sieht zurückzuschlagen, um nicht immer nur Opfer zu sein (vgl. Kapitel III.1.2.2.).

¹⁰⁷¹ Das Original lautet: „*Na prostituição você tem uma mente completamente diferente, se interesse só por dinheiro, mais nada, esquece de tudo*“, Interview mit Rebecca, siehe Anhänge C.28., C.28.1.2. Unter heutigen *travestis* spielt das Verhalten der *travestis* gegenüber der Gesellschaft (*comportamento*) eine wichtige Rolle in der gegenseitigen Bewertung. Viele meiner InterviewpartnerInnen, vor allem AktivistInnen und KünstlerInnen, aber auch einige, die von der Sexarbeit leben, beklagten das obszöne und kriminelle Verhalten einzelner *travestis*, welches als Vorurteil auf die Gesamtheit der *travestis* zurückfällt.

¹⁰⁷² Bastos 1980: 5.

„travesti“ in den 1960ern in Brasilien berühmt machte, grenzte sich 1981 in einem Interview von den damaligen *travesti*-SexarbeiterInnen ab und erklärte, dass viele unter ihnen *marginais* (Ausgegrenzte, Kriminelle) wären und einige ihre Freier berauben, verletzen und Schlimmeres anstellen (*roubar, navalhar, matar*) und jenseits des Gesetzes leben. Die Sorge Rogérias galt aber mehr der Verallgemeinerung dieses Verhaltens von einzelnen *travestis* in der Wahrnehmung der Mehrheitsgesellschaft. Rogéria, beispielsweise, war einmal direkt davon betroffen, als ihr in Paris die Einreise verweigert wurde, weil sie eine *travesti* ist.¹⁰⁷³

III.1.3.1.3. Das Ende der Diktatur: die travesti-transformista-Transformation und die Entdeckung des (Industrie-)Silikon

In der Schlussphase der Diktatur entstand die bis heute fortdauernde Gleichsetzung von *travestis* mit „Prostitution“, Drogenmißbrauch und Kriminalität (und später AIDS). Diese führte dazu, dass sich jene KünstlerInnen unter den *travestis*, die von der Gunst des Publikums und der Kritiken abhängig waren, sich nicht mehr als *travestis* bezeichneten. Mehrere *travestis* berichteten mir unabhängig voneinander, dass Rogéria die erste war, die die Bezeichnung *transformista* für sich wählte, um sich vor dem neuen Vorurteil gegenüber *travestis* zu schützen. Der Begriff *Transformista* wurde schnell zu einer Bezeichnung für diejenigen *travestis*, die als KünstlerInnen bekannt wurden oder werden wollten. Heute wird der Begriff *transformista* im Allgemeinen vor allem zur Bezeichnung jener Menschen, die auf der Bühne Performances in weiblicher Gestalt machen, verwendet - unabhängig von deren geschlechtlicher Identität. Pollux, der sich als schwuler Mann und nicht als *travesti* definiert, bezeichnet sich heute aufgrund seiner Bühnenshows in weiblicher Kleidung als *transformista* und bestätigt die Transformation des Begriffs *travesti* in den Begriff *transformista*: „Während der Diktatur, in dieser Zeit [...] gab es schon *transformistas*, aber zu der Zeit hießen sie *travestis*, zu der Zeit sprach man nicht von *transformismo*...“¹⁰⁷⁴

Während für die *travestis*, die in den Straßen von Rio und São Paulo mit Hilfe der Sexarbeit überlebten, die so genannte Öffnungsphase der Militärdiktatur von ambivalenter Natur war, da die Repression von Militär und Polizei fort dauerte und von Gewaltattacken

¹⁰⁷³ Lampião 1981: 8. Dieses Verhalten führte auch zu einer restriktiven Visa-Politik Frankreichs im Laufe der 1980er, so dass Ende der 1980er nicht mehr Paris, sondern das italienische Mailand bevorzugtes Ziel brasilianischer *travestis* wurde (vgl. auch Kulick 1998: 167).

¹⁰⁷⁴ Das Original lautet: „*Na ditadura, nessa época [...] já vieram atores transformistas, na época se chamavam travesti, nessa época não se falava de transformismo...*“, Interview mit Pollux, siehe Anhänge C.26., C.26.1.1.

von „moralisch empörten“ ZivelistInnen ergänzt wurde, war für die heimkehrenden ExilantInnen Brasilien durch die Einstellung der Zensur zu einer neuen Bühne geworden, auf der sie ihre im Ausland gemachten Erfahrungen und neuen Stile und Shows einem „kulturlhungrigen“ Publikum präsentieren konnten. Oliveira schreibt, dass die glorreiche Bühnen-Rückkehr Rogérias in der so genannten Öffnungsphase dazu führte, dass zu Beginn der 1980er ein neuer *travesti*-Show-Boom einsetzte und dass Rogéria, die in dieser Zeit viele Preise erhielt und in Filmen auftrat, neue Wege für andere *travestis* (bzw. *transformistas*) öffnete. In Rio de Janeiro, so Oliveira weiter, waren 1980 von sechs Theaterkritiken vier über *travesti*-Shows.¹⁰⁷⁵ In diesem Kontext brachte der *travesti*-Boom der 1980er auch „Roberta Close“ hervor: Brasiliens bekannteste Transsexuelle (bzw. Intersexuelle). Roberta Close wurde durch ihr weibliches Aussehen und ihre Schönheit nicht nur zum begehrten Model und damit zu einer Art „Everybody’s Darling“ Brasiliens, sondern durch ihre transsexuelle Identität - die in Brasilien allerdings nur als *travesti*-Identität wahrgenommen wurde - und die mediale Vermarktung derselben zu dem Phänomen „Roberta Close“, welches von einem US-Amerikanischen Revolverblatt in einem Satz zusammengefasst wurde: „*The world’s most beautiful model is really a man!*“¹⁰⁷⁶ Roberta Close wurde als Heranwachsende auf einem von Schwulen und *travestis* dominierten Karnevalsball in Rio de Janeiro 1981 „entdeckt“ und durch einen Medienhype um ihre Schönheit und Identität, welcher 1984 begann, im ganzen Land und später auch international bekannt. Dieser Hype um Roberta Close resultierte einerseits aus Nacktaufnahmen im brasilianischen Playboy, andererseits aus ihrem Aufstieg in die erste Liga der Models der Pariser Modeszene, da Roberta Close Mitte der 1980er in Paris für Guy Laroche, Thierry Mugler und Jean Paul Gaultier über den Laufsteg lief.¹⁰⁷⁷ Obwohl sich Roberta Close bereits in den 1980ern selbst als (transsexuelle) Frau definierte, sich 1989 in Europa einer geschlechtsangleichenden Operation unterzog - in deren Verlauf sie als „intersexuell“ diagnostiziert wurde¹⁰⁷⁸ - und Mitte der 1990er in mehreren Ausgaben des brasilianischen Playboys und anderen Sex-Magazinen Nacktfotos von ihr nach der Operation (*pos-operação*) erschienen waren, wurde sie in den Medien bis in die späten 1990er als schönste *travesti* Brasiliens „gehandelt“.¹⁰⁷⁹ Ähnlich wie RuPaul, die sich Anfang der 1990er an der Spitze des Medienhypes um New Yorker Drag Queens

¹⁰⁷⁵ Oliveira 1994: 61.

¹⁰⁷⁶ Rito 1998: 85. Auf die Transsexuellen Rio de Janeiros wird im Kapitel III.2.3.3. näher eingegangen.

¹⁰⁷⁷ Rito 1998: 32.

¹⁰⁷⁸ Rito 1998: 164-167.

¹⁰⁷⁹ Rito 1998: 108, 164. Der neue Hype um die Schönheit der *travestis*, der mit dem Hype um die vermeintliche *travesti* Roberta Close begann, die Anfang der 1980er mit der Medien-Bekanntheit Rogérias konkurrierte, wurde im Interview von Rogéria dezent erwähnt, als sie zu ihrer neuen Karriere in Brasilien in den 1980ern erklärte, dass sie zwar immer die beste Schauspielerin sein wollte, aber nie die Schönste (Interview mit Rogéria, siehe Anhänge C.29., C.29.1.1.).

befand, befand sich Roberta Close in den 1980ern an der Spitze des Medienhype um *travestis* in Brasilien. Dieser Medienhype war Teil eines *travesti*-Booms, der sich sowohl auf jene *travestis*, die als *transformistas* auf den Bühnen Karriere machten, als auch auf jene, die von der Sexarbeit lebten, bezog, und den Roberta Close durch Nacktaufnahmen im Playboy einerseits und ihren Auftritten auf den Laufstegen von Paris, New York und Mailand andererseits, perfekt repräsentierte.

Dieser erstaunliche *travesti*-Boom zu Beginn der 1980er lässt sich auch mit dem kulturellen und sexuellen „Hunger“ bestimmter Teile der brasilianischen Gesellschaft erklären, einem „Hunger“, der sich in der von Zensur und Repression geprägten Zeit anstaute. Die aus Europa und den USA heimkehrenden ExilantInnen brachten nicht nur neue Impulse für die Kulturlandschaft und neue Diskurse für die gerade entstehenden, sozialen Bewegungen mit, sondern auch eine unscheinbare Flüssigkeit, die auf die weitere Entwicklung der *travesti*-Subkulturen einen großen Einfluss hatte: flüssiges Industrie-Silikon. Kulick gibt an, dass Industrie-Silikon in den *travesti*-Subkulturen zuerst 1981 in Curitiba auftauchte und von einer aus Paris zurückkommenden *travesti* mitgebracht wurde.¹⁰⁸⁰ Eloina, die Ende der 1970er als *travesti* eine der Stars der berühmten Samba-Schule Beija-Flor in Rio de Janeiro war, berichtete bereits 1980 in einem Interview von brasilianischen *travestis*, die sich Silikon in Körper und Gesicht injizieren lassen.¹⁰⁸¹ Meine InformantInnen berichteten übereinstimmend, dass die nicht ungefährliche Praxis sich Industrie-Silikon in Hüften, Brüsten und in die Wangen spritzen zu lassen oder selbst zu spritzen, Anfang der 1980er begann. Charline erklärte im Interview, dass sie sich in den 1980ern Industrie-Silikon von einer *travesti* injizieren ließ, weil es ganz neu war und die anderen es auch machen ließen. Heute, so Charline, würde sie dies nicht mehr machen.¹⁰⁸²

Rebecca beispielsweise ließ sich 1981 oder 1982 von einer anderen *travesti* Industrie-Silikon in Hüften, Brüste und Gesicht spritzen und erlebte in Folge die Spätwirkungen des Silikongebrauchs, wenn das Silikon, wie sie sagt, nach Jahren durch den Körper wandert. Doch Rebecca hatte Glück, denn viele *travestis* starben bereits an der Injektion von Industrie-Silikon. Mit einem Seufzen und traurigem Blick erklärte Rebecca: „*Das ist die Geschichte der Silikon-Applikation: es starben schon viele beim Applizieren von Silikon...*“¹⁰⁸³ Oliveira berichtet, dass 1983 in São Paulo neun *travestis* durch, wie sie schreibt, „unkontrollierten

¹⁰⁸⁰ Kulick 1998: 73. Kulick führt dies auf die im Gefängnis in Mailand geschriebene Biographie der *travesti* Fernanda zurück, die sich selbst aber erst 1985 in Rio de Janeiro von einer *bombadeira* Silikon injizieren ließ (Albuquerque und Janelli 1996).

¹⁰⁸¹ Lampião 1980a: 3.

¹⁰⁸² Interview mit Charline, siehe Anhänge C.5., C.5.1.1.

¹⁰⁸³ Das Original lautet: “*É a história de aplicar de silicone, já muerem muitos aplicar o silicone...*” Interview mit Rebecca, siehe Anhänge C.28., C.28.1.2.

Silikongebrauch” starben.¹⁰⁸⁴ Kulick beschreibt sadistische Praktiken der Militärpolizei, die *travestis* mit Schlagstöcken an bestimmten Stellen traktierten, wissend, dass das Silikon in den Magen wandert und sie das Leben dieser Menschen damit ruinieren.¹⁰⁸⁵ Doch auch ohne die physische Gewalt von außen ist die Injektion von flüssigem Industrie-Silikon immer ein Risiko. Charline berichtete, dass ihr die Folgen der Injektion von Silikon so große Schwierigkeiten verursachte, dass sie ins Krankenhaus musste. Dort wurde sie schließlich mit Medikamenten behandelt, nachdem sie zunächst statt Hilfe nur Vorwürfe erntete, da dieser Gebrauch von Silikon illegal ist.¹⁰⁸⁶ Charline spricht damit das Verbot der so genannten „geschlechtsangleichenden Operationen“ an, welches in Brasilien bis 1997 existierte - weswegen die zuvor erwähnte Roberta Close in Europa ihre „geschlechtsangleichenden Operationen“ durchführen ließ. Auch Yara erfuhr Schwierigkeiten im Krankenhaus, jedoch nicht, weil sie Silikon appliziert hatte, sondern, weil sie eine *travesti* war: „*Als ich den Arzt traf, rief der die Krankenschwester und sagte mir, dass er mich nicht behandeln würde, weil ich eine travesti sei und weil er travestis nicht leiden könne*“.¹⁰⁸⁷

Die schnelle Verbreitung eines derartigen Gebrauchs von Industriesilikon ist auch auf dieses Verbot zurückzuführen. Mit dem Verbot ging gleichzeitig ein Fehlen öffentlicher Diskurse über „Transsexualität“ und „geschlechtsangleichende Operationen“, wie sie in vielen westlichen Ländern, insbesondere in Deutschland und den USA, seit langem geführt wurden, und damit eine von medizinischen Diskursen relativ unbelastete Entwicklung der Identitäten und Performativitäten in den brasilianischen Subkulturen einher.

Der Anreiz für den „unkontrollierten“ Silikon-Gebrauch, die auch heute noch verbreitete Praxis sich von *bombadeiras* genannten *travestis* oder im glücklicheren Falle von befreundeten Krankenschwestern Industrie-Silikon mittels Einweg-Spritzen in den Körper injizieren zu lassen, lag einerseits in den Nebenwirkungen der weiblichen Hormone, die zu massiven Leberschäden und zu Erektionsproblemen führen konnten und andererseits im schnellen Erreichen eines bestimmten Aussehens, welches auf dem sich entwickelnden „sexuellen Markt“ für *travestis*, das Geldverdienen erleichterte. Rebecca, die sich wegen der Nebenwirkungen der Hormone Silikon spritzen ließ, erklärt zu ihrer zweiten Motivation knapp: „*Mit Silikon verdient man mehr Geld*“ (*Com silicone você vai ganhar mais*

¹⁰⁸⁴ Oliveira 1994: 72.

¹⁰⁸⁵ Kulick 1998: 32.

¹⁰⁸⁶ Interview mit Charline, siehe Anhänge C.5., C.5.1.1.

¹⁰⁸⁷ Das Original lautet: „*Quando chegei ao medico ele chamava a enfermera, disse pra mim, que ele não vai me tratar, porque era um travesti e ele não gostava de travesti*” Interview mit Yara, siehe Anhänge C.40., C.40.1.1.

dinheiro).¹⁰⁸⁸ Die Verbreitung des „unkontrollierten“ Silikongebrauchs forcierte die Bildung eines „sexuellen Marktes“ für *travestis*, der als Folge der Militärdiktatur in den 1980ern in Brasiliens Großstädten entstand. Oliveira schreibt, dass, während die *travesti*-Sexarbeit zu Beginn der Diktatur noch diskret und beispielsweise durch die Vermittlung von Theater-Direktoren stattfand, sie nach dem Ende der Diktatur nicht nur auf der Straße und in Massagesalons, sondern später auch in den Sexkinos stattfand.¹⁰⁸⁹ Silva zitiert einen Bericht, der behauptet, dass das Anwachsen der *travesti*-Sexarbeit in Rio de Janeiro zentrumnahen Vergnügungsviertel Lapa in „der Boheme der 1990er“ weibliche Sexarbeiterinnen verdrängt hätte.¹⁰⁹⁰

Während die so genannte „Öffnungsphase“ und das Ende der Diktatur zu einer Verbesserung der Situation jener *travestis*, die als *transformistas* eine Bühnenkarriere anstrebten, führte und sie wie die anderen Teile der brasilianischen Gesellschaft größere gesellschaftliche Freiheiten genießen konnten, blieb die Repression und Gewalt, die vor allem *travesti*-SexarbeiterInnen betraf, bestehen. Die so genannten „Säuberungsaktionen“ der Militärpolizei und der Todeschwadronen erreichten in den 1980ern einen traurigen Höhepunkt. Die Veränderung in der gesellschaftlichen Wahrnehmung der *travestis*, führte auch dazu, dass *travestis* nach der Militärdiktatur zum Ziel aufgehetzter so genannter „anständiger“ Bürger wurden, die mit Autos in *travesti*-SexarbeiterInnen-Gruppen hineinfuhren oder einzelne *travestis* mit Stangen und Brettern auf der Straße attackierten.¹⁰⁹¹ Das negative Image der *travestis* wurde Mitte der 1980er durch eine mit der AIDS-Diskussion aufkommende Homophobie noch verstärkt. *Travestis* wurden nun nicht mehr nur mit „Prostitution“, Drogen und Kriminalität gleichgesetzt, sondern auch mit AIDS. Selbst große Berühmtheiten, wie die in den Medien als „Lieblings-*travesti*“ Brasiliens präsentierte Roberta Close, blieben von dieser Homophobie nicht verschont. Während einerseits ihr Aussehen Quelle der Bewunderung und des Medienhypes war, war ihre geschlechtliche Identität, ihr unterstelltes *travesti*-Sein, Ursache für Anfeindungen im Alltag, die bis zu brutalen Überfällen und Attacken sowie der polizeilichen Repression reichten und einer negativen Medienkampagne, in der ihr in der beginnenden AIDS-Hysterie der späten 1980er in Zeitungsartikeln unterstellt wurde, sie wäre an AIDS erkrankt.¹⁰⁹² Viele *travestis*, die nicht

¹⁰⁸⁸ Interview mit Rebecca, siehe Anhänge C.28., C.28.1.2., vgl. auch Albuquerque und Janelli 1995: 58, 85 sowie Kulick 1998: 73-83.

¹⁰⁸⁹ Oliveira 1994: 97.

¹⁰⁹⁰ Silva 1993: 33.

¹⁰⁹¹ Siehe z. B. Lampião 1980c: 20, Penteadó 1980b: 2, Silva 1981: 4, Augusto und Fukushima 1981: 5, siehe Albuquerque und Janelli 1996: 79ff, 98ff. Trevisan schreibt, dass sich die Zahl der Morde an Homosexuellen gegen Ende der 1980er und Anfang der 1990er im Vergleich zur Zeit davor multiplizierte (2000: 401).

¹⁰⁹² Rito 1998: 68ff, 87.

über die materiellen Sicherheiten einer Roberta Close verfügten, waren in besonderer Weise durch AIDS bedroht - zum einen durch die Sexarbeit sowie durch das mehrfache Verwenden nicht steriler Nadeln durch die *bombadeiras* bei der Injektion von Silikon und zum anderen durch die soziale Krankheit, die die AIDS-Diskussion verbreitete: die Homophobie.¹⁰⁹³

Die Abgrenzung bekannter KünstlerInnen wie Rogéria von einigen als Kriminelle (*marginais*) bezeichneten *travestis*, bedeutete jedoch nicht eine Abgrenzung der *travestis*, die als *transformistas* von ihrer Kunst lebten von denen, die von der Sexarbeit lebten und schon gar nicht eine strikte Trennung in zwei unterschiedliche Subkulturen. Im Gegenteil entstand schon sehr früh eine große Solidarität unter den verschiedenen Identitäten der schwulen Subkulturen und der *travestis* mit unterschiedlichen Lebensentwürfen untereinander. Auch sind die Grenzen der verschiedenen Nischen, in denen sich *travestis* organisieren fließend und es gibt heute viele Übergänge zwischen den Subkulturen.¹⁰⁹⁴

III.1.3.1.4. Der travesti-transformista-drag queen-transexual-Komplex der 1990er - ein bunter Phönix geboren aus der Asche der Diktatur

Der Übergang von der Militärdiktatur zur Zivilgesellschaft, der mit der Verfassung von 1989 abgesichert war, zeitigte viele unterschiedliche Folgen für die hier besprochenen Subkulturen. Ich möchte an dieser Stelle die Folgen unter den Aspekten der Politisierung, der Diversifizierung, aber auch der andauernden Konsumhaltung und der dadurch erfolgten Kommerzialisierung bestimmter Bereiche der Subkulturen betrachten.

Diese drei Aspekte oder Entwicklungen, die sich teilweise gegenseitig bedingten, waren gleichsam ein Erbe der Militärdiktatur. So wurde die Politisierung einerseits durch das Entstehen einer Zivilgesellschaft begünstigt, andererseits durch das rapide Anwachsen der Morde an *travestis* (und anderen Homosexuellen) und der weiterbestehenden Repression durch die zivile und die Militär-Polizei absolut notwendig. Die sich verstärkende Konsumhaltung in der Gesellschaft, der einerseits die Ausbildung eines eigenen, sexuellen Marktes für *travestis* förderte und andererseits den *transformismo* zu einer Alternative zur

¹⁰⁹³ Trevisan erklärt, dass in dieser Zeit nicht nur ein Virus, sondern auch eine „soziale Krankheit“ namens AIDS Brasilien erreichte: die Homophobie. Auf Plakaten einer „Anti-Chaos-Front“ (*Frente Anti-Caos*) wurden Homosexuelle mit AIDS-Kranken gleichgesetzt und Homosexualität als eine „Bedrohung für die Zivilisation“ (*ameaça à civilização*) bezeichnet (Trevisan 2000: 256). Siehe auch Kulick 1998: 26-29.

¹⁰⁹⁴ Siehe die folgenden Kapitel.

Sexarbeit werden ließ, begünstigte auch die Diversifizierung verschiedener neuer Identitäten wie beispielsweise *transformistas* und Drag Queens.

In Folge des *travesti*-Booms der 1980er und dem schrittweisen Übergang Brasiliens von einer Militärdiktatur zu einer Zivilgesellschaft Anfang der 1990er, gelang es vielen *travestis* sich auch jenseits von Bühne und Sexarbeit einen Lebensunterhalt zu verdienen. Dieser dritte Bereich bestand und besteht hauptsächlich aus der Arbeit in Schönheits- und Frisiersalons, die im Verlauf der 1990er auch von *travestis* betrieben wurden, aber auch in Berufen, die eng mit der Bühne verbunden waren wie Choreographie und Maskenbildnerei oder Kostümherstellung und ähnliche Berufe. So schaffte Rebecca beispielsweise den Absprung aus der Sexarbeit Ende der 1980er, als sie in einem Frisiersalon zu arbeiten begann und Raimunda, die erste *travesti*, die ich bereits 1996 in Rio de Janeiro kennenlernte, arbeitete zu dieser Zeit bereits einige Jahre in dem beschriebenen Frisiersalon.¹⁰⁹⁵ Auch Judy, die bereits in den 1970ern in einem Frisiersalon arbeitete, konnte in den 1990ern ihren eigenen Frisiersalon gründen.¹⁰⁹⁶ Während so einige *travestis*, im Verlaufe der 1980er und in den 1990ern den Absprung aus der bzw. die Vermeidung der Sexarbeit schafften und eine neue, aber begrenzte Nische fanden, erlebten die anderen beiden Nischen - Bühne und Sexarbeit -, in den späten 1980ern und 1990ern eine erstaunliche Verbreitung und Professionalisierung im Kontext der Konsumgesellschaft.

Mit dem Wegfall der Zensur und der wiedererlangten Freizügigkeit in der sich entwickelnden Zivilgesellschaft wurde aus dem am Rande der Gesellschaft existierenden Bereich der *travesti*-Sexarbeit ein neuer sexueller Markt, der im Laufe der 1990er mittels der neuen Medien (Internet, CD-Rom, DVD) und mehrerer monatlicher *travesti*-Sexmagazine eine brasilienweite Verbreitung fand. Das rapide Wachstum und die Expansion dieses „sexuellen Marktes“ war und ist von Angebot und Nachfrage bestimmt und wird von der *travesti*-Aktivistin und ehemaligen *travesti*-Sexarbeiterin Rebecca wie folgt verdeutlicht: „*In den 70er und 80er Jahren war man um 1 Uhr nachts mit genügend Geld zu Hause und konnte die Kunden abweisen, heute musst Du bis um 4 oder 5 Uhr morgen bleiben*“.¹⁰⁹⁷ Aus diesem Grund und aufgrund der extremen Gewalt gegen *travestis* in Brasilien setzte sich die Migration brasilianischer *travestis* nach Europa fort. Da Frankreich bereits in den 1980ern strenge Einreisebeschränkungen für brasilianische *travestis* beschloss, wurde Paris als

¹⁰⁹⁵ Interview mit Rebecca, siehe Anhänge C.28., C.28.1.1. und Interview mit Raimunda, siehe Anhänge C.27., C.27.1.1.

¹⁰⁹⁶ Interview mit Judy, siehe Anhänge C.17., C.17.1.1.

¹⁰⁹⁷ Das Original lautet: “*Na época 70, 80, quando era uma hora da noite você estava com seu dinheiro em casa satisfeito e pode recusando o cliente, hoje tem que ficar até 4, 5 horas da manhã*“, Interview mit Rebecca, siehe Anhänge C.28., C.28.1.1.

bevorzugtes europäisches Ziel der *travestis* von Mailand und anderen Städten Italiens abgelöst. Wie schon in Paris lebten die *travestis* - von Ausnahmen abgesehen – in Italien hauptsächlich von der Sexarbeit.¹⁰⁹⁸ Nur sehr wenige *travestis* schafften es in Italien ihren Lebensunterhalt als KünstlerInnen zu bestreiten. Charline, die fünf Jahre in Italien lebte, berichtet, wie hart sie jeden Tag arbeiten musste, um dort zu überleben und welches Glück sie hatte, als eine der wenigen Ausnahmen mit Shows statt Sexarbeit ihr Geld verdienen zu können.¹⁰⁹⁹

Die *travestis*, die in Brasilien blieben hingegen, aber auch brasilianische *transformistas*, wie Helene, haben in den 1990ern neue Wege der Sexarbeit gefunden: sie annoncieren in den neuen *travesti*-Sexmagazinen und im Internet und empfangen ihre Kunden zu Hause.¹¹⁰⁰ Wie das vorangegangene Kapitel verdeutlichte, lebten (und leben teilweise auch heute noch) *travestis* in jenem Spannungsverhältnis als Objekte des Konsums und der Gewalt, welches in den Jahren der Militärdiktatur entstand und dessen Widersprüchlichkeit auch die weitere Entwicklung der Subkulturen prägte. Diese Widersprüchlichkeit aus Konsum und Repression führte auch zur Transformation einiger *travestis* in *transformistas* und schließlich zur Diversifizierung der *transformistas*.

Die aus dem Exil heimkehrenden und die während der Militärdiktatur ausharrenden KünstlerInnen wurden teilweise so bekannt, dass sie nicht nur auf sämtlichen Theaterbühnen, sondern auch in Kinofilmen und sogar im Fernsehen in den Telenovelas zu sehen waren, wie beispielsweise Rogéria, Roberta Close oder auch Judy. Aber auch Nachwuchstalente wie Charline traten in bekannten Fernsehsendungen wie z. B. der Quiz-Show von Silvio Santo auf.¹¹⁰¹ So wie Charline, die in Brasilien als *travesti* lebt, sich aber aufgrund ihres Aufenthaltes in Italien als „Transsexuelle“ definiert¹¹⁰², brachten viele der HeimkehrerInnen und PendlerInnen unter den KünstlerInnen neue Einflüsse, Ideen und Konzepte nach Brasilien. In dieser Zeit erlebte der *transformismo* eine neue Blütezeit. Während und nach dieser Blütezeit in den späten 1980ern und in den 1990ern vervielfältigte sich das *transformista*-Spektrum. Einerseits definierten sich nun nicht mehr nur jene *travestis* wie Rogéria und andere Schwule wie Pollux, die in weiblicher Kleidung Bühnenshows machten, als *transformistas*, sondern auch schwule Cross-Dresser, die in weiblicher Kleidung auf Partys

¹⁰⁹⁸ Ein Bericht einer *travesti*, die 1987 vor der Gewalt in Brasilien nach Italien floh und dort von der Sexarbeit lebte, sowie Beschreibungen des *travesti*-Lebens in Italien finden sich bei Albuquerque und Janelli (1996).

¹⁰⁹⁹ Interview mit Charline, siehe Anhänge C.4., C.4.1.1.

¹¹⁰⁰ Interview mit Helene, siehe Anhänge C.13., C.13.1.1.

¹¹⁰¹ Interview mit Charline, siehe Anhänge C.4., C.4.1.1.

¹¹⁰² Interview mit Charline, siehe Anhänge C.4., C.4.1.1. Wie im Selbstbilder-Kapitel (Kapitel III.1.3.2.) deutlich wird, entspricht Charlines Selbstdefinition nicht der einer europäischen „Transsexuellen“, da sie sich weder als Frau fühlt, noch geschlechtsangleichende Operationen anstrebt.

und in Clubs gingen ohne damit eine Bühnentätigkeit zu verbinden und andererseits entstand in der von schwulen ProtagonistInnen dominierten Club- und Nachtleben-Szene eine neue Form des *transformismo*, die von, sich als Drag Queens bezeichnenden, *transformistas* performt wurde.

Drag Queens erschienen in Brasilien erstmals im Kontext der in den frühen 1990ern entstehenden, neuen urbanen Jugendkulturen in Rio de Janeiro und São Paulo - der sogenannten Nachtleben-Szene (*cena noturna*) und der Club-Szene (*cultura club*). In Rio de Janeiro tauchten 1993 die ersten Drag Queens in den Techno-Clubs auf. Richtig bekannt wurden sie durch ein auf den Titelseiten brasilianischer Tageszeitungen abgedrucktes Foto, das die Drag Queen Isabelita dos Patins zeigte, wie sie auf Rio de Janeiros Avenida Atlântica den Minister Fernando Henrique Cardoso küsste, der später zum Präsidenten Brasiliens gewählt und unter dem Kürzel FHC bekannt wurde.¹¹⁰³ Die Drag Queens und ihre Wahrnehmung durch die brasilianische Gesellschaft waren von Beginn an durch den in einem vorangegangenen Kapitel beschriebenen internationalen Medienhype um New Yorker Drag Queens¹¹⁰⁴ sowie in Rio de Janeiro und São Paulo auftretenden New Yorker Drag Queens beeinflusst und geprägt. So berichtete die New Yorker Drag Queen Deirdre, die 1993 und 1994 häufig in Brasilien auftrat, dass Vogueing in dieser Zeit in der urbanen Club-Szene sehr populär war.¹¹⁰⁵ Die Szene-Journalistin und Subkultur-Forscherin Erika Palomino erklärte, dass Livingstons Dokumentarfilm „Paris is Burning“ mehrfach in São Paulo gezeigt wurde. Auch die von Palomino bereits 1994 interviewte internationale Drag-Ikone und „*Supermodel of the world*“ RuPaul war 1996 Ehrengast des Karnevals in Rio de Janeiro und, so Palomino, präsentierte eine ganz andere Art des *transformismo*.¹¹⁰⁶ 1996 berichtete das brasilianische Schwulenmagazin „OK Magazine“ ausführlich über verschiedene Aspekte der New Yorker Drag Queen-Szene, so z. B. das Wigstock-Festival, die Drag-Restaurants Lucky Chungs und Lips sowie einzelne New Yorker Drag Queens.¹¹⁰⁷ Brasilianische Drag Queens erlangten als Modeerscheinung der konsumfreudigen und spaßorientierten Jugendkulturen, als „*fashion queens*“ oder „*drag performatica*“ - wie sich einige in Rio de Janeiro selbst bezeichneten¹¹⁰⁸ - und dank ihrer schillernden Fantasie-Kostüme eine große Medienaufmerksamkeit. Diese Medienaufmerksamkeit reichte von den nationalen Printmedien bis hin zu TV-Shows, in denen Drag Queens als Performer und ModeratorInnen

¹¹⁰³ Palomino 1999: 162.

¹¹⁰⁴ Vgl. Kapitel III.1.1.1.4.

¹¹⁰⁵ Interview mit Deirdre, siehe Anhänge B.11., B.11.1.1.

¹¹⁰⁶ Palomino 1999: 154, 161.

¹¹⁰⁷ Siehe Herman 1996: 8.

¹¹⁰⁸ Vgl. Kapitel III.1.3.2.

auftraten. Ähnlich wie Roberta Close profitierten auch einige Drag Queens von diesem Hype und arbeiteten als Models, so zum Beispiel Franka Pink, die Werbung für einen bekannten Rum-Hersteller machte.¹¹⁰⁹ Durch diese Umstände erfuhren Drag Queens in der brasilianischen Gesellschaft eine andere Wahrnehmung als *travestis* und *transformistas*. Ihr Auftreten wurde nicht mit „Prostitution“ oder mit Homosexualität, sondern mit Spaß und Lebensfreude gleichgesetzt und als asexuell wahrgenommen.¹¹¹⁰

Wie schon der internationale Drag Queen Hype um New Yorker Drag Queens so entspricht auch diese Wahrnehmung einem Stereotyp. Im Gegensatz zur Club-Szene São Paulos, war die sich parallel entwickelnde Club-Szene Rio de Janeiros mehrheitlich von den schwulen Subkulturen geprägt. In dieser Zeit entstanden die bekannten schwulen Diskotheken und Clubs Rio de Janeiros, so zum Beispiel das mittlerweile international bekannte LeBoy, in dem auch heute noch regelmäßig Drag Queen-Wettbewerbe und Drag-Shows stattfinden. In Rio de Janeiro entwickelte sich die Rave-Szene gleichzeitig mit dem Aufkommen der Drag Queens in dem damaligen Techno-Club „Dr. Smith“, der den schwulen Subkulturen zugerechnet wird. Hèlio Romero, ein ehemaliger Party-Veranstalter des Dr. Smith verweist auf den starken Bezug der Drag Queens von Rio de Janeiro zu den damaligen *travesti*-Subkulturen: „*Und ebenso haben die Drag Queens von hier nicht die Geschichte der Drag Queens von São Paulo, aber dafür den Stempel der Straßen-travesti-Kultur*“.¹¹¹¹ Auch heute definieren sich die Drag Queens von Rio de Janeiro als „schwul“ und sind Teil der *travesti*- und *transformista*-Szenen. So nutzen heute nicht nur *transformistas*, sondern auch einige Drag Queens den sexuellen Markt, der um *travestis* herum entstand, als Nebenerwerbsquelle.

Das Aufkommen und Aufblühen der Drag Queens in den brasilianischen Großstädten der 1990er Jahre darf jedoch nicht allein im Kontext der entstehenden neuen Jugendkulturen sowie der brasilianischen Konsum- und Zivilgesellschaft betrachtet werden. Auch eine Besonderheit der brasilianischen schwul-lesbischen Subkulturen, die mit dem Kürzel GLS bezeichnet wird, trägt Verantwortung für den Hype der Drag Queens in Teilen der Mehrheitsgesellschaft:

Wenn die 90er in der internationalen Presse als „schwul-(lesbische) 90er“ bezeichnet wurden, überwand (oder verminderte) in Brasilien ein simples Kürzel Grenzen: GLS. [...] GLS bedeutet Schwule, Lesben und Sympathisanten.¹¹¹²

¹¹⁰⁹ Vgl. Palomino 1999: 175.

¹¹¹⁰ Palomino 1999: 154-158.

¹¹¹¹ Das Original lautet: „*E mesmo as drag queens de lá não tinham o histórico das drag queens de São Paulo, mas sim um registro da cultura dos travestis da rua*“, zitiert in Palomino 1999: 191.

¹¹¹² Das Original lautet: „*Se os anos 90 foram chamados pela mídia internacional de ‘Gay 90s’ no Brasil uma simples sigla ajudou a derrubar (ou afrouxar) barreiras: GLS. [...] GLS significa gays, lésbicas e simpatizantes*“, Palomino 1999: 150. Zu den SympathisantInnen siehe auch Kapitel III.3.

Der Historiker Trevisan versteht das GLS-Konzept als bedeutendste „fundamentale Neuerung“ der homosexuellen Emanzipation in den 1990ern und als „Ei des Kolumbus“ im gesellschaftlichen Kontext der bereits erwähnten Spannung zwischen der Erfahrung von Repression bzw. Gewalt und Homophobie auf der einen und dem extremen Konsum bzw. der Kommerzialisierung der Subkulturen auf der anderen Seite. Das GLS-Konzept, die Öffnung des „schwulen Ghetto“ (*gueto guei*) für SympathisantInnen und Homosexuellen-FreundInnen, entstand aus den Kürzeln der Kategorien „*Gran Luxo*“ (GL) und „*Gran Luxo Super*“ (GLS) eines queeren Filmfestivals, welches Anfang der 1990er viele Nicht-Homosexuelle anzog. Trevisan kennzeichnet als Herausforderung der politischen Bewegung der 1990er Jahre jenen Kontext, in dem sich Aktivismus und Markt (*militância e mercado*) vermischten. Der Aktivismus in den durch Konsumfreude gekennzeichneten Subkulturen und damit eine Politisierung und verstärkte Selbstorganisation innerhalb der Subkulturen war, aufgrund von AIDS sowie der aus Homophobie entstandenen Gewalt, die Homosexuelle traf, notwendig geworden.¹¹¹³ Green nennt eine Zahl von über 1200 Morden, die an Schwulen, Lesben und *travestis* in der Dekade zwischen 1985 und 1995 in Brasilien verübt wurden. Die Mehrzahl dieser Morde, so Green, wurde von Einzeltätern oder den aus der Militärdiktatur stammenden Todesschwadronen verübt und nie aufgeklärt.¹¹¹⁴ Da *travestis* nach wie vor am meisten von dieser Form gesellschaftlicher Gewalt betroffen waren, entstanden im Zuge der Politisierung und Wieder-Formierung der Homosexuellen-Bewegung auch explizite *travesti*-Organisationen. Die Notwendigkeit der Politisierung muss auch im Kontext von Brasiliens langer Übergangsphase von der Militärdiktatur zur Zivilgesellschaft verstanden werden. Denn die politischen Kräfte der Homosexuellen-Bewegung, die Ende der 1970er und Anfang der 1980er entstand, wurden in der Nachdiktaturphase - also nach 1984 - vom Redemokratisierungsprozess aufgesogen. In den verschiedenen Gruppen dieser Bewegung, erklärt der Aktivist und Sozialwissenschaftler Richard Parker, fanden tiefgreifende Diskussionen, sich anstelle der neuen Identitätspolitik lieber den allgemeinen politischen Fragen der „Redemokratisierung“ des Landes zu widmen, statt. Dies führte dazu, dass erst zu Beginn der 1990er Jahre, als der Redemokratisierungsprozess vorangeschritten und somit der Übergang zur Zivilgesellschaft sicher erschien und gleichzeitig AIDS zu einem Hauptproblem wurde, die Homosexuellen-Bewegung Brasiliens eine wachsende Kraft wurde.¹¹¹⁵ Parker fügt als weiteres Problem an, dass im Vergleich mit den Homosexuellen-

¹¹¹³ Trevisan 2000: 375-376.

¹¹¹⁴ Green 2000: 287.

¹¹¹⁵ Parker 1999: 119ff.

Subkulturen in den USA und in den europäischen Ländern, in den brasilianischen Homosexuellen-Subkulturen die Entwicklung einer „schwulen Ökonomie“ im Mittelpunkt stand, und weniger die politischen Kämpfe um Emanzipation und Gleichstellung:

On the contrary, in keeping with the neoliberal transformation of Brazilian society more generally, political struggles for emancipation and equality have thus been less central in Brazil than the recent emergence of the gay economy - the *economia cor de rosa* or “pink economy” of what even in Brazil is now clearly conceived as a kind of gay marketplace...¹¹¹⁶

Mit der neuen Formierung der Homosexuellen-Bewegung der Zivilgesellschaft der 1990er gründeten sich nicht nur zahlreiche neue Schwulen- und Lesben-Gruppen, sondern auch die *travesti*-NGO „ASTRAL“ (*Associação de Travestis e Liberados*), die „Vereinigung der Travestis und Befreiten“. ASTRAL wurde 1992 in Rio de Janeiro gegründet als eine der vielen neuen Gruppen der Bürgerrechtsbewegung „im Kampf um die Verteidigung der Menschen- und Bürgerrechte der Homosexuellen und unterdrückten Minderheiten“.¹¹¹⁷ Gründungsmitglied Rebecca erklärte, dass ASTRAL anfangs nur aus vier bis fünf *travestis* bestand.¹¹¹⁸ ASTRAL, die erste *travesti*-Organisation Brasiliens, organisierte nationale *travesti*-Kongresse in den 1990ern, aus denen wiederum andere lokale *travesti*-Gruppen hervorgingen.¹¹¹⁹ Green erklärt, dass sich auf dem ersten dieser Kongresse 1993 in Rio de Janeiro mehr als 100 *travestis* aus ganz Brasilien trafen. Die zentralen Fragestellungen und die politische Arbeit zu Beginn der Gründung von ASTRAL lassen sich anhand der ersten Ausgaben der gruppeneigenen monatlichen Zeitschrift „Informes ASTRAL“ erkennen. Neben Interviews mit bekannten *travestis* wie der damals zum Star aufsteigenden Charline, neben Informationen zu Veranstaltungen der *travesti*-Subkulturen (Nationale *travesti*-Kongresse, lokale Shows und Wettbewerbe), neben Aufforderungen und genauen Anleitungen zur richtigen Benutzung von Kondomen finden sich auch detaillierte Informationen über Möglichkeiten des juristischen Vorgehens gegen Diskriminierung sowie Interviews mit Sekretären des Justizministeriums.¹¹²⁰ Die Schwerpunkte der politischen Arbeit der mittlerweile nationalen NGO ASTRAL liegen auch heute noch im Kampf gegen AIDS und gesellschaftliche Diskriminierung und Repression gleichermaßen wie ein Transparent einer von ASTRAL organisierten *travesti*-Demonstration vor der Stadtverwaltung von Rio de Janeiro im Jahre 1999 die noch immer vorherrschende soziale Realität der *travestis* demonstriert: “Die Travestis von Rio de Janeiro und Brasilien erklären: die Polizei mordet mehr als AIDS“ (*As Travestis do Rio de Janeiro e Brasil afirmam: A*

¹¹¹⁶ Parker 1999: 122.

¹¹¹⁷ ASTRAL 1993: 8.

¹¹¹⁸ Interview mit Rebecca, siehe Anhänge C.28., C.28.1.1.

¹¹¹⁹ Baby 1999: 2.

¹¹²⁰ Vgl. Informes ASTRAL 1993a,b.

policia mata mais do que AIDS).¹¹²¹ Rebecca, die zur Zeit der Forschung eine Dokumentation über *travestis* und safer sex-Praktiken mit ihrer Videokamera drehte, erklärte das Schreiben von Beschwerdebriefen an die Verantwortlichen der Polizeibehörden (*Comando Geral da Policia*) als noch immer notwendigen und wichtigen Bestandteil der Arbeit von ASTRAL.¹¹²² ASTRAL ist nach wie vor die bedeutendste *travesti*-Organisation Rio de Janeiro, die sich auch politisch und nicht nur sozial für *travestis* engagiert, wie einige andere in den späten 1990ern gegründeten Gruppen wie die *travesti*-Gruppe „Travestea“ der AIDS-NGO „Pela VIDDA“ oder das *travesti*-Hospiz für AIDS-Kranke „Casa Agua Viva“, die vor allem soziale Arbeit im Dienste der AIDS-Prävention und Pflege von AIDS-Kranken leisten.¹¹²³ Die genannten Gruppen arbeiten eng mit anderen Homosexuellen-Organisationen zusammen oder sind Teil von ihnen. Im Gegensatz zu den Anfeindungen die Drag Queens in New York und Tunten in Berlin häufig in den sich in den 1970ern und 1980ern formierenden Homosexuellenbewegungen erlebten, waren *travestis* in Rio de Janeiro von Beginn an respektierter und wichtiger Teil dieser neuen sozialen Bewegungen. So waren VertreterInnen von ASTRAL und anderer *travesti*-Gruppen auf dem 7. Nationalen Lesben und Schwulen-Treffen 1995 in Rio de Janeiro eingeladen, auf dem die erste gruppenübergreifende nationale Homosexuellen-Vereinigung, die *Associação Brasileira de Gays, Lésbicas e Travestis* (ABGLT) gegründet wurde.¹¹²⁴ Im gleichen Jahr fand in Rio de Janeiro die 17. Jahreskonferenz der International Gay and Lesbian Organization (ILGA) statt. Als die internationalen TeilnehmerInnen dieser Konferenz im Gedenken an den 26. Jahrestag des Stonewall-Aufstandes zusammen mit den BrasilianerInnen in einem großen Marsch durch die Straßen Rio de Janeiro zogen, liefen sie hinter einem Transparent, welches vollständige BürgerInnen-Rechte für Schwule, Lesben **und** *travestis* forderte.¹¹²⁵ Beeindruckt von der brasilianischen Situation in der Transgender mit Schwulen und Lesben auf lokaler und nationaler Ebene zusammenarbeiteten, beschloss die ILGA in diesem Jahr zukünftig auch Transgender mit in ihre Arbeit einzubeziehen und wurde so zu einer GLBT-Organisation, wie der Transgender-Aktivist Nico Beger, der viele Jahre in Brüssel für die Transgender-Arbeit der ILGA Europe zuständig war, erklärte.¹¹²⁶ Mit der Legalisierung „geschlechtsangleichender Operationen“ 1997 erreichten euro- und US-amerikanische Diskurse über „Transsexualität“, die durch zahlreiche neu erscheinende Publikationen

¹¹²¹ Baby 1999: 2.

¹¹²² Interview mit Rebecca, , siehe Anhänge C.28., C.28.1.1.

¹¹²³ Siehe Kapitel III.1.3.3.

¹¹²⁴ Vgl. Green 2000: 293.

¹¹²⁵ Green 2000: 276.

¹¹²⁶ Beger 2004.

vermittelt wurden¹¹²⁷, die brasilianische Gesellschaft. Mit der damit einhergehenden größeren Sichtbarkeit von Transsexuellen in Brasilien, wurde Ende der 1990er von AktivistInnen der Begriff „*transgênero*“ (Transgender) als Oberbegriff für *travestis* und *transsexuais* eingeführt. So gründete sich 1999 in São Paulo das *Fórum Paulista de Gays, Lésbicas, Bissexuais e Transgêneros* und auch die ABGLT nennt sich heute *Associação Brasileira de Gays, Lésbicas e Transgêneros*.¹¹²⁸ In Rio de Janeiro *travesti*-Subkulturen war der Begriff *transgênero* in den Jahren 2000 und 2001 jedoch noch weitgehend unbekannt. Vielmehr wurde der Begriff *travesti* auch von AktivistInnen in generalisierender Weise verwendet, beispielsweise innerhalb der Kürzel GLT bzw. GLBT und seltener GLTS.¹¹²⁹

III.1.3.2. Fremdbilder und Selbstbilder in Rio de Janeiro: Die 100 Gesichter des *transsexual-travesti-transformista*-Drag-Queen-Komplex

Im Gros der wissenschaftlichen Literatur zum Thema werden *travestis* klar von *transformistas* und Drag Queens auf der einen Seite und von Transsexuellen (*transsexuais*) auf der anderen Seite unterschieden und diese Kategorien eindeutig definiert. Tendenziell werden in den Definitionen und Beschreibungen *travestis* mit „Prostitution“, *transformistas* mit Bühnenshows, Drag Queens mit Party-Spaß und Transsexuelle mit großem Leid („Gefangen im falschen Körper“) assoziiert.

Am deutlichsten definiert der brasilianische Erziehungswissenschaftler Edvaldo Souza Couto in einer Studie zur „Transsexualität“ die verschiedenen Identitäten nach diesem System. Couto, der, wie viele brasilianische AutorInnen zu diesem Thema, die US-amerikanischen Diskurse unhinterfragt auf die brasilianische Situation überträgt¹¹³⁰, betrachtet den „*travestismo*“ im Kontext des Fetischismus und Exhibitionismus und differenziert zwei Sorten von *travestis*: die Häusliche und die Öffentliche. Erstere beschreibt einen klandestin agierenden Transvestiten mit einer männlichen Identität und zweitere, die *travesti*, die sich auffällig kleidet, um als das Gegengeschlecht wahrgenommen zu werden

¹¹²⁷ Siehe z.B. Ramsey 1998, E.S. Couto 1999, Araújo 2000, Peres 2001, vgl. auch Kapitel III.2.3.

¹¹²⁸ Trevisan 2000: 380 und www.abglt.org.br [Dezember 2005].

¹¹²⁹ Wengleich vereinzelte Gruppen sich mit dem Kürzel GLTS beschreiben, so bleibt dies eine Ausnahme. Vielmehr stehen die beiden Kürzel GLS und GLT oder GLBT für zwei verschiedene, wengleich interferierende Bereiche und Strategien der gleichen Bewegung. Während mit dem Kürzel GLS vor allem kulturelle und kommerzielle Gruppen, Veranstaltungen Projekte etc. bezeichnet werden, wird GLBT als politischer Begriff verstanden und mehrheitlich von AktivistInnen verwendet.

¹¹³⁰ Siehe Kapitel II.2.

und sich mehrheitlich „prostituiert“. ¹¹³¹ *Transformismo* hingegen betrachtet Couto als eine bühnengerechte Praxis und Kunstform ähnlich der Travestie, dessen Ausführende homo-, bi- oder heterosexuell sein können. ¹¹³² Drag Queens sind nach Coutos Verständnis „Männer“, die sich weiblich kleiden, um in Clubs auszugehen, aber weder Silikon noch weibliche Hormone verwenden und sich nicht „prostituiieren“. Die Motive ihres „Kleidungstausches“, so Couto, liegen im Amusement. ¹¹³³ Transsexuelle hingegen sind jene, die sich als „Irrtum der Natur“ (*erro da natureza*) sehen, ihr zugewiesenes Geschlecht völlig ablehnen und glauben sowohl medizinische, als auch psychologische Behandlung zu benötigen. ¹¹³⁴

Der schwedische Ethnologe Don Kulick, der mit einer englischsprachigen Studie über *travestis* diese weit über die Grenzen Brasiliens hinaus bekannt machte, grenzt *travestis* von *transformistas* und *transsexuais* aufgrund einer *travesti*-spezifischen Sichtweise ab. Hierbei muss angemerkt werden, dass, wenngleich Kulick in seinen Thesen über brasilianische *travestis* generell spricht, seine Ergebnisse aufgrund seiner Forschung unter einer spezifischen Gruppe von *travesti*-SexarbeiterInnen in Salvador abgeleitet wurden und dass, während in Städten wie Rio de Janeiro und São Paulo nach Schätzungen je 5000-8000 *travestis* leben, es in Salvador nur 80-200 *travestis* gibt. ¹¹³⁵ Die Trennlinie zwischen *transformistas* und *travestis*, so Kulick, bestehe in der Einnahme von Hormonen: „*Hormones constitute something of a dividing line between „true“ travestis (travesti mesmo) and what travestis and other call transformistas - a word that literally means „transformers“.*“ ¹¹³⁶ Diese Linie zeigt sich auch, so Kulick, in der Injektion von Silikon und dem Wachsenlassen der Haare, die jene „männliche Wesen“ (*males*), die als Frauen leben und jene „männliche Wesen“ (*males*), die sich wie Frauen anziehen, voneinander trennt:

Hair is one of the attributes that travestis cultivate to make them look more feminine. Like the ingestion of hormones and the injection of silicone, it is one of the dividing lines that travestis see between being a transformista – a male who dresses up as a woman- and being a travesti, a male who lives „twenty-four hours a day“ as a woman. Transformistas, travestis sniff, wear wigs. Travestis have hair. ¹¹³⁷

Ohne *transformistas* selbst interviewt zu haben, definiert Kulick *transformistas* als schwule Männer, die Frauenkleidung nur auf der Bühne, zum Ausgehen oder zur Sexarbeit tragen:

Transformistas are homosexual males who live their lives during the day dressed in male clothing, answering to a male name, and acting in a male fashion. At night, however, they sometimes don

¹¹³¹ E. S. Couto 1999: 23, Couto erklärt weiterhin, dass in Bahia 97 % der *travestis* von der Sexarbeit leben würden.

¹¹³² E. S. Couto 1999: 24.

¹¹³³ E. S. Couto 1999: 25.

¹¹³⁴ E. S. Couto 1999: 26-27.

¹¹³⁵ Siehe auch Kulick 1997: 575.

¹¹³⁶ Kulick 1998: 64, Hervorhebungen Kulick.

¹¹³⁷ Kulick 1998: 205. Die *travesti* Cora performte zu Beginn des Jahres 2001 in der Turma OK mehrfach mit kahl geschorenem Kopf als *transformista*.

wigs, dresses, and makeup, either to visit gay clubs and perhaps perform there (...) and/or to prostitute themselves.¹¹³⁸

Auch zwischen Transsexuellen und *travestis* zieht Kulick mit Hilfe der *travesti*-Diskurse (von Salvador) eine strikte Trennlinie:

Whenever the topic of transsexualism arises in travesti conversations, the general reaction is incomprehension. No one can understand the point. Since putting in a cunt, as Banana says, will not turn one into a woman, then why do it? [...] What is evident in travesti talk about transsexuals is their firm conviction that one can never change sex. If you are born with a tendency to have a penis, as Adriana, rather originally, put it, then you are a man, and, as Banana says, you will die a man.¹¹³⁹

Travestis, so Kulick, sind keine Transsexuellen, sondern vielmehr Homosexuelle, die sich selbst als „Objekt der Begierde“ von Männern perfektionieren: „*They are not transsexuals. They are instead, they say, homosexuals – males who ardently desire men, and who fashion and perfect themselves as an object of desire for those men*“.¹¹⁴⁰

Ist man gewillt dieser Argumentation zu folgen, so stellt der Gebrauch von industriellem Silikon das wichtigste Mittel dieser Perfektionierung dar. Kulick, der in seiner Studie über *travestis* dem Silikongebrauch sehr viel Platz einräumt und die Injektion des Industrie-Silikons mit zahlreichen Bildern von *travestis* und ihren entblößten Körpern dokumentiert¹¹⁴¹, erklärt die Injektion industriellen Silikons zu einem der letzten Schritte im „Werden“ einer *travesti*: „*The injection of silicone in her body is one of the final steps an individual take in her transformation into travesti*“.¹¹⁴² Für Kulick lautet die signifikante Frage, warum *travestis* dies tun, da sie doch nicht transsexuell sind. Kulick erkennt zwei Gründe: Sexarbeit und ein „Sich-als-Frau-fühlen“, welche beide in direktem Bezug zu einem Begehren durch Männer stehen:

Travestis themselves give two answers to that question. The first concern the desirability of a feminine body on the sexual market. [...] For, as important as it may be, attractiveness to potential clients is not the only reason that travestis modify their bodies. (...) they modify their bodies because they feel themselves to be „feminine“ (*feminino*) or „like a woman“ (*se sentir mulher*). [...] In order to truly feel like a woman, a *mulher*, a travesti needs more than a skirt and a bunda. She also requires relationships to males, males who, at best, make her feel like a total woman – who make her feel, in Luciana’s word, *mulheríssima*.¹¹⁴³

Wenngleich Kulick an einigen Stellen erklärt, dass seine Ergebnisse nur auf eine begrenzte Zahl von *travestis* aus Salvador zurückzuführen sind, betrachtet er *travestis* trotz dieser

¹¹³⁸ Kulick 1998: 64.

¹¹³⁹ Kulick 1998: 85-87.

¹¹⁴⁰ Kulick 1998: 6.

¹¹⁴¹ Vgl. Kulick 1998: 78, 80, 82, 83. Angesichts der Präsentation solch intimer Bilder, generalisierender Beschreibungen von *travestis* sowie bestimmter Aussagen („...*makes travestis almost unique in the world*“, 1998: 6) und eigentümlicher Fragestellungen („*One of the main puzzles I have found myself having to solve about Brazilian travestis is why they exist at all.*“ 1997: 582) in Kulicks Studien, entsteht an vielen Stellen der Eindruck einer bewussten Exotisierung.

¹¹⁴² Kulick 1998: 46.

¹¹⁴³ Kulick 1998: 91-95, Hervorhebungen Kulick.

begrenzten Einsicht generell als „Prostituierte“: „*These males are effemenized prostitutes known throughout Brazil as travestis (a word derived from transvestir, to cross-dress).*“¹¹⁴⁴ und beansprucht für seine Thesen eine brasilienweite und teilweise lateinamerikaweite Gültigkeit:

Wether or not I am correct in claiming that the patterns I have discussed here have a more widespread existence throughout Latin America remains to be seen. Some of what I argue here may be specific to Brazil, and some of it will inevitably be class specific.¹¹⁴⁵

Die in diesem Kapitel erfolgende Präsentation der *travesti*-Selbstbilder von Rio de Janeiro wird zeigen, ob Kulicks „Muster“ und insbesondere die Definition von *travestis* als „*males*“ und Kulicks eindeutige Trennlinien tatsächlich für ganz Brasilien eine Gültigkeit besitzen, ob es letztlich „nur“ eine Frage der sozialen Schicht ist oder ob diese „Muster“ nicht vielleicht das Problem der Generalisierung regionaler Phänomene verdeutlichen.

Eine weitere Studie zu *travestis* in Salvador, die von Kulick zwar erwähnt, aber in seiner Diskussion nicht beachtet wird¹¹⁴⁶, stammt von Neuza Maria de Oliveira. Ähnlich wie Kulick definiert Oliveira *travestis* bereits im Titel ihrer Studie: und zwar als „Schwanzdamen“ (*damas de paus*), eine wenig schmeichelhafte und wissenschaftlich nicht besonders seriöse Definition. Auch Oliveira trennt *travestis* von *transformistas* und Transsexuellen, die sie gleichsam im Kontext einer „Inversion des Männlichen“ und eines Rituals „im Spiegel der Frau“ versteht: „*Die Stars dieses Ritus sind zweifelohne die Transsexuellen, die transformistas und die travestis, die (...) anatomisch Männer sind, die sich wie Frauen kleiden, verhalten oder denken*“.¹¹⁴⁷ Transsexuelle, so Oliveira, sind ein „Irrtum der Natur“ (*erro da natureza*) und „Frauen in der Haut von Männern“ (*mulher na pele do homem*), die darunter leiden und bis zum äußersten gehen würden: der Kastration. Darin liegt auch der Unterschied zu den *travestis*, die, so Oliveira, ihre Anatomie zwar mit vieler „technischer und chemischer Hilfsmittel“ (*a mais variada parafernália química e técnica*) verändern, sich aber nicht „kastrieren“ lassen würden, da sich „Prostitution“ und „Kastration“ nicht kombinieren ließen („*Castração e Prostituição não combinam*“).¹¹⁴⁸ *Transformistas* hingegen sind Männer bei Tag und idealisierte Frauen bei Nacht, die in einem Ritual vor dem Spiegel produziert werden (*produzida com arte num ritual de horas diante do espelho*).¹¹⁴⁹

¹¹⁴⁴ Kulick 1997: 575, vgl. auch die Titel von Kulick 1997, 1998.

¹¹⁴⁵ Kulick 1997: 582.

¹¹⁴⁶ Kulick erklärt beispielsweise, dass Oliveira im Gegensatz zu ihm nicht mit den *travestis* lebte und keine wirkliche Einsicht hatte (1998: 6).

¹¹⁴⁷ Das Original lautet: „*As estrelas desse rito são sem dúvida nenhuma os transexuais, os transformistas e os travestis que (...) serem anatomicamente homens que se vestem, se comportam ou pensam como mulheres*“, Oliveira 1994: 37.

¹¹⁴⁸ Oliveira 1994: 45.

¹¹⁴⁹ Oliveira 1994: 43.

Wenngleich Oliveira in ihrer Studie über *travestis* den Fokus auf die Sexarbeit legt, so erklärt sie, dass *travestis* wie Rogéria in Rio de Janeiro auch als Bühnenstars gefeiert werden. Andererseits macht Oliveira auf den wichtigen Kontext von zwanzig Jahren Militärdiktatur und der aus ihr entstandenen Konsumkultur sowie deren Einflüsse auf die *travestis* und ihre Selbstorganisation aufmerksam - ein signifikanter Aspekt, den Kulick völlig unbeachtet lässt.¹¹⁵⁰ Wie im vorangegangenen Kapitel gezeigt, lässt dieser Kontext ganz andere Antworten denken als Kulicks brasilienweite „Muster“.¹¹⁵¹

Der brasilianische Ethnologe Hélio Silva schließlich untersuchte *travestis* in Rio de Janeiro, genauer: in Lapa, einem Viertel, welches im Laufe der 1980er und 1990er Jahre zum wichtigsten Ort der *travesti*-Sexarbeit in Rio de Janeiro wurde. Konsequenterweise betrachtet Silva *travestis* unter dem Fokus der Sexarbeit. Wie bereits im Feldforschungs-Reflektionskapitel problematisiert, ist Silvas „Studie“ mehr eine romanhafte Beschreibung der Abenteuer eines Ethnologen im „Untergrund“ Rio de Janeiros, als eine sachliche wissenschaftliche Arbeit über *travestis*.¹¹⁵² Den Unterschied zwischen *transformistas* und *travestis* leitet er wie Kulick aus dem Gespräch mit einer *travesti* ab: er liegt im *truque* der *transformistas*, jenem Trick mit dessen Hilfe sie Frauen auf der Bühne darstellen und der *natureza* der *travestis*, einer Natürlichkeit, die durch Silikon geschaffen wird.¹¹⁵³ Es ist diese Natürlichkeit, die *natureza feminina*, die die *travestis* charakterisiert und die Silva poetisch als einen Kampf um den Körper der *travesti* beschreibt: „Die „weibliche“ Natur des *travesti* wird körperlich, konsolidiert sich, nistet im Alltag, Minute für Minute, auf Millimeterpapier (Haar für Haar) bekämpft sie all das, was den darunterliegenden Mann hervorzubringen versucht“.¹¹⁵⁴ Mittels des Silikons erfinden, so Silva, *travestis* eine neue Weiblichkeit, so auch der Titel seiner Studie: „*Travesti - a invenção do feminino*“. Am Ende der Beschreibungen seiner Odyssee durch die gefährlichen Viertel der *travestis* im Untergrund von Rio de Janeiro, fügt Silva eine Projektbeschreibung seiner Feldforschung samt Thesen an, von denen einige die vorher gemachten Generalisierungen (z.B. „Weil alle Anstrengungen des *travesti* darauf abzielen sich so zu gestalten, dass man als Frau erkannt wird“)¹¹⁵⁵ und Abgrenzungen (siehe oben) fraglich erscheinen lassen. So erklärt er beispielweise die Komplexität des Begriffs „*travesti*“ wie folgt:

¹¹⁵⁰ Siehe z.B. Oliveira 1994: 15, 61-62, 97-98.

¹¹⁵¹ Siehe Kapitel III.1.3.1.

¹¹⁵² Siehe Kapitel E.I.1.

¹¹⁵³ Vgl. Silva 1993: 133.

¹¹⁵⁴ Das Original lautet: „A natureza „feminina“ do *travesti* ganha corpo, se consolida, se arredonda no cotidiano, minuto a minuto, no milimétrico (pêlo a pêlo) combate a tudo que tenta brotar de homem subjacente“, Silva 1993: 134.

¹¹⁵⁵ Das Original lautet: „Porque todo o esforço do *travesti* visa fazer-se passar por mulher“, Silva 1993: 129.

Der Begriff *travesti* rekonstruiert ein komplexes und heterogenes Universum bestehend aus Intellektuellen, Künstlern, Prostituierten, transformistas oder Transsexuellen. Dieses reichhaltige Universum beinhaltet unversöhnliche Diskontinuitäten.¹¹⁵⁶

Angesichts einer derartigen Komplexität des Begriffs „*travesti*“ sind Thesen wie die von der „weiblichen Natur“ der *travestis*, die mittels Silikon geschaffen wird, fraglich.

Eine ähnliche Kritik hat vermutlich auch der Psychoanalyst und Fotograf Hugo Denizart im Sinn, wenn er im Vorwort zu seinem erotischen Bildband („*Engenharia Erótica*“) über *travestis* in Rio de Janeiro auf die Definitionen wissenschaftlicher Studien, in denen *travestis* als Frauen-Imitierende (z.B. Oliveira) oder als „Erfinder einer neuen Weiblichkeit“ (z.B. Silva) präsentiert werden, verweist und erklärt, dass diese Definitionen nicht ausreichend sind. *Travestis* würden die Grenzen des Geschlechtes sprengen und jenseits des Geschlechtes sein („*Estão para além do gênero e da espécie*“).¹¹⁵⁷ Denizart verweist vielmehr auf die besonderen Lebensumstände der *travestis* in einer vorurteilsbehafteten und gewalttätigen Stadt und den Mut, den ihre Art zu Leben erfordert („*É preciso ter muito peito para se exhibir noite após noite em uma cidade violenta e preconceituosa*“).¹¹⁵⁸ Wenngleich der erotische Bildband Denizarts durchaus exotisierende Absichten und Wirkungen hat, ist Denizart der Einzige, der nicht versucht *travestis* in eine bipolare Geschlechterordnung zu zwingen, sondern andeutet, dass sie jenseits dieser Ordnung betrachtet werden können.

Sowohl in Coutos durchdringender Argumentation eines Gegengeschlechtes (*sexo oposto*), in Kulicks Unterscheidung zwischen „*males who dress up as women*“ und „*males who live „twenty-four hours a day“ as women*“ oder in Oliveiras Unterscheidung in „*Männer, die sich wie Frauen kleiden, verhalten oder denken*“, als auch in Silvas Thesen von der „weiblichen Natur des *travesti*“ und der „*Erfindung der Weiblichkeit*“ werden heteronormative Argumentationsweisen und Diskurse sichtbar, in denen *travestis* (und andere Identitäten) ausschließlich im Kontext einer bipolaren Geschlechterordnung verstanden werden. Die geschilderten Unterscheidungen und Definitionen sind wissenschaftliche Konstrukte der Diskurse einer Zweigeschlechterordnung. Die Schwierigkeiten eine generalisierende Unterscheidung zwischen beispielsweise *travestis* und *transformistas* vorzunehmen, wie sie eingangs anhand des Feldtagebuchauszugs¹¹⁵⁹ erläutert wurden, erklären sich in der historischen Betrachtung mittels der Analyse der Transformationen des Begriffs „*travesti*“ von „Bühnenstar“ zu „Prostituierte“ sowie der

¹¹⁵⁶ Das Original lautet: „*O termo travesti recobre um universo complexo e heterogêneo composto de intelectuais, artistas, prostitutas, transformistas ou transexuais. O rico universo comporta inclusive descontinuidades irreconciliáveis*“, Silva 1993: 139, Hervorhebung Silva.

¹¹⁵⁷ Denizart 1997: 8.

¹¹⁵⁸ Denizart 1997: 8.

¹¹⁵⁹ Kapitel III.1.3.

Diversifizierung des Begriffs „*transformista*“ im Kontext jener Veränderungen, die die 20 Jahre währende Militärdiktatur in der brasilianischen Gesellschaft und die rückkehrenden ExilantInnen verursachten.¹¹⁶⁰

Vor dem Hintergrund dieser Diskussion sind die hier vorgestellten Trennlinien, die den Eindruck klar voneinander getrennter Kategorien suggerieren, problematisch. Ich werde im Folgenden anhand einer ausführlichen Darstellung zahlreicher Selbstbilder der verschiedenen Kategorien, die ich im Kontext wichtiger biographischer Daten der Individuen präsentiere und damit anhand einer differenzierten Betrachtung dieser Kategorien, die bisher vorgestellten ahistorischen, generalisierenden Definitionen und ihre Trennlinien problematisieren. In dieser ausführlichen Darstellung zeigt sich nicht nur die Varianz an Identitäten, sondern auch eine Vielfalt der sozialen und ökonomischen Kontexte, in denen diese Identitäten in Rio de Janeiro gelebt werden. Um der erwähnten Varianz und Vielfalt gerecht zu werden, und die zuvor beschriebenen generalisierenden Definitionen ausreichend zu kontrastieren, habe ich mich für die Form einer sorgfältigen biographischen Kontextualisierung der vorgestellten Selbstbilder entschieden, was den größeren Umfang dieses Kapitels erklärt.¹¹⁶¹

Giselle, eine in São Paulo geborene und nun in Rio de Janeiro lebende *travesti* eurobrasilianischer Abstammung, entspricht sowohl von der Art ihres Lebensunterhalt-Erwerbes, als auch aufgrund der von ihr vorgenommenen körperlichen Modifikationen einer *travesti*, wie sie von Couto, Kulick, Oliveira und Silva beschrieben werden. Giselle, die heute in Lapa von der Sexarbeit lebt, hatte ihr Coming Out als *travesti* als 17-Jährige in den 1980ern („*Com dezassete anos assumi a mim mesmo como travesti*“).¹¹⁶² Sie begann weibliche Hormone zu nehmen, die sie in der Apotheke kaufte. Da diese ihr Herzschmerzen verursachten, setzte sie sie ab und begann ihren Körper mit Industrie-Silikon und Silikonprothesen in massiver Weise zu verändern: „*Ich habe 15 Liter Silikon in meinem Körper, ich war sehr dünn*“.¹¹⁶³ Meine Frage, ob sie je auch an eine geschlechtsangleichende Operation dachte, verneinte sie mit dem Hinweis, auf ihre Identität: „*Die Operation machen*

¹¹⁶⁰ Siehe Kapitel III.1.3.1.3.

¹¹⁶¹ Wie in einem nachfolgenden Kapitel deutlich wird spielt die ethnische Herkunft bzw. eine auf ethnische Herkunft bezogene Separation oder Segregation in Rio de Janeiro im Gegensatz zu New York keine signifikante Rolle für die Selbstorganisation in den Subkulturen, wie es insbesondere in den Netzwerken deutlich wird (vgl. Kapitel III.1.3.3.). Ethnische Herkunft spielt aber in Zusammenhang mit mehrfachen Diskriminierungsmerkmalen eine Rolle. So sind beispielsweise *travestis* afrobrasilianischer Abstammung einer anderen Form von Diskriminierung ausgesetzt als *travestis* eurobrasilianischer Abstammung, was sich auch in den Erfolgsmöglichkeiten in der brasilianischen Gesellschaft widerspiegelt, wie im Folgenden deutlich wird. Die gewählte Form der Unterscheidung und ihre Hintergründe werden zu Beginn der Anhänge erklärt.

¹¹⁶² Interview mit Giselle, siehe Anhänge C.12., C.12.1.1.

¹¹⁶³ Das Original lautet: „*Tenho 15 litros no corpo, era magrinho*“, Interview mit Giselle, siehe Anhänge C.12., C.12.1.1.

die, die sich als Frau fühlen, das tue ich nicht“.¹¹⁶⁴ Giselle, die sich als *travesti* definiert, erklärt, dass sie auch im Alltag und auf der Straße als *travesti* gesehen werden will und nicht als Mann oder als Frau. Sie liebt es als *travesti* erkannt zu werden, weil das ihrer Identität (teilweise Mann, teilweise Frau) entspricht („*Adoro passar como travesti, tenho parte mulher, parte homem*“).¹¹⁶⁵ Wenngleich Giselle mit ihrem Mann (*marido*) zusammenlebt und als Sexarbeiterin männliche Kunden hat, definiert sie ihre Identität nicht in einem Zusammenhang mit einem männlichen Gegenüber, sondern vielmehr aus einem Gefühl heraus: Giselle fühlt sich nicht als Mann und auch nicht als Frau, sondern als *travesti*. Die *travesti*-Identität Giselles passt nicht so ganz in die oben geschilderten Muster von *travestis*, die sich als Frauen sehen, weiblich fühlen, als Frauen gesehen werden wollen, mit Silikon eine „weibliche Natur“ schaffen, oder sich durch ein männliches Gegenüber definieren. Doch diese Selbstdefinition als Teils-Mann-Teils-Frau ist eine häufige unter den vielen *travesti*-Selbstbildern.

Eine andere *travesti*-Identität benennt Cora. Cora ist in Rio de Janeiro geboren und aufgewachsen und mestizobrasilianischer Abstammung. Sie verließ ihre Familie Ende der 1970er mit elf Jahren, um ihrer Unabhängigkeit willen und begann unmittelbar danach mit der Sexarbeit, die sie bis heute fortführt. Wie viele andere *travestis* nahm sie sehr früh weibliche Hormonpräparate und ließ sich in den 1980ern auch Silikon injizieren bzw. Silikonprothesen einsetzen. Cora definiert sich als *travesti* und als „Homosexuelle des Geschlechts *travesti*: (“*Costumo falar, que sou homossexual do gênero travesti*“).¹¹⁶⁶ Ihr Selbstbild hat sich im Laufe der Zeit und während des *travesti*-Seins verändert. Im Interview verdeutlichte sie diesen Umstand mit Hilfe des Unterschieds zwischen den beiden Formen des Verbes „Sein“, *ser* und *estar*, wie sie im Portugiesischen differenziert werden („*Bem na infância, eu pensava que era mulher nascido no corpo de homem. [...] queria ser menina, que hoje descubre, que não quero ser mulher. Eu estou mulher. E diferente.*“).¹¹⁶⁷ Cora ist also der Ansicht, dass ihr Frau-Sein sich von dem Frau-Sein von Frauen unterscheidet. Geschlechtsangleichende Operationen¹¹⁶⁸ lehnt sie mit dem Verweis, dass sie „gut ausgestattet sei“ („*sou bem dotado*“) ab. Cora, die viel Zeit in Europa (Italien, Frankreich

¹¹⁶⁴ Das Original lautet: „*A operação a gente faz quando se sente mulher, eu não*“, Interview mit Giselle, siehe Anhänge C.12., C.12.1.1.

¹¹⁶⁵ Interview mit Giselle, siehe Anhänge C.12., C.12.1.1.

¹¹⁶⁶ Interview mit Cora, siehe Anhänge C.6., C.6.1.1.

¹¹⁶⁷ Interview mit Cora, siehe Anhänge C.6., C.6.1.1. Der von Cora benutzte Begriff des Frau-Seins („*estar mulher*“) bezieht sich auf ein temporäres Sein bzw. auf Eigenschaften, im Gegensatz zu dem anderen Begriff des Frau-Seins („*ser mulher*“), der sich auf ein permanentes Sein bzw. auf Identitäten bezieht.

¹¹⁶⁸ Im Verlauf dieses Kapitels bezeichnet der Begriff „geschlechtsangleichende Operationen“ die chirurgischen Eingriffe an den Genitalien der *travestis*, d.h. das Entfernen des Penis und der Hoden sowie die Konstruktion einer so genannten „Neovagina“, ein Prozess, der von den *travestis* und in Brasilien allgemein als „Geschlechtsumwandlung“ (*mudança de sexo*) bezeichnet wird (vgl. auch Kapitel VII. Glossar).

und Deutschland) verbrachte, engagierte sich auch eine zeitlang als *travesti*-Aktivistin und tritt in verschiedenen Clubs der Stadt als *transformista* auf, definiert sich aber dennoch als *travesti*.¹¹⁶⁹

Auch Yara, die Ende der 1950er in Bahia geboren wurde und afrobrasilianischer Abstammung ist, hatte bereits mit 14 ihr Coming Out als *travesti* und begann (weibliche) Hormonpräparate zu nehmen. Sie versteht sich – in ähnlicher Weise wie Cora - als „Homosexuelle der Form *travesti* mit Brüsten und Rock“ („*Jà me entendi como homossexual de forma travesti, tenho peito, botei uma saia*“).¹¹⁷⁰ Anders als Cora aber wusste Yara immer, dass sie keine Frau, sondern eine *travesti* sein wollte („*Nunca quis ser mulher. Sempre quis ser travesti*“).¹¹⁷¹ Für Yara bedeutet *travesti*-Sein daher auch zu wissen und dazu zu stehen, dass man eine *travesti* ist und keine Frau.¹¹⁷² Yara, die heute im AIDS-Hospiz von Dona Felicia arbeitet¹¹⁷³, kam mit 22 Jahren nach Rio de Janeiro, ließ sich Silikon spritzen, arbeitete als Sexarbeiterin und lebte dann lange Zeit mit einem US-Amerikaner („*um gringo*“) zusammen in Copacabana.¹¹⁷⁴

Jula, die etwa im gleichen Alter wie Cora und afrobrasilianischer Abstammung ist, wuchs in der größten *favela* des Kontinents, in Rio de Janeiros Rocinha auf. Jula hatte ihr Coming Out als *travesti* (*assumir travesti*) als Jugendliche mit 16, 17 Jahren. Auch sie nahm unmittelbar nach ihrem Coming Out weibliche Hormone und ließ sich später Silikon spritzen und Silikonprothesen einsetzen. Sie sieht das als eine logische Entwicklung dessen, was sich im Innern der *travestis* befindet:

Eine *travesti* sein? Das war ich seit ich klein war, seit der Kindheit. So was ist in einem drin, soll heissen, mit der Zeit transformiert man sich mit den Hormonen, mit der Chirurgie, mit Silikon.¹¹⁷⁵

Jula begann mit Anfang 20 in Lapa mit der Sexarbeit und lebt heute mit permanenter Aufenthaltsgenehmigung in Italien. Sie reist jedes Jahr mindestens einmal nach Rio de Janeiro, wo sie ein Landhaus (*sítio*) besitzt, um den Karneval dort zu feiern. Auch Jula fühlt sich nicht als Frau, sondern als *travesti* und möchte als *travesti* gesehen und gleichzeitig respektiert werden. Sie hat sich auch nie ernsthaft Gedanken um geschlechtsangleichende

¹¹⁶⁹ Interview mit Cora, siehe Anhänge C.6., C.6.1.1.

¹¹⁷⁰ Interview mit Yara, siehe Anhänge C.40., C.40.1.1.

¹¹⁷¹ Interview mit Yara, siehe Anhänge C.40., C.40.1.1.

¹¹⁷² Interview mit Yara, siehe Anhänge C.40., C.40.1.1.

¹¹⁷³ Vgl. Kapitel III.1.3.3.

¹¹⁷⁴ Interview mit Yara, siehe Anhänge C.40., C.40.1.1.

¹¹⁷⁵ Das Original lautet: „*Ser travesti? Foi desde pequena, desde crianca. Isso é de dentro da gente, quer dizer com tempo se vai transformar com hormonio, com cirurgia, com silicone*“, Interview mit Jula, siehe Anhänge C.18., C.18.1.1.

Operationen gemacht, auch, weil sie dann ihrer Meinung nach keinen Orgasmus mehr haben könnte („*Não porque as pessoas que fazem isso, não gozam mais*“).¹¹⁷⁶

Auch Hope, die Anfang der 1980er in Fortaleza geboren wurde, nahe Belem aufgewachsen ist, und erst einige Monate vor dem Interview nach Rio de Janeiro kam, strebt keine geschlechtsangleichenden Operationen an, sondern fühlt sich mit Silikon allein „perfekt“ („...*com silicone me acho perfeito*“). Hope, die mestizobrasilianischer Abstammung ist, liebt ihren Körper und ihr Geschlecht („*Adoro meu corpo, adoro meu sexo*“). Dennoch unterscheidet sich ihr Selbstbild als *travesti* von den bisher genannten. Denn Hope fühlt sich als Frau („*me sinto mulher*“) und ist der Ansicht, dass *travesti*-Sein nicht allein durch Silikon, sondern vor allem durch das Verhalten bestimmt wird, durch ein Verhalten als Frau:

Für mich ist *travesti*-Sein nicht nur das Einsetzen einer Prothese, einer Silikonprothese. Nein – viele denken, um *travesti* zu sein, muss man sich Silikon in den Körper einsetzen lassen, eine Prothese einsetzen lassen. Es ist das Verhalten wie eine Frau. Nicht alle, die sich wie eine Frau kleiden, verhalten sich auch wie eine Frau.¹¹⁷⁷

Da sie in Rio de Janeiro keine andere Arbeit fand, arbeitete sie in Lapa als Sexarbeiterin und lebte mit fünf weiteren *travestis* zusammen in einer *travesti*-Herberge in Lapa.¹¹⁷⁸ Hope kam auch nach Rio de Janeiro, weil sie wie viele andere *travestis* nach Italien auswandern möchte.

Im Gegensatz zu Hope, Cora, Julia, Giselle und vielen anderen *travestis* für die Sexarbeit eine ökonomische Notwendigkeit (*necessidade*) darstellt, betrieb Franka in den 1980ern gelegentlich Sexarbeit aus Freude (*prazer*). Franka ist eurobrasilianischer Herkunft und wurde Anfang der 1950er geboren, gewann als Heranwachsende, als sie noch „wenig *travesti*“ war, einen nationalen Wettbewerb und erhielt dadurch eine Stelle in einer bekannten Bankgesellschaft Brasiliens, wo sie seit 30 Jahren arbeitet. In der Bank ist Franka seit vielen Jahren offen *travesti*: sie hat Hormone genommen, trägt permanent weibliche Kleidung und wird auch von den KollegInnen mit ihrem weiblichen Namen angesprochen. Die gelegentliche Sexarbeit betrieb sie als Nebenverdienst, und weil sie Freude daran hatte („*Além do dinheiro, porque gostava*“).¹¹⁷⁹ So konnte sie sich dadurch in den 1980ern auch ihre Urlaube in Paris finanzieren. Heute wohnt Franka in einem Apartment in der Zona Sul mit Blick auf den Strand. Franka sieht und fühlt sich innerhalb und außerhalb ihres Bankjobs und der Sexarbeit als *travesti*, auch wenn sie sich nie Silikon spritzen ließ („*Como travesti,*

¹¹⁷⁶ Interview mit Julia, siehe Anhänge C.18., C.18.1.1.

¹¹⁷⁷ Das Original lautet: „*Para mim ser um travesti não é só coloca protese, coloca silicone, não - muitas acham para ser travesti tem que botar silicone no corpo, tem que ter uma protese. É se comportar como uma mulher. Não são todas que se vestem como mulher, que se comportam como mulher*“, Interview mit Hope, siehe Anhänge C.14., C.14.1.1.

¹¹⁷⁸ Vgl. Kapitel III.1.3.3.

¹¹⁷⁹ Interview mit Franka, siehe Anhänge C.11., C.11.1.1.

embora não tenho silicone, não tenho feita plasticas, embora me visto travesti“).¹¹⁸⁰ Die Frage, ob sie sich auch als Frau fühlt, verneinte Franka, mit dem Hinweis, dass sie sich als *travesti* fühlt (*„Não, eu sinto a mim mesmo como travesti“*).¹¹⁸¹ Auch die Frage, ob sie sich als Homosexueller wahrnimmt, beantwortete Franka mit dem Hinweis, dass sie sich mehr als *travesti* fühlt (*„Sinto mais travesti“*).¹¹⁸²

Frankas berufliche Karriere und die Motivation mit der sie Sexarbeit betrieb, bilden einen Gegensatz zu den Stereotypen von *travestis* und insbesondere von *travesti*-SexarbeiterInnen, wie sie in den ethnologischen Studien präsentiert werden. Ein Gegensatz ganz anderer Art zu diesem Stereotyp bildet das Beispiel des Lebensweges von Sibil, die während der Diktatur beim Militär arbeitete. Sibil ist afrobrasilianischer Herkunft und wurde Ende der 1950er Jahre in Rio de Janeiro geboren, wo sie auch aufwuchs. Obwohl sie beim Militär war, nahm sie Ende der 1970er wie viele andere *travestis* Hormone: *„Ich war ein Soldat. Nun, in dieser Phase im Militär begann ich Hormone zu nehmen, aber nicht viele und nicht oft, nicht jeden Tag, weil ich meinen Körper ja nicht verändern durfte“*.¹¹⁸³ Erst nach ihrer achtjährigen Militärzeit begann sie ihren Körper mit Hilfe von Silikon zu transformieren. Sie arbeitete als Stenografistin, als Verkäuferin, als Behinderten-Betreuerin, als Haushaltshilfe und zeitweise auch als Sexarbeiterin. Sibil definiert sich und lebt als *travesti*, und hat eine ganz eigene Vorstellung vom *travesti*-Sein:

Ich hatte nie den Anspruch jemandem zu sagen, dass ich Frau bin. Ich bin ein Homosexueller, der 24 Stunden am Tag wie eine Frau lebt, aber ich bin keine Frau, ich habe dieses Bewusstsein, dass ich keine Frau bin. [...] Ich sehe mich als *travesti*, ich habe Brüste, ich habe den Körper und die Performativität einer Frau. [...] Vom Geschlecht her bin ich Mann, aber ich habe das Stadium einer *travesti* erreicht.¹¹⁸⁴

Sibil, die Teil der großen Familie der Turma OK und mit vielen *travestis* eng befreundet ist und dies teilweise auch während der Militärdiktatur als sie Soldat war, verdeutlicht die Widersprüchlichkeiten und Vielfältigkeiten der Identitäten und Lebenswege der *travestis* von Rio de Janeiro in besonderem Maße.

Ein weiteres Beispiel für diese Gegensätze bildet Rebecca, eine Aktivistin (*militante*) der *travesti*-Organisation ASTRAL. Rebecca betreibt heute mit ihrem Mann ein Geschäft. Während der Militärdiktatur lebte sie von der Sexarbeit, aus der sie den Ausstieg mit Hilfe

¹¹⁸⁰ Interview mit Franka, siehe Anhänge C.11., C.11.1.1.

¹¹⁸¹ Interview mit Franka, siehe Anhänge C.11., C.11.1.1.

¹¹⁸² Interview mit Franka, siehe Anhänge C.11., C.11.1.1.

¹¹⁸³ Das Original lautet: *„Fui militar, então nessa fase no militar comencava a mim hormonizar, mas não muita, não muita frequência todo dia, porque não poderia transformar meu corpo“*, Interview mit Sibil, siehe Anhänge C.32., C.32.1.1.

¹¹⁸⁴ Das Original lautet: *„Eu nunca tive pretensão dizer para ninguém, que sou mulher. Sou homossexual vivendo 24 horas como mulher, mas não sou mulher, tenho essa consciência, que não sou mulher. [...] Eu me considero como travesti, tenho seios, tenho um corpo, uma performa de mulher. [...] Do sexo sou homem, mas já eu cheguei ao estagio de travesti“*, Interview mit Sibil, siehe Anhänge C.32., C.32.1.1.

von FreundInnen schaffte, die ihr eine Stelle in einem Frisiersalon vermittelten. Rebecca, die Ende der 1950er Jahre in Rio de Janeiro geboren wurde und auch dort aufwuchs, verließ als Minderjährige in den 1970ern ihr Elternhaus und begann Hormone zu nehmen. In den 1980ern ließ sie sich von anderen *travestis* Silikon injizieren. Auch Rebecca definiert sich als *travesti* und nicht als Mann oder als Frau.¹¹⁸⁵ Aber im Gegensatz zum „Ex-Soldaten“ Sibil stellt die Aktivistin Rebecca, die wie Sibil afrobrasilianischer Abstammung ist, ihr Selbstbild als *travesti* in den Kontext der Diskriminierungen und der Gewalt, die sie als *travesti* in ihrem Leben erfahren musste. Vor dem Hintergrund ihres Kampfes gegen die Diskriminierung, die sie als *travesti* erfährt, sieht sie sich als ganz normale Person („*Me considero uma pessoa normal*“).¹¹⁸⁶

Auch Charline sieht und fühlt sich als normal, wenngleich ihr ihre Umwelt diese Normalität abspricht („*Normal, más as pessoas não percebem isso*“).¹¹⁸⁷ Charline ist ebenfalls afrobrasilianischer Abstammung, wurde Mitte der 1960er in Rio de Janeiro geboren und wuchs in Rio de Janeiro auf. Sie verließ ihre Familie frühzeitig, nahm weibliche Hormone, die sie von ihren *travesti*-Freundinnen bekam, ließ sich von einer *travesti* in den 1980er Jahren Silikon spritzen und lebte von der Sexarbeit, bis sie es in den 1990ern durch einen Auftritt in einer bekannten TV-Show schaffte von ihren Shows als *transformista* zu leben.¹¹⁸⁸ Wenngleich sie im Zusammenhang mit ihrer Sozialisation oder diskriminierenden Erfahrungen immer von *travestis* spricht und auch nie an geschlechtsangleichende Operationen dachte, sieht sie sich selbst als Transsexuelle:

Von dem Moment an, von dem ich ein Leben als anderes Geschlecht führte, von dem Moment an, wo ich mir für mich ein anderes Leben vorstellte, die Kleidung, die ich benutze und obwohl ich nicht daran denke mich operieren zu lassen, sehe ich mich als Transsexuelle.¹¹⁸⁹

Charline sieht sich jedoch nicht als Frau („*Que me acho mulher, não, não me acho mulher, não*“).¹¹⁹⁰ Dass Charline sich als „Transsexuelle“ definiert, obwohl sie eine Sozialisation und ein Selbstbild wie viele *travestis* hat, hat einen einfachen Grund. Charline lebte in den 1990ern fünf Jahre in Italien und ihr ist die dortige Unterscheidung zwischen *travestis*

¹¹⁸⁵ Interview mit Rebecca, siehe Anhänge C.28., C.28.1.1.

¹¹⁸⁶ Interview mit Rebecca, siehe Anhänge C.28., C.28.1.1.

¹¹⁸⁷ Interview mit Charline, siehe Anhänge C.5., C.5.1.1.

¹¹⁸⁸ Interview mit Charline, siehe Anhänge C.5., C.5.1.1. Angesichts ihrer ethnischen Herkunft stellt ihr großer Erfolg in der brasilianischen Mehrheitsgesellschaft eine Ausnahme dar.

¹¹⁸⁹ Das Original lautet: „*A partir do momento, que eu vivei uma vida diferente do sexo, a partir que eu pensei num tipo de vida diferente para mim, as roupas, que eu uso, embora não pensei em operar, eu me considero transexual*“, Interview mit Charline, siehe Anhänge C.5., C.5.1.1.

¹¹⁹⁰ Interview mit Charline, siehe Anhänge C.5., C.5.1.1.

(„Transvestiten“) und Transsexuellen bewusst: „Dort nennt man uns nicht travestis, dort nennt man uns Transsexuelle, travestis ist das, was wir hier als transformista bezeichnen“¹¹⁹¹

Auch Catia sieht sich als *travesti* und als Transsexuelle. Catia ist mestizobrasilianischer Abstammung, wurde Anfang der 1960er in Rio de Janeiro geboren und wuchs in einem Dorf in Minas Gerais auf. Mit Anfang 20 hatte sie ihr Coming Out als *travesti* und begann Hormone zu nehmen. Während sie in Belo Horizonte als *transformista* auf der Bühne war und gleichzeitig im Einzelhandel oder als Schneiderin arbeitete, lebte sie, als sie mit 24 nach Rio de Janeiro migrierte, vor allem von der Sexarbeit und ließ sich ebenfalls Silikon spritzen. Catia sieht sich als *travesti* und als Transsexuelle im Sinne „einer Person, die sich mit ihren weiblichen und ihren männlichen Anteilen im Einklang befindet“ („Eu me vejo assim como travesti, como transsexual, eu ja me vejo assim equilibrada, uma pessoa equilibrada com meu lado masculino com meu lado feminino“).¹¹⁹² Ähnlich wie auch bei Cora ist das Selbstbild Catias in einem Prozess entstanden und hat seit der Jugend eine große Veränderung durchlaufen. Als Jugendliche wollte Catia nämlich eine Frau sein, sich operieren lassen, heiraten und Kinder haben („Querida ser mulher, queria ser mulher de qualquer jeito, queria ser operada, queria ser mulher, queria me casar, queria ter um filho“).¹¹⁹³ Catia ist ein Beispiel dafür, dass solche Träume auch ohne Operation, und jenseits der heteronormativen Vorstellung der Familie als Einheit von biologischem Mann und biologischer Frau, gelebt werden können. Catia lebt seit 16 Jahren mit ihrem „Mann“ (*marido*) zusammen und hat auch dessen Sohn, der sie „Mama“ nennt, offiziell und unter vielen bürokratischen Mühen adoptiert.¹¹⁹⁴

Catias und Charlines Selbstbilder als Transsexuelle, die sich nicht als Frauen sehen und keine geschlechtsangleichenden Operationen wollen, und somit den zuvor genannten *travesti*-Selbstbildern entsprechen, werfen die Frage nach der klaren Abgrenzung zwischen den *travestis* einerseits und den Transsexuellen andererseits, wie sie in den Definitionen der zuvor genannten Studien deutlich wurden, auf. Ich möchte daher an dieser Stelle verschiedene Selbstbilder, die die Trennlinie *travesti*-Transsexuelle überschreiten bzw. in einem Zwischenraum oder einer „Schnittmenge“ der beiden verortet werden können, präsentieren.

¹¹⁹¹ Das Original lautet: „Là a gente não chama travesti, chama transsexual, travesti é como nos chamamos transformista aqui“, Interview mit Charline, siehe Anhänge C.5., C.5.1.1.

¹¹⁹² Interview mit Catia, siehe Anhänge C.4., C.4.1.1.

¹¹⁹³ Interview mit Catia, siehe Anhänge C.4., C.4.1.1.

¹¹⁹⁴ Interview mit Catia, siehe Anhänge C.4., C.4.1.1. Dies widerlegt auch die im Feldforschungskapitel dargestellte heteronormative Vorannahme des Ethnologen Silva, dass eine Transsexuelle niemals Kinder haben kann, da sie „kastriert“ ist (vgl. Kapitel E.1.1.).

Victoria wurde Mitte der 1970er in Bahia geboren und lebte bis zu ihrem 9. Lebensjahr in der brasilianischen Hauptstadt Brasilia. Sie ist afrobrasilianischer Abstammung. Mit 19 Jahren kam Victoria nach Rio de Janeiro, hatte dort ihr Coming Out als *travesti* mit 20 und begann mit 21 Hormone zu nehmen. Sie wohnt zusammen mit Hope und anderen *travestis* in einer *travesti*-Herberge in Lapa und arbeitet als Sexarbeiterin. Victoria möchte ihren Körper in absehbarer Zeit mit Silikon verändern und denkt auch daran später einmal im Ausland geschlechtsangleichende Operationen durchführen zu lassen. Victoria spricht von sich als *travesti* und möchte als *travesti* gesehen werden („*Quero que as pessoas me vejam como um travesti*“).¹¹⁹⁵ Wenngleich sie auch an geschlechtsangleichende Operationen denkt, definiert sie sich und *travestis* allgemein als Männer und Frauen zugleich:

Wir travestis sind Männer und Frauen. Im Kopf sind wir Frauen. Nun ich denke wir fühlen diese Sache, nicht wahr, Frau, Mann. [...] Im Kopf sind wir eine andere Art Frau.¹¹⁹⁶

Petra, die in der gleichen *travesti*-Herberge wie Hope und Victoria wohnt und wie Victoria afrobrasilianischer Abstammung ist, will auch geschlechtsangleichende Operationen außerhalb Brasiliens durchführen lassen, hat aber ein ganz anderes Selbstbild und eine andere Definition von einer *travesti*. Petra wurde Ende der 1970er in Bahia geboren, begann mit 14 Jahren Hormone zu nehmen und arbeitete mit 16 in einem Strip-Lokal in Belo Horizonte, später zog sie nach São Paulo. Seit dieser Zeit verändert sie ihren Körper in massiver Weise mit Hilfe von Silikon: „*Ich habe zehn Liter Silikon in meinem kleinen Körper, in den Beinen, im Hintern und in den Hüften*“.¹¹⁹⁷ Mit 20 kam sie nach Rio de Janeiro und arbeitet seit dieser Zeit als Sexarbeiterin. Petra spricht zwar von sich als *travesti* und nicht als Transsexuelle, fühlt sich aber als Frau („*Me sinto mulher, não como homem, sim como mulher*“).¹¹⁹⁸ Für Petra ist eine *travesti* „eine Frau mit männlichem Geschlecht“ („*Ai, eu acho um travesti é uma mulher com sexo masculino*“).¹¹⁹⁹ Petra möchte deshalb auch in Italien geschlechtsangleichende Operationen machen lassen und für ihren zukünftigen Mann eine Frau werden („*Quero ir para Italia, e na Italia me opero, ai, porque eu quero ser uma mulher para meu marido definitiva*“).¹²⁰⁰

Gänzlich unterschiedliche Motive bewegen Raimunda dazu, daran zu denken, irgendwann einmal geschlechtsangleichende Operationen machen zu lassen. Raimunda, die

¹¹⁹⁵ Interview mit Victoria, siehe Anhänge C.38., C.38.1.1.

¹¹⁹⁶ Das Original lautet: „*Nos travestis somos homen e mulher. Na cabeça somos mulher. Então eu acho que nos sentimos essa coisa, ne, mulher, homen.[...] Na cabeça somos uma mulher diferente*“, Interview mit Victoria, siehe Anhänge C.38., C.38.1.1.

¹¹⁹⁷ Das Original lautet: „*Tenho dez litros de silicone no meu corpinho, nas minhas pernas, na minha bunda e no meu quadrilho*“, Interview mit Petra, siehe Anhänge C.25., C.25.1.1.

¹¹⁹⁸ Interview mit Petra, siehe Anhänge C.25., C.25.1.1.

¹¹⁹⁹ Interview mit Petra, siehe Anhänge C.25., C.25.1.1.

¹²⁰⁰ Interview mit Petra, siehe Anhänge C.25., C.25.1.1.

schon im Feldforschungskapitel als jene *travesti*-Friseurin, die ich bereits 1996 kennenlernte, vorgestellt wurde¹²⁰¹, wurde Ende der 1950er im Innern des Bundesstaates São Paulo geboren und ist afrobrasilianischer Abstammung. Mit 14 Jahren verließ sie aus eigenem Willen ihre Familie und zog nach São Paulo, wo sie begann Hormone zu nehmen und ihr Coming Out als *travesti* hatte. Mit 25 Jahren zog sie nach Rio de Janeiro, wo sie sich auch Silikon spritzen ließ. Raimunda arbeitete nie in der Sexarbeit und verdiente sich ihren Lebensunterhalt als Friseurin und als *transformista*. Anders als die meisten *travestis*, spricht sie von ihrem männlichen Genital nur als jenem Teil ihres Körpers, den sie hasst (*essa parte detesto*). Sie bezeichnet sich selbst zwar als *travesti*, fühlt sich aber als Frau. Im Gegensatz zu vielen anderen *travestis* definiert sie ihr *travesti*-Sein im Kontext von Mann und Frau und sieht die Unterschiede zwischen sich und anderen (Männern) wie folgt: „Der Unterschied besteht darin, dass ich weibliche Kleidung trage und andere nicht, dass ich mir Brüste zulegte und andere nicht: ich fühle mich sehr als Frau“.¹²⁰²

Auch Ronha, die eurobrasilianischer Abstammung ist, erklärt ihren Penis, den sie sich in Europa in eine Neo-Vagina operieren ließ, zu einem Teil ihres Körpers, der nicht zu ihr gehörte: „Aber ich denke, dass ich nichts verloren habe, ich habe den Penis verloren, der nicht meiner war“.¹²⁰³ Dennoch hat Ronha, die in Brasilien entweder als sehr bekannte *travesti* oder neben Roberta Close als die bekannteste Transsexuelle wahrgenommen wird, ein ganz anderes Selbstbild als Roberta und die meisten Transsexuellen. Ronha wurde Mitte der 1940er in Belo Horizonte geboren. In den 1970ern ging sie nach Rio und nahm mehrere Jahre Hormone. 1988 ließ sie sich eine Silikonprothese einsetzen und ein Jahr später in Kopenhagen geschlechtsangleichende Operationen durchführen. Ronha lebte nur in zeitlich begrenzten Phasen und aus Notwendigkeit von der Sexarbeit, da sie drei Berufe hat. Seit den 1970ern macht sie Bühnenshows und ist auch heute noch eine bekannte *transformista*, die auch in Europa und den USA auftrat. Seit den 1980ern publiziert sie als Schriftstellerin regelmäßig Bücher. Und schließlich ist sie eine bekannte Friseurin und besitzt heute einen florierenden Frisiersalon in der Zona Sul. Ronha spricht von sich als „Transexueller“, aber auch als *travesti* („Sou a unica travesti que mora num salão de Ipanema“).¹²⁰⁴ Im Gegensatz zu den anderen „operierten Transsexuellen“ Brasiliens (*operadas*) distanziert sich Ronha

¹²⁰¹ Siehe Kapitel E.1.2.

¹²⁰² Das Original lautet: „A diferenca é que eu uso roupas de mulher e outros não, eu coloca peito e outras não: sinto muito mulher“, Interview mit Raimunda, siehe Anhänge C.27., C.27.1.1.

¹²⁰³ Das Original lautet: „Mas acho, que eu pedí nada, pedí o penis, que não era meu“, Interview mit Ronha, siehe Anhänge C.30., C.30.1.1.

¹²⁰⁴ Interview mit Ronha, siehe Anhänge C.30., C.30.1.1.

nicht von den *travestis* und erklärt stattdessen, dass sie sich immer als *travesti* fühlte.¹²⁰⁵ Ronhas Verständnis von den Unterschieden und Definitionen zwischen *travestis* und Transsexuellen basiert auf dem Primat der Selbstzuschreibung und Selbstbestimmung: „transsexuell“ ist, wer sagt, dass er/sie „transsexuell“ ist, wobei Ronha sich selbst jenseits dieser Kategorien definiert. Die Singularität, die Ronha für sich beansprucht, entspricht teilweise dem Selbstbild von *travestis* wie Giselle und Catia oder Transsexuellen wie Victoria, die sowohl auf ihre weiblichen wie männlichen Anteile verweisen, geht aber insofern darüber hinaus, als dass die Frage, ob sie ein Mann oder eine Frau sei, für Ronha keine Rolle spielt, und sie es vielmehr liebt in beiden geschlechtlichen Bereichen zu agieren:

Es interessiert mich nicht zu wissen, ob ich Mann oder Frau bin, ich bin eine Persönlichkeit, die einen Körper bewohnt, die gebildet ist, die gefällt, alles andere ist mir gleich, genau zu wissen, ob ich Mann bin, Frau bin. Es gefällt mir in beiden Situationen zu handeln, in verschiedenen Momenten.¹²⁰⁶

Dieses Selbstbild als „operierte Transsexuelle“ (*transsexual operada*), die beide geschlechtliche Rollen ausübt, zeigt sich auch in dem Umgang mit ihrem Sohn, den sie aus einer frühen Beziehung mit einer Frau hat und für den sie nach eigenen Angaben Vater und Mutter gleichzeitig ist („*Sou mãe e pai ao mesmo tempo, sou tudo*“).¹²⁰⁷

Ronha starker Bezug zu den *travestis*, für die sie sich auch engagiert, etwa bei der *travesti*-NGO ASTRAL, verweist auf ihre Sozialisation in den *travesti*-Subkulturen und auf zahlreiche Freundschaften mit *travestis*. Ähnlich wie Ronha erlebte auch Brasiliens bekannteste Transsexuelle Roberta Close ihre Sozialisation als *travesti*.

Roberta wurde Mitte der 1960er in Rio de Janeiro geboren und ist eurobrasilianischer Abstammung. Sie wuchs in Fatima, dem Nachbarviertel Lapa auf. In ihrer Biographie berichtet sie, wie sie als Jugendliche Ende der 1970er mit *travestis* durch die Straßen von Lapa zog und schließlich Anfang der 1980er Jahre die Bars der Galeria Alaska in Copacabana aufsuchte.¹²⁰⁸ Ihre Sozialisation fand in den sich zwischen Sexarbeit, Bühne und Karneval entwickelnden *travesti*-Subkulturen statt, und Roberta machte die gleichen positiven und negativen Erfahrungen wie viele *travestis* dieser Zeit. Als Heranwachsende wurde sie auf einem von Schwulen dominierten Karneval-Ball in Rio de Janeiro 1981 als *travesti*-Schönheit „entdeckt“ und daraufhin durch einen Medienhype um ihre Schönheit und Identität im ganzen Land und später auch international bekannt. Der Medienhype um Roberta

¹²⁰⁵ Siehe auch Kapitel III.2.3.3.

¹²⁰⁶ Das Original lautet: „*Não me intereso saber si sou homem, sou mulher. Sou um personagem, que habite um corpo, que é cultivada, que gosta, tudo mais não me preocupe de querer saber exatamente, se eu sou homem, sou mulher, eu gosto de atuar em ambas as situações em vários momentos*“, Interview mit Ronha, siehe Anhänge C.30., C.30.1.1., vgl. auch Kapitel III.2.3.3.

¹²⁰⁷ Interview mit Ronha, siehe Anhänge C.30., C.30.1.1.

¹²⁰⁸ Rito 1998: 44ff.

Close resultierte einerseits aus Nacktaufnahmen im brasilianischen Playboy, andererseits aus ihrem Aufstieg in die erste Liga der Models der Pariser Modeszene. So lief sie Mitte der 1980er in Paris für Guy Laroche, Thierry Mugler und Jean Paul Gaultier über den Laufsteg.¹²⁰⁹ Obwohl sich Roberta Close bereits in den 1980ern als Frau verstand, sich 1989 in Europa einer geschlechtsangleichenden Operation unterzog, und sie sich heute als „intersexuell“ bzw. als Hermaphrodit bezeichnet, wurde sie in den Medien bis in die späten 1990er als schönste *travesti* Brasiliens „gehandelt“:

Roberta Close, die in Brasilien immer als travesti und in jüngster Zeit auch als Transsexuelle bezeichnet wurde, möchte, dass von nun an ihr hermaphroditischer Zustand anerkannt wird. Sie erklärt, dass ihr Geschlecht immer anormal war und dass sie niemals ein Mann mit einem weiblichen Denken war. Im Gegenteil verstand sie sich immer als Frau.¹²¹⁰

Im Gegensatz zu Ronha grenzt sich Roberta Close in ihrer Identität eindeutig und vehement von den *travestis* ab. Während Roberta Close durch ihre Sozialisation noch Kontakte zu *travestis* und den *travesti*-Subkulturen hat, bezieht sich die strikte Abgrenzung einiger Transsexueller Brasiliens insbesondere auf die (Homo-)Sexualität und die Subkulturen der *travestis*. Ich werde solche und andere Transsexuelle in einem späteren Kapitel ausführlich behandeln.¹²¹¹

Ronha, die in Brasilien als Transsexuelle bekannt ist, arbeitete und arbeitet auch heute noch - ebenso wie die *travestis* Cora, Catia, Charline oder Sibil - als *transformista*. So stellt sich nicht nur die Frage nach der eindeutigen Abgrenzung zwischen *travestis* und Transsexuellen, die durch das Selbstbild Ronhas und durch deren Unter-Klassifizierung in „operierte Transsexuelle“ und „operierte *travestis*“ torpediert wird, sondern auch die Frage nach der eindeutigen Abgrenzung zwischen *transformistas* einerseits und *travestis* bzw. Transsexuellen andererseits. Ich möchte diese Frage wiederum mit Hilfe von unterschiedlichen Selbstbildern von Individuen, die sich allesamt als *transformistas* bezeichnen oder bezeichnet werden, diskutieren. Wie im historischen Kapitel deutlich wurde, war Rogéria für die Einführung des Begriffs *transformista* in den Subkulturen Rio de Janeiro verantwortlich. Ich möchte daher auch mit Rogéria beginnen.

Rogéria, die eurobrasilianischer Abstammung ist und in Brasilien als bekannteste und berühmteste *travesti* angesehen wird, wird auch von Oliveira, Kulick und Silva als *travesti* bezeichnet. Wie im historischen Kapitel deutlich wurde, machte Rogéria Anfang der 1960er

¹²⁰⁹ Rito 1998: 32.

¹²¹⁰ Das Original lautet: „Roberta Close no Brasil sempre chamada de travesti, e mais recentemente de transexual, quer daqui para a frente que seja reconhecida sua condição de hermafrodito. Ela afirmo que seu sexo sempre foi anormal e que nunca foi um homem com cabeça feminina. Ao contrário, sempre se pensou mulher“, Rito 1998: 108, 164. Kulick nennt sie ebenfalls - auch ein Jahr nach Erscheinen ihrer Biografie - eine *travesti* (1998: 7).

¹²¹¹ Siehe Kapitel III.2.3.3.

als gefeierter Bühnenstar den Begriff *travesti* populär, distanzierte sich aber bei ihrer Rückkehr aus dem Exil Anfang der 1980er von den *travestis* und bezeichnete sich als *transformista*. Heute bezeichnet sich Rogéria als nicht „irgendeine *travesti*“, sondern als Künstlerin (“*eu sou uma artista, eu não sou um travesti qualquer*”).¹²¹² Auf die Frage nach ihrer geschlechtlichen Identität erklärt sie: „*Eine Künstlerin hat kein Geschlecht!*“.¹²¹³ Rogéria ging in Brasilien nie der Sexarbeit nach. Sie ließ sich auch kein Silikon spritzen und hat keine Silikonimplantate. Auf der Bühne, z. B. in den Theatern an der Copacabana, tritt Rogéria als Künstlerin heute nicht mit Perücke, viel Schminke und aufwendiger Kleidung auf, sondern mit ihrem eigenen langen Haar, mit weiblichen Brüsten und in gewöhnlicher weiblicher Kleidung. Ihre Brüste, so Rogéria, sind durch die Hormone gewachsen, die sie Ende der 1960er in der Schweiz und Anfang der 1970er in Paris nahm. In Paris definierte sich Rogéria noch als *travesti*: “*Ah, ich bin ein travesti, sagte ich, ich bin weder Mann noch Frau, ich bin eine Künstlerin*“.¹²¹⁴ Rogéria sieht sich im Alltag nicht als Frau. Wenngleich sie manchmal von der „Frau in ihr“ (*a mulher dentro de mim*) spricht, verweist die „Frau“ auf ihre künstlerische Seite („*a mulher é meu lado artistico*“).¹²¹⁵ Rogéria passt weder in die Kategorie *travesti* noch in die Kategorie *transformista*, wenn diese in obigem Sinne und in ahistorischer Weise als Trennkategorien verstanden werden. Vielmehr zeigt sie beispielhaft wie sich mit dem Wandel der Wahrnehmung dieser Kategorien, auch die Selbstbilder und Selbstbezeichnungen verändern. Darüber hinaus verweist sowohl ihre Definition einer *travesti* früher, als auch ihre heutige Selbstdefinition auf einen eigenen Diskurs, in dem sie als (*travesti*-)KünstlerIn weder „Mann noch Frau ist“ (*nem homen, nem mulher, sou artista*) bzw. „kein Geschlecht hat“ (*uma artista não tem sexo!*).

Auch Denise bezeichnet sich aufgrund der mit *travestis* verbundenen Fremdbilder und Assoziationen nicht als *travesti*, sondern als *transformista* bzw. als *transformista*-Künstlerin (*artista transformista*), wenngleich sie angibt zu wissen, dass sie eine *travesti* ist:

Ich weiss, dass wenn man ein Mann ist, der Silikonprothesen besitzt, der sich schminkt und weibliche Kleidung trägt, man als *travesti* bezeichnet wird, aber ich denke, dass dieser Name in Brasilien marginalisiert ist und Anlass zur Diskussion gibt. Er wird mit Prostitution in Verbindung gebracht, so sagen es die Leute. [...] Soll heissen, natürlich weiss ich, dass ich *travesti* bin, aber wenn mich jemand interviewt, suche ich eine Bezeichnung für mich, die *Transformista*-Künstler lautet, weil ein *Transformista*-Künstler kein *travesti* ist.¹²¹⁶

¹²¹² Interview mit Rogéria, siehe Anhänge C.29., C.29.1.1.

¹²¹³ Das Original lautet: „*Uma artista não tem sexo!*“, Interview mit Rogéria, siehe Anhänge C.29., C.29.1.1.

¹²¹⁴ Das Original lautet: „*Ah, je suis un travesti, eu disse, nem sou homen, nem mulher, sou artista*“, Interview mit Rogéria, siehe Anhänge C.29., C.29.1.1.

¹²¹⁵ Interview mit Rogéria, siehe Anhänge C.29., C.29.1.1.

¹²¹⁶ Das Original lautet: „*Eu sei, que você for um homem que tem protese silicone, que se pintava, usava roupas femininas ia ser chamado um travesti, mas eu acho que esse nome aqui no Brasil é muito marginalizado um nome de debater-se-lo. Ele é muito ligado a prostituição, a gente fala isso. [...] Quer dizer, obviamente, que eu sei, que sou travesti, quando alguém me entrevista, procuro uma denominação para me, que é artista*“.

Denise ist ebenfalls eurobrasilianischer Herkunft und wurde Mitte der 1950er in Niteroi – der kleinen Zwillingstadt Rio de Janeiro – geboren und wuchs dort auf. Sie arbeitete lange Zeit als Ballett-Tänzer und Choreograf und hatte ihr bewusstes Coming Out als *travesti* erst in den 1990ern. Sie ließ sich Silikonprothesen in Brust und Hüften einsetzen und arbeitet heute in der Stadtverwaltung Niterois, in der sie ein Straßenkinderprojekt betreut sowie als *transformista* mit einer eigenen Fernsehsendung. Denise, die nie von der Sexarbeit leben musste, tritt mit ihren Shows in vielen Städten Brasiliens und in Japan auf. Auf die Frage nach geschlechtsangleichenden Operationen antwortete Denise mit dem Hinweis, dass sie ihren Penis oft benutzen würde (*Operação? Não, porque lhe uso, eu lhe uso muito*).¹²¹⁷ Für Denise stellen *travestis* eine eigene Kategorie, neben Männern und Frauen, dar: „*Es gibt den Mann, es gibt den travesti, der eine Art Fast-Frau ist, er wird niemals eine Frau sein, auch nicht operiert, meiner Meinung nach, und es gibt Frauen*“.¹²¹⁸ Sie selbst fühlt sich zwar weiblich und sieht sich weiblich, erklärt aber, dass sie keine Frau ist und auch kein Mann – trotz des (biologisch) männlichen Geschlechts:

Ich fühle mich weiblich, nun, diese Sache mit dem sich als Frau fühlen, ich denke das ist etwas anderes. Die Leute benutzen das falsch. Fühle ich mich als Frau? Nein! Ich bin keine Frau. Ich bin weiblich. [...] Ich wurde als Mann geboren, mein Geschlecht ist männlich, aber ich habe nicht die Charakteristika eines Mannes. Ich habe die Charakteristika einer Frau, aber ich bin keine Frau.¹²¹⁹

Denise hat nicht nur eine eigene Interpretation der Bezeichnung *transformista*. Ebenso wie Ronha verweist ihr Selbstbild als *travesti* auf einen eigenen Diskurs, der sich zwar auch an biologischen Gegebenheiten orientiert, aber dem heteronormativen Denken zuwiderläuft.

Judy, eine der besten Freundinnen Rogérias und ebenfalls eurobrasilianischer Abstammung, definiert sich hingegen als *travesti*, obwohl sie nie von der Sexarbeit leben musste, aber bereits seit den 1960ern auf der Bühne steht. Judy hatte ihr Coming Out als *travesti* in den frühen 1960ern, als Rogéria zum Star wurde. Sie stand mit Rogéria in „Les Girls“ auf der Bühne, ging aber während der Militärdiktatur nur für kurze Zeit ins Exil, arbeitete bei Freunden in einem Frisiersalon und überlebte so die Militärdiktatur ohne in der Sexarbeit zu stranden. Judy nahm wie viele *travestis* in den späten 1960ern Hormone und ließ sich Anfang der 1980er in New York Silikonprothesen einsetzen. Doch an

transformista, porque um artista transformista não é um travesti“, Interview mit Denise, siehe Anhänge C.8., C.8.1.1.

¹²¹⁷ Interview mit Denise, siehe Anhänge C.8., C.8.1.1.

¹²¹⁸ Das Original lautet: „*Tem o homem, tem o travesti, que é uma coisa quase mulher, nunca vai ser mulher, mesmo operada, na minha opinião, e tem as mulheres*“, Interview mit Denise, siehe Anhänge C.8., C.8.1.1.

¹²¹⁹ Das Original lautet: „*Me sinto feminina, agora essa coisa de sentir mulher, eu acho que é muito diferente. As pessoas usam isso erradamente. Eu sou mulher? Não! Não sou mulher. Sou feminina. [...] Eu nasci homem, sou de sexo masculino, mas não tenho as características do homem. Eu tenho as características da mulher, mas não sou mulher*“, Interview mit Denise, siehe Anhänge C.8., C.8.1.1.

geschlechtsangleichende Operationen dachte sie nie. Sie wollte nie eine Frau sein. Sie wollte anders als Frauen sein:

Das kam mir nie in den Sinn. Ich wollte nie Frau sein. Ich dachte nie daran mich in eine Frau zu verwandeln. Es gefällt mir anders als Frauen zu sein.¹²²⁰

Judy leitet heute einen bekannten Frisiersalon in der Zona Sul und definiert sich als *travesti*. Sie spricht von sich auch als *transformista* oder als *travesti transformista* und präsentiert sich sowohl im Alltag, als auch auf der Bühne als *travesti* („*Claro, sempre me apresenta como travesti*“).¹²²¹ Ihre Selbstdefinition als *travesti* versteht Judy im Kontext der *travestis* der 1960er als, wie sie sagt, Schwule zu *travestis* wurden („*esse transformação do gay para travesti na época dos anos 1960 para 1970*“) im Gegensatz zu den *transformistas* und Drag Queens von heute.¹²²²

Laura, eine der bekanntesten *transformistas* Rio de Janeiro, die in den 1980ern in der Galeria Alaska mit Showauftritten begann und mit *travestis* wie Rogéria und Judy, aber auch solchen wie Cora eng befreundet und in der Turma OK sehr aktiv ist, sieht sich nur auf der Bühne als Frau: „*Ich bin ein Transformista-Darsteller, wenn ich auf die Bühne steige, sehe ich mich als Frau*“.¹²²³ Lauras Selbstbild als *transformista* entspricht Coras Selbstbild als *travesti*, wenn sie erklärt, dass sie ein „Homosexueller des Geschlechts *transformista*“ sei und ihren *transformismo* eindeutig dem Bereich der schwulen Subkulturen zuordnet:

Nun, ich bin ein Homosexueller des Geschlechts *transformista*, nicht wahr, weil, wenn Du deine Forschung gemacht hast, wird das Ergebnis sein, dass es verschiedene Homosexuelle gibt, Homosexuelle des Geschlechts *travesti*, Homosexuelle des Geschlechts *transformista*, schwule Herren, die sich nicht als Frauen kleiden, aber ich bin jener Künstler, der homosexuell ist und in der schwulen Gemeinschaft arbeitet.¹²²⁴

Auch ihre Sicht der *travestis* als „*estar mulher*“ deckt sich mit der Sicht Coras („*Eu acho, que travesti não é mulher, esta mulher, esta mulher 24 horas por dia*“).¹²²⁵ Laura ist eurobrasilianischer Herkunft, wurde Anfang der 1960er in Rio de Janeiro geboren und wuchs auch in Rio de Janeiro auf. Sie nahm nie Hormone und ließ sich auch keine Silikonprothesen einsetzen oder Silikon spritzen. Laura arbeitete viele Jahre als Lehrer. Seit dem Drag Queen-

¹²²⁰ Das Original lautet: „*Nunca passou para minha cabeça. Nunca quis ser mulher. Nunca pensei fosse me transformada para mulher. Me gostava de ser diferente de mulher*“, Interview mit Judy, siehe Anhänge C.17., C.17.1.1.

¹²²¹ Interview mit Judy, siehe Anhänge C.17., C.17.1.1.

¹²²² Interview mit Judy, siehe Anhänge C.17., C.17.1.1.

¹²²³ Das Original lautet: „*Sou um ator transformista, soube do palco me visto mulher*“, Interview mit Judy, siehe Anhänge C.17., C.17.1.1.

¹²²⁴ Das Original lautet: „*Bom, eu sou homossexual do gênero transformista, ne, porque depois, que você fez a sua pesquisa se deve deixar, que existem vários homossexuais, homossexuais do gênero travesti, homossexuais do gênero transformista, gay donos, que não se vestem de mulher, mas eu sou aquele artista, que é homossexual, que faz um trabalho na comunidade gay*“, Interview mit Laura, siehe Anhänge C.19., C.19.1.1.

¹²²⁵ Interview mit Laura, siehe Anhänge C.19., C.19.1.1.

Hype Mitte der 1990er hat sie auch regelmäßig Auftritte in den USA, in New York oder Los Angeles. Seit einiger Zeit widmet sie sich ganz ihren Showauftritten, da diese besser bezahlt sind, als ihr früherer Job als Lehrer.¹²²⁶ Wenngleich Laura seit 20 Jahren *transformista* ist, so gehört sie in der Betrachtung Judys zu einer neuen Generation von *transformistas*.

Pollux hingegen, der eurobrasilianischer Herkunft ist und Anfang der 1940er in Rio de Janeiro geboren wurde, erlebte den Aufstieg Rogérias und den Niedergang der Demokratie Brasiliens zu Beginn der 1960er hautnah mit und erklärt, dass die *transformistas* damals *travestis* hießen. Er selbst, der begeistert die großen Shows wie „Les Girls“, in denen Rogéria und Judy auftraten, besuchte, war zu dieser Zeit Ballett-Tänzer (*bailerino*). In den 1970ern war er ein Jahr auf Tournee in Asien (Japan, Singapur, Thailandia, Indonesia, Malaysia) und kehrte aufgrund der Militärdiktatur nicht nach Brasilien zurück, sondern blieb in Europa. In Spanien begann er aus Notwendigkeit, wie er erklärt, mit dem *transformismo*, d.h. mit Shows, die heute als *transformismo* bezeichnet werden würden. Denn der Begriff *transformismo* kam in Brasilien erst Anfang der 1980er auf. Pollux trat in den 1970ern in vielen Städten Europas, darunter auch in Hamburg und im „Chez Romy Haag“ in Berlin, auf.¹²²⁷ Pollux, der mit dem *transformismo* in Europa begann, definiert sich als Mann, der nur auf der Bühne in weiblicher Kleidung erscheint:

Ich bin ein Mann. Ich mache Transformista-Shows. Ich bin ein Transformista-Darsteller. Ich mag es nicht auf der Straße als Frau rumzulaufen, da fühle ich mich nicht wohl. Ich bin ein Mann. Ich mache Shows. Wenn die Show vorüber ist, ist alles vorüber.¹²²⁸

Diesem Selbstbild entsprechend nahm Pollux nie Hormone und ließ sich auch kein Silikon spritzen.

Runa entspricht der modernen Generation von *transformistas*, die Judy zusammen mit den Drag Queens erwähnte. Runa ist eurobrasilianischer Abstammung und wurde Anfang der 1970er in Rio de Janeiro geboren, wo sie auch aufwuchs. In den 1990ern begann sie sowohl eine Ausbildung als Schneider, als auch als *transformista* aufzutreten. Heute arbeitet sie als Schneider und Visagist und tritt gelegentlich als *transformista* auf. Runa grenzt sich jedoch deutlich von den Drag Queens ab und hat eine tendenziell negative Sicht auf diese:

Transformista. Ich mache keine Drag-Shows, ich mache Transformista-Shows. [...] Schau, ich denke Drag Queens sind eine Mode, ich denke einige sind talentiert, aber es gab da ein Drag Queen-Fieber, dass jede beliebige Person sich das Gesicht zu schminken begann und eine Drag Queen sein wollte.¹²²⁹

¹²²⁶ Interview mit Laura, siehe Anhänge C.19., C.19.1.1.

¹²²⁷ Interview mit Pollux, siehe Anhänge C.26., C.26.1.1.

¹²²⁸ Das Original lautet „*Eu sou homem. Eu faço show de transformista. Eu sou um ator transformista. Eu não gosto andar na rua de mulher, não sinto bem. Eu sou homem. Eu faço show, eu sou artista, termina show, termina tudo*“, Interview mit Laura, siehe Anhänge C.19., C.19.1.1.

¹²²⁹ Das Original lautet „*Transformista. Não faço trabalho de drag, faço trabalho de transformista. [...] Olha, acho que drag queens são um modismo, acho que algumas são talentosas, mais houve um febre de drag queens,*

Im Gegensatz zu *travestis* wie Charline, Cora, Rogéria, Judy und anderen, die als *transformistas* arbeiten, sieht sich Runa ähnlich wie Pollux als Mann („*Eu vivo como rapaz*“)¹²³⁰ und hat nie Hormone genommen oder sich Silikon spritzen lassen. Sie stellt jedoch einen Zusammenhang her zwischen *travestis* und *transformismo* und erklärt, dass die Mehrzahl der *transformistas travestis* sind.¹²³¹

Das Selbstbild und die Performativität der *transformista* Virginha hingegen unterscheiden sich sehr von den bisher genannten. Virginha ist afrobrasilianischer Abstammung und wurde Ende der 1960er in Rio de Janeiro geboren, wo sie auch aufwuchs. Mit 18 Jahren nahm sie weibliche Hormone, die sie früh absetzte und Anfang der 1990er ließ sie sich einen Liter Silikon in die Hüften spritzen. Wenngleich Virginha häufig für eine *travesti* gehalten wird, sieht sie sich jedoch nicht als *travesti* bzw. will keine *travesti* werden:

Viele Leute halten mich für eine *travesti*, weil ich mich sehr ins Weibliche verändert habe. Deshalb denken viele Leute ich sei eine *travesti*. Ich hatte schon Hormonbrüste, aber ich will nicht wechseln, zu einer *travesti* werden, nein.¹²³²

Virginha unterscheidet ihre Identität tagsüber von ihrer nächtlichen Identität. Tagsüber zieht sie es vor - aufgrund der allgemeinen Diskriminierung und des Umgangs mit ihren Kunden im Außendienst für eine Konfektionsfirma -, als Mann zu erscheinen („*Eu prefiro de ser no dia um rapaz normal, infelizmente, à gente na rua como travesti, por exemplo com meus clientes, é uma coisa estranha*“).¹²³³ Nachts jedoch zieht sie es vor, als Virginha zu erscheinen und sich mit ihren *travesti*-Freundinnen zu treffen. Virginha ist ihre eigentliche Identität. Sie sieht sich als (schöne) Frau und möchte auch als Frau gesehen werden („*Eu me acho como mulher bonita, eu prefiro ser visto como mulher*“).¹²³⁴ Sie bezeichnet sich jedoch nicht als *travesti*, sondern als *transformista*, auch wenn sie eher selten auf der Bühne steht und vielmehr nachts auf Partys und in Bars als Virginha erscheint.¹²³⁵

Die *transformista* Sylvi, die ein ähnliches Selbstbild wie Runa hat, grenzt sich jedoch nicht von den Drag Queens ab, sondern wäre gerne eine Drag Queen. Sylvi ist ebenfalls

qualquer pessoa vai maquiar a cabeça e quer ser uma drag“, Interview mit Runa, siehe Anhänge C.31., C.31.1.1.

¹²³⁰ Obwohl sich Runa als Mann definiert, wird sie in der Subkultur mit ihrem weiblichen *transformista*-Namen und weiblichen Pronomen angesprochen. Diese Verfahrensweise, der ich folge, stellt nur im Kontext heteronormativer Grundannahmen ein Paradox dar, was in dieser Studie schon mehrfach an Beispielen demonstriert wurde.

¹²³¹ Interview mit Runa, siehe Anhänge C.31., C.31.1.1.

¹²³² Das Original lautet: „*Muita gente acha que sou travesti, porque eu me transformou muito feminino. Então muita gente me acha travesti. Já, já tive peito de hormônio, mas mudar não, mudar para travesti não*“, Interview mit Virginha, siehe Anhänge C.39., C.39.1.1.

¹²³³ Interview mit Virginha, siehe Anhänge C.39., C.39.1.1.

¹²³⁴ Interview mit Virginha, siehe Anhänge C.39., C.39.1.1.

¹²³⁵ Interview mit Virginha, siehe Anhänge C.39., C.39.1.1.

afrobrasilianischer Abstammung und wurde Anfang der 1980er in Minas Gerais geboren, wo sie auch aufwuchs. Ende der 1990er kam sie nach Rio de Janeiro und arbeitet seitdem wie Runa als Schneider und *transformista*: „*Ich bin ein transformista, ich sehe mich nur nachts als Frau, wenn ich Shows mache oder auf Veranstaltungen bin*“.¹²³⁶ Sylvi sieht sich wie Runa als (junger) Mann („*eu sou rapazinho*“). Für Sylvi liegt der Unterschied zwischen Drag Queens und *transformistas* nicht im Talent, sondern in der Frage der Performativität. Sylvi wäre daher gerne eine Drag Queen:

Ich wäre gern eine Drag Queen, weil ich das wundervoll finde so mit hohen Schuhen, alles so farbenfroh, verstehst Du, weil zwischen den Drags und den transformistas gibt es einen bestimmten Unterschied, weil wir tragen Kleidung, die mehr als Frauenkleidung angesehen wird. Und die Drag Queens nicht, die tragen sehr hohe Perücken, viele Federn, verstehst Du, das ist der Unterschied.¹²³⁷

Drag Queens werden von vielen *transformistas* als eine Modeerscheinung oder als ein „Fieber“ der 1990er angesehen. Wie im historischen Kapitel gezeigt lassen sich Drag Queens auch als eine moderne Form des *transformismo* betrachten. Tatsächlich teilen auch die Drag Queens von Rio de Janeiro die Vorstellung von Sylvi, dass die Unterschiede zwischen beiden in der Performativität liegen.

Branca, die sich als Drag Queen oder *drag performatica* bezeichnet, sieht die Unterschiede zwischen *transformistas* und Drag Queens in der Art der Bühnenshows (romantische brasilianische Lieder versus internationaler *dance music*) sowie der Performativität, die, so Branca, bei *transformistas* sehr weiblich ist (*bem mulher mesmo*) und bei Drag Queens einen gänzlich anderen Stil beinhaltet, der sich in bunten Perücken und maskenartiger Schminke zeigt. Branca ist mestizobrasilianischer Abstammung, wurde Ende der 1970er in Fortaleza geboren und wuchs auch dort auf. Ende der 1990er kam sie, um zusammen mit einem Kollegen ihres Vaters in einer Firma zu arbeiten, nach Rio de Janeiro. Branca lebte zur Zeit der Forschung ebenso wie Denise in Rios Zwillingstadt Niteroi. Wenngleich sie nie Hormone nahm und sich nie Silikon spritzen ließ, sind Drag und *transformismo* für sie nicht nur eine Bühnengeschichte. Branca legt auch im Alltag Drag an und geht auch als Drag Queen auf Partys, um Spaß zu haben. Sie selbst fühlt sich als eine Person, die dazu geboren wurde, sich des Nachts zu amüsieren („*Na verdade me sente como um personagem criado principalmente para curtir a noite*“).¹²³⁸ In diesem Sinne betrieb sie

¹²³⁶ Das Original lautet: „*Eu sou um transformista, so me visto de mulher a noite fazendo show, eventos so isso*“, Interview mit Sylvi, siehe Anhänge C.33., C.33.1.1.

¹²³⁷ Das Original lautet: „*Eu queria ser drag queen, porque eu acho maravilhoso bota alta, tudo mundo colorido, entendeu, porque entre as drags e as transformistas eu acho que tem uma certa diferenca, porque a gente usa roupa mais de mulher, que esta conhecida como mulher. Já as drag queens não, quer coloca perucka muito alto, quer colocar plumero, entendeu, então essa é nossa diferenca*“, Interview mit Sylvi, siehe Anhänge C.33., C.33.1.1.

¹²³⁸ Interview mit Branca, siehe Anhänge C.3., C.3.1.1.

auch eine Weile Sexarbeit auf dem *travesti*-Strich von Niteroi – nicht wegen des Geldes, sondern – ähnlich wie Franka in den 1980ern – aus der Freude (*prazer*) daran. Da sie selbst auch Shows in Niteroi und Rio de Janeiro macht, definiert sie sich als *drag performática* im Gegensatz zu den *top drag*, die sich nur (weiblich) kleiden, um des nachts in den Bars Spaß zu haben.¹²³⁹

Auch die Drag Queen Berta unterscheidet die *transformistas* und Drag Queens in Rio de Janeiro aufgrund ihrer Performativitäten und Stile:

Es gibt die eher klassischen *transformistas*, die eine sehr sanfte Darstellung machen, eine eher weibliche Erscheinung haben und amerikanische Playbacks machen und es gibt die Drag Queens, die Model-Karikaturen sind, eine Art Karikaturen [...] das kann dann eine Xuxa [die brasilianische Version der Verona Feldbusch bzw. Verona Pooth, C.B.] sein, das kann eine Michelle Pfeiffer sein [...] Eine Drag Queen, besonders hier in Brasilien sind die Drag Queens sehr kybernetisch, sie entstellen zum Beispiel ihr Gesicht sehr, haben eine sehr futuristische Schminke, weiße Kontaktlinsen.¹²⁴⁰

Berta ist eurobrasilianischer Abstammung, wurde Anfang der 1980er in Rio de Janeiro geboren und wuchs auch dort auf. Ihre Drag-Karriere begann, nachdem sie mehrere *transformista*-Wettbewerbe gewonnen hatte. Sie nahm nie Hormone, ließ sich kein Silikon spritzen und arbeitete auch nie in der Sexarbeit. Da sie als Schneiderin arbeitet und ihre Kostüme wie viele andere *transformista* selbst herstellt, bezeichnet sie sich auch als *fashion queen*. Wie auch Branca fühlt sie sich im Alltag als Mann („*No dia-dia sente como homem*“).¹²⁴¹

Die bisher präsentierten Selbstbilder zeigten eine Vielfalt hinsichtlich der Identitäten und der ökonomischen Organisation. Gleichzeitig wurde die Trennlinie zwischen *travestis* einerseits und *transformistas* und Transsexuellen andererseits von beiden Seiten überschritten. Neben Überschneidungen und Doppelnennungen innerhalb der Kategorien, zeigten sich auch einzelne Diskurse, die die Kategorien grundsätzlich in Frage stellten. Ich möchte im Folgenden drei weitere Selbstbilder vorstellen, die sich selbst von der hier gezeigten Vielfalt eindeutig abheben, da in ihnen ganz andere Formen und Konzepte des *travesti*-Seins sichtbar werden.

Dorothea ist mestizobrasilianischer Abstammung, wurde Mitte der 1970er in Pernambuco geboren, wuchs dort auf und kam mit 18 als *travesti* nach Rio de Janeiro. In dieser Zeit, so Dorothea, nahm sie sehr viele Hormone, die ihr Hautprobleme verursachten.

¹²³⁹ Interview mit Branca, siehe Anhänge C.3., C.3.1.1.

¹²⁴⁰ Das Original lautet: „*Existem transformistas mais classicas, que fazem uma linha mais suave uma parecer mais feminina, dubladas americanos, e existem as drag queens que são caricatas mais modelos, um tipo de caricatas [...] pode ser uma Xuxa, pode ser uma Michelle Pfeiffer. [...] Uma drag queen, ja que no Brasil, particularmente as drag queens são muito cibernéticas, como assim elas deformam muito a cara, elas fazem maquiagem muito futurista, lente branca*“, Interview mit Berta, siehe Anhänge C.2., C.2.1.1.

¹²⁴¹ Interview mit Berta, siehe Anhänge C.2., C.2.1.1.

Daher beendete sie die Einnahme von Hormonen und ließ sich Silikon spritzen. Dorothea lebte lange Zeit als *travesti* zusammen mit ihrem Freund (*namorado*) in einem eheähnlichen Verhältnis. Während sie früher in der Sexarbeit tätig war, arbeitet sie heute als *travesti*-Aktivistin (*militante*) in einem Hospiz für AIDS-krankte *travestis* und (andere) Obdachlose. Obwohl Dorotheas Werdegang dem der meisten *travestis* entspricht, sie von sich meist als *travesti* spricht und obwohl sie dem Äußeren nach sowohl tags als auch nachts den Eindruck einer *travesti* vermittelt und von den Menschen im Hospiz als *travesti* wahrgenommen wird, hat sie ein anderes Selbstbild: *“Das ist nicht einfach zu beantworten, da ich mich mehr als transformista sehe”*¹²⁴² *Transformista*-Sein bedeutet für Dorothea in diesem Zusammenhang jedoch weder Bühnenshows, noch eine Teilung zwischen tagsüber Mann, nachts Frau zu machen. Dorothea definiert ihr *transformista*-Sein damit, dass sie tagsüber ein sehr weiblicher Schwuler ist (*gayzinho*) und nachts eine *travesti*.

Auch Helene hat ein im Kontext der *travesti*-Subkulturen ungewöhnliches Selbstbild. Helene ist eurobrasilianischer Abstammung, wurde Ende der 1960er in Rio de Janeiro geboren und wuchs auch dort auf. Sie arbeitete früher an Schulen und Instituten als Lehrer im Fach Mode. Heute verdient sie sich ihren Unterhalt durch *transformista*-Shows einerseits und durch *travesti*-Sexarbeit andererseits. Gleichzeitig ist sie eine der bekanntesten *travesti*-AktivistInnen Rio de Janeiros und sitzt als Repräsentantin der *travestis* neben Schwulen und Lesben in wichtigen Gremien. Helene nahm jedoch nie weibliche Hormone und ließ sich auch nie Silikon spritzen oder Prothesen einsetzen: *“Ich habe keinen einzigen Tropfen Silikon in meinem Körper, es gibt keinen einzigen Tropfen Hormon in meinem weiblichen Körper. Ich habe den Körper eines Mannes und alles ist natürlich”*.¹²⁴³ Im Alltag lebt sie als schwuler Mann. Helene definiert sich selbst als *transformista* oder als *transformista*-Darsteller, aber gleichzeitig als *travesti*-Aktivistin:

Ich bin ein Transformista-Darsteller, ich bin ein Mann, der sich als Frau sieht, wenn er Shows macht. In meiner Aktivismus-Arbeit innerhalb des GLT-Universums der Schwulen, Lesben und *travestis* identifiziere ich mich sehr mit den *travestis*. [...] Wenn ein *travesti* ermordet wird und die Polizei keine Ermittlungen aufnimmt und es eine Demonstration gibt, dann ziehe ich mein Kleid an und gehe auf die Straße als wäre ich eine der *travestis*, die Silikon im Körper haben, unabhängig davon, dass ich das nicht habe, sehe ich mich in dem Moment als *travesti*. [...] In diesem Sinne sehe ich mich als *travesti*, im Sinne des Aktivismus verstehe ich mich als *travesti*.¹²⁴⁴

¹²⁴² Das Original lautet: *„É difícil responder, por que me visto mais como transformista“*, Interview mit Dorothea, siehe Anhänge C.10., C.10.1.1.

¹²⁴³ Das Original lautet: *„Eu não tenho nenhuma gota de silicone no meu corpo, não tem nenhuma gota de hormônio no meu corpo feminino, eu tenho corpo de homem, sou todo natural“*, Interview mit Helene, siehe Anhänge C.13., C.13.1.1.

¹²⁴⁴ Das Original lautet: *„Eu sou um ator transformista, sou um homem, que me visto como mulher para trabalhar nos shows. No meu trabalho de militância dentro do universo GLT – gays, lésbicas e travestis eu me identifico muito com os travestis. [...] Quando um travesti foi assassinado, e a polícia não está investigando, se tiver uma manifestação, eu vou botar vestido, eu vou lá no meio da rua como se fosse uma daquelas travestis, que tem silicone no corpo, independente de não ter, nessa hora eu me vejo travesti [...] nesse sentido eu me vejo*

Insbesondere in der Sexarbeit fühlt sich Helene nicht mehr als Mann oder *transformista*, sondern als *travesti*:

Das ist schwierig, ich fühle mich, in einigen Momenten fühle ich mich als travesti. Im Moment sehe ich mich in der Prostitution arbeitend, was der älteste Beruf der Welt ist, und den übe ich als travesti aus.¹²⁴⁵

Ähnlich wie Laura und Cora mit denen sie auch befreundet ist, definiert sich Helene als *travesti* im Kontext der schwulen Subkulturen, als „Homosexuelle des Geschlechts *travesti*“ („*Eu sou no momento um homossexual do gênero travesti*“).¹²⁴⁶

So wie Helene definierten sich alle *transformistas* und *travestis*, mit denen ich in Rio de Janeiro sprach, als schwul. Es gab nur eine einzige Ausnahme: Tamara. Tamara definiert sich nicht als schwul, sondern als bisexuell, wobei sie selbst als *travesti* Frauen bevorzugt („*Eu gosto de tudo, mas eu sinto mais para mulheres mesmo como travesti*“).¹²⁴⁷ Tamara ist mestizobrasilianischer Herkunft, wurde Mitte der 1960er in Rio de Janeiro geboren und wuchs dort auf. Mit neun Jahren verließ sie ihre Familie und lebte auf der Straße. Sie wohnte einige Jahre bei einem älteren Mann, der sich um ihre Bildung und Erziehung kümmerte und dem sie im Haushalt half. Mit 18 begann sie *travesti* zu werden, nahm weibliche Hormone und ließ sich Silikon spritzen und mehrere Schönheitsoperationen durchführen. An geschlechtsangleichende Operationen hatte sie nie gedacht, da sie viel Freude mit ihrem Genital empfindet („*Eu tenho um pau e eu sinto prazer com ele, não vou me operar*“).¹²⁴⁸ Nachdem sie *travesti* wurde, traf sie ihre erste Frau mit der sie zehn Jahre zusammenlebte und zwei Töchter hat, für die sie heute Vater und Mutter ist. Ihre Frau akzeptierte sie als *travesti*, obwohl sie nicht lesbisch war („*Já era travesti, ela não tinha preconceito, ela não era lesbica, ela não era sapatão, nada disso*“).¹²⁴⁹ Tamara arbeitete als *transformista* in Rio de Janeiro, Belo Horizonte und São Paulo und betrieb als *travesti* Sexarbeit in Italien und in Rio de Janeiro. Obwohl Tamara von sich als *travesti* spricht und ihren Körper in einer Weise veränderte wie er für *travestis* üblich ist, fühlt sich Tamara als Mann, dessen weibliche Seite lesbisch ist („*Me sinto como homem, meu lado feminino é sapatão*“).¹²⁵⁰ Nach ihrer eigenen

como *travesti*, no ponto militante, eu me considero *travesti*“, Interview mit Helene, siehe Anhänge C.13., C13.1.1.

¹²⁴⁵ Das Original lautet: „*É difícil, me sinto, em alguns momentos me sinto como travesti. Atualmente me vejo trabalhando com prostituição, que é a profissão mais antiga do mundo, e eu resolvi fazer como travesti*“, Interview mit Helene, siehe Anhänge C.13., C.13.1.1. Das Interview fand in der Zeit zwischen zwei *programas*, die Helene mit ihren Klienten an diesem Nachmittag hatte, statt. *Programa* ist die brasilianische Bezeichnung für die sexuelle Dienstleistung von SexarbeiterInnen.

¹²⁴⁶ Interview mit Helene, siehe Anhänge C.13., C.13.1.1.

¹²⁴⁷ Interview mit Tamara, siehe Anhänge C.34., C.34.1.1.

¹²⁴⁸ Interview mit Tamara, siehe Anhänge C.34., C.34.1.1.

¹²⁴⁹ Interview mit Tamara, siehe Anhänge C.34., C.34.1.1.

¹²⁵⁰ Interview mit Tamara, siehe Anhänge C.34., C.34.1.1.

Einschätzung, wurde sie aus anderen Gründen *travesti* als die meisten *travestis*: nicht um eine schöne Frau zu sein, sondern aus Notwendigkeit, um als *transformista* und als *travesti* Geld zu verdienen („*Outras travestis vieram travesti para ficar mulher bonita para os homens, eu não, eu virei por necessidade, é diferente*“).¹²⁵¹

Die in den Selbstbildern von Dorothea, Helene und Tamara offenbar werdenden Identitätskonzepte konnten von mir nur bei diesen Personen „entdeckt“ werden. Dagegen konnten die zuvor vorgestellten Selbstbilder von *transformistas*, *travestis* und Transsexuellen in ihrer Vielfalt und Varianz, ihrer Doppeldeutigkeit und –wertigkeit sowie in ihrer Widersprüchlichkeit zu den fixen Definitionen auch bei anderen Individuen im Umfeld der untersuchten Transgender-Subkulturen Rio de Janeiro beobachtet werden. Die drei zuletzt genannten Selbstbilder bilden somit das Sahnehäubchen auf dem Plateau der subkulturellen Diskurse, die den fixen Definitionen, Kategorien und Trennlinien aus den anfangs zitierten Studien widersprechen.

Die vorliegende detaillierte Betrachtung zeigt, dass die fixen, wenig variierenden Definitionen der *travesti*, wie sie in der wissenschaftlichen Literatur zu finden sind, von außen stammende, generalisierende und in fragwürdiger Weise reduzierende Konstruktionen auf den verschiedenen Ebenen Körpermodifikation, geschlechtliche Identität sowie ökonomische Organisation darstellen, die die Varianz und Vielfalt bezüglich dieser drei Ebenen wie sie sich in den *travesti*-Subkulturen Rio de Janeiro zeigen, ausblenden. Damit wird gleichzeitig ausgeblendet, dass auch die Trennlinien zwischen *travestis*, *transformistas* und Transsexuellen wechselseitig überschritten und teilweise aufgelöst werden. Somit stehen diese Definitionsversuche einem wirklichen Verständnis der Subkulturen, ihrer Entwicklung und Organisation und ihrer ProtagonistInnen im Wege. Vor dem Hintergrund der historischen Entwicklung und Umdeutung der Begrifflichkeiten verwundert, wie am Beispiel Rogéria deutlich wurde, die erst den Begriff *travesti* und 20 Jahre später den Begriff *transformista* bekannt machte, die Uneindeutigkeit des Begriffs *transformista* und die Schwierigkeit die beiden Begriffe *transformista* und *travesti* zu trennen nicht. Vielmehr bietet es sich aus einem Verständnis der historischen Entwicklung und der detaillierten Betrachtung der vielfältigen Selbstbilder an, den Begriff *transformista* auf einer doppelwertigen Ebene und im Kontext subkultureller Diskurse zu verstehen. Ähnlich wie der Begriff Drag Queen in New York, bietet der Begriff *transformista* in Rio de Janeiro ganz unterschiedliche Deutungsmöglichkeiten. Diese sind vor allen anderen die Deutung als eine Art Berufsbezeichnung für KünstlerInnen eines bestimmten Genres, des *transformismo*, und

¹²⁵¹ Interview mit Tamara, siehe Anhänge C.34., C.34.1.1.

zwar KünstlerInnen unterschiedlicher (geschlechtlicher) Identitäten im Kontext der schwulen Subkulturen zu denen auch *travestis* gehören. Gleichzeitig wird der Begriff aber auch als eine Identitätsbezeichnung brasilianischer Cross-Dresser und anderer Transgender in (mehr oder weniger erfolgreicher) Abgrenzung zur Identität *travesti* ohne Bezug zur Bühnendarstellung verwendet. Und auch hier entscheidet die Injektion von Silikon nicht zwangsläufig im Sinne einer Trennlinie über die Identität wie das Beispiel der *travesti* Franka, die sich nie Silikon injizieren ließ, aber in der Bank, in der sie arbeitet als *travesti* auftritt, einerseits und das Beispiel der *transformista* Virginha, die sich trotz der Einnahme von Hormonen und der Injektion eines Liters Silikon in den eigenen Körper nicht als *travesti* definiert und zumindest tagsüber als Mann agiert, zeigen. Auch das Beispiel Dorothea, die sich trotz der Übereinstimmungen mit anderen *travestis*, tagsüber als Schwuler und nur nachts als *travesti* und daher insgesamt als *transformista* definiert, zeigt wie schwierig diese Trennlinien in der Praxis sind. Brasilianische Drag Queens können hierbei wie die Selbstbilder zeigen als eine sehr moderne Form der *transformistas* in beiden Deutungszusammenhängen gesehen werden, wobei eine Trennung in Drag Queens und *travestis* weniger Schwierigkeiten hervorruft.¹²⁵² Für jene Individuen, die sich im Kontext der hier betrachteten Subkulturen organisieren, wirft auch eine strikte Trennung von *travestis* und Transsexuellen im Sinne der genannten fixen Definitionen mannigfaltige Fragen auf. Im Kontext der Abwesenheit heteronormativ basierter medizinisch-psychologischer Diskurse zur Thematik aufgrund des Verbots der geschlechtsangleichende Operationen bis 1997 sowie der daraus folgenden von der Medizin und der Psychologie weitgehend „unbeeinflussten“ Entwicklung eigener Diskurse in den Subkulturen, verwundert auch diese Beobachtung nicht. Solche eigenen Diskurse werden in den Selbstbildern von sich auch als *travestis* und als Transsexuelle bezeichnenden Individuen wie Catia, Charline, Petra oder Victoria deutlich, die - ähnlich wie viele *travestis* - eine ambivalente Identität (teils-Mann-teils-Frau, Frau mit männlichem Geschlecht u. ä.) statt einer im Sinne einer Zweigeschlechterordnung eindeutigen geschlechtlichen Identität, nämlich Frau, angeben und teilweise geschlechtsangleichende Operationen anstreben, ohne sich als Frau zu sehen. Auch die ganz eigene Selbstdefinition der „operierten Transsexuellen“ Ronha, die sich als „eine andere Art Transsexuelle“ sieht, als eine Transsexuelle, die es bevorzugt sowohl auf der männlichen, als auch der weiblichen Ebene zu agieren, sowie ihre Unterscheidung in „post-operierte *travestis*“ und „operierte Transsexuelle“, zeigt deutlich die Elaboriertheit dieser Diskurse, die fern von heteronormativen Ordnungssystemen, wie sie auch die Definitionen der zitierten Studien

¹²⁵² Wichtig ist jedoch auch hier die Betrachtung dieser neuen Identität „Drag Queen“ im Kontext ihrer soziohistorischen Entstehung und Entwicklung vgl. die Kapitel III.1.3.1.4. und V.

prägen, entstanden sind. Auch die mehrfach auftauchende Selbstdefinition als Homosexuelle des Geschlechts *travesti*, die auch als Homosexuelle des Geschlechts *transformista* existiert, verweist mit ihrer ganz eigenen Verknüpfung von geschlechtlicher und sexueller Identität, auf einen Diskurs, der dem der Heteronormativität immanenten zweigeschlechtlichen Komplementärdenken widerspricht. Statt einem Geschlecht verschiedene Sexualitäten zuzuordnen, wie in der Mehrheitsgesellschaft üblich (heterosexuelle/r, bisexuelle/r oder homosexuelle/r Mann/Frau) wird in diesem Diskurs der Subkulturen einer Sexualität bzw. einer sexuellen Identität verschiedene Geschlechter (*travesti*, *transformista* etc.) zugeordnet. In der Vielfalt der subkulturellen Diskurse lassen sich neben einigen wenigen klassisch heteronormativen Konzepten, eine Vielzahl eigener Konzepte, die auf ganz eigenen nicht heteronormativen Diskursen beruhen, entdecken. Somit birgt diese Vielfalt auch eine spezifische Widersprüchlichkeit und Uneinheitlichkeit, angesichts derer generalisierte Aussagen und Definitionen als verfehlt erscheinen. Der Hinweis der Transsexuellen Ronha, transsexuell sei, wer sagt, dass er/sie transsexuell ist, lässt sich auch auf die anderen Kategorien übertragen. Nicht die Körpermodifikationen mittels weiblicher Hormone oder Silikon bestimmen in Rio de Janeiro wer *travesti* ist und wer nicht oder wer *transformista* ist und wer nicht, sondern die Selbstbilder und Selbstdefinitionen, die oft erstaunlich elaboriert sind.

Die Beispiele jener *travestis*, die nie oder nur zeitweise der Sexarbeit nachgingen bzw. jener *travestis*, denen der Ausstieg aus der Sexarbeit gelang oder die einen gesellschaftlich anerkannten Beruf haben und aus Vergnügen nebenher Sexarbeit betrieben, sowie das Vorhandensein untypischer *travesti*-Berufe (z.B. Bankangestellte, Stadtverwaltungsangestellte, Import-Export) und die ökonomischen Nischen, die im nächsten Kapitel ausführlich beschrieben werden, zeigen, dass die Gleichsetzung von *travestis* in Rio de Janeiro mit Sexarbeit wissenschaftlich nicht haltbar ist und einer differenzierten Betrachtung weichen muss. Das Beispiel der *travesti* Sibil, die während der Militärdiktatur beim Militär arbeitete, zeigt wie uneinheitlich und widersprüchlich *travesti*-Biographien sein können.

Die Diversität betrifft jedoch nicht nur die Identitäten und teilweise die ökonomische Organisation. Die Individuen, die sich in den *travesti*-Subkulturen sozialisieren und organisieren, stammen aus unterschiedlichen sozialen Schichten und sind unterschiedlicher ethnischer Herkunft. Sie sind jedoch trotz dieser sozialen und ethnischen Unterschiede durch Freundschaften und soziale Netzwerke miteinander verbunden. Eine weitere Besonderheit, die ich hier nur kurz skizzieren möchte, stellt die große Mobilität der *travestis* dar. Wie die

Beispiele zeigten, migrierten viele *travestis* von unterschiedlichen brasilianischen Orten nach Rio de Janeiro und von Rio de Janeiro in verschiedene Länder Süd- und Nordamerikas, Europas und sogar Asiens. Ich möchte dem Zitat des Fotografen Denizart, der in seiner *travesti*-Beschreibung nicht nur die nicht-heteronormativen *travesti*-Diskurse als „jenseits des Geschlechts“ andeutete, sondern auch auf den besonderen Mut zum *travesti*-Sein hinwies, ein Zitat der *travesti* Jula hinzufügen, die aus einer *favela* Rio de Janeiros stammend, ihren Weg bis nach Italien ging, wo sie dauerhaft lebt. Jula hat wie Denizart eine ganz eigene Art *travestis* zu definieren, und zwar aufgrund der Leistungen, die *travestis* vor dem Hintergrund ihrer schwierigen Situation in der Gesellschaft vollbringen:

In Wahrheit sind die *travestis* mehr Männer als die eigentlichen Männer selbst. [...] Weil er die Welt auf sich allein gestellt herausfordert. Er hat vor nichts Angst. Er geht nach Europa, er geht in die USA. [...] Deshalb denke ich *travesti*-Sein ist Kunst, Intelligenz und Kultur.¹²⁵³

Judy, die als *travesti* nie von der Sexarbeit leben musste, aber als *transformista* in vielen Ländern Europas und in den USA auftrat, bestätigt mit ihrer Reiselust die Mobilität als ein Charakteristikum brasilianischer *travestis*: *“Ich denke die beste Schule ist das Reisen selbst, für mich ist die einzige Universität das Reisen.”*¹²⁵⁴

III.1.3.3. Subkulturelle Selbstorganisation in Rio de Janeiro

Die folgende Darstellung der Selbstorganisation in den *travesti*-Subkulturen Rio de Janeiros spiegelt den Umstand wieder, dass eine eindeutige Definition einer *travesti* sowie die eindeutige Abgrenzung von *travestis* und *transformistas* und Transsexuellen für Rio de Janeiro weder möglich noch sinnvoll ist. So vielfältig die Selbstbilder der in diesen Subkulturen sozialisierten und agierenden Individuen sind, so vielschichtig gestaltet sich deren ökonomische, soziale und politische Selbstorganisation. Da in der wissenschaftlichen Literatur meist nur die ökonomische und teilweise auch soziale Selbstorganisation in der Sexarbeit betrachtet wird, werde ich den Bereichen der sozialen und ökonomischen Selbstorganisation jenseits der Sexarbeit sowie der politischen Selbstorganisation eine besondere Aufmerksamkeit schenken. Um dem weit verbreiteten Vorurteil zu begegnen, dass *travestis* ausschließlich von der Sexarbeit leben, werde ich an dieser Stelle auch jene

¹²⁵³ Das Original lautet: *„Na verdade os travestis são mais homens que os próprios homens. [...] Porque enfrenta mundo sozinho. Não tem medo de nada. Ele vai para Europa, vai para Estados Unidos. [...] Então eu acho ser travesti é arte, inteligência, cultura“*, Interview mit Jula, siehe Anhänge C.18., C.18.1.1.

¹²⁵⁴ Das Original lautet: *„Acho que a melhor escola é viajar mesmo, a única universidade pra mim é viajar“*, Interview mit Judy, siehe Anhänge C.17., C.17.1.1.

ökonomischen Bereiche vorstellen, die nicht in direkter Verbindung mit den Subkulturen stehen, d.h. den Lebensunterhaltserwerb durch „bürgerliche“ Professionen. In den hier geschilderten Bereichen der Selbstorganisation Sexarbeit, Bühne und Nachtleben sowie in begrenztem Maße auch im politischen Aktivismus und in einem anderen ökonomischen Bereich, dem Bereich „ästhetischer“ Berufe (SchneiderInnen, FriseurInnen, VisagistInnen) finden sowohl eine ökonomische als auch eine soziale Organisation statt. Die Grenzen dieser Bereiche sind dabei fließend und die Interferenz der Bereiche ist sehr ausgeprägt. Die Diversität der Selbstorganisation in diesen Bereichen und die unterschiedlichen Grade ihrer Ausdifferenziertheit lassen sich aufgrund wesentlicher Momente der historischen Entwicklung dieser Subkulturen vor, während und nach der letzten brasilianischen Militärdiktatur verstehen. Die Dominanz des Bereichs der Sexarbeit, beispielsweise, ist keineswegs auf das „Wesen“ einer *travesti* zurückzuführen und auch nicht allein auf Fragen der ökonomischen Notwendigkeit und gesellschaftlichen Marginalisierung, sondern vielmehr ein Ergebnis historischer Prozesse innerhalb der brasilianischen Gesellschaft sowie ihrer Subkulturen. Im vorangegangenen Geschichtskapitel wurde deutlich gezeigt, dass vor der Errichtung der letzten Militärdiktatur *travestis* nicht nur anders definiert und wahrgenommen wurden, als während und nach der Militärdiktatur, sondern auch, dass damals die Selbstorganisation im Bereich der Bühne und des Nachtlebens dominant war. Erst durch die Zensur, durch Auftritts- und Berufsverbote während der Militärdiktatur entstand die Sexarbeit als Überlebensnische derer, die nicht ins Exil gingen. Die Militärdiktatur und die extreme Repression dieser Zeit führten auch dazu, dass eine politische Organisation sich erst sehr spät und unter ganz eigenen Vorzeichen und Voraussetzungen entwickelte und die ersten *travesti*-NGOs erst in den 1990er Jahren, zu Beginn der brasilianischen Zivilgesellschaftsepoche, entstanden. Aus den gleichen Gründen ist die ökonomische Organisation in „bürgerlichen“ Berufen trotz vielschichtiger Talente weder besonders ausgeprägt, noch sichtbar und daher wenig bekannt.

Neben der historisch bedingten unterschiedlichen Ausdifferenziertheit der verschiedenen Bereiche der Selbstorganisation existieren zwei weitere charakteristische Merkmale. Die Individuen dieser Subkulturen zeichnen sich durch eine enorme Mobilität und Flexibilität aus und verfügen über weitreichenden soziale Netzwerke. Diese Netzwerke betreffen insbesondere die Bereiche Sexarbeit, Bühne und Nachtleben, und reichen weit über den südamerikanischen Kontinent hinaus bis in die USA und verschiedene europäische Länder. Diese Netzwerke basieren häufig auf Freundschaften, die nicht an soziale, ethnische oder regionale Herkunft gebunden sind. Vielmehr zeigt sich gerade in den vielfältigen

Freundschaftsbeziehungen innerhalb der *travesti*-Subkulturen Rio de Janeiros, die extreme Interferenz der verschiedenen Bereiche sowie das Fehlen einer ethnischen, sozialen oder regionalen Segregation innerhalb der Subkulturen.

III.1.3.3.1. Bühne und Nachtleben

Die größte Bühne und die größte Party Rio de Janeiros stellt der Karneval dar. In Rio de Janeiro bildete der Karneval über die verschiedenen Zeiten, Gesellschaftsformen und Regierungen hinweg eine konstante Nische für *travestis* und ihre Selbstorganisation. Diese besondere Bedeutung hat der Karneval auch in heutiger Zeit nicht eingebüßt. *Travestis* wie Julia, die permanent in Italien leben, kehren jedes Jahr in dieser Zeit nach Rio de Janeiro zurück. *Travestis* und ebenso *transformistas*, Transsexuelle und Drag Queens partizipieren nicht einfach nur wie die Mehrheit der Bevölkerung. Viele von ihnen sind als wichtige AkteurInnen sowohl im Vorfeld als auch während der Hauptzeit und sowohl im Hintergrund als auch im Vordergrund aktiv. Einige schneiden beispielsweise die *fantasias* genannten Kostüme der Mitglieder jener Gruppen (*bandas*), die im Sambódromo um die Trophäen wetteifern. Sylvi, deren Schneidereibetrieb die Kostüme für vier verschiedene *bandas* fertigt, erklärt, dass diese Arbeit bereits im November beginnt. Auch im Vorfeld des Karnevals finden wichtige Veranstaltungen statt, so organisierte Denise 2001 beispielsweise eine Vor-Karnevalsfete der *scena GLTS* in Niteroi auf der *travestis* und *transformistas transformismo*-Shows darboten und eine *travesti* als Miss Niteroi 2001 gekürt wurde. Während des Karnevals selbst vereinen sich die vielen verschiedenen Gruppen und Individuen der Subkulturen in den Ballsälen und auf der Straße. *Travestis*, *transformistas*, Transsexuelle und Drag Queens, wie beispielsweise, Rogéria, Judy, Ronha, Helene und Isabelita dos Patins erscheinen auf den Bühnen der Feste in den großen Sälen sowie beim Straßenkarneval. Die bekannteren wie Rogéria und Denise berichten in eigenen Fernsehshows teilweise live von den Festen. Die Mehrzahl präsentiert sich jedoch auf den Straßen und in den Sälen zum Feiern und „Entdeckt-Werden“. Dem als „*carnaval gay*“ bezeichneten Teil des Karnevals von Rio de Janeiro, der vor allem durch die aufwendigen Kostüme und aufreizenden, wenig bedeckten Körper der teilnehmenden *travestis*, *transformistas*, Transsexuellen und Drag Queens charakterisiert ist, wird auch in den Mainstream-Medien eine besondere Bedeutung beigemessen. Die große Saalfete des *baile gay* wird als schillerndste Party in der Berichterstattung häufig hervorgehoben und nimmt dementsprechend besonders viel Raum in

den im Anschluss an den Karneval produzierten Sonderheften ein. Auch die aus den Subkulturen entstandene *banda Carmen Miranda*¹²⁵⁵, die Mitte der 1980er gegründet wurde und heute offiziell als homosexuelle *banda* gilt, fehlt in keiner Berichterstattung, da ihr Umzug in Ipanema durch die beteiligten *travestis*, *transformistas* und Drag Queens der farbenfrohe und größte des Straßenkarnevals jenseits des Sambódromos ist. Der *baile gay* und der Umzug der *banda Carmen Miranda* sind die Höhepunkte des *carnaval gay*. Fernab dieser großen Ereignisse finden jedoch zahlreiche kleinere Partys und Umzüge statt: so zum Beispiel der Umzug der *banda das quengas*, einer kleineren *banda*, die vor allem aus *travestis* und *transformistas*, die in Lapa wohnen, besteht.

Neben des Riesenspektakels Karneval, auf das sich einige ProtagonistInnen schon Monate zuvor vorbereiten, und welches über die Zeit hinweg enorme Möglichkeiten einer Karriere von *travestis*, *transformistas*, Drag Queens und Transsexuellen bietet – viele wurden wie beispielsweise Roberta Close oder Ronha während des Karnevals „entdeckt“ oder bestätigten und forcierten mittels des Karnevals ihre Karriere – existiert auch während des restlichen Jahres eine Vielfalt an Möglichkeiten der Organisation im Bereich „Bühne und Nachtleben“. Das Spektrum der Shows reicht von erotischen Strip-Shows bis zu klassischen Bossa-Nova-Darbietungen, von klassischem *transformismo* über sehr komische und clowneske Varianten des *transformismo* bis hin zu den futuristischen Performances der Drag Queens. So vielfältig die Darstellungsformen sind, so vielfältig sind auch die verschiedenen Orte, an denen diese Shows stattfinden. Sie reichen von heterosexuellen Nachtclubs zu schwulen Diskotheken, von Theatern, Restaurants und luxuriösen Hotels zu speziellen Travestie-Theatern, Szene-Bars und familiären Clubs. Diese Vielfalt an Formen und Möglichkeiten wurde entscheidend durch die gesellschaftlichen Veränderungen, die seit der Öffnungsphase der Militärdiktatur stattfanden, beeinflusst. Eine wichtige Rolle spielten hierbei auch jene, die aus dem Exil heimkehrten und aus Europa und den USA neue Stile und Formen der Darstellung mitbrachten. Des Weiteren hatten Aspekte einer kulturellen Globalisierung - darunter der internationale Medien-Hype um (New Yorker) Drag Queens - Einflüsse auf die Darstellungs-Formen und -Orte wie mit dem Entstehen des neuen *transformismo* der Drag Queens von Rio de Janeiro deutlich wurde. Auch die Motivationen der einzelnen KünstlerInnen sind von vielfältigem Charakter. Für viele beinhaltet der *transformismo* die Hoffnung aus der Sexarbeit aussteigen zu können und/oder eine Bühnenkarriere bzw. eine Karriere als gefeierter Star zu erlangen. Andere wie beispielsweise

¹²⁵⁵ Carmen Miranda war eine brasilianische Schauspielerin, die in den 1940er Jahren in Hollywood Karriere machte und als eine der gefeiertsten brasilianischen Diven insbesondere in den schwulen und transgender Subkulturen Brasiliens als Idol verehrt wird.

Laura geben angesehene Berufe (z.B. Englisch-Lehrer) auf, da sie mittels des *transformismo* mehr Geld verdienen und mehr Spaß haben. Einige wie Pollux betreiben den *transformismo* nur noch aus Spaß und Solidarität oder üben ihn wie Helene vor allem als Form des politischen Aktivismus aus. Ich möchte im Folgenden am Beispiel einiger signifikanter Orte und Veranstaltungen diese Vielfalt darstellen.

Eine Ausnahmerecheinung ist die Turma OK („Abteilung OK“), welche – mit Unterbrechung während der Militärdiktatur – seit 40 Jahren besteht. Turma OK ist ein von Klandestinität und Familiarität geprägter Club, der für viele Individuen aus den Subkulturen eine neue Heimat und ein Familienersatz geworden ist. Die zu Beginn des Rio de Janeiro-Kapitels erzählte kleine Feldforschungsepisode¹²⁵⁶ vermag den Umgang der Turma OK mit der Öffentlichkeit einerseits und seinen Mitgliedern und deren FreundInnen andererseits vortrefflich zu charakterisieren. Diente die Klandestinität ursprünglich als Schutz vor Repression, so dient sie heute dem Bewahren des familiären Charakters dieser Institution und damit als Schutz vor den Kommerzialisierungsbestrebungen der kapitalistischen Konsumgesellschaft, die insbesondere in den schwulen Subkulturen Rio de Janeiros ihre Wirkung entfalten. Die Turma OK bildet eine Ausnahme in den tendenziell konsumbestimmten schwulen und transgender Subkulturen der so genannten *economia cor de rosa* Rio de Janeiros. Sie wird daher von vielen als wahre Familie und Heimat betrachtet. Sylvi beispielweise erklärt: „*Die Turma OK ist eine Art Familie, ein Club von Freunden (...) sie ist keine Kneipe, sie ist dazu da, dass du dich mehr geliebt fühlst*“.¹²⁵⁷ Das Gefühl „mehr geliebt zu werden“ wird erreicht durch die Abwesenheit von Konkurrenz und die Gleichheit der Individuen auf der Bühne und im Publikum. In den Shows am Wochenende treten berühmte Stars wie Laura oder Pollux aus Spaß oder Hingabe neben absoluten AnfängerInnen gemeinsam auf. Im Vordergrund steht das gemeinsame Amusement nicht die Konkurrenz. Insbesondere das wohlwollende Publikum und die ModeratorInnen schaffen diese Atmosphäre, in der sich auch weniger Talentierte und Bühnen-Neulinge wohl und heimisch fühlen können. Dabei spielen weder Talent oder Aussehen, noch Alter oder soziale oder ethnische Herkunft oder geschlechtliche Identität eine Rolle. Laura erklärt „*Die Turma OK ist völlig anders als jeder andere schwule Ort, weil dort, die Leute (...) hinkommen, ohne diese Art besser erscheinen zu wollen als andere, mit besserer Kleidung, mit mehr Geld als*

¹²⁵⁶ Siehe Kapitel III.1.3.1.

¹²⁵⁷ Das Original lautet: „*Turma OK é um tipo de familia, é um clube de amigos (...) não é um boate, é para você se sentir mais amado*“, Interview mit Sybil, siehe Anhänge C.32., C.32.1.1

andere“.¹²⁵⁸ Insbesondere in den Shows und manchmal in den daran anschließenden (Geburtstags-)Feiern tritt der so beschworene Familiencharakter der Turma OK und ihrer ProtagonistInnen in den Vordergrund. Die familiäre Atmosphäre, die den üblichen Konkurrenzgeist solcher Veranstaltungen unterdrückt, bietet die Möglichkeit einer Sozialisation von *travestis*, *transformistas* und Drag Queens (sowie Schwulen und Lesben) unterschiedlichen Alters und Talents sowie unterschiedlicher sozialer und ethnischer Herkunft. Die Turma OK stellt damit einen der wichtigsten Sozialisationsorte dar. Darüber hinaus erfüllt die Turma OK auch eine soziale und politische Funktion, auf die ich in einem nachfolgenden Kapitel eingehe.¹²⁵⁹

Den direkten Gegensatz zur klandestinen Turma OK in Lapa bildet die international bekannte Schwulen-Diskotheek LeBoy in Copacabana. Dieser Gegensatz wird schon am Eingang durch die Preispolitik deutlich: Frauen und *travestis* zahlen den doppelten Eintrittspreis von Männern. Ein Umstand, der von vielen *travestis* und von AktivistInnen wie Laura und Helene sehr kritisch gesehen wird. Laura erklärt: „*Es gibt Gesetze, dass man Menschen nicht aufgrund ihrer sexuellen Orientierung diskriminieren darf: dies ist eine Diskriminierung, wenn man als Frau oder travesti mehr bezahlen muss*“.¹²⁶⁰ Das daher fast ausschließlich männliche Publikum der Techno-Diskotheek LeBoy ist überwiegend jung, gutaussehend und wohlhabend. Im LeBoy finden jedoch regelmässig *transformista*- und Drag-Shows sowie Drag Queen-Wettbewerbe statt. Drag Queens wie Branca und *transformistas* wie Runa, Virginha, Pollux oder Raimunda traten oder treten regelmäßig im LeBoy auf - jedoch aus gänzlich anderen Motiven als in der Turma OK. Steht in der Turma OK die Freude am Auftreten und das Gemeinschaftsgefühl im Vordergrund, so bestimmen Geld und Ruhm die Auftritte im LeBoy. Das LeBoy hat dadurch eine rein ökonomische und keine soziale Funktion für die Transgender Rio de Janeiros.

Eine Vielzahl von Bars, Clubs, Diskotheken und Travestie-Theatern in Rio de Janeiro oszilliert zwischen diesen beiden gegensätzlichen Polen Turma OK-LeBoy. Darunter findet sich beispielsweise das Travestie-Kabarett „Cabaré Casanova“ in Lapa, in dem *transformistas* und *travestis* zu ähnlichen Konditionen (50 Reais für zwei Show-Nummern) wie im LeBoy auftreten, in dem es aber auch geschehen kann, dass *travestis* wegen angeblich zu kurzen Miniröcken nicht eingelassen werden. Auch die sehr viel gemischtere Schwulen-

¹²⁵⁸ Das Original lautet: „*A Turma OK é totalmente diferente que toda lugar gay, porque lá, as pessoas (...) vão para lá sem essa coisa de querer aparecer uma mais que a outra, na roupa melhor, a outra tem mais dinheiro que a outra*“, Interview mit Laura, siehe Anhänge C.19., C.19.1.1.

¹²⁵⁹ Siehe Kapitel III.1.3.3.3.

¹²⁶⁰ Das Original lautet: „*Existem leis, que você não pode discriminar as pessoas por orientação sexual: isso é uma discriminação cobrar mais caro quando você é travesti ou mulher*“, Interview mit Laura, siehe Anhänge C.19., C.19.1.1.

Diskotheek „Incontrus“ in Copacabana, in der sowohl *travestis*, *transformistas* als auch Drag Queens auftreten und keinerlei Beschränkungen des Publikums durch Preispolitik oder Einlass stattfinden, gehört dazu. Weitere soziale Orte sind verschiedene Bars, zum Beispiel die Bar „Blue Angel“ in der Umgebung der früheren Galerie Alaska in Copacabana oder die „Bar das Quenguas“ in Lapa in der Nähe des *travesti*-SexarbeiterInnenstrichs. Ein ganz anderer Treffpunkt stellt der bekannte Quiosque Gay gegenüber des „Copacabana Palace“-Hotel direkt am Strand dar. Diese kleine Strandbude ist schwulen- und *travesti*-freundlich und befindet sich an einem Strandabschnitt der als *bolsa das valores* bezeichnet wird und vor allem von Schwulen und *travestis* frequentiert wird. Sonntags abends finden am Strand vor dem Quiosque Gay regelmäßig *transformista*-Shows einer ganz eigenen Kategorie statt: der Shows der *caricatas*. Mit *caricatas* („Karikaturen“) werden jene *transformistas* bezeichnet, deren *transformismo*, sich vor allem durch grelle Schminke und groteskes und clowneskes Auftreten auszeichnet. Diese sonntägliche Open Air- und Umsonst-Veranstaltung wird von einem sehr gemischten Publikum, darunter auch vorbeikommenden TouristInnen sowie im Viertel Ansässigen, besucht. Den größten Teil der Veranstaltungsorte mit gemischtem oder mehr heterosexuellem Publikum stellen die kleinen und großen Theater der Stadt dar. Neben *transformismo*-Shows und Theaterstücken, in denen *travestis* und *transformistas* als KünstlerInnen auftreten, haben einige berühmtere *travestis/transformistas* auch eigene Veranstaltungen. So begann beispielweise Rogéria im Verlauf der Forschung ihr neues Bossa Nova-Programm im Teatro Gil in Copacabana. Während bei der Premiere eine Vielzahl von FreundInnen der Künstlerin aus den Subkulturen anwesend waren, bestand das Publikum in den folgenden Veranstaltungen hauptsächlich aus älteren heterosexuellen Paaren und teilweise Familien, ein Umstand, den Rogéria zwischen ihren Darbietungen ansprach und besonders würdigte.

Travestis wie beispielsweise Rogéria oder Judy und *transformistas* wie beispielsweise Runa oder Helene spielen auch Rollen, in den im Fernsehen nachmittäglich ausgestrahlten und für Brasilien besonders wichtigen daily soaps, den so genannten Telenovelas. Einige treten auch in Fernsehshows auf oder haben wie Rogéria und Denise eigene Fernsehshows. Zur Zeit der Forschung traten vor allem Drag Queens als clownähnliche Moderatoren oder PerformancekünstlerInnen in den bekannten Fernsehshows auf.

Eine Besonderheit der Organisation im Show- und Nachtleben stellt die ausgeprägte Mobilität der KünstlerInnen dar, die wie gezeigt auf die Militärdiktatur zurückgeführt werden kann, diese jedoch überdauerte. So traten oder treten viele KünstlerInnen aus den Subkulturen Rio de Janeiros auch in anderen südamerikanischen Ländern, beispielsweise

Rogéria in Uruguay, Jula in Argentinien, in europäischen Ländern, zum Beispiel Rogéria, Charline, Cora, Pollux, in den USA, zum Beispiel Rogéria, Judy oder Laura, in asiatischen Ländern, zum Beispiel Denise in Japan oder in afrikanischen Ländern, z.B. Rogéria in Angola, auf.

III.1.3.3.2. Sexarbeit

Wenngleich alle InformantInnen zur Zeit der Interviews das 18. Lebensjahr schon überschritten hatten, also nach dem Gesetz Erwachsene waren, gaben einige an, dass sie bereits als Jugendliche Sexarbeit betrieben. Dies betrifft insbesondere jene, die zu Zeiten der Militärdiktatur oder unmittelbar danach, also in den 1970er und 1980er Jahren sozialisiert wurden.¹²⁶¹ Der erschreckende Umstand, dass Menschen schon ihre Jugend mit Sexarbeit verbringen und schon als Minderjährige auf der Straße leben oder auf dem Straßenstrich arbeiten, ist eng verknüpft mit den Folgen des „moralischen Wandels“ der mit der Militärdiktatur einherging: die Stigmatisierung der *travestis* und ihre Diskriminierung durch Berufsverbote und Zensur. Wenngleich die Sexarbeit für die Mehrzahl der *travestis* eine bittere Notwendigkeit (*necessidade*) ist und ein notwendiges Übel zum Überleben, so gibt es auch *travestis*, die sich in und mit der Sexarbeit sehr gut arrangiert haben und auch einige, die sie aus Freude (*prazer*) betreiben. Darüber hinaus ist die Sexarbeit nicht allein jenen vorbehalten, die ihren Körper mit Silikon und weiblichen Hormonen in Richtung einer geschlechtlichen Ambivalenz verändern. Wie im Selbstbilderkapitel deutlich wurden betreiben auch einzelne *transformistas* und Drag Queens Sexarbeit.¹²⁶² Insbesondere bei letzteren ist der Grund nicht bloße Notwendigkeit, da sie noch einen weiteren Beruf besitzen bzw. auch andere Möglichkeiten des Lebensunterhaltserwerbes haben. Gleichzeitig stellt die Selbstorganisation in der Sexarbeit nicht nur eine ökonomische Überlebensgrundlage dar, sondern bis zu einem gewissen Grade auch eine bestimmte Form gesellschaftlicher bzw. subkultureller Autonomie. Coming Out und Entwicklung der *travesti*-Identitäten und – Rollen, sowie spezifische Organisationsformen entwickelten sich in den Nischen der Mehrheitsgesellschaft unabhängig von medizinischen und psychologischen Diskursen, aber beeinflusst von den Gesetzmäßigkeiten des (sexuellen) Marktes, den Regeln von Angebot und Nachfrage. Die Entwicklung eines sexuellen Marktes für *travestis* wurde durch die

¹²⁶¹ Vgl. die Kapitel III.1.3.1.2. und III.1.3.2.

¹²⁶² Vgl. Kapitel III.1.3.2.

Militärdiktatur forciert, wenn nicht gar ausgelöst. Dieser sexuelle Markt hat jedoch insbesondere nach der Militärdiktatur eine Entwicklung hin zu einer großen Ausdifferenzierung begonnen. Heute besteht dieser sexuelle Markt nicht mehr allein aus vereinzelt Vermittlungen innerhalb der Theaterszene wie vor der Militärdiktatur oder aus dem Straßenstrich wie zu Zeiten der Militärdiktatur. Der sexuelle Markt der *travestis* zu Beginn des 21. Jahrhunderts ist vielmehr von einer enormen Vielfältigkeit gekennzeichnet. Dieser sexuelle Markt umfasst dabei nicht mehr nur verschiedene Formen der traditionellen Sexarbeit (Striplokale, Bordelle, Straßenstrich, Sexkinos etc.), sondern bedient sich auch vielfältiger Medien (Sexmagazine, Videos, DVDs, Internet). Die verschiedenen Formen der Organisation innerhalb dieser Vielfältigkeit sollen im Folgenden skizziert werden.

Die wichtigsten Orte der Straßen-Sexarbeit liegen in den Stadtvierteln Lapa und Copacabana. In Lapa waren die *travesti*-SexarbeiterInnen so gefragt, dass sie im Laufe der Zeit die weiblichen Sexarbeiterinnen (*garotas de programa*) verdrängten. Der Straßenstrich in Lapa siedelte zur Zeit der Forschung vor allem entlang der Avenida Mem de Sa und der Rua Augusto Severa. In Copacabana teilten sich die *travestis* mit den *garotas de programa* die am Strand entlang führende Prachtstraße Avenida Atlântica. Da die Frauen in gewöhnlicher Alltagskleidung (z. B. Jeans, Bluse, Jeansjacke etc.) und die *travestis* in spezieller *travesti*-Arbeitskleidung (z. B. sehr kurzer Minirock, geöffnete Bluse etc.) sich auf der Avenida Atlântica postierten, waren beide sehr gut voneinander zu unterscheiden. Eine Extrem-Form dieser speziellen Arbeitskleidung, die sich von der Alltagskleidung der *travestis* (meist Jeans und Bluse oder T-Shirt) unterscheidet und insbesondere ein damit verbundenes Auftreten (z. B. Entblößen der Brüste, laszive Gesten) wird nicht von allen *travestis* geteilt und von nicht wenigen als skandalöses Verhalten (*fazer escândalo*) verurteilt. Während die *programa* genannte Dienstleistung der SexarbeiterInnen in Lapa 20 Reais kostete, kostete sie in Copacabana bis zu 60 Reais.¹²⁶³ In Copacabana, so erklärten *travestis*, die an beiden Orten arbeiteten, übereinstimmend, seien vor allem die jüngeren und schöneren *travestis* zu finden. Zur Zeit der Forschung allerdings gab es noch ein anderes Kriterium für die auf der Avenida Atlântica arbeiteten *travestis*: Mut und Überwindung von Todesangst, da in der Zeit zuvor mehrere *travestis* in Copacabana brutalen Morden und anderen Hassverbrechen zum Opfer fielen.¹²⁶⁴ Die Selbstorganisation in der Sexarbeit auf der Straße ist frei von Zuhältern, wobei einzelne *travestis* jedoch eine dominante Rolle inne haben können. Die Aktivistin Catia erzählt wie sie früher als sie auf dem Straßenstrich in Rio de Janeiro arbeitete, einer älteren, erfahreneren und damit mächtigeren *travesti* ein wenig Geld

¹²⁶³ Zur Zeit der Forschung entsprach 1 US \$ etwa 1,75 Reais.

¹²⁶⁴ Siehe Kapitel II.4.4.

geben musste, um an einer bestimmten Stelle stehen zu dürfen. Diese Praxis, so Catia, wird mit dem portugiesischen Verb *mutuar-se* (in gegenseitigen Austausch bringen, leihen) bezeichnet und kommt auch heute noch vereinzelt vor:

Sie brachte mich in diesen gegenseitigen Austausch, man nennt es „in gegenseitigen Austausch bringen“, sie sagte zu mir: „Du willst an diesem Ort arbeiten, ah, Du bist im gegenseitigen Austausch.“ Es gibt einige stärkere travestis – wie kann man die bezeichnen? – mächtigere und ältere oder die, die eine gewisse Macht haben die Ausgegrenzten zu dominieren. Allgemein gilt diese Regel. Solche Regeln existieren auch heute noch. Manchmal zahlen sie sehr viel in der Woche, um dort auf der Straße stehen zu können. Sie zahlen es der einen oder anderen, die sehr viel mächtiger ist.¹²⁶⁵

Die Mehrzahl meiner InformatInnen war von dieser Praxis jedoch nicht betroffen. In der Regel beginnt die Arbeit auf dem Straßenstrich am Abend gegen 21.00 Uhr und endet in der Nacht zwischen Mitternacht und 3.00 Uhr morgens. In dieser Zeit werden meist 10 bis 16 Klienten bedient. Die eigentliche Sexarbeit erfolgt im Auto des Klienten, in einem nahegelegenen Hotel oder seltener in der Wohnung der *travesti*. Rebecca erklärte, dass zu ihrer Zeit, also in den 1980ern, eine *travesti* als Sexarbeiterin das gleiche Geld in einer Stunde verdiente, welches sie heute in sechs Stunden verdient.¹²⁶⁶ Während viele *travesti*-SexarbeiterInnen, die es sich leisten können, alleine, mit ihrem Freund oder Lebensgefährten oder in *travesti*-Wohngemeinschaften leben, gibt es in Lapa auch eine Art *travesti*-Herberge, die von einer älteren Frau geleitet wird. Dort leben vor allem jene *travestis*, die erst seit einigen Monaten in der Stadt sind und als SexarbeiterInnen arbeiten, auf engstem Raum in einem Zimmer mit mehreren Hochbetten.

Eine sehr viel angenehmerere und sicherere Art der Sexarbeit ist jene, die in den eigenen Räumen stattfindet und vermittelt wird durch Anzeigen in speziellen *travesti*-Sexmagazinen, im Internet oder auch am Ende von *travesti*-Porno-DVDs und CD-Roms. Diese Form der Sexarbeit findet vor allem tagsüber statt. Helene, die diese Form der Sexarbeit betreibt erklärt, dass es hierbei nicht immer ausschließlich um Sex geht, sondern auch um bestimmte Formen der Aufmerksamkeit und des Verständnisses:

Weil neben dem Sex, verstehst Du, gibt es diese Männer, die wegen der Bedürftigkeit kommen. Ich habe einen Klienten, der ist Anwalt, ein Mann der gut gestellt ist im Leben und er hat eine Frau, ist 30 Jahre verheiratet, hat eine Geliebte, die er ebenfalls seit sechs Jahren hat. Und er kommt zwei bis dreimal die Woche zu mir. Er sagt immer: „Hier ist es gut, weil ich mich hier wohlfühle. Hier gibt es keine Auseinandersetzungen. Keine Sorgen. Du behandelst mich so gut“.¹²⁶⁷

¹²⁶⁵ Das Original lautet: „*Ela me mutuou, chama se de mutuar, ela me falou: „Você quer trabalhar nesse ponto aqui, ah, você está mutuada“.* Tem algumas travestis mais fortes - como vamos dizer ? - mais poderosas, mais antigas, o que tem um certo poder de dominar marginais mesmos. Geralmente é essa regra. Essas regras ainda existem. As vezes elas pagam muito por semana para ficar ai na rua. Pagam para uma ou outra mais poderosa“, Interview mit Catia, siehe Anhänge C.4., C.4.1.2.

¹²⁶⁶ Interview mit Rebecca, siehe Anhänge C.28., C.28.1.1.

¹²⁶⁷ Das Original lautet: „*Porque além da coisa do sexo, entendeu, tem a coisa de homens, que vem por carência. Eu tenho um cliente, que é advogado, um homem bem situado na vida e ele tem uma esposa, está casada trinta anos, tem um amante, que ele tem também desde seis anos. E ele vem a minha casa duas, tres*

Eine andere Form der *travesti*-Sexarbeit findet tagsüber in (heterosexuellen) Porno-Kinos, insbesondere jenen, in dem an Lapa angrenzenden Viertel Cinêlandia, statt. Im Mittelpunkt steht dabei das „Cine Iris“, welches in einem alten und ehemals sehr prunkvollen Gebäude residiert. Während einige *travestis* sich vor dem Kino postieren, um die männlichen Kinogänger zu einem *programa* mit ihnen zu überreden, stehen die meisten *travestis* im Kino selbst, wo sie während der Vorführung in den hinteren Reihen ihre Dienste (Oralsex) anbieten, was von den Besitzern des Kinos geduldet wird. Diese Form der Sexarbeit wird heute vor allem von älteren und nicht mehr so attraktiven *travestis*, die mit den jungen und attraktiven *travestis* vom Straßenstrich nicht mehr konkurrieren können, ausgeübt. Catia erklärt, dass das Cine Iris früher eine viel größere Attraktivität für die *travesti*-Sexarbeit hatte:

Der Ort war beeindruckend. Alle *travestis* kamen dorthin. Es war mit *travestis* gefüllt. Heute auch noch, aber weniger aufgrund von AIDS. Man prostituiert sich im Innern. [...] Es ist ein Porno-Kino. Es ist ein Kino im alten Stil, mit einer wunderschönen Architektur, beeindruckend. Im dritten Stock findet die eigentliche Sexarbeit statt. Da war es voll, manchmal 10, 15 *travestis* ... *travestis*, die bliesen, *travestis*, die penetrierten. Die Besitzer wussten davon.¹²⁶⁸

Ein weiterer Bereich der *travesti*-Sexarbeit stellen Strip-Shows in Nachtclubs (*casas noturnos*) dar. Einige meiner InformantInnen berichteten, dass sie durch Strip-Shows mit der Sexarbeit in Kontakt kamen. Petra, beispielsweise, verließ mit 16 ihre Familie und begann in einem Nachtclub zu arbeiten: „*Als ich von zuhause weglief, begann ich in einem Nachtclub zu arbeiten [...] zusammen mit weiblichen Stripperinnen, dort in diesem Nachtclub fing ich an, gelangte ich zur Prostitution*“.¹²⁶⁹ Die Nachtclubs stellen ein Bindeglied zwischen den Bereichen Sexarbeit und Bühne dar. Einige *travestis* und auch einige *transformistas* führen in bekannten Nachtclubs Rio de Janeiro, beispielsweise dem Eros, *transformista*-Shows durch.

Neben diesen verschiedenen Formen des eigentlichen Bereiches der Sexarbeit, existieren auch andere Formen innerhalb des „sexuellen Marktes“ der *travestis*. Viele *travestis* arbeiten als Modelle für die zahlreichen *travesti*-Sexmagazine. Zur Zeit der Forschung wurden an den Kiosken Rio de Janeiro mindestens drei verschiedene, regelmäßig erscheinende *travesti*-Sexmagazine (*Brazil-Travesti*, *Internacional Travestis*, *Transex*)

vezes por semana. Ele diz: „Aqui é bom, porque aqui eu fico a vontade. Não tem batalhinha. Não tem preocupação. Você me trata tão bem.“, Interview mit Helene, siehe Anhänge C.13., C.12.1.1.

¹²⁶⁸ Das Original lautet: „*O lugar era impressionante. Todas as travestis iam para lá. Era cheio de travestis. Hoje também, mas menos por causa da AIDS. A gente se prostituta lá dentro. [...] Cinema de filmes pornográficos. É uma cinema estilo antigo, arquitetura beleza, impressionante. No terceiro andar é o sexo propriamente feito. Era cheio, as vezes 15, 10 travestis ... travestis chupando, travestis dando... Os donos sabiam*“, Interview mit Catia, siehe Anhänge C.4., C.4.1.2.

¹²⁶⁹ Das Original lautet: „*Quando sai da minha casa fui trabalhando na casa noturna [...] com garotas de stripe, ahí eu comecei nessa casa, chega a esse ponto de prostituição*“, Interview mit Petra, siehe Anhänge C.25., C.25.1.1.

angeboten. Darüber hinaus wurden *travestis* auch in anderen Sexmagazinen sowie in Sonderausgaben portraitiert. Auch zahlreiche nationale und internationale Internet-Seiten haben sich auf *travesti*-Modelle spezialisiert. Ein weiteres Segment dieses sexuellen Marktes ist der Pornofilm-Bereich (Video, DVD), durch den viele *travestis* sich ihren Lebensunterhalt verdienen. Petra beispielsweise, für die nach eigenen Aussagen die Sexarbeit eine ökonomische Notwendigkeit darstellt, dreht auch Pornofilme: „*Ich habe nie Shows gemacht, aber ich habe schon Porno-Videos gedreht: der erste Film, den ich drehte war „Verbotene Leidenschaft III“ und der letzte, den ich machte war „Unerfahrene Kurtisane“*“.¹²⁷⁰

Die Mehrzahl der *travesti*-SexarbeiterInnen Rio de Janeiros sind keine Cariocas, sondern MigrantInnen, die wie Hope nach Rio de Janeiro kamen und keine andere Arbeit fanden. Für manche *travestis* ist ein weiterer Grund Sexarbeit in Rio de Janeiro zu betreiben die Hoffnung einen US-Amerikaner oder Europäer kennenzulernen und mit ihm das Land verlassen zu können. Viele kommen auch nach Rio de Janeiro, um sich in der Sexarbeit das Geld zu verdienen, um nach Europa migrieren zu können. Wie schon zu Zeiten der Militärdiktatur ist Rio de Janeiro auch heute noch für viele *travesti*-SexarbeiterInnen das Sprungbrett nach Europa. So leben sehr viele brasilianische *travestis* mittlerweile in europäischen Ländern. Andere wie Charline, Cora oder Tamara lebten eine Zeit lang in Europa, um dann nach Rio zurückzukehren oder leben wie Jula ganzzeitig in Europa und kehren nur zu bestimmten Ereignissen, wie etwa dem Karneval, nach Rio de Janeiro zurück.

III.1.3.3.3. Politische Organisation

Die eigentliche Selbstorganisation der *travestis* in politisch aktiven Organisationen begann erst in den 1990ern. Der Fokus der politischen und sozialen Arbeit dieser Organisationen lag bereits damals wie auch heute noch auf der Veränderung der gesellschaftlichen Situation der *travestis*. Dies betrifft vor allem den Kampf gegen Diskriminierung sowie eine Aufklärung über *safer sex*-Praktiken, HIV-Präventionsarbeit und andere insbesondere die Sexarbeit betreffende Themen. Vor der Gründung dieser *travesti*-Organisationen wurden spezifische *travesti*-Belange von den seit den späten 1970er Jahren existierenden Schwulen-Gruppen mitvertreten. Dies änderte sich auch nicht nach der Gründung expliziter *travesti*-

¹²⁷⁰ Das Original lautet: „*Nunca fiz show, ja fiz video porno: o primeiro filme que eu fiz foi „Paixao Proibida III“ e o ultimo filme que eu fiz foi „Cortesa Novel“*“, Interview mit Petra, siehe Anhänge C.25., C.25.1.1.

Organisationen, die von den Schwulenverbänden unterstützt und schon früh gefordert wurden.¹²⁷¹ Vielmehr entstanden auch in verschiedenen Schwulen-Organisationen eigene *travesti*-Gruppen. Im Gegensatz zur Situation in anderen Ländern, beispielsweise in Deutschland und den USA, wurden von den Schwulen-Verbänden *travesti*-Belange tatsächlich unterstützt und benannt, wodurch anstelle von Konflikten zwischen beiden Gruppen eine ausgesprochen gute Zusammenarbeit entstand. Im historischen Kapitel wurde beschrieben, dass diese gute Zusammenarbeit auch auf einem Kongress der ILGA (*International Gay and Lesbian Association*) 1995 in Rio de Janeiro so deutlich wurde, dass die ILGA von da an offiziell beschloss, Transgender mit in ihre Arbeit einzubeziehen.¹²⁷² Dies bedeutet, dass diese besondere brasilianische Situation letztlich auch die Arbeit internationaler Organisationen beeinflusste.

Ich werde die verschiedenen Formen der politischen Organisation der *travestis* sowie der *transformistas* in Rio de Janeiro im Folgenden anhand der Darstellung einiger ausgewählter Gruppen und AktivistInnen beschreiben.

Eine der bedeutendsten *travesti*-Organisationen Rio de Janeiros ist die 1992 gegründete Nichtregierungsorganisation ASTRAL (*Associação de Travestis e Liberados*), die mittlerweile ein von der Stadtregierung finanziertes Büro im Zentrum von Rio de Janeiro betreibt und finanzielle Unterstützung von der UNESCO erhält.¹²⁷³ Im Mittelpunkt der politischen Arbeit von ASTRAL stand von Beginn an die Aufklärung über die gesundheitlichen Gefahren der Sexarbeit einerseits und über die Rechte der *travestis* andererseits. Diese Aufklärung erfolgte und erfolgt einerseits durch *travesti*-SozialarbeiterInnen vor Ort, die beispielsweise nachts an den Orten der Sexarbeit Kondome und Broschüren verteilen, und andererseits durch regelmäßig erscheinende Zeitschriften wie „*Informes ASTRAL*“ und „*O Bafom*“. Mitglieder von ASTRAL setzten und setzen sich auch aktiv gegen die Diskriminierung von *travestis* ein, in dem sie beispielsweise Anzeigen erstatten. Anfangs bestand die Arbeit von ASTRAL auch im Verteilen von Lebensmitteln an obdachlose *travestis*. Darüber hinaus organisierte ASTRAL im Laufe der 1990er mehrere nationale *travesti*-Kongresse und Demonstrationen sowie ein Netzwerk nationaler *travesti*-Organisationen. Heute gibt es insgesamt 20 ASTRAL-Gruppen in ganz Brasilien. Gleichzeitig arbeitet ASTRAL eng mit Teilen des Gesundheits- und des Justizministeriums zusammen, um die gesellschaftliche Situation der *travestis* zu verbessern. Rebecca, eine

¹²⁷¹ Siehe Penteado 1980: 2.

¹²⁷² Siehe Kapitel III.1.3.1.4.

¹²⁷³ An einem Nachmittag im Büro von ASTRAL konnte ich auch eine Delegation von UNO-VertreterInnen aus Genf beobachten, die ASTRAL aufsuchten, um sich über deren Methoden im Kampf gegen AIDS und für die Verbesserung der Situation der SexarbeiterInnen zu informieren.

langjährige ASTRAL-Aktivistin, erklärt, dass die Zusammenarbeit mit der Politik sehr gut funktioniere, dass aber eine Zusammenarbeit mit der Wirtschaft noch fehle.¹²⁷⁴ In der Zusammenarbeit mit den politisch Verantwortlichen wird ASTRAL auch durch persönliche Kontakte von den Berühmtheiten aus den *travesti*-Subkulturen unterstützt. So erklärte beispielsweise Ronha, dass sie für ASTRAL den Kontakt zur Frau des Bürgermeisters herstellte, um Spenden zu vermitteln. Auch Helene arbeitet eng mit ASTRAL zusammen und hält Vorträge auf den von ASTRAL organisierten, nationalen *travesti*-Kongressen. Helene war zur Zeit der Feldforschung die offizielle *travesti*-Vertreterin des DDH (*Disque Defesa Homosexual*), einer Einrichtung, die dem Sekretariat für Öffentliche Sicherheit des Bundesstaates Rio de Janeiro angegliedert war. Dieser 1999 eingerichtete „Kreis der Verteidigung Homosexueller“ besteht aus drei RepräsentantInnen der homosexuellen Subkulturen: einer lesbischen Frau, einem schwulen Mann und einer *travesti*. Aufgabe der DDH ist eine neue Politik durchzusetzen, innerhalb derer die Polizei zu einem Garant und Verteidiger der Rechte aller, also auch der der Homosexuellen, wird. Hierzu betreibt die DDH eine Telefonnummer unter der Formen der Diskriminierung, auch eine Diskriminierung, die durch Polizeibeamte erfolgt, angezeigt werden kann. Dass dies nicht nur theoretisch funktioniert, sondern in Einzelfällen auch in der Praxis, erläutert Helene an einem Beispiel. Als sie auf der Polizeiwache einen Überfall auf eine *travesti*-Sexarbeiterin, die sich selbst nicht zur Polizei traute, anzeigen wollte, erklärte ihr der Beamte, dass für sie hier kein Platz sei und schickte sie fort. Helene rief daraufhin das Sekretariat für Öffentliche Sicherheit an, gab Namen der Wache und des Beamten an und nachdem eine Mitarbeiterin des Sekretariats den Beamten anrief und erklärte, dass falls er *travestis* nicht respektvoll behandle er Konsequenzen tragen würde, wurde Helene ein Kaffee angeboten und die Anzeige entgegengenommen. Helene berichtet auch von einem Fall, in dem Polizisten, die nachts bei einer Kontrolle Schwulen widerrechtlich Geld abnahmen, dafür bestraft wurden.¹²⁷⁵ Dieser von offizieller Seite forcierte Prozess die Polizei von einer Institution der Bedrohung zu einem Garant des Schutzes zu wandeln zu versuchen, entbehrt nicht einer gewissen Ironie. Helene, die als Vertreterin der DDH auch vor MilitärpolizistInnen Vorträge über die Rechte von Homosexuellen und *travestis* hält, erklärt wie ihr während eines Vortrages ein Militärpolizist von seinen Schwierigkeiten mit diesem Wandel berichtete:

Und als ich einen Vortrag vor einer Gruppe von Militärpolizisten hielt, fragte mich ein Polizist wie er mich anreden solle? Als Herr? Als Frau? Als Fräulein? Und das ist natürlich immer ein Spässchen, nicht? Sehr lustig! [...] Und ich sagte ihm: „Ich bin als Frau gekleidet, ich hätte gerne, dass sie mich mit weiblichen Formen ansprechen und ich bevorzuge Fräulein, denn ich bin ledig.“

¹²⁷⁴ Informelles Gespräch mit Rebecca, siehe Anhänge C.28., C.28.2.

¹²⁷⁵ Interview mit Helene, siehe Anhänge C.13., C.13.1.1.

Er sagte „Senhorita [Helene] es ist seltsam was hier mit uns älteren Polizisten geschieht, die seit 20 Jahren bei der Militärpolizei sind. Komisch ist es für uns und sehr schwierig, weil früher schnappten wir uns die Schwuchteln vom Santana-Platz und brachten sie durch die Hintertür auf die Wache [...] Und heute kommen diese Schwulen durch die Vordertür zur Wache und sagen der und der Polizist hat uns angefasst und uns soviel Reais und so weiter und am nächsten Tag kommt der Polizist zur Wache und wird verhaftet.“¹²⁷⁶

Eine ganz andere Form der Organisation innerhalb der *travesti*-Subkulturen stellt die Nichtregierungsorganisation *Grupo Água Viva* („Gruppe Lebenswasser“), die ein Hospiz für an AIDS erkrankte Menschen betreibt, dar. Die Gruppe wurde 1994 von einer engagierten Krankenschwester, die sich bereits seit 1985 um an Aids erkrankte Menschen kümmert, gegründet. Neben der Aufklärungsarbeit, bei der ähnlich wie bei ASTRAL die gesundheitlichen Gefahren der Sexarbeit sowie die Rechte der *travestis* im Mittelpunkt stehen, ist vor allem das Projekt *Casa de Apoio Água Vivo* zentral. Dieses Projekt stellt ein kleines Hospiz für an AIDS erkrankte Menschen, die niemanden haben, der sich um sie kümmert, dar. Wenngleich das Hospiz offiziell sowohl für heterosexuelle wie homosexuelle Menschen und sowohl für *travesti*-SexarbeiterInnen, für Frauen in der Sexarbeit sowie für Strichjungen offen steht, leben dort vor allem *travestis*. Im Jahre 2001 hatte das Hospiz 31 BewohnerInnen. Die Mehrzahl der *travestis* im Hospiz lebt wie beispielsweise Cora oder Tamara nur zeitweise, d.h. während der schlimmsten Phase ihrer Krankheit dort. Einige wie Yara beispielsweise leben und arbeiten permanent im Hospiz. Eine der Regeln des Hospizes fordert, dass sich die BewohnerInnen im Sinne der Gruppe *Água Viva* engagieren – sofern ihr gesundheitlicher Zustand dies zulässt. So organisieren die im Hospiz befindlichen Menschen einen Großteil der anfallenden Arbeiten im Hospiz selbst. Eine Ausnahme stellt dabei die *travesti* Dorothea dar, die im Hause der Gründerin wohnt und ihr seit Gründung der Gruppe ehrenamtlich hilft ohne je selbst Nutzniesserin des Hospizes gewesen zu sein. Dorotheas Aufgaben bestehen beispielsweise darin, die Kranken von der Straße zu holen, Aufklärungsarbeit zu leisten sowie Kondome und Broschüren zu verteilen („*tirar as pessoas da rua, as doentes, falar em respeito da doença, da prevenção, distribuir pamfletos, distribuir camisinhas, essas coisas*“).¹²⁷⁷ *Água Viva* und das Hospiz werden von vielen namhaften KünstlerInnen der *travesti*-Subkulturen wie beispielsweise der *transformista*

¹²⁷⁶ Das Original lautet: „*E quando fui dar uma palestra num grupo da policia militar, um policial me disse como eu me refiro ao você? Senhor? Senhora? Senhorita? E é sempre muito brincalhão, ne? Muito divertido. [...] Eu disse para ele: „Eu estou travestido de mulher, gostaria que você refira a mim no feminino, preferira Senhorita, porque sou solteira.“ Ele disse: „Senhorita [Helene] é estranho que vem acontecendo com nós, que somos policiais antigos, que temos 20 anos na polícia militar. Engraçada para a gente e muito difícil para a gente, porque antigamente nos pegamos as bichas no Campo de Santana levamos eles para delegacia para levar-lhes das privadas. [...] E hoje em dia esses gays podem chegar entrar na delegacia pela porta da frente e dizer o policial assim, assim, assim me tocou e tantos reais ou isso, isso, isso e no dia seguinte o policial quando chegar no batalhão é preso.*““, Interview mit Helene, siehe Anhänge C.13., C.13.1.1.

¹²⁷⁷ Interview mit Dorothea, siehe Anhänge C.10., C.10.1.1.

Laura oder der Drag Queen Isabelita dos Patins unterstützt und erhalten ebenso wie ASTRAL finanzielle Hilfen sowie Kondome vom Gesundheitsministerium.

Eine weitere typische Form der politischen Organisation von *travestis* in Rio de Janeiro bilden Gruppen die größeren Organisationen untergeordnet sind wie beispielsweise das „Teekränzchen“ „*Travesteia – chá das travestis*“. Die Gruppe „*Travesteia – chá das travestis*“ ist eine kleine sich wöchentlich treffende Gruppe innerhalb der bereits seit 1989 existierenden AIDS-Organisation „*Pela VIDDA*“ (*Pela Valorização, Integração e Dignidade do Doente de Aids*)¹²⁷⁸. Die Gruppe besteht aus fünf bis zehn aktiven Mitgliedern, von denen viele in der Sexarbeit tätig sind. Ziel der Gruppe ist neben der Aufklärungsarbeit auch *travestis* die Möglichkeit zum entspannten Treffen und Plauschen in den Räumen der Organisation zu ermöglichen. Eine besondere Rolle spielt bei diesen Treffen die Würde der *travestis*. Die Mitglieder sind teilweise auch anderweitig aktiv. Die Gründerin Catia, eine ehemalige *travesti*-Sexarbeiterin, sorgt sich vor allem um jene minderjährigen *travestis*, die von der Sexarbeit leben: „*Ich sorge mich sehr um die travestis, die noch Minderjährige sind, die, wie ich meine, eine spezielle Ausbildung in der Schule erhalten sollten, die Schule sollte darauf vorbereitet sein damit umgehen zu können, mit travestis und Schwulen, die gerade mal 13 oder 14 Jahre sind und sich schon prostituieren, mit Silikon vollgepumpt und minderjährig, stell Dir das vor, da schon mit Silikon, da schon in der Prostitution*“.¹²⁷⁹

Schließlich spielt auch die Turma OK eine besondere Rolle in der Selbstorganisation der *travestis*, *transformistas* und Drag Queens. Die Turma OK erfüllt dabei verschiedene Funktionen. Die Rolle der Turma OK als wichtiger Sozialisationsort und als Familienersatz und Heimat wurde bereits in einem vorangegangenen Kapitel beschrieben. Laura bezeichnete die Turma OK als ein „Haus der Liebe“ (*casa de amor*), da sie weiss, wenn sie die Turma benötigt ist sie zur Stelle. Für Laura ist die Turma OK aber aufgrund ihres 40jährigen Bestehens, ihrer Klandestinität und ihres Andersseins auch ein „Haus des Widerstands“ (*casa de resistência*) und die älteste Nichtregierungsorganisation der schwulen Welt (*mundo gay*).¹²⁸⁰ Die von Laura angesprochene Hilfe kann sowohl persönlich auf der direkten Freundschaftsebene, als auch politisch oder finanziell erfolgen. Helene, die sich nicht nur als *transformista*, sondern auch politisch in der Turma OK organisiert erklärt: „*Und wenn eine Gruppe eine finanzielle Hilfe benötigt oder medizinisches Material benötigt oder*

¹²⁷⁸ „Für Wertschätzung, Integration und Würde von AIDS-Kranken“.

¹²⁷⁹ Das Original lautet: „*Me preocupo com as travestis que são menores, que eu acho, que tem de ter uma educação específica para elas como na escola, a escola tem que ser preparada para poderse relacionar as travestis e os homossexuais, são com 13 anos, com 14 já fazendo prostituição, ai, bombada, menor de idade, imagina, já estão com silicone, com protese e já passam a se prostituir*“, Interview mit Catia, siehe Anhänge C.4., C.4.1.2.

¹²⁸⁰ Interview mit Laura, siehe Anhänge C.19., C.19.1.1.

*Reinigungsmaterial, veranstalten wir Bingo-Abende oder Nächstenliebe-Tee-Veranstaltungen, um Geld für die Verbände einzuspielen“.*¹²⁸¹ So findet sich die Turma OK als Unterstützerin auf den Broschüren zahlreicher Projekte und Gruppen wie beispielsweise der Grupo Água Viva. Die Spendengelder werden nicht nur in den wöchentlichen Veranstaltungen der Turma OK, sondern auch in extern stattfindenden Veranstaltungen gesammelt. So trat eine Gruppe von *transformistas* der Turma OK, darunter auch Helene und der Vizepräsident der Turma OK, während einer Karnevalsveranstaltung im Februar 2001 im 5-Sterne-Hotel „Rio Othon Palace“ in Copacabana vor mehrheitlich heterosexuellem touristischem Publikum auf, um Geld für Projekte zu verdienen. Zusammen mit Água Viva, ASTRAL und anderen Gruppen von Rio de Janeiro ist die Turma OK auch Teil eines Verbandes von ideellen und personellen UnterstützerInnen der DDH.

Die gegenseitige Unterstützung und die gute Zusammenarbeit der politisch aktiven Gruppen in den *travesti*-Subkulturen Rio de Janeiros fußt einerseits auf guten freundschaftlichen Kontakten und personellen Überschneidungen. Sie erklärt sich aber auch aus der Geschichte dieser Subkulturen während und nach der Militärdiktatur sowie durch die gesellschaftliche Situation der in Brasilien weit verbreiteten Trans- und Homophobie, die ein Zusammenarbeiten verschiedener politischer Kräfte notwendig macht.

III.1.3.3.4. Andere ökonomische Nischen

Um dem Vorurteil zu begegnen, dass *travestis* nur als *transformistas* und SexarbeiterInnen ihren Lebensunterhalt bestreiten können, werden an dieser Stelle kurz und explizit eine andere „ökonomische Nische“, in der *travestis* sich etablierten und damit weitere Berufe und Berufs-Möglichkeiten von *travestis*, skizziert.

Diese andere ökonomische Nische betrifft einen Bereich von Berufen, in denen Ästhetik und ästhetisches Empfinden sowie eine Form gestalterischer Kreativität eine besondere Rolle spielen. Es sind Berufe, die häufig in enger Verbindung zu dem Bereich „Show- und Nachtleben“ sowie zum Karneval von Rio de Janeiro stehen. Neben dem klassischen FriseurInnen-Beruf und diversen Tätigkeiten in Frisier- und Schönheitssalons, betrifft diese andere ökonomische Nische daher vor allem die Berufe von VisagistInnen, ChoreografInnen

¹²⁸¹ Das Original lautet: „E quando se tem um grupo que necessita de uma ajuda financeira ou necessita de material medico ou material de limpeza, nos fazemos grifas bingos, chá de caridade para ganhar dinheiro para essas agremiações“, Interview mit Helene, siehe Anhänge C.13., C.13.1.1.

sowie SchneiderInnen. Daneben sind Transgender auch als DozentInnen für Mode und Mode-Design anzutreffen.

Travestis und andere Transgender in Rio de Janeiro arbeiten und arbeiteten jedoch auch in ganz anderen Berufen: in einer Bank-Filiale, in einem Kinderschutz-Projekt der Stadtverwaltung Niterois, als Geographie- oder Englisch-LehrerInnen, als SchriftstellerIn, als Restaurantfachmann, im Außendienst, im Import/Export, im Einzelhandel, in der Alten- und Behindertenbetreuung, als Hausangestellte, als Stenografistin und nicht zuletzt als Soldat während der Militärdiktatur.¹²⁸²

Was viele dieser Berufe jenseits der Sexarbeit und der Bühne charakterisiert ist, dass sie nicht auf dem normalen Weg gefunden wurden, sondern dass sie durch freundschaftliche oder familiäre Beziehungen und die sozialen Netzwerke vermittelt wurden. Auch in diesem Bereich spielt die die verschiedenen sozialen, ethnischen und lokalen Grenzen überschreitende Vernetzung der *travestis* von Rio de Janeiro eine tragende Rolle.

III.1.3.3.5. Flexibilität und Mobilität durch soziale Netzwerke

Die verschiedenen Bereiche der Selbstorganisation in den *travesti*-Subkulturen Rio de Janeiros interferieren deutlich. Die Gründe hierfür sind vielfältiger Natur. So spielt beispielsweise die räumliche Nähe zwischen den Orten der Sexarbeit und der Bühne in den Vierteln Lapa - wo sich die Turma OK und das Cabaré Casanova in unmittelbarer Nähe zu zwei Straßenstrichen, die nur von *travestis* frequentiert werden, befinden - und Copacabana - wo sich derjenige Teil des Straßenstrichs der Avenida Atlântica, der den *travestis* vorbehalten ist, in unmittelbarer Nähe der Galeria Alaska befindet -, zweifellos eine Rolle. Auch der Wechsel einzelner Individuen von der Sexarbeit zur Bühne oder umgekehrt spielt hier eine Rolle. Wie in den vorherigen Kapiteln jedoch deutlich wurde gibt es einen weiteren Grund, der die Interferenzen in allen Bereichen betrifft. Es sind die vielfältigen Freundschaften und die sozialen Netzwerke. Die sozialen Netzwerke der *travestis*, die in allen Bereichen sowie national und international eine große Bedeutung für die Selbstorganisation von *travestis* haben, basieren auch auf der Notwendigkeit gegenseitiger Hilfe, wie es vor allem im Bereich der politischen Organisation deutlich wird. Gleichzeitig spielen die Freundschaften jedoch innerhalb und außerhalb der Netzwerke eine gewichtige

¹²⁸² Vgl. die biografischen Beschreibungen in Kapitel III.1.3.2. sowie in den Anhängen.

Rolle. Die von mir beobachteten freundschaftlichen Beziehungen in den *travesti*-Subkulturen Rio de Janeiro zeichnen sich durch eine Besonderheit aus. Nicht die ethnische, soziale oder lokale Zugehörigkeit steht bei der Freundschaftsbildung im Vordergrund. In den Gesprächen und Interviews wurden immer wieder zwei Faktoren erwähnt, die die freundschaftlichen Beziehungen ausmachen: das Verhalten (*comportamento*) und die Einstellung gegenüber der Gesellschaft, dem Leben etc. (*cabeza feita*).

So gibt es heute zahlreiche und teils sehr enge Freundschaften zwischen *travestis*, die in einfachen Verhältnissen in den vergleichsweise ärmeren Vierteln Lapa oder Fatima von der Sexarbeit leben und jenen, die als gefeierte Bühnenstars, InhaberInnen von stadtbekanntem Frisiersalons oder als wohlhabende Angestellte einer Bank in den Reichtümern von Copacabana, Leblon und Ipanema leben. Auf der Premiere von Rogéria's neuer Bossa Nova-Show im Januar 2001, zu der sie vor allem viele FreundInnen und KollegInnen eingeladen hatte, stellte sich heraus, dass Rogéria und Cora sehr gute Freundinnen sind. Cora, die mestizobrasilianischer Herkunft¹²⁸³ ist, seit mehr als zwanzig Jahren von der Sexarbeit lebt und in Lapa eine besondere Stellung unter den *travestis* genießt, wurde von Rogéria, die euroamerikanischer Abstammung ist, im Interview auch respektvoll als eine Anführerin der *travesti*-„Prostituierten“ (*chefe da puteria* und *chefe das prostitutas*) bezeichnet. Cora tritt häufig in den *Transformismo*-Shows der Turma OK auf und ist auch mit den LeiterInnen der Turma OK befreundet. Laura, eine bekannte *transformista* euroamerikanischer Abstammung, die häufig in den USA auftritt und in Rio de Janeiro früher als Englisch-Lehrer arbeitete, erzählte mir ebenfalls von ihrer Freundschaft mit Cora. Solche Freundschaften über die Grenzen sozialer, ethnischer und lokaler Herkunft hinweg, konnten von mir in Rio de Janeiro häufig beobachtet werden. Sie sind eher die Regel als die Ausnahme. So brachte mich beispielsweise Rebecca, eine *travesti* afrobrasilianischer Abstammung, die in Lapa wohnt und viele Jahre von der Sexarbeit lebte, eines nachmittags zu Franka, einer sehr gebildeten, eurobrasilianischen *travesti* in Copacabana, in deren Luxusapartment wir französischen Champagner zum Interview tranken.

In der gleichen Form in der die Aktivistin Rebecca eine Art Schnittstelle zwischen den *travestis*, die in Lapa von der Sexarbeit leben und jenen, die wie Franka in Copacabana leben und in einer Bank arbeiten bildet, bildet Cora eine Schnittstelle zwischen den *travestis*, die in Lapa von der Sexarbeit leben und bekannten *Transformismo*-KünstlerInnen wie Laura und Rogéria. Solche durch Freundschaften begründeten Schnittstellen konnten von mir in Rio de Janeiro vor allem zwischen Individuen aus den Stadtteilen der Zona Sul (Ipanema,

¹²⁸³ Der Hintergrund dieser und folgender Formen der (ethnischen) Zuordnung wird zu Beginn der Anhänge erklärt.

Copacabana, Leblon) und denen des Zentrumsbereichs (Fatima, Lapa, Cinelândia) und in einigen wenigen Fällen auch mit Individuen aus der Zona Norte oder Rios größter *favela*, der Rocinha beobachtet werden. Darüber hinaus zeigten sich keine Grenzen oder Abgrenzungen bezüglich der ethnischen Abstammung in den Freundschaften und Netzwerken. Alle von mir beobachteten mestizo-, afro- und eurobrasilianischen Transgender, die in der brasilianischen Mehrheitsgesellschaft aufgrund ihrer Hautfarbe und Haarform bzw. aufgrund von damit verbundenen Vorurteilen und Rassismen unterschiedliche Formen der Diskriminierung erfahren, begegneten sich in den *travesti*-Subkulturen ohne solche Vorurteile.

Die freundschaftlichen Beziehungen stärken und bereichern die sozialen Netzwerke. Gerade durch personelle Überschneidungen zentraler Persönlichkeiten in den verschiedenen Bereichen, werden die sozialen Netzwerke auch durch diese Beziehungen belebt und unterstützt. Die sozialen Netzwerke bestehen jedoch nicht nur aus den Freundschaften, sondern auch aus Bekanntschaften und jenen Beziehungen, die sich beispielsweise durch die politische Organisation ergeben. So ist Dorothea, die als *travesti*-Aktivistin an AIDS erkrankte, obdachlose *travestis* „von der Straße“ aufließt und ins Hospiz ihrer Gruppe *Água Viva* bringt, nicht zwangsläufig mit diesen befreundet. Sowohl im Bereich des Aktivismus, durch NGOs, als auch in den Bereichen der Show und der Sexarbeit zeigte sich eine wichtige Funktion der gegenseitigen Unterstützung und Vernetzung der *travesti*-Subkulturen Rio de Janeiro. Neben den verschiedenen *travesti*-NGOs bilden diese individuellen Freundschaften über die lokalen, sozialen und ethnischen Grenzen hinaus, eine Art informelles Netzwerk in der *travesti*-Subkultur Rio de Janeiro.

Sowohl die Freundschaften, als auch die sozialen Netzwerke helfen einzelnen Individuen auch beim Wechsel von einem Bereich zum anderen, meist beim Wechsel von der Sexarbeit zur Bühne oder zu anderen Berufen, etwa in Frisiersalons. Viele der *travestis* Rio de Janeiro, die in sozial anerkannten Berufen arbeiten, haben ihre Stellung durch familiäre oder freundschaftliche Beziehungen oder mit Hilfe der Netzwerke erhalten. Die Freundschaften und sozialen Netzwerke sind daher mitverantwortlich für die Flexibilität der *travestis*. Sie tragen aber auch eine zentrale Verantwortung für die große Mobilität der *travestis*. Die Etablierung der *travestis* in den späten 1970ern und 1980ern in den Bereichen der Sexarbeit und der Bühne in Paris und desgleichen seit den 1990ern in Italien und anderen südeuropäischen Ländern, wäre ohne diese Freundschaften und Netzwerke nicht denkbar gewesen. Ebenso sind die internationalen Auftritte von Laura oder Judy in den USA Ergebnis freundschaftlicher Beziehungen und sozialer Netzwerke brasilianischer *travestis* im Ausland.

Das Gleiche gilt auch für die innerbrasilianische Mobilität der *travestis*, die Migration vom Land in die Stadt und von den Städten nach Rio de Janeiro und São Paulo.

Die außerordentliche Mobilität und die Flexibilität wurden mit den Worten Julas, die es als *travesti* aus der größten *favela* Südamerikas, der Rocinha in Rio de Janeiro, erreichte, eine Daueraufenthaltsgenehmigung in Italien zu erhalten, im Selbstbilderkapitel als eine der Charakteristika brasilianischer *travestis* beschrieben.¹²⁸⁴ Julas Argumente, dass *travestis* mehr „Männer“ wären, als die meisten Männer, da sie der Welt allein begegnen und vor nichts Angst haben, muss an dieser Stelle dahingehend modifiziert werden, dass sie es gerade deshalb schaffen, weil sie als Gender Outlaws zwar allein der Gesellschaft gegenüber stehen, sie als brasilianische *travestis* aber über sehr gut funktionierende soziale Netzwerke verfügen und damit keineswegs „allein der Welt begegnen“ müssen.

¹²⁸⁴ Vgl. Kapitel III.1.3.2.

III.2. Kleines Triptychon der Gender Outlaws außerhalb der schwulen Subkulturen

In den letzten Kapiteln wurden in ausführlicher Form jene Transgender-Subkulturen, jener Teil der Transgender-Bewegung und jene Transgender betrachtet, die sich im Laufe der Zeit aus bzw. zusammen mit den schwulen Subkulturen entwickelten. In den folgenden Kapiteln sollen jene Transgender-Subkulturen, jener Teil der Transgender-Bewegung und jene Transgender betrachtet werden, die sich außerhalb der schwulen Subkulturen in Subkulturen oder im Mainstream sozialisierten und organisierten. Dies sind zunächst Transgender, die ihr Coming Out und ihre weitere Sozialisation in den lesbischen Subkulturen erlebten. Des Weiteren sind dies auch jene Transgender, die sich selbst als heterosexuelle, männliche Transvestiten oder Cross-Dresser bezeichnen sowie jene, die sich als Transsexuelle definieren, und die ihr Coming Out und ihre Sozialisation im heteronormativen Mainstream erlebten bzw. sich hauptsächlich dort bewegen.

Aus unterschiedlichen Gründen, die in den einzelnen Kapiteln erläutert werden, haben diese Transgender, ihre Gruppen und Subkulturen nicht jene Sichtbarkeit, wie sie die zuvor geschilderten Gruppen besitzen. Insbesondere aus der historischen Perspektive heraus zeigen sich deutliche Unterschiede in der Sichtbarkeit und zwar vor allem als Gruppen oder Subkulturen. Darüber hinaus waren Transgender mit Sozialisation in lesbischen Subkulturen und heterosexuelle, männliche Cross-Dresser in Rio de Janeiro weder als Teile von Subkulturen noch als Individuen sichtbar, und auch in den Subkulturen selbst weitgehend unbekannt. Die dritte Gruppe, Transsexuelle, die sich in einem heteronormativen Kontext bewegen, ist erst seit der Legalisierung geschlechtsangleichender Operationen in Brasilien im Jahre 1997 in Form kleiner Gruppen sichtbar. Viele der Transsexuellen an allen drei Orten und auch einige der heterosexuellen Cross-Dresser in New York und Berlin fallen zudem aufgrund ihrer Selbstbilder, die den medizinischen und psychologischen Diagnosen entsprechen - d.h., dass sie sich selbst als krank wahrnehmen -, sowie aufgrund der daraus erfolgenden Organisation bzw. Nicht-Organisation, aus dem Hauptfokus dieser Studie über „Gender Outlaws“.

Aus diesen Gründen sind die Vergleichsmöglichkeiten eingeschränkt und eine strukturelle Darstellung, wie in den vorangegangenen Kapiteln, ist weder sinnvoll noch derart möglich. Daher werden die Kapitel des folgenden Triptychons nicht dem Muster und der Ausführlichkeit des ersten Triptychons folgen, sondern in einer eigenen Form dessen Präsentation ergänzen und bereichern.

III.2.1. Transgender in den lesbischen Subkulturen New Yorks und Berlins - von Stonebutches, Drag Kings, Transmännern und female masculinity

Die in diesem Kapitel behandelten Transgender wurden als organisierte Subkulturen in New York erst Mitte der 1990er Jahre und in Berlin erst Anfang der 2000er Jahre sichtbar. In Rio de Janeiro fehlte zur Zeit der Forschung jegliche Sichtbarkeit dieser Transgender als organisierte Subkultur. Die Frage der mangelnden Sichtbarkeit betrifft in Brasilien nicht nur, wie einst in New York oder Berlin, die in den lesbischen Subkulturen heimischen Transgender, sondern die lesbischen Subkulturen an sich. So erklärt die Psychologin Adriana Nunan in der Einleitung zu ihrem 2003 erschienen Buch über Homosexualität zwischen Vorurteil und Konsum („*Homossexualidade: do preconceito aos padrões de consumo*“), dass sie nur die männliche Homosexualität betrachtet, da über weibliche Homosexualität kaum Literatur existiere.¹²⁸⁵ Die Psychologin Carmen Silveira de Oliveira attestiert in ihrem 2002 erschienen Artikel „Die Verbannung des weiblichen Homoerotismus“ („*O exílio do homoerotismo feminino*“) eine geringere gesellschaftliche Akzeptanz und größere gesellschaftliche Vorurteile gegenüber der weiblichen Homosexualität im Gegensatz zur männlichen Homosexualität. Sie beschreibt die dadurch entstehenden größeren Schwierigkeiten beim Coming Out lesbischer Frauen gegenüber schwulen Männern. Oliveira spricht gar von einem selbstgewählten Exil (*auto exílio*) vieler lesbischer Frauen.¹²⁸⁶ Tiana Arruda, eine lesbische Frau, die in Rio de Janeiro geboren wurde, aber in die USA migrierte, wo sie ihr Coming Out hatte, reflektierte noch Mitte der 1990er in einer Anthologie über „Lateinamerikanische Lesben“ („*Companeras: Latina Lesbians*“), ihren Wunsch nach Brasilien zurückzukehren einerseits und die Unmöglichkeit als Lesbe dort zu leben, andererseits:

I fantasize about living in Brazil, but at the same time I am afraid of what I would have to do to survive as a lesbian. How could I do that without conforming to the standards of family and friends? How can I go back to the closet and live a life of lies? I have not figured out that one yet, so I have no immediate plan of going to live there.¹²⁸⁷

Eine den schwulen Subkulturen vergleichbare lesbische Subkultur gab es in Rio de Janeiro zur Zeit der Forschung nicht. Auch in den gemischten Subkulturen Rio de Janeiros, der so genannten GLBT- oder GLS-Szene, war der Anteil lesbischer Frauen verschwindend gering. Insofern verwundert es nicht, dass Drag Kings und weibliche Cross-Dresser in Rio de Janeiro gar nicht oder nur als ein Phänomen aus den USA bekannt waren. Die Mehrheit meiner

¹²⁸⁵ Nunan 2003: 20-21.

¹²⁸⁶ Oliveira 2002: 114-115, 129.

¹²⁸⁷ Arruda 1994: 184.

InformantInnen wußte mit Begriffen oder Konzepten „weiblicher Maskulinität“, wie beispielsweise dem des „Drag King“, wenig anzufangen. Die Transgender-Aktivistin und *transformista* Helene berichtete von einer einzigen (lesbischen) Frau, die in Männerkleidern auftrat, aber darin eine Ausnahme blieb:

Nun, in New York gibt es Frauen, die sich wie Männer kleiden. Hier in Rio de Janeiro, in der Turma OK, gab es vor einigen Jahren eine Frau, die dies machte. Marcia Braga, die Direktorin der Turma OK war. Sie war eine Lesbe und sie trat in Shows als Mann gekleidet auf. Sie trat immer als Mann gekleidet auf. [...] Sie war die einzige Frau, die dies machte.¹²⁸⁸

Der Historiker und Schwulen-Aktivist João Silvéro Trevisan, bezeichnete 2002 die auf der homosexuellen Parade in São Paulo vereinzelt sichtbaren Drag Kings als größte Exotika der homosexuellen Bewegung Brasiliens.¹²⁸⁹ In Rio de Janeiro bezeichnet der Begriff *sapatão* („großer Schuh“) „männlich“ wirkende, lesbische Frauen und manchmal auch Lesben allgemein. Diese waren jedoch nur vereinzelt in der GLS-Szene anzutreffen. Eigene Subkulturen, wie es sie für *travestis* seit den 1960ern in Rio de Janeiro gibt, waren nicht sichtbar. Aufgrund dieser Umstände konnte eine Untersuchung von Transgender innerhalb lesbischer Subkulturen bzw. deren eigener Subkulturen in Rio de Janeiro nicht verfolgt werden.

Aus diesen Gründen beschränken sich die folgenden Kapitel auf die Untersuchung der Situation in New York und Berlin. Die späte Sichtbarkeit in New York und Berlin stellt einen signifikanten Unterschied zu den in den Kapiteln zuvor betrachteten Subkulturen dar. Aus diesem Grunde wird im ersten Kapitel die Frage der Sichtbarkeit bzw. der relativen Unsichtbarkeit im Untersuchungszeitraum der letzten 40 Jahre eingehend behandelt. Dabei wird der Fokus auf jenen Transgender liegen, deren subkulturelle Organisation durch die Eroberung sozialer Räume und die Kreation neuer Stile und Diskurse die größte Sichtbarkeit innerhalb der verschiedenen Subkulturen sowie im Mainstream erlangte und die sich dadurch auch mit den zuvor genannten Subkulturen am besten vergleichen lassen. Dies betrifft in erster Linie die Drag King-Subkulturen und jene Transgender, die sich darin bewegen. Da die Entwicklung der Entstehung der Drag King-Subkulturen und ihre internen und externen Konflikte in New York und Berlin wenngleich zeitversetzt so doch strukturell ähnlich verliefen, werde ich diese Entwicklungen im zweiten und dritten Kapitel zusammen und nicht getrennt betrachten. Unter den verschiedenen Faktoren die für die Frage der Sichtbarkeit eine Rolle spielen, nehmen soziohistorische oder subkulturell-historische

¹²⁸⁸ Das Original lautet: „*Agora na Nova Yorque tem mulheres que se vestem de homens. Aqui no Rio lá na Turma OK já tinhamos alguns anos atraz uma mulher, que fazia isso. Marcia Braga, que foi diretora da Turma OK, era uma lesbica, e ela fazia show, ela sempre fez show vestido de homem. [...] Ela era a unica mulher, que fazia isso.*“ Interview mit Helene, siehe Anhänge C.13., C.13.1.1.

¹²⁸⁹ Trevisan 2002: 185-186.

Faktoren eine besondere Stellung ein. Zur Verdeutlichung dieser besonderen Stellung wird daher der untersuchte Zeithorizont erweitert. Dabei wird deutlich, dass die auffallend erfolgreiche und rasche Ausbildung der Drag King-Subkulturen in nur wenigen Jahren direkt mit der Überwindung verschiedener historisch gewachsener Konflikte zusammenhängt. Diese Zusammenhänge werden im dritten und letzten Teilkapitel veranschaulicht.

III.2.1.1. Stormé Delaverie, Stonewall und die Frage der (Un)Sichtbarkeit

Als Stormé Delaverie, der in den 1950ern und 1960ern als „eine“ der ersten „Herrendarstellerinnen“ (*male impersonators*) in dem damals sehr berühmten Drag-Ensemble „Jewel Box“ mit insgesamt 24 „Damendarstellern“ (*female impersonators*) auf der Bühne stand, mir während eines Interviews in der Lounge des Chelsea Hotel, von jener Nacht im Juli 1969 in der Stonewall Bar New Yorks erzählte¹²⁹⁰ und damit nebenbei bezeugte, dass nicht nur Drag Queens, sondern auch ein Vorläufer der Drag Kings jenen historischen Moment einer beginnenden Transgender-Rebellion schufen, erklang seine Stimme als Stimme der Vergessenen und Unsichtbaren, als Stimme derer, über die meistens geschwiegen wird. In Leslie Feinbergs „Transgender Warriors“ erklärte Stormé zu dieser Nacht:

It really doesn't matter whether you're male, female, gay, straight – whatever you want your identity to be – no one has the right to take your life or to beat you down for it. They do not have the right. It started with that Stonewall. They call it a riot, a rebellion – it was civil obedience. They were banged and bruised and some were put in jail. But everybody got tired of being pushed around, of being raided. The cops got the surprise of their lives – those queens were not going to take it any longer. I walked into it. I was coming around the corner and got hit right dead in the eye. I got in a few hot lips against the cops. I have no regrets. If I did, I wouldn't have lived this long.¹²⁹¹

Stormé, der als „Afroamerikanerin“ 1920 in New Orleans geboren wurde, trug auch außerhalb der Bühnenshows nur Anzüge und arbeitete nach seiner 14jährigen Bühnenkarriere in damals typischen Männerberufen, etwa als so genannter „Trouble Shooter“ oder als „Chief of Security“ und „Body-Guard“.¹²⁹² Er ist Mitglied und Botschafter der Stonewall Veterans Association, deren Vizepräsident er eine Zeit lang war.¹²⁹³ Doch fern der Dokumentation solcher Organisationen oder den Texten des Transgender-Historiographen Leslie Feinberg wird dieser Part des Stonewall-Aufstandes selten gewürdigt.

¹²⁹⁰ Interview mit Stormé Delaverie, siehe Anhänge B.45., B.45.1.1.

¹²⁹¹ Feinberg 1996: 153.

¹²⁹² Interview mit Stormé Delaverie, siehe Anhänge B.45., B.45.1.1., vgl. auch Senelick 2002: 381.

¹²⁹³ Siehe www.stonewallvets.org (März 2006).

Judith Halberstam widmete diesem häufig vernachlässigten Teil der Transgender-Subkulturen erstmals eine ganze Studie. Im Vorwort ihrer Studie zu „Female Masculinity“ erklärt sie: *„I am writing about women, who feel themselves to be more masculine than feminine, and I am trying to explain why, as a culture, we seem to take so little interest in female masculinity and yet pay a considerable amount of attention to male femininity.“*¹²⁹⁴ Halberstam sieht am Ende ihrer Studie *„the immense social power of masculinity“* als jenen gewichtigen Grund, warum Männlichkeit *„...has been reserved for people with male bodies and has been actively denied to people with female bodies.“*, was ihrer Ansicht nach letztlich zur kulturellen und gesellschaftlichen Nichtbeachtung oder Nichtwertschätzung von *„weiblicher Männlichkeit“* führt.¹²⁹⁵ Die Nichtbeachtung und Nichtwertschätzung in Form einer fehlenden Aufmerksamkeit liefert einen der Gründe für die mangelnde Sichtbarkeit. Während im Nach-Stonewall-New York Drag Queens eigene Subkulturen bildeten und teilweise gesellschaftliche Nischen eroberten und so von Underdogs zu Superstars wurden, setzte das Aufkommen größerer Drag King-Subkulturen in New York erst in den 1990er Jahren und in Berlin erst um das Jahr 2000 ein. Während die Nichtwertschätzung *„weiblicher Maskulinität“* in der Mehrheitsgesellschaft eine Erklärung für die mangelnde Sichtbarkeit liefern mag, erklärt sie jedoch nicht die vergleichsweise späte Selbstorganisation in Subkulturen im Kontext der letzten Jahrzehnte.

Dieser Umstand ist umso erstaunlicher betrachtet man ihn in einem größeren historischen Rahmen. Man denke beispielsweise an Marlene Dietrich, wie sie in Joseph von Sternbergs 1930 gedrehten Film *„Marokko“* im Smoking auftritt und eine Frau küsst, und damit die viel gerühmte lesbische Subkultur der 1920er Jahre in Berlin spiegelt.¹²⁹⁶ Die Kulturwissenschaftlerin Gertrud Lehnert erklärt, dass das Berliner Nachtleben der 1920er Jahre berühmt war für seine lesbische Subkultur, und dass es zu dieser Zeit in keiner anderen europäischen Stadt etwas Vergleichbares gegeben hätte. In den so genannten Damenclubs der Stadt trafen sich Frauen, die Anzüge trugen, Zigaretten rauchten und Karten spielten. Diese Damenclubs wurden zum Beispiel von der Künstlerin Jeanne Mammen in ihren zahlreichen Bildern dargestellt.¹²⁹⁷ In der Einleitung des 1928 erschienen Buches *„Berlins lesbische Frauen“* hieß es: *„Schlichtheit im Anzug ist überhaupt der Vorzug der lesbischen Frau.“*¹²⁹⁸ Die Historikerin Heike Schader spricht von einer *„große[n] lesbischen Subkultur mit ausgeprägter Infrastruktur bestehend aus Treffpunkten, Zeitschriften und Verbänden“*, die

¹²⁹⁴ Halberstam 1998: xi.

¹²⁹⁵ Halberstam 1998: 269.

¹²⁹⁶ Sternberg 1930.

¹²⁹⁷ Lehnert 1997: 156-158.

¹²⁹⁸ Lehnert 1997: 159.

Selbstbilder weiblicher Homosexualität produzierte.¹²⁹⁹ Unter diesen Selbstbildern waren neben dem sehr verbreiteten androgynen Garçonne-Stil, der zur Mode wurde, auch eine „Mann“-Frau-Polarität vertreten.¹³⁰⁰ In den lesbischen Zeitschriften dieser neuen Subkultur wurden darüber hinaus offen Diskussionen über die Abgrenzung von und Unterschiede zwischen maskulin gekleideten, lesbischen Frauen und Transvestitinnen bzw. „Transsensiblen“, „Transmutisten“ und „Intersexuellen“ geführt.¹³⁰¹ Die lesbischen Subkulturen des Berlin der 1920er Jahre und auch die damaligen Formen einer *female masculinity* bzw. die Vorfahren der heutigen Berliner Drag Kings erlangten durch Bilder, Zeitschriften, Bücher und Filme eine signifikante gesellschaftliche Sichtbarkeit.

Auch in den USA erlangte diese Form des Cross-Dressings und der *male impersonation* von 1900 bis in die 1930er Jahre eine Popularität als neues Phänomen auf und jenseits der Bühne. Ihrer generellen These von der Nichtbeachtung „weiblicher Maskulinität“ im Mainstream ein wenig widersprechend, erklärt Halberstam:

Male impersonation became an interesting phenomenon at the turn of the century in America with actors such as Annie Hindley developing huge female followings. On and off stage, cross-dressing women in the early twentieth century, from Annie Hidley to Radcliff Hall, began a steady assault on the naturalness of male masculinity and began to display in public the signs and symbols of an eroticized and often (but not inevitably) politicized female masculinity. That some male impersonators carried over their cross-dressing practices in their everyday lives suggests that their relation to masculinity extended far beyond theatrically. Furthermore, the coss-dressing actress represents only the tip of the iceberg in terms of an emergent community of masculine-identified women. The theatrical tradition of male impersonation continued and flourished for the first two decades of this century and then declined in popularity.¹³⁰²

In Berlin waren bekanntermaßen die NationalsozialistInnen nach ihrer Regierungsübernahme 1933 für die Vernichtung der lesbischen Subkultur, die in den 1920er Jahren ihre Hochzeit erlebte, verantwortlich. Halberstam erklärt, dass in den USA der ebenfalls 1933 verabschiedete, so genannte „Hollywood Motion Picture Production Code“, der alle Darstellungen „sexueller Perversionen“ von der Leinwand bannte, für den Niedergang der Popularität der *male impersonation* als Theaterkunst im Mainstream verantwortlich war.¹³⁰³ Diesem Gedanken folgend waren Stormés Auftritte und sein Erfolg in der Mehrheitsgesellschaft der 1950er und 1960er Jahre eine Ausnahme. Im Gegensatz zu Deutschland florierte in den 1950er Jahren in den USA ein als Butch-Bar-Kultur oder als

¹²⁹⁹ Schader 2000: 8. Schader nennt sechs verschiedene „lesbische“ Zeitschriften, die zum Teil eindeutige Titel („Frauenliebe“) hatten (2000: 10).

¹³⁰⁰ Schader 2000: 11.

¹³⁰¹ Schader 2000: 23-26. Die genannten Begriffe sind in den Zeitschriften synonym oder zusätzlich gebrauchte damalige Bezeichnungen.

¹³⁰² Halberstam 1998: 233-234.

¹³⁰³ Halberstam 1998: 234.

Butch/Femme-Bar-Kultur bezeichnetes Phänomen innerhalb der lesbischen Subkulturen.¹³⁰⁴ Halberstam schreibt von „*elaboratedly coded subcultures of butch-femme in the 1950s*“ und hebt dabei insbesondere die Butch-Rolle der „*1950s working class bar culture*“ hervor.¹³⁰⁵ Butch-Femme beschreibt und symbolisiert dabei ein Rollenverhalten oder auch Rollenspiel in welchem Butch für einen eher maskulinen Part und Femme für einen eher femininen Part stehen. Dieses Rollenspiel wurde und wird zu Unrecht als Spiegelung heterosexueller Beziehungen aufgefasst, da beiden subkulturell entwickelten Rollen eine große Komplexität und Diversität innewohnt: „*To restore the complexity to butch-femme systems of sex and gender, it is important to note the wide range of activities and identifications that each label – butch and femme – contained*“.¹³⁰⁶ Butch-Lesben fallen innerhalb dieser Subkulturen durch maskuline(s) Kleidung, Verhalten und Aussehen auf, wobei es (heute) zahlreiche Variationen von Butches (Soft Butch, Stone Butch, Drag Butch, Transgender Butch) gibt.¹³⁰⁷

Vor dem Hintergrund dieser lesbischen Subkulturen, die von den maskulinen Butch-Identitäten geprägt waren, verwundert die späte Entwicklung der Drag King-Subkulturen. Neben der geringen Wertschätzung in der Mehrheitsgesellschaft gab es noch andere Gründe für diese ungleiche Entwicklung im Vergleich mit den Drag Queen-Subkulturen. Ein weiterer Grund für die erst spät auftretende Sichtbarkeit dieser Transgender als Subkulturen in der neueren Zeit liegt in der Verflechtung der lesbischen Subkulturen mit der feministischen Bewegung und deren Idealen. Finn, ein Mitglied des Drag King-Ensembles „Kingz of Berlin“, erklärt diese These im Interview:

Also diese Meta-Erzählung, ohne dass ich das jetzt wirklich mit Details belegen kann, lautet ja so, dass die Butch-Bar-Kultur der 1950er Jahre durch diese lesbisch-feministische Politik der lesbisch-feministischen Bewegung Ende der 1960er, Anfang der 1970er Jahre abgelöst wurde und eben Weiblichkeit höher bewertet wurde, Patriarchat kritisiert wurde und dadurch auch Männlichkeit kritisiert wurde und eben nicht mehr so diese Wertschätzung erfuhr, wie eben in dieser Bar-Kultur, wo Butches durchaus attraktiv und begehrenswert waren, Femmes genauso, wo diese Rollenzuschreibungen funktionierten. Und eben diese Rollen sollten abgeschafft werden und Weiblichkeit einfach höher bewertet werden und deshalb gab's wenig Chancen. Es musste erstmal eine lesbisch-feministische Emanzipation stattfinden, bis man eben wieder daran gehen konnte Männlichkeit auch wertzuschätzen in der Szene, männliche Attribute zuzulassen, ohne sie als Eindringen in einen schwer erkämpften Frauenraum zu begreifen. Und damit einher gingen ja auch immer Normierungen, also auch eine Butch-Bar-Kultur hat Normierungen genauso wie die lesbisch-feministischen Frauen ihre Form von Normierungen geschaffen haben. Äußerlichkeiten.

¹³⁰⁴ Während männliche Homosexuelle im Nachkriegsdeutschland (vor allem in der BRD) mit Hilfe des § 175 verfolgt wurden, wurde lesbische Homosexualität in der heterosexuellen Öffentlichkeit nicht wahrgenommen, auch nicht als Bedrohung oder Vergehen. Dennoch beherrschten Angst und Isolation das Leben von lesbischen Frauen in den 1950ern. Dementsprechend waren die lesbischen Subkulturen in den 1950er Jahren in Deutschland unbedeutend, so die Historikerin Kirsten Plötz, und lesbische Beziehungen fanden häufig im Geheimen und Privaten statt (Plötz 1999: 68-69).

¹³⁰⁵ Halberstam 1998: 115, 125.

¹³⁰⁶ Halberstam 1998: 122.

¹³⁰⁷ Vgl. zb. Halberstam 1998: 131, 144, 232. Die unterschiedlichen Butch-Identitäten werden auch im übernächsten Kapitel betrachtet.

Verhaltensweisen. Politisch korrektes Sprechen oder nicht. Also das geht ja alles damit einher. Und ich denke da waren die 1990er Jahre so der Anfang dafür.¹³⁰⁸

Mit Halberstam und anderen möchte ich Finns in prägnanter Form geschilderte „Metaerzählung“ belegen. So erklärt Halberstam:

As many social histories of lesbianism have now shown, after the rise of lesbian feminism in the 1970s, some women rejected butch-femme and its forms of sexual role-playing as a gross mimicry of heterosexuality. The rejection of the butch as a repulsive stereotype by some lesbian feminists also had the unfortunate effect of pathologizing the only visible signifier of queer dyke desire...¹³⁰⁹

Um diese Umstände zu verdeutlichen, zitiert Halberstam einen Artikel aus einer lesbisch-feministischen Zeitschrift, in der das Rollenspiel von Butch und Femme als „*harmful form of false consciousness*“ bezeichnet wurde. Die Butch-Femme-Gemeinschaften wurden in den 1970ern, so Halberstam, von lesbischen Feministinnen als „anathema to feminism“ definiert.¹³¹⁰ Die Ausgrenzung derjenigen Lesben, die sich maskulin gaben, fühlten oder definierten, wird anschaulich in dem Episodenfilm „If these walls could talk II“ demonstriert, der die Lebensumstände und Probleme von lesbischen Frauen zu verschiedenen Zeiten schildert. In der zweiten Episode dieses Films, die 1971 spielt, wird die Butch Amy von den feministischen Freundinnen ihrer Freundin aufgrund ihres maskulinen Aussehens und Verhaltens lächerlich gemacht und gezwungen weibliche Kleidung anzuziehen.¹³¹¹ Eindrucksvoll wird die Problematik dieser Ausgrenzung auch im teilweise autobiographischen Roman „Stone Butch Blues“ der/des Stone Butch und Transgender-Aktivistin Leslie Feinberg geschildert.¹³¹² In einem der neueren Sammelbände zu Butch („Dagger – On Butch Women“) erklärt Linnea Due im Interview, dass in den 1970ern Drag in den lesbischen Bars von New York plötzlich quasi „verboten“ war, und Lesben in Drag von der Gemeinschaft ausgegrenzt wurden:

Yes, but mostly I would never go in full drag to lesbian bars because so quickly it was *verboten*. I remember one of my friends going to a bar in New York on New Year's Eve in '75 and no one would speak to her all night because she was wearing a tux.¹³¹³

Dies veränderte nicht nur das Verhalten, wie im Falle von Due, die kaum mehr Drag trug in dieser Zeit, sondern auch die Selbstidentifikationen. In einem weiteren Interview dieses Sammelbandes erklärt die „Gentleman-Butch“ Jeanne Cordova:

When I was very young, I didn't have a clue as to who I was gender-wise. I said, „I must be a guy trapped in woman's body.“ Then along came feminism, and I said, „No, I'm just a woman, a

¹³⁰⁸ Interview mit Finn, siehe A.7., A.7.1.1.

¹³⁰⁹ Halberstam 1998: 121.

¹³¹⁰ Halberstam 1998: 134.

¹³¹¹ Anderson, Coolidge, Heche 2001.

¹³¹² Feinberg 1993.

¹³¹³ Bender and Due 1994: 110, Hervorhebung Bender and Due.

different kind of woman, that butch kind of woman.“ More recently, in the last ten years, I’ve decided that I’m both a man *and* a woman, that I have strong elements of both genders.¹³¹⁴

Nach längerer Zeit der Unsichtbarkeit gründeten sich in Deutschland viele Lesben-Gruppen, meist in den Anfang der 1970er Jahre entstandenen Zentren, Gruppen und Foren der Frauenbewegung.¹³¹⁵ Auch in Deutschland hatten feministische Strömungen der 1970er Jahre ausgrenzende Wirkungen. Der deutsche Transmann und Transgender-Aktivist Alex Regh verweist darauf, dass die ausgrenzende Haltung nicht nur maskuline Butch-Lesben in Drag, sondern auch Transmänner und andere Transgender betraf:

Es gab und gibt nicht wenige Transmänner, die bis in die Zeit nach ihrem Geschlechtsrollenwechsel in der Lesbenszene aktiv waren. Erst seit den siebziger Jahren wurde dies, ebenso wie die Rolle von Transfrauen in der Frauen- und Lesbenbewegung, zunehmend kontrovers diskutiert. Nach 1979 gab es – zumindest offiziell – keine Transgender mehr dort.¹³¹⁶

Die Frage, ob es nach 1979 keine Transgender mehr in diesen Subkulturen gab, kann hier nicht beantwortet werden. Wichtig ist jedoch die Zeitangabe: 1979. Zu dieser Zeit erschien Janice Raymonds Buch „The Transsexual Empire: The Making of the She-Male“, welches innerhalb der feministisch-lesbischen Bewegung zu einem (heute kontrovers diskutierten) Klassiker wurde.¹³¹⁷ Regh erklärt zu Raymond:

Kurzgefasst vertritt Raymond die These, dass Transfrauen das Produkt einer Verschwörung von patriarchalischen Medizinerinnen und bösartigen oder verwirrten Männern sind, die Frauen dadurch vergewaltigen, dass sie sich weibliche Körper beschaffen, und diese dazu nutzen, um in Frauenräume einzudringen und so die Frauenbewegung zu zerstören. Transmänner sind laut Raymond grundsätzlich unterdrückte Lesben, die der Homophobie der Gesellschaft zum Opfer gefallen sind.¹³¹⁸

Wenngleich diese Darstellung verkürzt und leicht überspitzt ist, so war Raymonds „*notorious anti-transsexual, feminist manifesto*“¹³¹⁹ nur die Spitze des Eisberges eines zu dieser Zeit beginnenden transphoben Diskurses innerhalb der feministischen und lesbischen Bewegung, der allerdings nicht unwidersprochen blieb.¹³²⁰ Pat Califia, eine Feministin, die den Fundamentalismus von Raymond und anderen Protagonistinnen der Debatten dieser Zeit kritisierte, erklärte, dass Raymonds Buch, welches ursprünglich eine Dissertation war, Öl ins

¹³¹⁴ Burana 1994: 115, Hervorhebungen Burana.

¹³¹⁵ Vgl. z. B. Linnhoff 1976: 36, 42 und Micheler 1999: 99.

¹³¹⁶ Regh 2002: 189.

¹³¹⁷ Siehe Raymond 1979.

¹³¹⁸ Regh 2002: 201. Auch der US-amerikanische Transmann Henry S. Rubin erklärt: „*Raymond’s brand of essentialist feminism was deployed to delegitimize transsexual claims to authenticity and to assert that transsexualism was a plot designed by male physicians to infiltrate the women’s movement and women’s bodies. It also suggested that FTMs were dupes of patriarchy, coerced to give up their female bodies in order to exterminate women.*“ (1999: 191).

¹³¹⁹ Rubin 1999: 191.

¹³²⁰ Vgl. z. B. die 1980 erschienene Rezension „Divided Sisterhood“ von Carol Riddell (1996), den bezeichnenden Artikel „The Empire Strikes Back“ von Raymonds „Lieblingsgegnerin“, der feministischen und transsexuellen Künstlerin und Akademikerin Sandy Stone (1991) oder das Kapitel „The Backlash: Transphobia in Feminism“ von Pat Califias „Sex changes: the politics of transgenderism“ (1997). Auch Halberstam erklärt Raymonds Thesen zu „lesbian feminist paranoia“ (1998: 147).

Feuer der damals bereits existierenden transphoben Debatte goss und den anti-transsexuellen Positionen dieser Zeit eine „intellektuelle Legitimation“ verschaffte.¹³²¹ Dem vor allem von betroffenen Transgender geäußerten Widerspruch zum Trotz, erschien das Buch 1994 in einer Neuauflage, in der Raymond in einem Vorwort zu „The Politics of Transgender“ gegen eine Toleranz von Transgender-Personen argumentierte:

The claim for tolerance, based on the notion that transgenderism in all its forms is a form of gender resistance, is alluring but false. Instead, transgenderism reduces gender resistance to wardrobes, hormones, surgery and posturing – anything but real sexual equality.¹³²²

Mit Beginn der 1990er begann eine andere Entwicklung innerhalb der feministisch-lesbischen Subkulturen. Diese Entwicklung, die als „konstruktivistische Wende“ bezeichnet wird¹³²³, wurde ausgelöst bzw. forciert durch die Thesen Judith Butlers, die sie Anfang der 1990er in ihren Büchern „Gender Trouble“ (1990) und „Bodies that Matter“ (1993) präsentierte, und die in einem der Anfangskapitel vorgestellt wurden.¹³²⁴ Die dadurch innerhalb der lesbischen Subkulturen neu entstehenden Diskurse der (De-)Konstruktion von Geschlecht, Sexualität und Körper und die durch sie entstehende Toleranz verschiedener Formen von *female masculinity* sowie von Transmännern und anderen Transgender, waren die Voraussetzung für die neue Sichtbarkeit und Selbstorganisation dieses Teils der lesbischen Subkulturen. So erklärt Halberstam, dass die Butch-Femme-Rollen in den 1990ern ein Comeback erlebten.¹³²⁵ Ein 1992 erschienener Butch-Femme-Reader sowie der bereits erwähnte, 1994 erschienene Sammelband „Dagger: On Butch Women“ sind Zeichen dieses Comeback der Butch-Femme-Rollen in den 1990ern.¹³²⁶

Die Gründe für die unterschiedliche Entwicklung der Drag Queen-Subkulturen und der erst in den 1990ern bzw. 2000ern entstehenden Drag King-Subkulturen und mithin die unterschiedliche Sichtbarkeit und Wertschätzung beider Phänomene, erklärt sich also sowohl aus kulturellen wie subkulturellen Faktoren. Die kulturelle Nicht-Wertschätzung und Ausgrenzung durch die Mehrheitsgesellschaft wurde im Falle der Butches, Drag Kings und Transmänner durch die Nicht-Wertschätzung und Ausgrenzung von Teilen der lesbisch-feministischen Subkulturen forciert. Wenngleich es auch in den schwulen Subkulturen von New York und Berlin zur Diskriminierung von Transgender kam, so nahm diese Diskriminierung ein anderes Ausmaß und andere Formen an. Drag Queens in New York konnten sich daher sowohl in den Nischen der Punk- und Glam-Rock-Szene als auch der von

¹³²¹ Califia 1997: 86. Pat Califia nennt sich heute Patrick Califia und lokalisiert sich selbst innerhalb des Transgender-Spektrums.

¹³²² Raymond 1996: 223.

¹³²³ Schröter 2002: 39-40.

¹³²⁴ Siehe Kapitel II.1.2.

¹³²⁵ Halberstam 1998: 137.

¹³²⁶ Nestle 1992 und Burana et. al. 1994.

Schwulen dominierten Disco-Szene des „Studio 54“ etablieren. Tunten in Berlin waren (zumindest anfangs) Avantgarde der schwulenpolitischen Bewegung und konnten so wichtige soziale Freiräume, wie das SchwuZ, dominieren. Diese unterschiedlichen Voraussetzungen in der Mehrheitsgesellschaft und den Subkulturen, führte zu der zeitlichen Verzögerung in der Entstehung der Drag King-Subkulturen. Wie sich in diesem Kapitel zeigte, ist die erstaunlich späte Entwicklung zu sichtbaren Subkulturen nicht allein auf eine, von Halberstam attestierte gesellschaftliche Machtpolitik bezüglich der Ressource „Männlichkeit“ und der Nichtwertschätzung von *female masculinity* zurückzuführen, sondern auch auf eine subkulturelle Identitätspolitik in den feministischen und lesbischen Bewegungen.

III.2.1.2. „The Drag Kingdom has come“: Die Entstehung der Drag King-Subkulturen von New York und Berlin

I came here as a special messenger to tell you people of New York City that the Drag Kingdom has come. Halleluja! Amen! And on 8th day the Gods realized there must be a third sex. The Drag Kingdom will come. Halleluja!

Drag King-Performer als Reverend Johnson
im Dokumentarfilm „Venus Boyz“ (Baur 2001)

Die Entstehung von Drag King-Subkulturen, einer Selbstorganisation der Drag Kings und einem Schaffen von eigenen sozialen Räumen und eigenen (Performance-)Stilen, begann aus den im vorherigen Kapitel genannten Gründen erst in den 1990er Jahren. Während in New York bereits Anfang der 1990er erste Ansätze einer Organisation zu erkennen waren, die ab Mitte der 1990er ihre Hochzeit erlebte, begann die eigentliche Selbstorganisation der Drag Kings von Berlin erst Anfang der 2000er, erreichte aber unmittelbar danach ihren ersten Höhepunkt.

Sowohl in New York, als auch in Berlin gab es einzelne Individuen, die schon in den 1980ern ausgesprochen oder unausgesprochen als Drag Kings auftraten. Im vorangegangenen Kapitel wurde der *male impersonator* Stormé Delaverie, der in den 1950er und 1960er Jahren (unter anderem) in New York auftrat, als einer der Vorläufer der Drag Kings bezeichnet. Halberstam sieht jedoch grundsätzliche Unterschiede zwischen den *male impersonators* früherer Zeiten und den heutigen Drag Kings:

A drag king is a female (usually) who dresses up in recognizable male costume and performs theatrically in that costume. Historically and categorically, we can make distinctions between the drag king and the male impersonator. Male impersonation has been a theatrical genre for at least two hundred years, but the drag king is a recent phenomenon. Whereas the male impersonator attempts to produce a plausible performance of maleness as the whole of her act, the drag king performs masculinity (often parodically) and makes the exposure of the theatricality of masculinity into the mainstay of her act.¹³²⁷

Die Identitäten und Selbstbilder der Drag Kings- und mithin auch der *male impersonators*, wie das Beispiel Stormé Delaverie demonstriert - sind weder zwangsläufig noch gewöhnlich „weiblich“. Vielmehr verbirgt sich, wie in diesem und im nächsten Kapitel gezeigt wird, hinter dieser Bezeichnung eine Vielfalt unterschiedlicher Identitäten. Der signifikante Unterschied zwischen *male impersonators* und Drag Kings liegt neben den von Halberstam angesprochenen Performativitäten und Performanzen - Halberstam kontrastiert hierzu die *maleness* des *male impersonator* mit der *masculinity* des Drag King - in der Frage der Selbstorganisation. Während *male impersonators* zu Zeiten Stormé Delaveries keine eigenen Subkulturen ausgebildet hatten, agieren die Drag Kings der heutigen Zeit in elaborierten Subkulturen und zwar nicht nur auf der Bühne. Ich möchte im Folgenden einige Aspekte der Entstehung dieser Subkulturen in New York und in Berlin nacheinander skizzieren.

Die Entstehung der Drag King-Subkulturen in New York gleicht der Entstehung der dortigen Drag Queen-Subkulturen und wurde auch von Drag Queens unterstützt. Wesentlich für die Selbstorganisation waren anfangs vor allem spezifische Drag King-Workshops und später auch bestimmte Bars und Clubs sowie Drag King-Wettbewerbe. Schon in den 1980ern stellten Künstlerinnen, wie Doreen und Sharon, männliche Charaktere auf der Bühne dar, die von der traditionellen *male impersonation* abwichen. Für Sharon, die heute als Schauspielerin unterschiedliche (geschlechtliche) Rollen spielt, darunter als Drag King auch ganz unterschiedliche männliche Charaktere (z.B. Frauenhasser, Schwule, Peter Pan, Rockmusiker), waren die ersten Auftritte Mitte der 1980er in San Francisco auch ein politischer Akt:

Many years ago in San Francisco, I was doing these stripteases, these lesbian stripteases. And one night as a joke I put on a moustache and a hat, a suit. And the persona out of me was a total misogynist sexpig asshole, and I think, that time of my life I was dealing a lot with that kind of men, that was my way of being political in some unconscious way. So I was doing this striptease as a guy. [...] It was an expression a sort of release, and also pure fun to take that on and become that and enjoy that kind of energy.¹³²⁸

Der Transgender-Aktivist und Drag King Del LaGrace Volcano beschreibt im „Drag King Book“ diese Performance von Sharon, als den ersten Drag King-Auftritt, den er sah und der

¹³²⁷ Halberstam 1998: 232.

¹³²⁸ Interview Sharon, siehe Anhänge B.43., B.43.1.1.

ihn sehr beeinflusste.¹³²⁹ Mitte der 1980er zog Sharon von San Francisco nach New York und trat mit ihren Rollen im von Drag Queens dominierten „Pyramid Club“ auf.¹³³⁰ Auch Doreen stand schon in den 1980ern in einer cross-gender-Rolle als ein „*sort of like a Jean-Paul Belmondo type*“ auf der Bühne. In den 1990ern begann Doreen zusammen mit einem Transmann zunächst in New York und dann auch in anderen US-amerikanischen sowie in europäischen Städten Drag King-Workshops für Frauen zu veranstalten:

The original concept came from a female-to-male-transsexual, who had really enjoyed dressing women up as men and seeing women as men. I think that was maybe a fetish for him. And so he coined the phrase Drag King. And then I was introduced by him through Annie Sprinkle and I attended one of his workshops, his Drag King workshops, and then I realized that he was not going any training, any acting or performance training with the participants and they were all very frustrated, 'cause he would do the makeup and that would be it, basically. So, I said to him, I could work in conjunction with him and I could do the performance aspect of it. So we were doing the Drag King workshop together.¹³³¹

Später veranstaltete Doreen diese Workshops alleine. Auch für Doreen, die nach eigenem Bekunden sehr von der feministischen Bewegung der 1970er Jahre beeinflusst wurde, bedeutet Drag King-Sein nicht nur Spaß, sondern ist mit einer politischen Perspektive verbunden, die sich auch in ihren Workshops zeigt.

My whole idea about Drag King is really about the empowerment of women. This is through the workshops giving them access to possibilities of being more than those narrow definitions of womanhood.¹³³²

Doreen, trat ebenso, wie Sharon im Pyramid Club, auf und veranstaltete dort zusammen mit einem Transmann einen Drag King-Wettbewerb zu Beginn der 1990er. Einer der Drag Kings, die in Doreens Workshops lernten, war Buster Hymen, der eine Drag King-Show namens „The Drag King Dating Game“ veranstaltete¹³³³ und damit jüngeren Drag Kings, wie Dan, wichtige Unterstützung bot:

And I went to that club, the Pyramid Club, where they always had drag queen shows, which I love and they started to have Drag King shows, and when I saw my first drag king, I thought, wow, these women are so powerful up there, being fluid with their sexuality and expressing themselves, very impressive. And it was very empowering to see that. And me being someone, who wasn't really a performer, all of a sudden I just felt this pull, this call, that I wanna do this. And so I felt running into of the drag kings, in Buster Hymen, and she helped me put on my first facial hair.¹³³⁴

Diese vereinzelt auftritte, Shows und Wettbewerbe der Drag Kings fanden von Anfang bis Mitte der 1990er in New York statt und waren die ersten Ansätze einer Entstehung von Drag King-Subkulturen. Mitte der 1990er erblühten diese Subkulturen schließlich in New York

¹³²⁹ Volcano 1999: 10.

¹³³⁰ Interview Sharon, siehe Anhänge B.43., B.43.1.1 Die Bedeutung des Pyramid Club für die Entwicklung der Drag Queen-Subkulturen wurde in Kapitel III.1.1.1.4. beschrieben.

¹³³¹ Interview mit Doreen, siehe Anhänge B.12., B.12.1.1.

¹³³² Interview mit Doreen, siehe Anhänge B.12., B.12.1.1.

¹³³³ Interview mit Doreen, siehe Anhänge B.12., B.12.1.1.

¹³³⁴ Interview mit Dan, siehe Anhänge B.10., B.10.1.1. In der Dokumentation „Venus Boyz“ wird dies von Del LaGrace Volcano bestätigt. Doreen selbst erklärt darin, dass viele Drag Kings sie als Daddy King sehen (Baur 2001).

und anderen Städten. Halberstam erklärt, dass Mitte der 1990er auch in San Francisco (Club Confidential) oder London (Club Geezer) regelmässige Drag King-Veranstaltungen stattfanden.¹³³⁵ In New York gehörten in der Hochzeit zwei nächtliche Veranstaltungsorte zu den hauptsächlichen Sozialisationsorten der Drag King-Subkulturen: der Club „Cake“ und die „HerShe Bar“. Während im Cake unter dem Namen „Club Casanova“ wöchentlich Drag King-Shows stattfanden, fanden in der HerShe Bar regelmäßig Drag King-Wettbewerbe statt. Halberstam erklärt, dass *„the Hershe Bar contests and the Club Casanova shows produce very different forms of drag king culture“*.¹³³⁶ Die Unterschiede sieht Halberstam vor allem in den verschiedenen Performance-Stilen und Performativitäten begründet. Auffällig war jedoch die unterschiedliche Klientel der beiden Sozialisationsorte. Halberstam erklärt, dass der Club Casanova vor allem von einer *„mostly, white, punk, alternative crowd“* frequentiert wurde, während das Publikum der HerShe Bar-Wettbewerbe *„mostly black and Latina“* war.¹³³⁷ Die schon in den Drag Queen-Subkulturen deutlich werdende Separation aufgrund sozialer und ethnischer Herkunft, die die Segregation der New Yorker Mehrheitsgesellschaft spiegelt, zeigt sich auch in diesen Subkulturen. Halberstam zitiert eine der wenigen euroamerikanischen HerShe Bar-WettbewerberInnen mit den Worten: *„Also, it is a black and Latina place, so if you are a white girl, you are not going to win“*.¹³³⁸ Dies, so Halberstam, liegt in den Unterschieden der Darstellung euroamerikanischer Maskulinitäten (*white masculinities*) und der afro- und lateinamerikanischer Maskulinitäten (*masculinities of color*) begründet. Es verweist jedoch auch auf Trennlinien innerhalb der Subkulturen. Die Drag King-Wettbewerbe der HerShe Bar waren zuvorderst ein wichtiges soziales Ereignis, vor allem in den afro- und lateinamerikanischen lesbischen Subkulturen New Yorks und weniger ein künstlerisches Ereignis. Halberstam erklärt, dass die Wettbewerbe zu einem riesigen Publikumserfolg wurden, obwohl die konkurrierenden Drag Kings kaum darstellerisches Talent bewiesen und oft nur ihre eigene Maskulinität präsentierten: *„The drag kings had not yet learned how to turn masculinity into theater“*.¹³³⁹

Während die ein Jahr andauernden HerShe Bar-Wettbewerbe nur wenige Drag King-Performer hervorbrachten, brachten die Shows des „Club Casanova“, der mehrere Jahre existierte, nicht nur viele erfolgreiche Drag Kings hervor, sondern wurden auch in einer internationalen Drag King-Dokumentation („Venus Boyz“) verewigt. Darüber hinaus waren sie ein wichtiger Faktor bei der Bildung einer New Yorker-Drag King-Subkultur. Doreen

¹³³⁵ Halberstam 1998: 233.

¹³³⁶ Halberstam 1998: 244.

¹³³⁷ Halberstam 1998: 256, 257.

¹³³⁸ Halberstam 1998: 257.

¹³³⁹ Halberstam 1998: 245.

erklärt, dass mit den Club Casanova-Drag Kings und ihren Shows erstmals so etwas wie eine *community* entstand: „So, it was like a community, definitely a community.“¹³⁴⁰ Ich möchte daher, und auch weil ich 1997 eine Show des Club Casanova beobachtete, an dieser Stelle näher auf die Umstände der Entstehung dieses „club, where everyone is treated like a king“ eingehen.

Club Casanova wurde 1996 von dem New Yorker Drag King Mirko mit ein wenig Starhilfe von der Drag-Partys organisierenden Drag Queen Michelle¹³⁴¹ gegründet. Mirko erklärte im Interview:

He was doing parties and such things. So, I came up with the idea, you know, would you do a drag king party, because this is popular, this is great, bla, bla, bla. So he really helped me, because I had no idea how to do parties and he really showed me how to do it and stuff. That was fun. [...] We were working on it together for like six months, I guess, and then I did it by myself for the rest of the time. It was almost two years.¹³⁴²

Die wöchentlich im Cake stattfindenden Veranstaltungen waren sehr erfolgreich, was sich auch an der für New Yorker Verhältnisse extremen Party-Lebensdauer von zwei Jahren zeigte. Als ich 1997 an einer Club Casanova-Veranstaltung teilnahm¹³⁴³, war ich von der Vielfalt der Drag Kings, die ich anfangs noch für Männer hielt, völlig überrascht. Vom spiesserhaften „Joe Sixpack“, dem Redneck mit Bierbauch und Jogging-Hose bis zum glamourösen Elvis-Look-a-like oder fies aussehenden (Hard-)Rockern war ein enormes Spektrum männlicher Typen vertreten. Die damals aufgeführte Show war eine Zeitreise durch musikalische und maskuline Stile. Sie begann bei den 1950ern mit einem „Elvis“, ging über in die psychedelischen 1960er mit einem Hippie und schließlich über die 1970er mit Glam-Rock und einem androgynen „David Bowie“ zu den 1980ern und einem sehr maskulinen, langhaarigen Headbanger und Hard-Rock. Im Publikum waren nicht nur sehr viele Drag Kings und Butches, sondern auch Drag Queens, Transmänner und andere Transgender. Mirko erklärte, dass dies Teil des Konzeptes war: „*The one thing that I wanted with Club Casanova was everyone was allowed, I don't like lesbian parties, to me it's boring, I don't like that*“.¹³⁴⁴ Doch auch wenn anfangs eine Drag Queen bei der Organisation half und bei den Shows gelegentlich auch Drag Queens neben Drag Kings auf der Bühne zu sehen waren, standen die Drag Kings im Mittelpunkt der Shows und der Party. Mirko sorgte dafür, dass die Party von Drag Kings getragen wurde:

So I said we gonna make sure drag kings are everywhere. You know there was sometimes a drag king DJ. It was always a drag king host and a drag king show. In the very beginning, for the first few months, we had the persons who worked at the door. They were in drag. They were drag

¹³⁴⁰ Interview mit Doreen, siehe Anhänge B.12., B.12.1.1.

¹³⁴¹ Siehe Kapitel III.1.1.2.

¹³⁴² Interview mit Mirko, siehe Anhänge B.31., B.31.1.1.

¹³⁴³ Siehe Kapitel E.1.2.

¹³⁴⁴ Interview mit Mirko, siehe Anhänge B.31., B.31.1.1.

kings. And then we hired drag king DJs and drag king Go-Go-dancers. Everything was drag king. And each time we had a different theme. Rockabilly. Blues. Like dance, you know, like B' 52s, Beatles, KISS.¹³⁴⁵

Ebenso wie Buster Hymen, gelang es auch Mirko, junge Drag Kings zu ermutigen. Dan, der Gewinner der Drag King-Wettbewerbe der HerShe Bar erinnert sich an die Anfänge von Club Casanova und die Unterstützung, die er durch Mirko erfuhr:

When I first started doing drag, there was like the Buster Hymen stuff, also I met at that time [Mirko] and she really wanted to put a drag king party there, one every week, a drag king party called Club Casanova. [...] I had met her and she was hosting that contest, she encouraged me to enter, and gave me the courage to do more contests and do my drag thing. So she and Buster really encouraged my drag, I feel.¹³⁴⁶

Doreen ergänzt zur Person Mirkos: „*She was that kind of personality, that bound everyone together*“.¹³⁴⁷ Auch für Mirko, die, wie Doreen und Sharon, „Frauenhasser“ (*misogynists*) auf der Bühne und auf Partys portraitiert und darstellt, ist Drag King-Sein nicht nur Spaß, sondern auch politisch und eine bereichernde Erfahrung: „*For me being drag king is a lot of fun, to give ourselves the chance to play with gender, and to explore other sites of ourselves, I think it's a wonderful learning opportunity and enriching experience*“.¹³⁴⁸ Dan, der von Buster Hymen und Mirko beeinflusst wurde, sieht seine Verkörperungen von misogynen Afroamerikanern als eine Art Aneignung und Wegnahme der Macht, die Sexismus und Misogynie besitzen:

I parody a lot of more images, like the Pimp Daddy for instance. The Pimp has every negative effect on woman and through my shows, I love to parody these images to hopefully take away some sexism, take away power from the sexism and the misogyny that they refer to.¹³⁴⁹

Die Bandbreite der dargestellten Drag King-Charaktere von Drag Kings, wie Dan, Doreen, Sharon oder Mirko, ist enorm und beschränkt sich nicht allein auf Misogynisten. Halberstam versucht diese Bandbreite anhand einzelner KünstlerInnen in verschiedene Typen (*butch maleness, female pretender, male mimicry, fag drag* und *denaturalized masculinity*) zu kategorisieren. Diese Kategorisierung ist jedoch nicht unproblematisch. Viele der Drag Kings stellen mehrere verschiedene Typen dar, wobei die Grenzen fließend sind. Zudem existiert auch in den Drag King-Subkulturen eine weit verbreitete Ablehnung gegenüber dem „kategorisiert-werden“. Doreen, beispielsweise, fühlt sich von Halberstam falsch dargestellt und missverstanden.¹³⁵⁰ Auch Halberstams Kategorisierung des „Kinging - eine von ihr eingeführte Bezeichnung für die Kunstform der Drag Kings -, in „*understatement*“,

¹³⁴⁵ Interview mit Mirko, siehe Anhänge B.31., B.31.1.1.

¹³⁴⁶ Interview mit Dan, siehe Anhänge B.10., B.10.1.1.

¹³⁴⁷ Interview mit Doreen, siehe Anhänge B.13., B.13.1.1.

¹³⁴⁸ Interview mit Mirko, siehe Anhänge B.31., B.31.1.1.

¹³⁴⁹ Interview mit Dan, siehe Anhänge B.10., B.10.1.1.

¹³⁵⁰ Interview mit Doreen, siehe Anhänge B.13., B.13.1.1.

„hyperbole“ und „layering“ lässt sich aus den oben genannten Gründen kontrovers diskutieren.

Ebenso wie viele Drag Queen-Partys und –Orte war auch Club Casanova von der repressiven „Zero Tolerance“-Politik des Bürgermeister Giuliani¹³⁵¹ bedroht und, so Mirko, fiel ihr schließlich zum Opfer:

It became very difficult to do the party, because of opposition, government opposition, the mayor Giuliani. So I couldn't do it for that long. It became oppressive, it was very difficult. [...] I ended the party, so we can take the show on the road, and I organized a tour in the spring of 1998. So, like four months after club casanova closed, we did a national tour of US and Canada, we did like 23 shows in 18 cities. That's where Antonio Caputo of Berlin was a part of that tour.¹³⁵²

Diese Club Casanova-Tournee, die Mirko in den folgenden Jahren regelmässig in unterschiedlichen Besetzungen fortsetzte, trug dazu bei, dass in vielen Städten der USA (und Kanadas) neue Drag King-Gruppen und –Veranstaltungen entstanden und dass Drag Kings auch im Mainstream Aufmerksamkeit fanden. Club Casanova erhielt diese Anerkennung bereits, als er noch einen festen Ort hatte, und wurde in Artikeln der New York Times und der New York Daily Post sowie der New York Post beschrieben.¹³⁵³ Einige Drag Kings, die im Club Casanova auftraten, darunter Dan¹³⁵⁴ oder Murray Hill, erlangten internationalen Erfolg als Performer, andere, die bereits vor dem Club Casanova als Drag Kings Bekanntheit erlangten, konnten diese steigern, so zum Beispiel die New Yorker Drag Kings Sharon¹³⁵⁵ und Doreen¹³⁵⁶ oder die Berliner Drag Kings Antonio Caputo und Blanche¹³⁵⁷. Auch Mirko profitierte als Performer vom Erfolg der Club Casanova-Shows und spielte 1998 in John Waters Kinoerfolg „Pecker“ einen Drag King.¹³⁵⁸ Gleichzeitig erschien mit Halberstams „Female Masculinity“ die erste umfangreiche wissenschaftliche Studie zum Themenkomplex. Bereits ein Jahr später erschien das „Drag King Book“ mit Fotos des Transgender-Fotografen Del LaGrace Volcano und Texten von Halberstam sowie die Dokumentation „Gendernauts“, in der weniger Drag Kings, als vielmehr Transmänner im Mittelpunkt standen.¹³⁵⁹ Wiederum ein Jahr später tauchten Drag King-ähnliche Rollen auch in dem Hollywood-Film „Charly's Angels“ auf.¹³⁶⁰ Die Dokumentation „Venus Boyz“ über

¹³⁵¹ Vgl. Kapitel III.1.1.1.5.

¹³⁵² Interview mit Mirko, siehe Anhänge B.31., B.31.1.1.

¹³⁵³ Vgl. z. B. Bishop 1996, Musto 1997, Jacobs 1998. Mirko erklärt, dass die Presse über New Yorker Drag Kings durchgängig positiv urteilte (Interview mit Mirko, siehe Anhänge B.31., B.31.1.1.).

¹³⁵⁴ Siehe Anhänge B.10.

¹³⁵⁵ Siehe Anhänge B.43.

¹³⁵⁶ Siehe Anhänge B.12.

¹³⁵⁷ Siehe Anhänge A.5.

¹³⁵⁸ Waters 1998.

¹³⁵⁹ Volcano, Halberstam 1999 und Treut 1999.

¹³⁶⁰ McGinty Nichol 2000. In „Charly's Angels“ (dt. „Drei Engel für Charlie“) verkleiden sich die von den Schauspielerinnen Drew Barrymore und Cameron Diaz gespielten Agentinnen als Männer, wirken dabei aber

die (internationalen) Drag Kings des Club Casanova sowie einige Transmänner bestätigte 2001 endgültig den Erfolg von Club Casanova und machte die Vielfalt der Performances und Performativitäten von Drag Kings erstmals einem internationalen Publikum außerhalb der Subkulturen bekannt.¹³⁶¹ Gleichzeitig erschien auch „Southern Comfort“, eine Dokumentation über einen Transmann in Georgia, USA.¹³⁶² Die erste wissenschaftliche Studie, die sich nur mit Drag Kings beschäftigte, die Drag King Anthology, erschien 2003, ein Jahr vor der ersten Drag Queen Anthology.¹³⁶³

Insofern muß Halberstams 1998 geäußerte Ansicht, dass in allen Artikeln, Büchern und sonstigen Medien-Erzeugnissen über Drag Queens, die Drag Kings sehr wenig Raum finden und dies in der generellen Abwesenheit von gesellschaftlicher Anerkennung „weiblicher Maskulinität“ begründet liege¹³⁶⁴ für die Zeit während und nach dem an den Drag Queen-Hype anschließenden Drag King-Hype relativiert werden. Der Erfolg New Yorker Drag Kings, teilweise auch im Mainstream, ließ im Vergleich zum Erfolg New Yorker Drag Queens zwar ein wenig auf sich warten und fällt noch immer sehr viel geringer aus, doch angesichts der noch sehr jungen Drag King-Subkulturen im Vergleich zu den jahrzehntealten Drag Queen-bzw. Tunten-Subkulturen, ist er beachtlich. Für die Verzögerung dieses Erfolgs tragen die unterschiedlichen Entwicklungen und Entstehungen der beiden Subkulturen eine gewichtige Verantwortung.

Während in der Hochzeit der New Yorker Drag King-Subkulturen in den Club Casanova-Nächten Mitte der 1990er noch der community-building-Charakter überwog und von Drag Kings, wie Doreen, auch eindeutig benannt wurde, wirkte sich die Zero-Tolerance-Politik der späten 1990er auch auf diesen wichtigen Aspekt aus. Den Drag Kings der frühen 2000er fehlte ein solcher zentraler Ort wie Club Casanova. Mirko führt die unterschiedlichen Organisationsformen der jüngeren Drag Kings als Duos und Individuen darauf zurück:

It's more individuals, because there is not like a unified place. There are younger drag kings coming out and performing. There is a lot of duos. Like D-Train and Pink Tracey. There is Andy and Elroy, Stick Prick and Short Nazi.¹³⁶⁵

Zu Beginn der 2000er gab es in New York mehrere kleinere Drag King-Veranstaltungen, zum Beispiel die Murray Hill Show. Auch Murray Hill wurde durch den Club Casanova bekannt und dadurch, dass er 1997 als Drag King zu den New Yorker-Bürgermeister-Wahlen

wie Drag Kings. Der Drag King Del LaGrace Volcano erklärt, dass in den 1990er Jahren auch die Topmodels Linda Evangelista, Naomi Campbell und Cindy Crawford als Drag Kings posierten (Volcano 1999: 27).

¹³⁶¹ Baur 2001.

¹³⁶² Davis 2001.

¹³⁶³ Troka, Lebesco und Noble (2003) sowie Schacht und Underwood (2004).

¹³⁶⁴ Halberstam 1998: 231.

¹³⁶⁵ Interview mit Mirko, siehe Anhänge B.31., B.31.1.1.

antrat.¹³⁶⁶ Zur Zeit der Forschungen waren Drag Kings auf den unterschiedlichsten Veranstaltungen innerhalb der lesbischen, schwulen und Transgender-Subkulturen auf der Bühne und im Publikum zu entdecken, jedoch wie Mirko schon anmerkte, nicht in größeren Gruppen, sondern meist einzeln oder zu zweit.

Wenngleich der Austausch zwischen Drag Kings in New York und Berlin in den 1990ern beachtlich war - Blanche und Antonio Caputo traten mehrfach in New York auf, während Dan und Doreen in Berlin auftraten und Doreen bereits früh ihre Drag King-Workshops auch in Berlin (und anderen deutschen Städten) hielt -, so entwickelte sich die Berliner Drag King-Subkultur erst zu Beginn der 2000er. Durch den Erfolg von Club Casanova und die vielfältigen persönlichen Verbindungen zwischen New York und Berlin war die Berliner Drag King-Subkultur zwar von der New Yorker Subkultur beeinflusst. Sie hat aber dennoch eine ganz eigene Entstehungsgeschichte, die sich von der der Subkulturen New Yorks deutlich unterscheidet.

In den 1990ern waren in Berlin vor allem vier KünstlerInnen bekannt, nämlich Blanche, Johnny Berlin, Antonio Caputo und Andy Daim, die meist einzeln als Drag Kings auftraten. Blanche trat erstmals 1989 in Berlin in zwei unterschiedlichen männlichen Rollen innerhalb einer Performance einer weiblichen Performance-Gruppe auf. Sie nahm 1991 in New York auch an dem ersten der Drag King-Workshops von Doreen teil und hat seither gute Verbindungen zu Doreen einerseits und der Performance-Szene New Yorks andererseits. Danach entwickelte sie einen der männlichen Charaktere weiter und trat mit ihm in zum Teil abendfüllenden Solo-Programmen auf. Aus diesen Programmen ergab sich auch der erste eigentliche Drag King-Abend Berlins, den Blanche 1994 noch als „Vatertag“ organisierte sowie die erste größere Tournee durch deutsche Städte 1996, bei der auch Antonio Caputo beteiligt war, und die unter dem Namen „Herrenabend“ fungierte. Beide, Blanche und Antonio, traten in dieser Zeit auch im Club Casanova in New York auf.¹³⁶⁷ In Deutschland gab es zwar nach 1996 einen, kurze Zeit währenden Hype in den Mainstream-Medien, von dem vor allem Blanche profitierte, aber eine eigene Subkultur wie in New York entwickelte sich erst Jahre später.

Die eigentliche Initiative, aus der letztlich die Berliner Drag King-Subkultur entstand, ging jedoch nicht von einem dieser vier Drag Kings aus, sondern von Barbara, einer „Verehrerin“¹³⁶⁸. Barbara, die mit einem Drag King liiert war, hatte seit Ende der 1990er

¹³⁶⁶ Wie alle hier erwähnten New Yorker Drag Kings wird auch Murray Hill in der Dokumentation „Venus Boyz“ portraitiert (Baur 2001).

¹³⁶⁷ Interview mit Blanche, siehe Anhänge A.5., A.5.1.1.

¹³⁶⁸ „Verehrerin“ ist eine Selbstbezeichnung dieser (lesbischen) Frau, die insbesondere Drag Kings und Transmänner attraktiv findet und erinnert an die Bezeichnung „admirer“ (BewundererIn), die in New York als

Jahre großes Interesse an dem Thema, und musste feststellen, dass es in Deutschland weder Webseiten, noch Mailinglists dazu gab, und dass die bekannten Drag Kings nur einzeln auftraten. Über Annoncen und das Internet nahm sie zusammen mit ihrem „Mann“ schließlich Kontakt zu den vereinzelt Drag Kings auf und richtete Anfang 2000 eine Mailingliste namens DragKingdom ein, um eine Vernetzung der deutschen Drag Kings zu bewirken. Dieser Wunsch nach und die Unterstützung der Vernetzung der Drag Kings waren von Beginn an auch durch persönliche Gründe motiviert:

Ich habe einfach nur erstmal Leute gesucht, Leute, also, die auf dieser Wellenlänge irgendwie sind. Damit ich mich nicht immer erklären muss, warum ich das toll finde und warum nimmst Du nicht gleich n Mann. Und einfach unter Gleichgesinnte mal zu kommen, ob das nun Verehrerinnen sind oder Kings war mir egal, einfach so ne Gemeinschaft, die das versteht.¹³⁶⁹

Durch diese Motivation und die besondere Ausgangssituation, das Fehlen einer solchen Gemeinschaft, wurde die Mailingsliste ein großer Erfolg und zeigte schnell die Vielfalt der deutschen Drag King-Szene. Mehr noch wurde sie ein Auffangbecken für diejenigen, die bisher in anderen Szenen ausgegrenzt wurden oder nicht richtig hineinpassten.

Bei Kings war es zumindest lange Zeit so, dass es in der Lesben-Szene komisch angeguckt wurde. Ich meine die haben ja eh schon ein Problem mit Trans meistens, ob dass nun Transfrauen sind oder Transmänner, die gehören dann einfach nicht mehr dazu. [...] Also dieses Transgender, ich kenn Transmänner, die sich als lesbisch bezeichnen, oder als Stonebutch, die jetzt nur Hormone nimmt oder so und dieser Bereich, der war noch sehr klein. Also bei vielen Transmänner-Stammtischen oder bei den Gutachtern haben viele nicht gewagt, das zu sagen, dass sie sich gar nicht 100% als Mann fühlen, sondern irgendwo dazwischen, aber für ihr Äußeres eben dieses Männliche gerne hätten und sich weiter lesbisch fühlen, trotz ihrer männlichen Identität. [...] Und die landen dann alle bei uns in der Liste, die kommen dann von Transmann-Listen, wo ihnen das alles zu 100% Mann ist.¹³⁷⁰

Die Mailingliste wurde aber auch ein so schneller Erfolg aufgrund der persönlichen Hingabe und Betreuung durch die „Verehrerin“ Barbara und ihren Drag King-Mann Gary, die das „Entstehen“ von Drag Kings und Drag King-Gruppen förderten:

Ganz am Anfang waren es alles Einzelgänger. Durch die Liste haben sich auch andere gefunden oder Gruppen gebildet. Es gab mal irgendwo einen Abend, wo sie gemeinsam die Bärte geklebt haben oder wir haben z.B. immer Neue, die es gern mal ausprobieren wollten eingeladen, dass wir zusammen helfen mit dem Bart und gemeinsam auf 'ne Party gehen, so dass eben nicht der erste Schritt ganz alleine sein muss. Und das hat denen unheimlichen Spaß gemacht, weil klar in einer Gruppe von Kings irgendwo aufzutauchen, wo vielleicht ein paar Leute schief gucken, ist was anders als ganz alleine zu sein. Witzig fand ich auch, dass nach dem eben so eine Premiere war, wo ein King, auch ein King of Berlin ist es inzwischen, ist dann anschließend irgendwann woanders gewesen auch mit Bart, ganz alleine und er meinte, dass war für ihn ein total langweiliger Abend und überhaupt nicht so.¹³⁷¹

In der Zeit der Forschung (2000-2002) erklärten viele Neuzugänge von DragKingdom bei ihrer Vorstellung auf der Liste, wie dankbar sie Barbara und Gary für die persönliche

politisch korrekte Bezeichnung für den bekannteren Begriff „Tranny Chaser“ verwendet wird. Siehe auch Kapitel III.3. und Kapitel VII. (Glossar).

¹³⁶⁹ Interview mit Barbara, siehe Anhänge A.3., A.3.1.1.

¹³⁷⁰ Interview mit Barbara, siehe Anhänge A.3., A.3.1.1.

¹³⁷¹ Interview mit Barbara, siehe Anhänge A.3., A.3.1.1.

Hilfestellung bei den ersten Schritten als Drag King oder für die hilfreichen Komplimente, die sie von beiden empfangen, seien.¹³⁷² Auch Finn, der ähnlich wie Gary erst Ende der 1990er die ersten, öffentlichen Drag King-Schritte unternahm, kam über die DragKingdom-Liste in Kontakt mit Barbara und Gary und war an der Gründung einer Drag King-Szene interessiert:

Also ich habe vor über einem Jahr mittlerweile im Internet gesurft, irgendwie immer nach Drag Kings Ausschau gehalten und dann, auch mal geguckt was es in Deutschland gibt, ohne Hoffnung auf Erfolg und dann gab es tatsächlich eine deutsche email-Liste Drag Kingdom und da habe ich mich eingetragen, bin dann mit [Barbara] und [Gary] in Kontakt gekommen und hab rausgefunden, dass die auch in Berlin sind. Wir haben uns getroffen und waren gleich auf derselben Wellenlänge und haben uns gedacht, dass wir jetzt dochmal was zusammenmachen könnten ohne großen konkreten Ziele, einfach 'ne Art Drag King-Szene in Berlin zu initiieren, 'n Anlaufpunkt zumindest zu sein. Und daraus hat sich das entwickelt zu 'ner persönlichen Freundschaft dann auch eben mittlerweile.¹³⁷³

Doch insbesondere Barbaras Interesse Drag Kings in Gruppen zu sehen, führte nach dem die DragKingdom-Liste anwuchs, zu weiteren Initiativen in Richtung einer Drag King-Subkultur. So richtete sie zusammen mit einigen Drag Kings über eine Annonce in einem Schwul-lesbischen Berliner Stadt-Magazin, einen Stammtisch, den „Kingz Club“ sowie eine Webseite ein, und förderte mit Hilfe der Mailing-Liste auch das Entstehen der Berliner Drag King-Performance-Gruppe „Kingz of Berlin“.¹³⁷⁴ Die „Kingz of Berlin“, die sich ursprünglich im Jahre 2000 als eine Art „Boy-Group-Parodie“ zusammenfanden, wurden nach ihrem ersten öffentlichen Auftritt auf dem Lesben-Frühlings-Treffen (LFT) 2001 in Rostock innerhalb weniger Monate zu einem grandiosen Publikumserfolg und einem wichtigen Anziehungspunkt für die Berliner Drag King-Subkultur. Aufgrund der großen Hingabe der Kingz of Berlin und teilweise auch der Professionalität und Komplexität ihrer Shows, die von Einzeldarbietungen über Duos und Trios bis zu aufwendig choreographierten Gruppen-Performances reichten, forcierten sie mit ihren Shows und ihrer Präsenz in den schwul-lesbischen Medien der Stadt die Bildung dieser neuen Subkultur. So erhielt beispielsweise ihre Show trotz ihres Status als „Bühnenfrischlinge“ den meisten Applaus beim großen Berliner Transgender-Festival „Wigstöckel 2001“. Finn erklärt, dass die politische Aussage der Kingz of Berlin, die Infragestellung der Zweigeschlechterordnung auf und jenseits der Bühne, immer mit dem Spaß an der Performance verbunden ist:

Mit dem Gruppenstück hat's angefangen und wir haben uns als Boygroup-Imitation auch zusammen gefunden. Die Back Street Boys haben sich angeboten dazu, die zu verarschen. Und die politische Aussage beschränkt sich auf der Bühne, dass es halt mehr gibt als zwei Geschlechter und dass die Leute sich auch ruhig mal trauen sollen, dass auszuleben und wenn's nur zum Spaß ist, dass muss ja nicht immer gleich ne Identität sein. [...] Doch für mich ist es auch politisch. Der

¹³⁷² Ich war aufgrund der Einladung von Barbara in der Zeit der Forschung unter dem Namen „Carla LaGata“ Mitglied dieser Liste (vgl. Fußnote 1).

¹³⁷³ Interview mit Finn, A.7., A.7.1.1.

¹³⁷⁴ Siehe www.dragkingdom.de und www.kingzofberlin.de (Mai 2006).

einfachste Nenner ist, dass man eben diese zwei Geschlechter, die es in der Gesellschaft nur zu geben scheint in Frage stellt, dass man aufzeigt, dass es auch was dazwischen gibt auch wie künstlich eigentlich diese Geschlechter hergestellt sind, was ja auch die Tunten wunderbar machen, die Drag Queens. Wie künstlich Weiblichkeit funktioniert genauso künstlich funktioniert auch Männlichkeit, wobei das halt schwieriger darzustellen ist, weils halt nicht so übertrieben wird, weil es "das Unspektakuläre" ist von beiden. Stimmt aber nicht. Das ist für mich politisch allein diese Aussage. Und dann auch, wenn ich auf der Bühne stehe, um anderen Leuten zu zeigen, dass es das gibt, auch. Oder wenn ich weggehe, um den Leuten zu zeigen, dass funktioniert und das macht Spaß und das ist nicht nur irgendwas Schreckliches von Menschen, die sich quälen zwischen den Geschlechtern leben zu müssen und nicht wissen, wo sie hin gehören, das dass Quatsch ist, sondern auch, dass es viel mit Spaß zu tun hat und Freude am Leben und sich selbst ausdrücken und so zu sein wie man ist, einfach.¹³⁷⁵

Barbara ergänzt, dass in den Shows neben einer Parodie von heterosexuellen Boygroups, wie den Back Street Boys, auch eine Hommage an frühe Pioniere aus der schwulen Subkulturen, wie beispielsweise die Band „Village People“, intendiert ist, um auch auf die Vielfalt der Drag Kings und ihrer Sexualitäten hinzuweisen:

Ich finde Village People ist auch ein Vorbild aus der Schwulen-Szene [...] Es sollte auch schwul sein. Es gibt ja die Stelle, wo sie miteinander rummachen und das sollte schon schwul sein. Es soll ja auch zeigen, Kings müssen nicht unbedingt lesbisch sein, oder hetero, es geht um das queer. Wir wollen nicht immer dieses Separieren, hier ist lesbisch, hier ist schwul und dazwischen ist ne Mauer, sondern wir gehören auch alle zusammen.¹³⁷⁶

Barbara, Gary, Finn und andere Kings begannen aufgrund des Erfolges ihrer Projekte Drag King-Workshops zu veranstalten, deren große Nachfrage und gemischtes Publikum, das beachtliche Bedürfnis nach einer solchen Subkultur demonstrierte. Barbara berichtet über den ersten Workshop, in dem letztlich 30 statt der eingeplanten 20 TeilnehmerInnen erschienen:

Da war dann der Workshop größer als geplant. [...] Es war sehr vielseitig von den Besuchern, also vom Transmann, der sein Passing ein bisschen perfektionieren wollte, bis zur Femme, die mal für Party oder CSD sich den perfekten Bart kleben möchte, dann war auch einer, dem immer sonst seine Freundin den Bart klebte und er will's auch mal selber können. Dann war da auch ne ältere Butch, [...] 40, 50, so grauhaarig und die einfach mal mit der Zeit gehen wollte und sich informieren wollte. „Heute sind ja die Möglichkeiten noch vielseitiger“ meinte sie.¹³⁷⁷

Auf Initiative von Barbara und Gary wurde DragKingdom, bestehend aus Stammtisch, Performance-Gruppe und Mailing-Liste, Gründungsmitglied des 2001 gegründeten Transgender-Netzwerk Berlin TGNB. Im darauffolgenden Jahr traten beide dem Organisationsteam von Wigstöckel, „Wigstöckel Transgender united“ bei und veränderten damit auch das Gesicht Wigstöckels, in dem Drag Kings (und Transmänner) bis heute eine tragende Rolle spielen und für den Fortbestand des politischen Charakters dieses Transgender-Festivals verantwortlich sind. Anfang 2002 brachte eine von Blanche organisierte Berlinale-Drag King-Party anlässlich der Premiere von Venus Boyz, nicht nur die im Film gezeigten New Yorker und Berliner Drag Kings, sondern auch die etablierten

¹³⁷⁵ Interview mit Finn, siehe Anhänge A.7., A.7.1.1.

¹³⁷⁶ Interview mit Barbara, siehe Anhänge A.3., A.3.1.1.

¹³⁷⁷ Interview mit Barbara, siehe Anhänge A.3., A.3.1.1.

Drag Kings Blanche und Antonio Caputo mit den neuen Kingz of Berlin auf eine Bühne und Party, und zwar im ehemaligen Tunten-Domizil SchwuZ. Spätestens ab diesem Moment lässt sich in Berlin eine gut organisierte Drag King-Subkultur erkennen. Die Kingz of Berlin begannen im Anschluss daran regelmäßig Drag King Partys, die so genannten „Penis-Nights“ und mehrere Tage dauernde Events mit internationalen Drag Kings, beispielsweise Chicagoer Drag Kings, sowie Drag King-Workshops zu veranstalten und einen jährlichen Drag King-Kalender zu produzieren. In den darauffolgenden Jahren kam es zu einer Abspaltung der Kingz of Berlin, der Kingz Connection, sowie der Gründung der Drag King-Combo einer neuen Generation von Kings: den Pussycoxx.¹³⁷⁸ Die Pussycoxx treten - ob als sichtbare Abgrenzung zu den bartfixierten Kingz of Berlin oder nicht – grundsätzlich ohne Bart und meist als progressive Hip-Hoper auf. ProtagonistInnen dieser drei Berliner Drag King-Gruppen waren auch mit Artikeln, Reportagen oder Bildern im ersten deutschen Drag King-Magazin „Die Krone und ich“, welches in Köln produziert wird und 2003 zum ersten Mal erschien vertreten.

Das Politische der vorgestellten Berliner Drag Kings unterscheidet sich von dem Politischen der vorgestellten New Yorker Drag Kings, darin, dass es nicht nur auf der Bühne ausagiert wird, sondern dass Drag Kings auch im politisch Bereich der Transgender-Subkulturen, beispielsweise bei Wigstöckel oder dem Transgender-Netzwerk Berlin, aber auch bei universitären Gruppen, aktiv sind. Sie bestätigen die Dominanz des Politischen in der Selbstorganisation der Berliner Transgender-Subkulturen. Wenngleich sowohl die New Yorker als auch die Berliner Drag Kings den Spaß und die Erweiterung des Handlungs- und Erfahrungsradius durch das Drag King-Sein betonen, so unterscheiden sich die politischen Ansätze der Shows. Während in New York vor allem die Demaskierung sowie die Aneignung männlicher Performativitäten und Privilegien als das Politische der Shows (und Workshops) benannt werden, ist es in Berlin, das Aufzeigen der Vielfalt und der Konstruiertheit der Geschlechter sowie die Infragestellung der Zweigeschlechterordnung, die als direkte politische Aussage der Shows benannt werden. Hierin gleichen die Berliner Drag Kings den Berliner Tunten mehr als den Berliner und New Yorker Drag Queens. Auch gab es vielfältige Verbindungen und gegenseitige Wertschätzungen zwischen Drag Kings einerseits und Tunten andererseits, welche sich nicht nur an gemeinsamen Bühnenauftritten, beispielsweise als Drag King-Tunte-Duos oder der gemeinsamen politischen Arbeit, beispielsweise bei Wigstöckel, erkennen ließen. Zwei der mir bekannten Berliner Drag Kings bezeichneten sich auch als „weibliche Tunte“. Randy, der sich selbst als Transgender, Drag

¹³⁷⁸ Siehe www.pussycoxx.de (Mai 2006).

King und „lesbische Tunte“ bezeichnete, war die erste „Frau“, die von der Berliner Tuntten-Organisation „Die Schwestern der Perpetuellen Indulgenz“ aufgenommen wurde und nannte die Tuntten-Szene Berlins, sein Zuhause: *„Trotzdem, auch wenn ich mittlerweile die Mädels gefunden habe und auch mit den Mädels unterwegs bin, trotzdem ist mein Zuhause die Tunttenszene.“*¹³⁷⁹

III.2.1.3. Jenseits der „Butch-Transmann-Grenzkriege“ – Die Vielfalt des Drag Kingdom und das Ende der Grabenkämpfe um die Ressource „Männlichkeit“

In den letzten beiden Kapiteln zeigte sich ein Spannungsverhältnis zwischen den lesbischen Subkulturen einerseits und den Formen weiblicher Maskulinitäten und Transgender andererseits. Signifikant für dieses Spannungsverhältnis waren die Erfahrungen von Transmännern (und Transfrauen), Butch-Lesben sowie den Vorläufern der Drag Kings, in den 1970ern und 1980ern. Doch mit dem Wandel und der Vervielfältigung der Diskurse innerhalb der feministischen Bewegung sowie dem Aufkommen der queeren Diskurse, konnten die Drag King-Subkulturen innerhalb der lesbischen Subkulturen bzw. der queeren Subkulturen entstehen. In den 1990ern wurde in der Diskussion um weibliche Maskulinitäten und um das Verhältnis zwischen lesbischen und Transgender-Subkulturen mit dem Schlagwort der so genannten „Butch-Transmann-Grenzkriege“ (Butch/FTM Border Wars)¹³⁸⁰ ein neues und doch auch altes Spannungsverhältnis sichtbar. Die „Butch/FTM Border Wars“ erscheinen dabei jedoch nicht als Neben- oder Randbereich eines Diskurses, vielmehr weist ihre Nennung im Titel diverser Buchkapitel und Artikel auf ihre besondere Stellung innerhalb der Diskussion hin.¹³⁸¹ Auffällig sind bei dieser Diskussion die gewählten militaristischen Metaphern, die die Schärfe der Auseinandersetzung der verschiedenen Parteien verdeutlichen. Die Metaphern weisen damit nicht nur auf sprachliche Unterschiede in der Konfliktbenennung – etwa im Gegensatz zu den Auseinandersetzungen, die Transgender in und mit schwulen Subkulturen führen -, sondern auch auf die

¹³⁷⁹ Interview mit Randy, siehe Anhänge A.28., A.28.1.1.

¹³⁸⁰ Der Begriff FTM entstand aus dem medizinischen Begriff „female-to-male-transsexual“ entspricht aber als Selbstdefinition einem größeren Spektrum von Menschen, die bei der Geburt dem weiblichen Geschlecht zugordnet wurden und sich maskulin definieren (vgl. z.B. Hale 1998). Der Begriff entspricht daher mehr der deutschen Selbstbezeichnung „Transmann“, die ebenfalls ein größeres Spektrum an Identitäten umfasst, als dem medizinischen und sehr eindeutig definierten Begriff „Frau-zu-Mann-Transsexueller“ (siehe auch Franzen 2002: 91). Vgl. auch Kapitel VII. (Glossar).

¹³⁸¹ Vgl. z. B. Rubin 1992, Halberstam 1998: 141, Halberstam und Hale 1998, Hale 1998, vgl. hierzu auch Franzen 2002.

unterschiedliche Qualität dieser Konflikte. Ich möchte daher die Darstellung des Selbstbilder-Spektrums von Drag Kings (innerhalb und jenseits des Butch-Transmann-Antagonismus) mit der Präsentation von Teilen dieser Diskussion um die Butch/FTM Border Wars einleiten. Die Darstellung verschiedener Aspekte dieser Diskussion um die Butch/FTM Border Wars erfolgt anhand einiger Thesen zweier AkademikerInnen, der Literaturwissenschaftlerin und Butch-Lesbe¹³⁸² Judith „Jack“ Halberstam sowie dem Philosophen und Transmann¹³⁸³ Jacob Hale. Beide streiten für eine Beendigung der „Border Wars“ sind aber gleichzeitig mittels ihrer Identitäten und Körper selbst in die „Border Wars“ involviert: *„In these contexts in which we both participated our own bodies became battle zones in butch/FTM border wars.“*¹³⁸⁴

Judith „Jack“ Halberstam sieht die „verwirrenden Überschneidungen“ zwischen den verschiedenen Identitäten als Ursprung der Grenzkriege, in deren Mittelpunkt, so Halberstam, nicht nur die bereits geschilderte Auseinandersetzung mit dem „lesbischen Feminismus“ steht, sondern auch ein Kampf um die „Ressource Männlichkeit“:

I believe that the confusing overlaps between some forms of transsexuality and some gender-deviant forms of lesbianism have created not only definitional confusion for so-called medical experts but also a strange struggle between FTMS and lesbian butches who accuse each other of gender normativity. [...] Some lesbians seem to see FTMS as traitors to a „woman’s“ movement who cross over and become the enemy. Some FTMS see lesbianism as a discourse that has demonized FTMS and their masculinity. Some butches consider FTMS to be butches who believe in anatomy, and some FTMS consider butches as FTMS who are too afraid to make the „transition“ from female to male. The border wars between transgender butches and FTMS presume that masculinity is a limited resource available to only a few in ever decreasing quantities.¹³⁸⁵

Halberstam untersucht das Maskulinitätsmodell, das diesen Kämpfen zu Grunde liegt und hebt dabei jene (FTM-)Argumentationsweisen hervor, nach der „lesbische Maskulinität“ eine Frage des Maskulinitätsgrades ist. Dahinter verbirgt sich ihrer Ansicht nach die Vorstellung eines Maskulinitäts-Kontinuums „Androgyny – Soft Butch – Butch – Stone Butch – Transgender Butch – FTM“, in dem der Maskulinitätsgrad von Androgynität (nicht maskulin) bis Transmann (sehr maskulin) ansteigt. In einem solchen Kontinuum, kritisiert Halberstam, wird die Identifikation mit Männlichkeit mit dem Grad der Körpermodifikation gleichgesetzt.¹³⁸⁶ Stattdessen erklärt sie, dass in ihrer Vorstellung die Grenzlinien zwischen FTM und Butch in beiden Richtungen überschritten werden, sich gegenseitig kreuzen und die

¹³⁸² Im „Drag King Book“ erklärt Halberstam: *„I identify as a trans-butche or a drag butche, a butche who is at the transitive edge of female masculinity“* (1999a: 1).

¹³⁸³ Hale definiert sich als „queer ftm“ (1998: 335).

¹³⁸⁴ Halberstam and Hale 1998: 283.

¹³⁸⁵ Halberstam 1998: 143-144.

¹³⁸⁶ Halberstam 1998: 144-151.

neue Kategorie „Transgender“ schaffen.¹³⁸⁷ Halberstam unterstützt daher den „Ruf nach Vielfalt“ (call for diversity).¹³⁸⁸

Jacob Hale hingegen nähert sich den Butch/FTM Border Wars aus einer anderen Perspektive. Sein Ausgangspunkt ist die Vereinnahmungspolitik von berühmt gewordenen Individuen durch unterschiedliche ProtagonistInnen auf beiden Seiten der Grenze. Dies verdeutlicht er am Beispiel der verschiedenen Diskurse der Vereinnahmung einer Transgender-Person, die 1993 in Nebraska von zwei jungen Männern vergewaltigt und ermordet wurde, da sie – bei der Geburt dem weiblichen Geschlecht zugeordnet - in einer männlichen Rolle lebte und Frauen liebte.¹³⁸⁹ Während schwul-lesbische Organisationen die Transgender-Person, die laut Hale in den Butch/FTM-Grenzgebieten lebte, als (Stone-)Butch-Lesbe „Teena Brandon“ für ihre Politik vereinnahmten, argumentierten FTM-Organisationen, dass dadurch die subjektive Identität des Transmannes „Brandon Teena“ ausgelöscht würde. Hale resümiert: *„The most visible butch/ftm border war skirmishes have been necrophagic fights over dead bodies such as that of 'Brandon Teena'/'Teena Brandon'“*.¹³⁹⁰ Hale listet weitere Personen, die im Mittelpunkt derartiger Grenzkriege stehen, auf und erklärt die Kriege selbst als Bedrohung für die Subjektivitäten und Erfahrungen bestimmter Transmänner: *„Butch/ftm border wars threaten to erase the subjectivities and experiences of those ftms who might already be most marginal within ftm communities“*.¹³⁹¹ Hale verweist aber auch auf FTM-Gruppen, die Butches ausgrenzen, in dem sie „Lesben“ und „weibliche Cross-Dresser“ ausschließen.¹³⁹² Jannik Franzen, ein Berliner Transmann erklärt den perfiden Zusammenhang solcher Ausgrenzungsstrategien, die auch Transmänner betreffen können, wie folgt: *„In manchen Transmännerkreisen ist „Lesbe“ die schlimmste Beleidigung und kommt einem Ausschluss aus der Szene gleich: Dem so Angesprochenen wird seine Selbstdefinition aberkannt; er wird zu denjenigen, von denen man sich am vehementesten abgrenzt, (zurück)gestoßen“*.¹³⁹³ Somit sind auch die Subjektivitäten einiger Butches von den Border Wars bedroht. Denn gerade diese Subjektivitäten und Verkörperungen stellen die Grenzen in Frage. Die unterschiedlichen Subjektivitäten sieht Hale sowohl in den Selbstidentifikationen (*„Indeed, some butches might have richer, more solid male or masculine self-identifications than some ftms.“*) als auch in

¹³⁸⁷ Halberstam 1998: 164.

¹³⁸⁸ Halberstam 1998: 173.

¹³⁸⁹ Die Geschichte wurde 1999 unter dem Titel „Boys don't cry“ verfilmt (vgl. Peirce 1999).

¹³⁹⁰ Hale 1998: 319.

¹³⁹¹ Hale 1998: 320. der Berliner Transmann Jannik Franzen umschreibt diese Problematik folgendermaßen: *„Einige Lesben beklagen das 'Überlaufen zum Feind' von ehemalige Butches, die den Transweg einschlagen – oder betrachten diese weiterhin als Lesben und ignorieren ihren Geschlechtswechsel“* (2002: 70).

¹³⁹² Hale 1998: 326.

¹³⁹³ Franzen 2002: 83.

der Anwendung von Technologien zur Veränderung des Körpers („*Indeed, some butches access more of these technologies than do some ftms.*“) begründet.¹³⁹⁴ In einigen Fällen kann daher nur die Selbstidentifikation als Unterscheidungsmerkmal herangezogen werden, wodurch in bestimmten Fällen eine Unterscheidung unmöglich wird, da einige sich sowohl als Butch, als auch als FTM definieren. Die dennoch existierenden Grenzlinien, so Hale an anderer Stelle, sind eigentlich unbewohnbare Grenzzonen (border zones), deren „BewohnerInnen“ am unmittelbarsten von den Grenzkriegen betroffen sind, da die Zonen durch die Vereinnahmung beider Seiten zu den eigentlichen Schlachtfeldern werden: „*Border zones become battle zones whose occupants are removed from their domain by capture or who are traded into opposing camps.*“¹³⁹⁵ Eine Anerkennung und gleichzeitige Entmilitarisierung dieser Grenzzonen sieht Hale dabei als Schritt in Richtung einer Lösung der Grenzkonflikte. Diese Anerkennung muss dabei jedoch zu einer komplexen Diskussion führen, die den Komplexitäten und komplizierten Unterschieden der verschiedenen Verkörperungen (embodiments) und Subjektivitäten innerhalb jeder der Kategorien gerecht wird.¹³⁹⁶

Wenngleich sowohl Halberstam als auch Hale die „Grenzkriege“ als solche bestätigen, um sie schließlich zu kritisieren, unterscheiden sich ihre Lösungsstrategien. Während Halberstam die auflösende Kategorie Transgender in die Diskussion einführen will und den Ruf nach Vielfalt (diversity) unterstützt, fordert Hale eine Anerkennung und Entmilitarisierung der Grenzzonen, d.h. der Zwischenräume dieses Butch-Transmann-Antagonismus. Erstaunlich ist jedoch, dass keine/r der beiden in diesem Zusammenhang auf die Drag Kings und ihre Subkulturen, das Drag Kingdom, verweist. Dies ist jedoch naheliegend, da in diesem Bereich beide Strategien zusammentreffen bzw. beide Forderungen erfüllt werden (können). Ich möchte im Folgenden meine Argumentation darlegen, dass sowohl die von Halberstam geforderte Vielfalt und die Anlehnung an Transgender sowie die von Hale geforderte entmilitarisierte Grenzzone, bereits in einem vielfältigen und friedlichen Terrain jenseits der Grenzkriege existieren: und zwar in Form des so genannten Drag Kingdom, der Drag King-Subkulturen, wie sie sich in New York, Berlin und anderen Orten entwickelten. Dies soll im Folgenden anhand der bereits dargestellten Drag King-Subkulturen in Berlin und New York exemplifiziert werden.

Zu diesem Zweck muss die im letzten Kapitel präsentierte Definition der Butch Judith Halberstam, die den Drag King als „*female (usually)*“ beschreibt, kritisch gesehen werden

¹³⁹⁴ Hale 1998: 322.

¹³⁹⁵ Hale 1998: 340.

¹³⁹⁶ Hale 1998: 340.

und, beispielsweise, durch die umfassendere Definition des Transmannes und Drag Kings Del La Grace Volcano ersetzt werden: „*When asked, 'What's a Drag King?' I reply: „Anyone (regardless of gender) who consciously makes a performance out of masculinity.*“¹³⁹⁷ Mit dieser Definition ist das Terrain der Drag Kings nicht länger mehrheitlich einer bestimmten Szene und einem bestimmten Geschlecht zugeordnet, sondern bildet ein eigenes Terrain jenseits des (Butch/FTM-)Kampfgeschehens und auch jenseits der Mann-Frau-Dichotomie. Die Feministin Doreen, die zusammen mit einem Transmann Anfang der 1990er die ersten New Yorker Drag King-Workshops veranstaltete ist sichtbares Zeichen dieses anderen Terrains. Das wichtigste Moment bei der Entwicklung der New Yorker Drag King-Subkulturen Mitte der 1990er waren die Club Casanova-Partys, die von Beginn an als für alle Geschlechter offene Partys angelegt waren („*everyone was allowed*“) und in denen Butch-Drag Kings neben Transman-Drag Kings vor und auf der Bühne agierten. In der Drag King-Dokumentation „Venus Boyz“ proklamiert ein Drag King als Reverend Johnson das Drag Kingdom mit den Drag Kings als dem von Gott geschaffenen „Dritten Geschlecht“. In dieser Dokumentation, in der vor allem Drag Kings, Butches und Transmänner aus dem Umfeld des Club Casanova portraitiert werden, wird deutlich, dass die Grenzziehung zwischen Drag und Trans, nicht nur im Falle der Drag Queens - wie einige Kapitel zuvor gezeigt¹³⁹⁸ - häufig willkürlich ist, und dass diese Grenze von verschiedenen Seiten überschritten und von nicht wenigen bewohnt wird.¹³⁹⁹ Volcano, dessen Lebensweg durch verschiedene Identitäten jenseits und diesseits des Butch-FTM-Antagonismus (darunter Lesbe, Drag King und Transmann) gekennzeichnet ist, erklärt im Drag King Book:

There are small but significant percentage of Kings who acknowledge that their Drag King personas are more than a stage act. An even smaller percentage have passed through the Drag King scene and now identifying as transgender, transsexual, intersexual or simply gender variant. For some of us, what started out as a performance or an experiment, became the reality of choice.¹⁴⁰⁰

Der Drag King Dan bestätigt dies für den New Yorker Kontext: „*I know also drag kings, who actually them performing as a drag king helped them realize that they want to make the transition, from female to male.*“¹⁴⁰¹ Und Mirko verweist im Interview auf die Vielzahl individueller Erfahrungen von Drag Kings und das Problem der Begrenzung und Ausgrenzung durch Drag King-Definitionen:

I think it's very hard to define drag kings, the more drag kings I meet, the more drag kings that I talk to. It's a very individual experience for everyone, so I think it's very difficult to define exactly

¹³⁹⁷ Volcano 1999: 16.

¹³⁹⁸ Vgl. die Kapitel III.1.1.2. und III.1.1.3.

¹³⁹⁹ Siehe Baur 2001.

¹⁴⁰⁰ Volcano 1999: 27.

¹⁴⁰¹ Interview mit Dan, siehe Anhänge B.10., B.10.1.1.

what a drag king is, because when you do that, you're limiting. It's limiting and not including so many other people.¹⁴⁰²

Statt der von Hale geforderten Entmilitarisierung der Grenzlinie bzw. Grenzzone wird sich in dieser Drag King-Position der Markierung von Grenzlinien überhaupt und damit der Voraussetzung von Grenzzonen und Grenzkriegen verweigert.

In Berlin wurde das Drag Kingdom in Form der DragKingdom-Mailingliste von Beginn an als ein neues Terrain jenseits der Grenzkriege geschaffen. Barbara erklärte im vorangegangenen Kapitel, dass vor allem jene, die in der lesbischen Szene kritisch beäugt oder ausgegrenzt wurden, aber auch jene, die der „100%-Männlichkeit“ der Transmann-Listen nicht entsprachen und sich dort verstellen mussten, sich in der neuen Mailingliste heimisch fühlten. Gleiches galt für den neuen Stammtisch, den „Kingz Club“, der eine gern genutzte Alternative zu den reinen Transmänner-Stammtischen der Stadt bot, in denen es vereinzelt zu Ausgrenzungen von Transgender mittels der Titulierung „Lesbe“ kam. Auch Barbara verweigert sich einer generellen Definition von Drag Kings und verweist auf unterschiedliche Identitäten und Motivationen:

Das hängt von der Persönlichkeit des Kings ab. Es gibt da verschiedene Definitionen oder Identitäten dahinter, dass kann man nicht pauschal sagen. Also es gibt halt Drag Kings für die das einfach nur Show ist. Das kann halt jeder machen. Das kann ne Hetenfrau machen, ne Lesbe, das kann, das ist einfach nur die männliche Rolle inszenieren. Und dann gibt es aber auch Leute, die damit einen Teil ihrer eigenen Identität ausdrücken.¹⁴⁰³

In diesem Kontext war auch die Zusammensetzung der Kingz of Berlin von Beginn an durch ein vollständiges Ignorieren der Butch-Transmann-Grenzkriege gekennzeichnet. Transmänner standen zusammen mit lesbischen Frauen auf der Bühne und performten Männlichkeit oder veranstalteten gemeinsam Drag King-Workshops. Der Berliner Transmann und Transgender-Aktivist Jannik Franzen verwies in einem Artikel über die Positionen Halberstams und Hales und mithin die Butch-Transmann-Grenzkriege ebenfalls auf die Entwicklung der deutschen Drag King-Szene:

Zur Zeit entsteht (hauptsächlich in Berlin und Köln und über das Internet) eine Drag King-Szene, die sich in den Kontext von Transgender stellt. Veranstaltungen setzen sich mit Verbindungen und Differenzen zu lesbischen sowie Transszenen auseinander und finden manchmal als Kooperation von Drag King- und Transmänner-Gruppen statt.¹⁴⁰⁴

Im Kontext der Entstehung der Drag Kings-Subkultur von Berlin wurde dabei auch auf die Begrifflichkeiten geachtet. Drag King Gary, Mitbegründer des Kingz Club und der Kingz of Berlin verdeutlicht dies an dem ein- und ausgrenzenden Begriff „Transmann“:

¹⁴⁰² Interview mit Mirko, siehe Anhänge B.31., B.31.1.1.

¹⁴⁰³ Interview mit Barbara, siehe Anhänge A.3., A.3.1.1.

¹⁴⁰⁴ Franzen 2002: 89.

Also Transmann ist halt auch schwierig. Transgender wäre uns halt noch lieber, weil das halt noch offener ist, der Begriff, weil Transmann ja schon dieses „Mann“ enthält, was ja viele auch nicht so gerne hätten.¹⁴⁰⁵

Insbesondere die Selbstbilder und Ansichten der verschiedenen ProtagonistInnen der Subkulturen in New York und Berlin lassen wenig Raum für die mit militärischen Metaphern beschriebenen Konflikte und Grenzziehungen zwischen verschiedenen Gruppen. Der Euroamerikaner Del LaGrace Volcano, der zwar mittlerweile hauptsächlich in England lebt, aber durch seine Performances, Ausstellungen und Publikationen auch einen wichtigen Einfluss auf die Drag King-Subkulturen in New York und Berlin hatte, definiert sich als Transmann und Drag King, wodurch, wenn er auf der Bühne als Mann steht, es sich für ihn „natürlich“ und nicht performativ anfühlt, weswegen er auch gerne als Drag Queen auf die Bühne geht, wie er in „Venus Boyz“ erklärt. Doch sein Selbstbild ist nicht das eines „hunderprozentigen“ (Trans-)Mannes: *„I perceive myself in the same way that I always have, which is something that is a combination of both, sometimes maybe more female than male, sometimes maybe more male than female“*.¹⁴⁰⁶ Ähnlich, wie die New Yorker Drag Queen Deirdre, die sich als *genderless* definiert und von ihrem Genital als *„pussy-stick“* spricht¹⁴⁰⁷, redefiniert auch der „pansexuelle“ Drag King Volcano sein Genital: *„I don’t consider that I have a clitoris anymore: I call it a dick-clit, you know, a cross between a dick and clit“*.¹⁴⁰⁸ Der afroamerikanische New Yorker Drag King Dan, bezeichnet sich als Transgender und als Frau, definiert sich in erster Linie aber durch seine/ihre Fluidität:

Yes, I call myself transgender, but I also call myself a woman. [...] Fluid is my nature, I always called myself fluid. For me that’s natural to be fluid.¹⁴⁰⁹

Diese „natürliche“ Fluidität beschränkt sich nicht nur auf das Geschlecht, sondern bezieht sich auch auf die Sexualität: *„I wouldn’t call myself a lesbian, I wouldn’t call myself straight, I am fluid.“*¹⁴¹⁰ Dan bezeichnet sich aufgrund dieser Fluidität auch als „Gender Illusionist“:

But when I say gender illusion, it’s because I play with all kinds. I also say gender fluidity, maybe that’s more accurate, gender fluidity, ‘cause I portray men, I portray women, I portray inbetween. Sometimes I am mistaken for a gay guy, sometimes I am mistaken for a transsexual. Sometimes I am mistaken for just a man.¹⁴¹¹

Ebenso wie Volcano lebt auch Dan männliche und weibliche Anteile und hat dabei das Gefühl in einem vorherigen Leben ein Mann gewesen zu sein: *„I mean I feel everybody has feminine and masculine energies, I am one, who just chooses to express both, and it felt very*

¹⁴⁰⁵ Interview mit Gary, siehe Anhänge A.9., A.9.1.1.

¹⁴⁰⁶ Baur 2001.

¹⁴⁰⁷ Interview mit Deirdre, siehe Anhänge B.11., B.11.1.1., siehe auch Kapitel III.1.1.2.

¹⁴⁰⁸ Baur 2001.

¹⁴⁰⁹ Interview mit Dan, siehe Anhänge B.10., B.10.1.1.

¹⁴¹⁰ Interview mit Dan, siehe Anhänge B.10., B.10.1.1.

¹⁴¹¹ Interview mit Dan, siehe Anhänge B.10., B.10.1.1.

natural when I am in my drag, I feel like I was a man in my past life“.¹⁴¹² Die Euroamerikanerin Sharon, die sowohl männliche als auch weibliche Charaktere auf der Bühne verkörpert, sieht sich als Frau, definiert sich aber ebenfalls mit Hilfe eines fluiden Geschlecht-Konzeptes:

I see myself as a woman that is very fluid in both genders, like I have a masculine side. I can always get in both sides very easily. Since I was kid, like a tomboy. But I am definitely a woman. I don't even see myself as a butch girl. More like, when I become a guy, I am a guy. And I enjoy being very female, when I feel like it. I like to change. Fluid. [...] I think that I have a really even amount of a boy and a girl.¹⁴¹³

Sie bezeichnet sich als lesbisch bzw. als bisexuell mit einer Präferenz des Lesbischen, erklärt aber auch, dass sie sich zu Transgender hingezogen fühlt (*„I am attracted to trannies“*). Für Sharon ist es eine Frage der Zeit bis eine Geschlechter-Fluidität, ein Drittes Geschlecht gesellschaftlich dominiert: *„I think that in the next 20, 40 years its all gonna be the third gender, that this gender fluidity will be a big part of politics*“.¹⁴¹⁴ Die Gründerin des Club Casanova Mirko definiert sich nicht als Transgender, sondern als weiblich: als Frau bei Tag und Drag King bei Nacht. Drag King-Sein ist für Mirko vor allem durch Spaß, dem Spiel mit den Geschlechtern und durch bereichernde Erfahrungen gekennzeichnet: *„For me being drag king is a lot of fun, to give ourselves the chance to play with gender, and to explore other sites of ourselves. I think it's a wonderful learning opportunity and enriching experience*“.¹⁴¹⁵ Überraschenderweise empfindet auch Mirko, der/die sich ebenfalls als bisexuell definiert, in ihren früheren Leben ein Mann gewesen zu sein und verweist auf weibliche und männliche Anteile:

To be a drag king it's real transformation for me. I have many psychics and healers that told me I had several past lives as a man, a strong warrior man, so it's easy for me in this lifetime to identify with my maleness and I believe that everybody has a male and female in him.¹⁴¹⁶

Drag King Doreen, aus London nach New York migriert, sieht sich definitiv als Frau, stellt diese Definition als eine Fremddefinition aber in Frage: *„Well, I am definitely a woman, but the whole definition of what is a woman is very questionable, 'cause being a woman is something that is defined by culture and very rare the people define from within*“.¹⁴¹⁷ Doreen erklärt, dass sie gleichzeitig viele ist: Künstlerin, Mutter, Frau im mittleren Alter (*„women in my middle age“*), Dozentin etc. und eben Drag King. Drag King-Sein erweitert ihre

¹⁴¹² Interview mit Dan, siehe Anhänge B.10., B.10.1.1.

¹⁴¹³ Interview mit Sharon, siehe Anhänge B.43., B.43.1.1.

¹⁴¹⁴ Interview mit Sharon, siehe Anhänge B.43., B.43.1.1.

¹⁴¹⁵ Interview mit Mirko, Anhänge B.31., B.31.1.1.

¹⁴¹⁶ Interview mit Mirko, Anhänge B.31., B.31.1.1.

¹⁴¹⁷ Interview mit Doreen, siehe Anhänge B.13., B.13.1.1. Diese Infragestellung der Definition „Frau“ als einer von außen kommenden Definition quasi einer „Fremddefinition“, entspricht dem emanzipatorischen Grundgedanken der Selbstdefinition „Transgender“ mit der die medizinischen Fremddefinitionen in Frage gestellt werden.

Möglichkeiten und auch die Definition ihrer selbst: „*I think the possibility for me of being a drag king represents the possibility to be more, it expands my definition of who I am*“.¹⁴¹⁸ Als Drag King, so Doreen, sieht sie sich und fühlt sich als Mann und dies erweitert auch ihre Verhaltensmuster:

Well, when I go as a drag king, I am a man, not a drag king. I think of myself as a man, and I have different possibilities of behaving. For instance, I am not expected to smile and take care of people, or to accommodate anybody which is what is expected of women. And I can go to places that I often wouldn't go as woman, 'cause I would feel uncomfortable or awkward.¹⁴¹⁹

Für Doreen bedeutet Drag King-Sein vor allem eine Form von Ermächtigung, von Macht-Aneignung von Frauen (*empowerment of women*). Auch Doreen definiert sich als bisexuell, verweist aber im gleichen Atemzug auf die Einschränkung solcher Definitionen:

I think I am definitely bisexual. Those definitions are so limited. It categorizes you and I don't like to be categorized. I want to have all doors open.¹⁴²⁰

Blanche, die mit Doreen befreundet ist und als Drag King häufig mit ihr zusammenarbeitet, sieht sich ebenfalls als biologische Frau, aber als eine besondere Form von Frau:

Also ich sehe mich als biologische Frau und ich will auch diesen Stand überhaupt nicht ändern, keinerlei Bedürfnis jemals gehabt [...] Aber ich sehe mich als ne besondere Form von Frau in meiner Geschlechtsidentität, weil eben nicht dem stereotypischen weiblichen Bild entspreche [...] Auch in meinem Privatleben habe ich ein sehr androgynes Erscheinungsbild, dass manchmal die äußere Wahrnehmung der Menschen irritiert ist und sie nicht genau wissen, ist sie jetzt Mann oder Frau. [...] Und dann auch anscheinend meine alltäglichen Verhaltensweisen entsprechen auch nicht immer typisch weiblichen Verhaltensweisen.¹⁴²¹

Blanche sieht sich aber auch als Transgender. Für Blanche steht ihr Drag King-Sein oder ihre Performances als Drag King im Zusammenhang mit Transgender auf einer künstlerischen Ebene: dem Konstruieren und Dekonstruieren von Geschlechterstereotypen sowie dem Aufzeigen neuer Möglichkeiten:

Weil mich interessiert privat sozusagen, wie gesagt nicht dem Klischee zu entsprechen, mich interessiert künstlerisch sehr viel mit den Klischees zu arbeiten und auf der Bühne sie darzustellen und sie zu hinterfragen, zu brechen, zu dekonstruieren, und dann kreativ mit ihnen anders umzugehen, also dann das Bild des Zuschauers, also ihm erst ein Bild zu geben und zu sagen hier ist dein Klischee und der Wahrnehmung vollkommen zu entsprechen und plötzlich passiert dann halt die Transformation und Dekonstruktion, und der Zuschauer ist dann total überrascht und denkt, es ist ja doch nicht alles so wie sie mir das hier jetzt vorgegaukelt hat, sondern es bricht sich und dann kommt ein androgyner Charakter erstmal zu Stande und irgendwann entsteht wieder ein neues Klischee, zum Beispiel das Männliche. Sie haben dann in der Kurzfassung in fünf Minuten erlebt wie man von einem Klischee über ein neues Konstrukt und ne neue Realität zum nächsten Klischee kommt. [...] Und für mich ist daran wichtig eigentlich zu demonstrieren (...) dass die Klischees wirklich existieren, dass wir denen auch selber oft entsprechen, aber, dass wir die nicht ernst nehmen müssen, dass wir die dekonstruieren und was anderes damit machen können, so wie es uns persönlich gefällt. [...] Insofern bin ich da auch eindeutig Transgender, weil ich mit beiden Aspekten gerne spiele. Sagen wir mal so ich mach Drag King-Performances oder eigentlich heißt

¹⁴¹⁸ Interview mit Doreen, siehe Anhänge B.13., B.13.1.1.

¹⁴¹⁹ Interview mit Doreen, siehe Anhänge B.13., B.13.1.1.

¹⁴²⁰ Interview mit Doreen, siehe Anhänge B.13., B.13.1.1.

¹⁴²¹ Interview mit Blanche, siehe Anhänge A.5., A.5.1.1.

es eher, dass ich Transgender-Performances mache oder dass ich Transgender-Performancekünstlerin auch bin.¹⁴²²

Wie alle zuvor vorgestellten Drag Kings beschreibt auch Blanche ihre Sexualität als nicht eindeutig festgelegt und bisexuell. Für den Berliner Drag King Finn, ein Gründungsmitglied der Kingz of Berlin ist, ist es hingegen gerade wichtig, deutlich zu machen, dass er auch lesbisch ist:

Selbstbeschreibung kommt immer drauf an, wem gegenüber. Also manchmal finde ich es ganz wichtig lesbisch zu sagen und lesbisch zu sein und manchmal finde ich es auch wichtig zu sagen Transgender. Aber ich glaube es ist so ne Schiene, also ich bin schon lesbisch, aber nicht ganz und n bisschen transgender und n Drag King auf jeden Fall. Aber es kommt immer drauf an, wem gegenüber ich das äußere.¹⁴²³

Auch für Finn ist die Erweiterung des Aktionsrahmens als soziales Wesen wichtig: dabei verkörpert Transgender für ihn die Möglichkeit der Infragestellung der Geschlechterrollen und insbesondere eines Nicht-auf-die-klassische-Frauenrolle-Beschränktwerdens:

Also Transgender ist für mich grundsätzlich die Schwierigkeit zu sagen, was ist Mann, was ist Frau. Wenn ich dann die Rollen sehen die Männer und Frauen in der Gesellschaft haben, die Identifikationsmöglichkeiten, die einem geboten werden, dann bin ich mit Frauen nicht so einverstanden. Obwohl ich eigentlich nichts dagegen habe Frau zu sein. Ich mag meinen Körper so wie er ist und ich denke auch nicht darüber nach den zu verändern.¹⁴²⁴

Dabei ist, wie bei einigen New Yorker Drag Kings, auch der Spaßfaktor des Sich-Auslebens wichtig:

Für mich ist eine Mischung aus meine eigenen "männlichen" Anteile ausleben, was immer das ist, auf jeden Fall, das Ausleben, was mir als Frau nicht zuerkannt wird, zusammen mit Spaß: Spaß an der Rolle, Spaß am Klischee, Spaß an der Inszenierung, am Sich-Selber-Schick-Machen, am Weggehen, an der Außenwirkung und Spaß mit anderen zusammen.¹⁴²⁵

Der Berliner Drag King Gary, Gründungsmitglied der Kingz of Berlin, verweigert sich gänzlich den Kategorisierungen bezüglich Geschlecht und Sexualität und erklärt auf die Frage nach seiner Selbstdefinition:

Meine Lieblingsfrage. Keine Ahnung. Also ich war für mich immer ich. Keine Definition. Kein Dings. Nix.¹⁴²⁶

Gary, der zur Zeit der Forschung mit seiner „Frau“ und deren Tochter zusammenwohnte, für die er einerseits eine (zweite) Mutterrolle, andererseits, aber auch eine Vaterrolle einnahm, sieht sich weder als Mann, noch als Frau und hat vielmehr eine sehr selbstgenügsame Eigendefinition:

Ich bin ich und alles andere ist mir egal im Prinzip und deshalb kann ich mich weder als das eine noch als das andere bezeichnen oder das eine mögen und das andere nicht. Das ist für mich

¹⁴²² Interview mit Blanche, siehe Anhänge A.5., A.5.1.1.

¹⁴²³ Interview mit Finn, siehe Anhänge A.7., A.7.1.1.

¹⁴²⁴ Interview mit Finn, siehe Anhänge A.7., A.7.1.1.

¹⁴²⁵ Interview mit Finn, siehe Anhänge A.7., A.7.1.1.

¹⁴²⁶ Interview mit Gary, siehe Anhänge A.9., A.9.1.1.

einfach irrelevant. [...] Und deshalb kann ich auch nicht sagen ich bin ein Mann, das bin ich nicht. Ich bin aber auch keine Frau.¹⁴²⁷

Sein Unbehagen gegenüber Definitionen, die ihn beschreiben sollen, betrifft auch Transgender, wieweil er sich schon in diesem Bereich angesiedelt sieht:

Also ich kann grundsätzlich irgendwie mit Wörtern, die mit mir zu tun haben nichts anfangen, also die mich beschreiben würden, also ich glaube, da gibt's kein Wort. Ich kann mit Transgender insofern was anfangen, dass es für mich einen Bereich beschreibt in den ich wahrscheinlich hineingehöre.¹⁴²⁸

Die einzige Bezeichnung, die er ohne Probleme annimmt ist Drag King, wobei Drag King-Sein für ihn nicht auf die Bühne beschränkt ist: *„Aber ich verbindet halt für mich nicht nur mit der Bühne, für viele ist Drag King-Sein halt, dass sie auf die Bühne gehen und für mich ist es nicht darauf beschränkt“*.¹⁴²⁹ Gary war zur Zeit der Forschung im Begriff männliche Hormonpräparate zu nehmen und dachte auch über chirurgische Eingriffe nach. Seine Prioritäten in diesem Prozess weichen jedoch sehr von denen vieler Transmänner ab:

Das Problem ist, dass ich schon gern mehr machen würde, als nur Hormone zu nehmen, aber dafür ist dann schon leider dieser offizielle Weg notwendig und der ist anstrengend, teuer, und beinhaltet Dinge, die ich nicht unbedingt bräuchte. Also um das ganz konkret zu sagen, Hormone kann man so nehmen. Sobald man eine OP anstrebt, wird in dem Sinne nicht verlangt, das ist nicht gesetzlich vorgeschrieben, aber die Krankenkassen tun, um sozusagen einen Beweis zu haben, dass man es ernst meint, dass man diese Namensänderung beantragt. Für diese Namensänderung sind zwei Gutachten notwendig, die einem eben Transsexualität bescheinigen. Diese Gutachten kosten pro Gutachten mindestens 800 Mark, wenn man die hat, kann man zum Gericht gehen, wo auch noch mal Gerichtskosten anfallen. Dann hat man diese Namensänderung durch und dann muss die Krankenkasse sozusagen die OPs bezahlen. Mir wäre wichtig die OP aber nicht die Namensänderung.¹⁴³⁰

Im Gegensatz zu Gary, beansprucht die „weibliche Tunte“ und der Drag King Randy, der nicht mit den Kingz of Berlin, sondern mit Tuntinnen gemeinsam auf der Bühne steht, mehrere verschiedene und scheinbar widersprüchliche Definitionen für sich, darunter auch Transgender sowie die des „schwulen Mannes im Körper einer lesbischen Frau“:

Ich würde mich wahrscheinlich als allererstes, also wenn mich jemand fragen würde, als Transgender bezeichnen, ganz einfach und schmerzlos, weil das einfach die meisten Möglichkeiten offenlässt für mich. Also ich bin in einem weiblichen Körper geboren, ich liebe Frauen, folglich bin ich eine Lesbe, also rein pathologisch mal gesehen, weiterhin bin wahrscheinlich auch ein Transvestit, rein pathologisch gesehen, denn ich empfinde Freude und sinnliche Erregung dadurch, dass ich die Kleidung des anderen Geschlechts trage, speziell Anzüge. In dem Zusammenhang würde ich mich dann wahrscheinlich als Butch bezeichnen, wogegen meine langen Haare sprechen, mein äußeres Erscheinungsbild ist wahrscheinlich eher die Femme, hm, wir hatten mal eine sehr schöne Definition gefunden (...) *“Ich bin ein schwuler Mann im Körper einer lesbischen Frau”* – weil ich liebe die Verkleidung, ich liebe auch die Verkleidung in den Kleidungen des weiblichen Geschlechts, in Kleidern, wobei ich dann eher das Gefühl habe

¹⁴²⁷ Interview mit Gary, siehe Anhänge A.9., A.9.1.1.

¹⁴²⁸ Interview mit Gary, siehe Anhänge A.9., A.9.1.1.

¹⁴²⁹ Interview mit Gary, siehe Anhänge A.9., A.9.1.1.

¹⁴³⁰ Interview mit Gary, siehe Anhänge A.9., A.9.1.1.

verkleidet zu sein, als wenn ich einen Anzug trage. Ich bin dann wenn ich im Anzug unterwegs bin und mir einen Bart anmale durchaus auch ein Drag King.¹⁴³¹

Die Vielfalt dieser queeren Definitionen entspringt, ähnlich der Definitionsabstinenz Garys, dem Sich-Nicht-Wiederfinden in den Kategorien des Zweigeschlechtersystems: „*Ich lasse mich nur ungern in die Kategorie männlich oder weiblich einordnen*“.¹⁴³² Wenngleich sich Randy, der zur Zeit der Forschung mit einem Transmann liiert war, zwar als lesbisch definiert, überschreitet er in einer queer zu nennenden Weise die Grenzen dieser Definition, was er mit Hilfe eines Zitates eines anderen Drag Kings verdeutlicht:

Da hat bei DragKingdom.de ein Mädchen geschrieben, ich will das Zitat nicht unterschlagen, ein Mädchen, also einer von den Drag Kings geschrieben, weisste bisexuell ist so ein Scheißwort und heterosexuell auch, lieber bin schwul und lesbisch und beides mit der gleichen Person. [...] So verstehe ich das auch.¹⁴³³

Gary berichtete im Interview von einem Pärchen der Kingz of Berlin, deren Sexualitätsdefinition sich mit ihren wandelnden Performativitäten wandelte, die ihre Sexualität als Drag Kings als schwul, als Drag King und lesbische Tunte als heterosexuell und als Lesben als lesbisch definierten.¹⁴³⁴

Die Vielfalt der in diesen Selbstbildern deutlich werdenden Identitäten von Drag Kings in New York und Berlin reicht von der Identität lesbischer und bisexueller Frauen, über Infragestellungen des Frau-Seins und Androgynitätskonzepte über verschiedene Transgender-Identitäten, bewusst widersprüchliche Mehrfachidentitäten und Definitionsverweigerungen bis hin zu Transmann-Identitäten. Diese Vielfalt wird dabei häufig bewusst benannt und gewünscht, wie ein Zitat des Berliner Drag Kings Gary verdeutlicht: „*Also mir ist halt immer wichtig, dass es wenn es um Drag Kings geht, diese Bandbreite auftaucht, die von Lesbe für Spaßabend bis Transmann-transsexuell reicht, dass es diesen ganzen Bereich abdeckt*“.¹⁴³⁵ Darüber hinaus wird eine Vielzahl von Sexualitätskonzepten von lesbisch und bisexuell über schwul und heterosexuell zu pansexuell, lesbisch und schwul zugleich sowie Transgender begehend deutlich. Einige dieser Konzepte entsprechen dabei - ähnlich einiger zuvor genannter Selbstbilder bezüglich der Identitäten - queeren Konzepten von Identität und Sexualität, d.h. jenen Konzepten, die Dichotomien wie Mann-Frau oder Heterosexualität-Homosexualität als normative, soziale Konstrukte bewusst in Frage stellen und jenseits dieser Dichotomien eigene Lebensweisen

¹⁴³¹ Interview mit Randy, siehe Anhänge A.28., A.28.1.1. Die Verwendung des Begriffs „pathologisch“ in diesem Zusammenhang entspricht Randys ironischer Natur und stellt keine Selbstpathologisierung dar.

¹⁴³² Interview mit Randy, siehe Anhänge A.28., A.28.1.1.

¹⁴³³ Interview mit Randy, siehe Anhänge A.28., A.28.1.1.

¹⁴³⁴ Interview mit Gary, siehe Anhänge A.9., A.9.1.1. Der erwähnte Drag King, der auch als lesbische Tunte performt ist jedoch ein anderer als Randy, der sich auch als „weibliche Tunte“ bezeichnet.

¹⁴³⁵ Interview mit Gary, siehe Anhänge A.9., A.9.1.1.

und Diskurse kreieren. Daher müssen eingrenzende Drag King-Definitionen wie die Definition Halberstams („...a female (usually) who dresses up in recognizable male costume and performs theatrically in that costume“)¹⁴³⁶ grundsätzlich in Frage gestellt werden. Wie bereits eingangs erläutert bilden offenere Definitionen, wie die geschlechtsunabhängige Definition von Volcano („Anyone (regardless of gender) who consciously makes a performance out of masculinity“)¹⁴³⁷, einen besseren Zugang zum Verständnis der Drag King-Subkulturen. Dabei ist zu beachten, dass auch das Konzept der „female masculinity“ einige Selbstbilder und Identitäten nicht zu fassen vermag und damit ausgrenzt. In der Butch-Anthology „Dagger“ wurden derartige Konzepte bereits vier Jahre vor Erscheinen von Halberstams Studie als „in die falsche Richtung führend“ kritisiert:

„Female maleness“, „female masculinity“: These simplistic ways of reading butch energy do not entirely miss the mark, but they do mislead. Maleness isn't male on a female, honey – it's something else again, a horse of another color, something our gender-impooverished language doesn't offer us words to describe.¹⁴³⁸

Die Infragestellung dieser Dichotomie findet sich auch in den Worten des die Ankunft des Drag Kingdom verkündenden Reverend Johnson: „And on 8th day the Gods realized there must be a third sex“.¹⁴³⁹

Bei der Definition von Drag Kings muss jedoch beachtet werden, dass die Bühne zwar einen wichtigen, wenn nicht gar den wichtigsten Ort für die Performativitäten der Drag Kings darstellt, aber nicht der einzige Ort ist, an dem diese in Erscheinung treten. Vielmehr existieren viele Drag Kings auch jenseits der Bühne und einige nur jenseits der Bühne. Dies bedeutet, dass das offene und teils mit queeren Konzepten beschriebene Selbstbild Drag King nicht allein eine Form der Performance darstellt, sondern auch eine Identität. Somit muss analog zur sehr weitreichenden und komplexen Definition von Drag Queens, wie sie für New York entwickelt wurde (und im Gegensatz zum Drag Queen-Tunten-Antagonismus Berlins), für die Drag Kings in New York und Berlin eine Definition gefunden werden, die einerseits die Dominanz des Bühnenbereichs und andererseits die Vielfalt an sich hinter den Performances und Performativitäten verbergenden Identitäten gleichermaßen zu verdeutlichen vermag. Vor diesem Hintergrund und in Anlehnung an Volcanos Definition, möchte ich Drag Kings einerseits als ProtagonistInnen eines neuen, subkulturell entwickelten Bühnengenres, bei dem häufig andere als ökonomische Interessen im Vordergrund stehen

¹⁴³⁶ Halberstam 1998: 232. Auch die Begriffe, die Halberstam zur Beschreibung der Drag Kings wählt, z. B. „female masculinity“ oder „some kind of woman“ - so der Titel eines von Halberstam zu „Drag King genders“ verfassten Kapitels im „Drag King Book“ (Halberstam 1999b), verweisen auf eine eingeschränkte Sichtweise, derer sich viele Drag Kings verweigern.

¹⁴³⁷ Volcano 1999: 16.

¹⁴³⁸ Queen 1994: 23.

¹⁴³⁹ Baur 2001.

und andererseits als ein Oberbegriff für eine Vielzahl von Identitäten, deren Selbstbeschreibungen häufig auf geschlechterdichotomie- und/oder patriarchatskritischen Konzepten basieren, definieren. Die in dieser Definition deutlich werdende Ambivalenz gleicht damit der Ambivalenz der Drag Queen-Definition im New Yorker Kontext.¹⁴⁴⁰ Diese Kombination aus einem eine Vielzahl von Identitäten umfassenden Oberbegriff, der es ermöglicht patriarchatskritische Konzepte mit geschlechterdichotomiekritischen Konzepten zu verbinden einerseits und einer Beschreibung von jenen ProtagonistInnen eines neuen Bühnengenres, die mittels Wettbewerben, Shows und Partys soziale Freiräume als Sozialisationsorte einer neuen Subkultur erobert haben, andererseits, vermag auch die Attraktivität dieser sozialen Räume für die Flüchtlinge und Vertriebenen der Grenzzonen der Butch-Transmann-Grenzkriege verdeutlichen und damit die These belegen, dass die Drag King-Subkulturen ein freies und nicht militarisiertes Terrain jenseits der Butch-Transmann-Grenzkriege darstellen. Die vielen unterschiedlichen Selbstdefinitionen als Transgender und das sich Beheimatet-Fühlen unter diesem emanzipatorischen und Identitätsgrenzen- und Dichotomien-auflösenden Oberbegriff, führen ganz im Sinne des politischen Konzeptes der Transgender-Bewegung zu Grenzüberwindungen statt zu Grenzstreitereien und Grenzkriegen. Dabei werden in den Drag King-Subkulturen nicht nur neue Diskurse bezüglich der Sexualitäten (pansexuell, schwul und lesbisch mit der gleichen Person) entwickelt, sondern auch bezüglich der eigenen Körper (*dick-clit*) und somit auch sprachliche Neuerungen. Es lässt sich vermuten, dass die hier sichtbar werdende Kreativität ein Zeichen für die Abwesenheit bzw. die relative Machtlosigkeit begrenzender Normativitäten und damit für die diskursiven Freiheiten in diesem subkulturellen Raum ist. Neben dem gewünschten und honorierten Nebeneinander einer Vielfalt an Selbstbildern und Diskursen bezüglich Geschlechtern, Sexualitäten und Körpern, gewährleistet gerade der in Drag King-Zitaten immer wieder betonte und gemeinsam erlebte Spaß-Faktor bei der Performance von Maskulinitäten und das Spielerische im Umgang mit den Performativitäten die friedliche Koexistenz unterschiedlicher und vormals bzw. in anderen Zusammenhängen verfeindeter Gruppierungen. Im Kontext des Feierns einer Vielfalt an Identitäten und des gleichzeitig spielerischen Umgangs mit der Performativität von Maskulinitäten, klingt die Frage nach einer „begrenzten Ressource Masculinität“, wie sie von Halberstam im Kontext der Butch-Transmann-Grenzkriege postuliert wurde, absurd und stellt sich erst gar nicht.

Die Butch-Transmann-Grenzkriege sind jedoch einer der historischen Faktoren, die die Entstehung und insbesondere die überaus erfolgreiche Entwicklung der Drag King-

¹⁴⁴⁰ Vgl. Kapitel III.1.1.2.

Subkulturen in überraschend kurzer Zeit, zu erklären vermag. Die damit deutlich werdende Historizität der Entstehung von Drag King-Subkulturen, lässt sich auch im Wandel der Selbstbilder erkennen. Die Selbstbilder und die damit verbundenen Identitäten entwickeln sich häufig im Kontext von Subkulturen und sind von vielerlei Faktoren beeinflusst. Die einige Seiten zuvor zitierte „Gentleman-Butch“ Jeanne Cordova verdeutlicht im Wandel ihrer Identitäten diesen Zusammenhang in sehr prägnanter Weise. Cordovas Selbstbilder-Wandel spiegelt signifikante Diskurse und Gegendiskurse bezüglich geschlechtlicher Identitätsvorstellungen in den hier angesprochenen Subkulturen der letzten 40 Jahre: die durch die Popularität von Harry Benjamins Transsexualitäts-Studie und dem Hype um die Transsexuelle „Christine Jorgensen“ ausgelösten Transsexualitätsdiskurse der 1960er Jahre („*guy trapped in woman's body*“), bestimmte, durch extreme Transphobie gekennzeichnete, feministische Diskurse der 1970er und 1980er Jahre („*No, I'm just a woman, a different kind of woman*“) sowie die queeren und dekonstruktivistischen Feminismus- und Transgender-Diskurse der 1990er Jahre („*I'm both a man and a woman*“).

III.2.2. Cross-Dressing *im heteronormativen Mainstream New Yorks und Berlins*

Not on some remote island, yet equally hidden from the mainstream, 3 to 5 percent of the male population of the United States wear women's clothing, at least occasionally. From corporation presidents to construction workers, they represent the full range of American society. They live in the fanciest suburbs and the toughest barrios. They teach Sunday school, lead Boy Scout troops, and are members of the Kiwanis Club. The great majority are heterosexual and are husbands, fathers, and grandfathers. [...] The people in this book live in drama: one foot in conventional, patriarchal society, and the other in a secret world of exploration of sex and gender role.

Mariette Pathy Allen
Transformations – Crossdressers and Those Who Love Them (1989: 10)

Dieses einleitende Zitat aus dem Bildband der Fotografin Mariette Pathy Allen, die seit fast zwei Jahrzehnten mit den unterschiedlichsten Menschen und Organisationen aus dem Transgender-Spektrum zusammenarbeitet¹⁴⁴¹, offenbart den grundlegend unterschiedlichen Charakter zwischen den in diesem Kapitel betrachteten Transgender, die sich als Cross-Dresser und/oder als Transvestiten bezeichnen¹⁴⁴² und jenen, die in den vorherigen Kapiteln vorgestellt wurden. Denn auch wenn zur Zeit der Forschung, also zehn Jahre später, Veränderungen in der Wahrnehmung durch die Gesellschaft und insbesondere die Transgender-Bewegung es diesen Transgender erleichterte, den Schritt in die Öffentlichkeit zu wagen und ihr Coming Out zu haben, so behindert der in diesem Zitat deutlich werdende heteronormative Kontext des Alltags dieser Menschen ein selbstbewusstes Auftreten und Ausleben ihres Seins (bzw. Teile davon), wie es die zuvor vorgestellten Transgender in ihren

¹⁴⁴¹ Informelles Gespräch mit Mable, siehe Anhänge B.28., B.28.2.

¹⁴⁴² In diesem Teil der Studie werden ausschließlich die Selbstbilder und die Selbstorganisation von „männlichen“ (mehrheitlich) heterosexuellen Cross-Dressern untersucht. Cross-Dressing ist zwar auch von heterosexuellen Frauen bekannt, jedoch war im Forschungszeitraum an keinem der drei Orte eine Selbstorganisation einer solchen Personen-Gruppe erkennbar. Dies liegt vermutlich an dem Umstand, dass Frauen dank der Erfolge der internationalen Frauenbewegung als männlich konnotierte Kleidung in der Öffentlichkeit in der Regel tragen können ohne massiv diskriminiert, pathologisiert oder anderweitig gesellschaftlich marginalisiert zu werden, ein Umstand also, der einen der wichtigsten Gründe für eine Selbstorganisation vermissen lässt. Die 2002 amtierende Präsidentin der New Yorker Cross-Dresser-Vereinigung CDI (Cross-Dressers International) erklärte die Tatsache, dass keine „weiblichen“ Cross-Dresser CDI frequentieren, ähnlich: „*I don't think they need a place to go. They just can go out and do what they want and nobody bothers them. When a female dresses to much of a butch, no one says anything.*“ (Interview mit Xenia, Anhänge B.51., B.51.1.1.).

Subkulturen teilweise seit Jahrzehnten schon tun. Mit dem heteronormativen Kontext ist hier das Eingebundensein in die Strukturen und den Alltag der heteronormativen Mehrheitsgesellschaft gemeint, welches sich in den angenommenen und gelebten sozialen Rollen als Sonntagsschullehrer und Pfadfinder, als Ehemann, Vater oder Großvater sowie in den Berufen von Bauarbeitern bis Firmenvorsitzenden zeigt. Die durch dieses Eingebundensein verursachten Behinderungen und Verzögerungen im Coming Out zeigen sich insbesondere in Form einer Klandestinität, die phasenweise oder permanent sein kann, und dazu führt, dass sich Cross-Dresser in New York beispielsweise auch im Jahre 2002 noch in einem angemieteten Apartment trafen, in dem sie ihre weibliche Kleidung und Accessoires deponierten und für wenige Stunden einmal in der Woche tragen konnten ohne Sanktionen aus ihrer unmittelbaren sozialen Umgebung (Familie, NachbarInnen, FreundInnen) fürchten zu müssen. Sie zeigten sich aber auch in den Schuldgefühlen sowie in einigen der Selbstbilder der Betroffenen. So übernahm eine meiner New Yorker InformantInnen, die pathologische Diagnose ihres Psychologen bezüglich ihres Cross-Dressings. In der Berliner Cross-Dresser-Vereinigung „TransSisters“ wurde 2001 in internen Wochenmails eine kontroverse Diskussion über die Frage, ob Cross-Dressing pathologisch ist oder nicht, geführt, wengleich dem Selbstverständnis der Gruppe zu Folge die Organisation jenseits jeglicher therapeutischer Ansätze erfolgt.¹⁴⁴³ Selbst die in einem der Anfangskapitel dieser Studie vorgestellte „Mutter der Transgender-Bewegung“ Virginia Prince, die sich als Cross-Dresser und *transgendered* definiert, erklärte: *„I have graduated magna cum laude from the college of bitter experience, majoring in guilt, shame, fear and isolation like most other cross-dressers“*.¹⁴⁴⁴

Die Angst von der eigenen Familie, von den NachbarInnen oder ArbeitskollegInnen entdeckt zu werden, Schuldgefühle oder das Gefühl krank zu sein, erschweren nicht nur ein gesundes Coming Out, sondern auch die Bildung öffentlich sichtbarer Strukturen, wie sie in der bisherigen Darstellung der Subkulturen deutlich wurden.¹⁴⁴⁵ Der deutsche Ethnologe Hubert Knoblauch, der in den 1990ern den „Transvestismus“ in den USA und Deutschland untersuchte, sprach von „detektivischen“ Anstrengungen, die für ihn nötig waren, um Zugang zu den Organisationen, Veranstaltungen und Veranstaltungsorten zu erlangen.¹⁴⁴⁶ In Rio de

¹⁴⁴³ Interview mit Monika, siehe Anhänge A.25., A.25.1.1., vgl. auch www.transisters.de (Juni 2006).

¹⁴⁴⁴ Prince 1997: 472.

¹⁴⁴⁵ Wengleich erste Ansätze einer Selbstorganisation in den USA bereits in den frühen 1980ern und in Deutschland in den späten 1980ern zu erkennen waren, so waren dies in der Mehrzahl klandestin und versteckt agierende Gruppen (siehe nachfolgende Kapitel).

¹⁴⁴⁶ Knoblauch 1997: 91. Knoblauch differenziert in seinem Artikel leider nicht ausreichend zwischen (schwulen) Drag Queens und Tuntens, die er sehr unglücklich auch als „Party-Transvestiten“ bezeichnet und (heterosexuellen) Cross-Dressern, die er mehrheitlich als „Vereintransvestiten“ bezeichnet, einerseits, sowie

Janeiro traten heterosexuelle, „männliche“ Cross-Dresser in den Subkulturen nicht sichtbar als Einzelpersonen oder Gruppen in Erscheinung und eine Selbstorganisation war nicht zu beobachten. Wenngleich sich die in einem vorherigen Kapitel vorgestellte *travesti* Tamara als heterosexuell definierte, so entsprach weder ihr Alltagsleben, noch ihr Selbstbild und ihre Selbstbezeichnung der eines heterosexuellen Cross-Dressers. Vielmehr wurde Tamara in den *travesti*-Subkulturen sozialisiert und lebte dort als Sexarbeiterin und in einer *travesti*-Rolle. Die *travesti* Rebecca berichtete mir einmal von einer heterosexuellen *travesti*, die verheiratet sei, aber nur zu Hause weibliche Kleidung anlege.¹⁴⁴⁷ Dies deutet daraufhin, dass die Klandestinität der heterosexuellen Cross-Dresser Rio de Janeiros derart ausgeprägt ist, dass diese nicht sichtbar in Erscheinung treten, sondern vielmehr heimlich in den eigenen vier Wänden ihr Cross-Dressing betreiben. Daher können an dieser Stelle nur die heterosexuellen Cross-Dresser in New York und Berlin betrachtet werden.

Die für Cross-Dresser charakteristische Klandestinität, ob nun phasenweise oder permanent, hatte im Forschungszeitraum von 2000-2002 im Vergleich zu den 1990ern etwas nachgelassen und zeigte sich erstaunlicherweise in New York als signifikanter als in Berlin. Wenngleich viele heterosexuelle Cross-Dresser in New York und besonders in Berlin in dieser Zeit offener mit ihrem Cross-Dressing umgingen und teilweise auch in den schwul-lesbischen Subkulturen der beiden Orten die Öffentlichkeit suchten, so bleibt der heteronormative Kontext ihres Alltags und die damit verbundenen Auswirkungen bezüglich ihrer Identitäten und Selbstbilder das wesentliche Unterscheidungsmerkmal zu den zuvor vorgestellten Transgender, die ihr Coming Out in Subkulturen meist unmittelbar nach oder zusammen mit ihrem Coming Out als schwul erlebten. Es sind die Unterschiede im sozialen Kontext des Coming Out und die Klandestinitätsproblematik, die für die unterschiedlichen Selbstbilder von Tunten und Drag Queens einerseits und von heterosexuellen Cross-Dressern andererseits, verantwortlich sind und die im Folgenden dargestellt werden. Ich möchte daher zunächst dieses „andere Coming Out“ und seine Implikationen für die wissenschaftlichen Studien zu Cross-Dressern sowie deren Selbstbilder untersuchen und schließlich die Selbstorganisation von Cross-Dressern in New York und Berlin darstellen. Diese Darstellung bezieht sich vor allem auf die Mitglieder der beiden wichtigen Cross-Dresser-Vereinigungen CDI (Cross-Dressers International) in New York und TransSisters in Berlin.

nahezu gar nicht zwischen Transvestiten und „Transgendered“, die als „permanente Transvestiten“ bezeichnet, andererseits. Seine Methodik und Auswahl wurden bereits im Feldforschungskapitel (Kapitel E.1.2.) kritisch behandelt.

¹⁴⁴⁷ Informelles Gespräch mit Rebecca, siehe Anhänge C.28., C.28.2.

III.2.2.1. Das andere Coming Out: Erotische Erregungen und die Klandestinität vieler Cross-Dresser

Es ist auch mit sexueller Erregung verbunden. Heute nicht mehr so stark wie früher. Früher war die Kleidung ein Fetisch, praktisch, hat Geilheit ausgelöst.

Anonymer Transvestit aus Berlin
„Heimlich auf Hohen Hacken – Transvestiten“
(Schmidt 1996)

Im Mai 2001 begleitete ich Jenny, eine junge Cross-Dresser, zu einem Transgender-Picknick im Tiergarten in Berlin. Als wir – beide im Fummel bzw. *en femme*¹⁴⁴⁸ - die U-Bahn bestiegen, sagte Jenny etwas sehr Denkwürdiges. Sie erklärte, dass das Traurige am Coming Out – womit sie das sich *en femme* in der Öffentlichkeit zeigen meinte -, der Verlust des Fetisch-Charakters des Cross-Dressings sei. Auf Nachfragen erklärte Jenny in der U-Bahn, dass sie früher immer einen sexuellen Reiz verspürte, wenn sie heimlich zu Hause in Frauenkleider stieg. Dieser Reiz, so Jenny ging verloren, seit sie *en femme* zu den öffentlichen Treffen der TransSisters ging.¹⁴⁴⁹ Das ethnologische Brunnengespräch¹⁴⁵⁰ in der U-Bahn, welches wir *en femme* führten, beschäftigte mich noch eine ganze Weile. Da mein eigenes Cross-Dressing nie im Geheimen stattfand und ich nie einen sexuellen Reiz in Folge des Tragens weiblicher Kleidung verspürte, war ich von der beiläufigen Erklärung Jennys sehr überrascht. Bis zu diesem Moment waren Fetischismus bzw. das Tragen weiblicher Kleidung aus fetischistischen Gründen und Cross-Dressing für mich zwei völlig verschiedene Paar Schuhe, deren einzige Gemeinsamkeit in ihrer Pathologisierung bestand. Gleichzeitig warf die Bemerkung Jennys ein ganz neues Licht auf die sexualwissenschaftlich-psychologische Gleichsetzung von „Transvestitismus“ mit Fetischismus und die damit einhergehende Pathologisierung des „Transvestitismus“ als „sexuelle Störung“.

¹⁴⁴⁸ Während Drag Queens in New York und Berlin das Tragen „weiblicher“ Kleidung als Drag und Tunten in Berlin dies als Fummel bezeichnen, ist unter Cross-Dressern in New York und Berlin die Bezeichnung *en femme* üblich (siehe auch Kapitel VII. Glossar).

¹⁴⁴⁹ Informelles Gespräch mit Jenny, siehe Anhänge A.12., A.12.2.

¹⁴⁵⁰ Als „Brunnengespräche“ gelten in der Ethnologie jene informellen Gespräche, die bei Alltagstätigkeiten - wie beispielsweise dem gemeinsamen Wasserholen am Brunnen in einem Dorf im Hinterland Afrikas -, stattfinden und in denen meist beiläufig wichtige Erkenntnisse vermittelt werden (können), die in Interviews nicht abgefragt werden.

Konnte es sein, dass der sexuelle Reiz des (heterosexuellen) Cross-Dressing, wie er in vielen pathologisierenden Studien der Sexualwissenschaft und Psychologie als Hauptcharakteristikum für „Transvestitismus“ beschrieben wird¹⁴⁵¹, sich durch die Sozialisation und das öffentliche Coming Out in einer Cross-Dresser-Gruppe auflöste? Hatte die sexuelle Erregung womöglich mehr mit der Klandestinität, dem Reiz des Verbotenen und Tabuisierten, der Angst vor dem Erwischt-Werden zu tun, als mit dem eigentlichen Cross-Dressing? Beruhte die Pathologisierung des „Transvestitismus“ bzw. des „fetischistischen Transvestitismus“ als einer „sexuellen Störung“ womöglich auf einem Missverständnis und einer Unkenntnis der ForscherInnen, die jene Cross-Dresser, die bereits ein öffentliches Coming Out hatten, die „*out and proud*“ waren, nicht wahrnahmen? Führte gar die in der Pathologisierung normierender Wissenschaften übliche Individualisierung des Phänomens zu diesem Missverständnis? War nicht vielmehr gerade die Klandestinität vieler Cross-Dresser - als möglicher Auslöser der so genannten „sexuellen Störung“ - gesellschaftlich bedingt?

Auf eine Fährte gelockt, hakte ich in den Interviews und informellen Gesprächen mit Cross-Dressern der TransSisters in Berlin und des CDI in New York bei der Frage des Fetisch-Charakters und der sexuellen Erregung des Cross-Dressings nach. Das Ergebnis war verblüffend. Es zeigte sich zunächst tatsächlich ein Zusammenhang zwischen selbstbewusstem und öffentlichem und/oder kollektivem Cross-Dressing und einem nachlassenden, mangelnden oder gänzlich fehlenden sexuellen Fetisch-Charakter des Cross-Dressings. Je öffentlicher und selbstbewusster die Cross-Dresser auftraten, desto weniger spielte der Fetisch-Charakter eine Rolle. Jedoch stand er vor allem bei denjenigen im Vordergrund, die sehr lange Zeit klandestin und mit Schuldgefühlen und Angst behaftet ihr Cross-Dressing auslebten, sowie bei denjenigen, die ihr Cross-Dressing als pathologisch verstanden und es zu überwinden suchten oder von ihrer unmittelbaren Umgebung (Ehefrau, Familie) in dieser Hinsicht beeinflusst wurden und an sich zweifelten. Es bestätigte sich auch die in dem Eingangszitat und in Jennys Äußerung angelegte Vermutung, dass die sexuelle Erregung und der Fetisch-Charakter des Cross-Dressing tendenziell Teile einer Phase sind, einer Phase, die am Anfang des Cross-Dresser-Seins steht und deren Intensität mit dem Schritt in die Öffentlichkeit beständig abnimmt. Ich möchte dies im Folgenden mit Hilfe der Aussagen exemplarisch ausgewählter Cross-Dresser aus New York und Berlin veranschaulichen. Dazu möchte ich zunächst zwei Cross-Dresser vorstellen, die ihr Cross-Dressing als fetischistisch und erotisch bezeichnen.

¹⁴⁵¹ Vergleiche Kapitel II.2.2.

Janet aus New York sah sich eher als „Transvestit“, denn als Cross-Dresser, da ihrem Bekunden nach ihr Cross-Dressing eindeutig sexuell konnotiert war:

I would say, I am a male heterosexual cross-dresser, a transvestite. I prefer transvestite, because cross-dressing is a sexual activity for me. It's part of the term, and I think if I just say, that I am a cross-dresser, it doesn't capture that.¹⁴⁵²

Dabei unterschied sie jedoch zwischen dem fetischistischen Cross-Dressing vor dem Spiegel und dem Cross-Dressing in der Öffentlichkeit:

When I dress up at home, a lot of times it's a fetish. You know, I really do it because I want to feel the panties, I want to see myself in the mirror. Sometimes when I go out, it feels like less of a fetish.¹⁴⁵³

Janet, die zur Zeit des Interviews erst wenige Monate lang regelmäßig die wöchentlichen CDI-Abende besuchte, erfuhr von ihrer unmittelbaren Umwelt nur negative Reaktionen auf ihr Cross-Dressing. Als sie in der Pubertät von ihrer Mutter beim Cross-Dressing erwischt wurde, war diese sehr verärgert und schickte sie in Therapie. Später akzeptierte Janets Ehefrau ihr Cross-Dressing nicht und fühlte sich gar davon bedroht. Auch fehlten Janet FreundInnen mit denen sie sich austauschen konnte. Aufgrund dieser Isolation beschloss sie schließlich eine Therapie zu machen, um das Cross-Dressing aufgeben zu können:

And I thought, okay, I am thirty years old and I don't have anyone who accepts my cross-dressing: my wife doesn't, I don't have any safe place to change, I don't have really anyone to feel comfortable to talk about it. So I decided to do something about. [...] I guess what I am saying is that for the long term I feel that my cross-dressing or the compulsion to cross-dress is a symptom of the dissociative disorder. So, I am going to therapy now. [...] I am hoping to eventually overcome it or at least get to the point where I do not feel the compulsion very often.¹⁴⁵⁴

Wie im Zitat deutlich wird, übernahm Janet - die einen Magister hat und zur Zeit der Forschung ihre Promotion begann -, die Diagnose „Dissoziative Störung“ ihrer Psychiaterin und empfand ihr Cross-Dressing als krankhaft.

Monika aus Berlin definierte sich als „Kerl in Frauenkleidung“, aber auch als etwas Drittes, etwas zwischen Mann und Frau:

Mein Selbstbegriff ist: ich bin ein Kerl in Frauenkleidern. Der klassische Transvestit, oder meinetwegen och Fetischist oder Tunte und was da so alles ist, das fasst das och alles eigentlich gar nicht. [...] Ich will nicht als Frau gesehen werden, ich will auch nicht als Mann gesehen werden. Einfach als ganz normale Person, wenn Du denn so willst im Dritten Geschlecht, ne, irgendwo dazwischen.¹⁴⁵⁵

Ihr Cross-Dressing beschrieb sie mit einem erotischen Körpergefühl: „*Es ist ein Körpergefühl, was erotische Elemente hat, ne Autoerotik, in jedem Fall Autoerotik*“.¹⁴⁵⁶

¹⁴⁵² Interview mit Janet, siehe Anhänge B.23.,B.23.1.1.

¹⁴⁵³ Interview mit Janet, siehe Anhänge B.23.,B.23.1.1.

¹⁴⁵⁴ Interview mit Janet, siehe Anhänge B.23.,B.23.1.1.

¹⁴⁵⁵ Interview mit Monika, siehe Anhänge A.25., A.25.1.1.

¹⁴⁵⁶ Interview mit Monika, siehe Anhänge A.25., A.25.1.1.

Monikas Zugang zum Cross-Dressing führte über den Fetischismus und die Klandestinität von Hotelzimmern:

Ich habe den Zugang ja eigentlich auch über den klassischen Fetischismus gefunden. Da spielte Unterwäsche, Strapse, Korsagen spielten da ne große Rolle. Und da ich geschäftlich eigentlich immer viel unterwegs war, konnte ich mich da von meiner Familie lösen und mich da im Hotel antun. Das war immer ganz witzig. Ich habe das Zeug anschließend immer weggeworfen, um nicht erwischt zu werden. [...] Und das war es eigentlich über viele Jahre.¹⁴⁵⁷

Als sie sich nach 25 Ehe- und Klandestinitätsjahren Mitte der 1990er Jahre ihrer Frau offenbarte, stellte diese die verheerende Frage nach dem „Krank-Sein“:

Das ist ne ganz komplizierte Kiste, kompliziert insoweit, dass sie auch schon vorher meine verborgenen Schätze gefunden hatte - ich hatte irgendwann aufgehört, dass Zeugs alles wegzuschmeissen - und sie eigentlich den Aspekt in die ganze Situation eingebracht hatte, an dem ich lange gearbeitet habe, nämlich die Frage: „Bist Du krank?“ „Ist das krank?“¹⁴⁵⁸

Die Ehe ging zu Bruch und Monika machte eine mehrere Jahre dauernde Therapie, in der sie sich der „verheerenden Frage“ widmete, die sie schließlich - auch durch die Hilfe von Selbsthilfegruppen -, mit einem Nein beantwortete. Das Coming Out hatte jedoch weitreichende Folgen bezüglich ihres sozialen Umfeldes: *„Ein Teil meiner Freunde hat mich einfach mal im Rahmen meines Coming Outs verlassen“*.¹⁴⁵⁹ Ende der 1990er gehörte Monika zu den MitbegründerInnen der TransSisters. Ihr Cross-Dressing beschrieb sie zur Zeit des Interviews als teilweise fetischistisch.¹⁴⁶⁰ In diesen Beispielen wird ein Zusammenhang zwischen mangelnden Selbstbewusstsein, Selbstzweifeln oder Selbstpathologisierung und einem wenig verständnisvollen bis kritisch-pathologisierenden sozialen Umfeld einerseits und einem fetischistischen und erotisch konnotierten Cross-Dressing andererseits deutlich. Im Gegensatz dazu empfinden die im Folgenden vorgestellten Cross-Dresser ihr Cross-Dressing als überhaupt nicht fetischistisch.

Pia, die ebenfalls Mitglied der Berliner TransSisters ist, definierte sich als Transe, was für sie ein umgangssprachlicher Ausdruck für Transgender ist:

Ich bezeichne mich einfach als Transe, weil Transgender finde ich zu hochtrabend, Transvestit, das hat so einen Beiklang, wo viele Leute gleich Sexualität hinter vermuten, transsexuell würde ich mich nicht bezeichnen, weil ich nicht das Bedürfnis habe meinen Körper zu verändern. Ich will meinen Körper so lassen, wie ich bin, wie er ist, und ich will halt darin leben wie ich mich fühle. Deshalb finde ich den Begriff Transgender eigentlich am passendsten, um das kennzuzeichnen, dass ich mich zwischen den Geschlechtern fühle und ich mich eigentlich auch nicht in eine bestimmte Ecke reindrängen lassen möchte, was ziemlich schnell passieren kann und Transe ist so, finde ich, n guter umgangssprachlicher Ausdruck.¹⁴⁶¹

¹⁴⁵⁷ Interview mit Monika, siehe Anhänge A.25., A.25.1.1.

¹⁴⁵⁸ Interview mit Monika, siehe Anhänge A.25., A.25.1.1.

¹⁴⁵⁹ Interview mit Monika, siehe Anhänge A.25., A.25.1.1.

¹⁴⁶⁰ Interview mit Monika, siehe Anhänge A.25., A.25.1.1.

¹⁴⁶¹ Interview mit Pia, siehe Anhänge A.26., A.26.1.1.

Sie sah ihr Cross-Dressing weder als fetischistisch noch als sonst wie sexuell und erklärte knapp: „*Also mir geht im Fummel keiner ab*“.¹⁴⁶² Vielmehr ging es ihr darum, die Freiheit zu haben, sich entwickeln zu können. Für sie war der Fetischismus ein von außen kommendes Image von Cross-Dressern, welches sich zwar früh festsetzen kann, jedoch mit ihr nichts zu tun hatte:

Wenn man als kleines Kind, so mit 7, 8 Jahren, wenn man Lesen gelernt hat, wenn man dann im alten Lexikon von 1950 bei seinen Eltern nachschaut [...] da steht dann in diesem Lexikon “perverse sexuelle Neigung die Kleider des anderen Geschlechts zu tragen” und das ist etwas, so als kleines Kind setzt sich das fest, und das ist eigentlich ein Image, das trifft in dem Masse für mich nicht zu und sehe mich persönlich überhaupt nicht so.¹⁴⁶³

Doch auch bei Pia gab es eine Zeit der Selbstzweifel und der intensiven Auseinandersetzung, bis sie zu einem gesunden Selbstbewusstsein gelangte:

Hinzu kam dann natürlich die Auseinandersetzung mit dem Thema selber. Erst denkt man natürlich, oder hab ich gedacht, ich wär krank und das wär irgendwie pervers, ist ganz klar. Man hat ja damals nicht viel Informationen bekommen. Im Gegensatz zu heute, da kriegt man ja übers Internet alle Informationen dieser Welt. [...] Und je mehr ich mich mit dem Thema intellektuell auseinandergesetzt habe und je mehr für mich persönlich dieses Image des Verbotenen oder Perversen weggegangen ist, je mehr konnte ich mich auch akzeptieren.¹⁴⁶⁴

Während der Forschung fand in einem Forum der Webseite der TransSisters eine intensive Diskussion über die psychologischen Theorien und die Frage nach dem Pathologischen des Cross-Dressings statt. Pia, die zu dieser Zeit ein sehr aktives Mitglied der TransSisters war, sah diese Diskussion und insbesondere die psychologische Literatur zu dieser Thematik jedoch kritisch:

Einige von uns haben psychologische Literatur aller Art in rauen Mengen verschlungen. Ich hab mir auch einige Werke reingezogen, aber ich konnte nur mit dem Kopf schütteln, wenn ich das gelesen habe. Und kann dem eigentlich keine Wissenschaftlichkeit abgewinnen.¹⁴⁶⁵

Pia erlebte die Phase der Klandestinität, in der sie ihr Cross-Dressing vor ihrer Frau (und anderen) verheimlichte, sehr viel kürzer als die meisten Cross-Dresser und hatte das große Glück, dass ihre Ehe ihr Coming Out überstand:

Ich habe relativ früh geheiratet mit 23 und damals war meine Selbstfindung in der Geschichte noch nicht so abgeschlossen, dass ich mich richtig einordnen konnte. Ich habe immer noch gedacht, das geht irgendwie weg, wenn Du erstmal verheiratet bist. Gut man hat öfters die Klamotten weggeschmissen, neu gekauft, diese ganzen Phasen durchgemacht. Und nachdem wir verheiratet waren, so ein, zwei Jahre, sowas hab ich es meiner Frau dann erzählt. Aber das gab natürlich ziemlichen Stress am Anfang. Das ist ganz klar. Und es ist eigentlich eine Ausnahme, dass die Ehe noch Bestand hat. [...] Sie wollte sich trennen. Es gab nächtelange Diskussionen, die ohne Ergebnis blieben. Das ist ja auch parallel zu anderen Stories von anderen Transen, man kriegt das ja mit, wenn man mit denen spricht, ich krieg ja auch viel Post von denen, die halt in der Phase noch drin sind, in der ich halt damals war oder wo es die Frau nicht weiss.¹⁴⁶⁶

¹⁴⁶² Interview mit Pia, siehe Anhänge A.26., A.26.1.1.

¹⁴⁶³ Interview mit Pia, siehe Anhänge A.26., A.26.1.1.

¹⁴⁶⁴ Interview mit Pia, siehe Anhänge A.26., A.26.1.1.

¹⁴⁶⁵ Interview mit Pia, siehe Anhänge A.26., A.26.1.1.

¹⁴⁶⁶ Interview mit Pia, siehe Anhänge A.26., A.26.1.1.

Pia erklärte die Akzeptanz ihres Cross-Dressings durch ihre Frau in den vergangenen zehn Jahren seit ihrem Coming Out als phasenhaft. Es gab und gibt Zeiten, so Pia, da begleitete ihre Frau sie beim Einkaufen (der weiblichen Kleidung) und Zeiten, in denen sie von alledem nichts wissen wollte.¹⁴⁶⁷

Shirley ist Mitglied der New Yorker Cross-Dresser-Vereinigung CDI und definierte sich als Transgender und Cross-Dresser: „*I see myself as transgender, and that’s a broad spectrum, and a cross-dresser, I guess*“.¹⁴⁶⁸ Shirley lebte ähnlich, wie Monika, ihr Cross-Dressing viele Jahre versteckt in Hotelzimmern aus. Aus Angst verschwieg es sie ihrer Frau sehr viele Jahre: „*Scare took me 27 years to tell my wife*“.¹⁴⁶⁹ Shirley hatte jedoch das gleiche Glück wie Pia. Nachdem sie sich ihrer Frau offenbarte, akzeptierte diese es:

She was static, because she thought I was cheating on her. [...] She thought I had another woman. I did. But it was me. At the time I thought we got divorced, but she is a very good woman, a strong woman. [...] She accepts it.¹⁴⁷⁰

Die ersten Schritte in der Öffentlichkeit machte Shirley drei Jahre vor dem Interview im Rahmen der CDI-Veranstaltungen. Sie war jedoch schon 2 ½ Jahre zuvor Mitglied geworden, geheimes Mitglied (*secret member*), wie sie es nannte, da sie nur virtuell, also mittels des Internet, mit den anderen kommunizierte.¹⁴⁷¹ Ihr Cross-Dressing hatte keinen fetischistischen und sexuellen Charakter. Vielmehr vermittelte es ihr ein Gefühl des inneren Friedens und der Legitimität des eigenen Seins:

It doesn’t imply anything it just gives me inner peace with myself. And that’s about it, I just feel very comfortable, when I dress. [...] I wouldn’t say it gives me pleasure. It gives me validation at who I really am, who I really want to be.¹⁴⁷²

Der in den letzten beiden Beispielen deutlich werdende Zusammenhang zwischen einer Akzeptanz durch die unmittelbare Umgebung, einem selbstbewussten Auftreten und einem mangelnden oder fehlenden Fetisch-Charakter des Cross-Dressings, wird auch durch den eingangs erwähnten Bildband „Transformations - Cross-Dressers and Those Who Love Them“ bestätigt. Darin werden US-amerikanische Cross-Dresser porträtiert, von denen die Mehrzahl ein glückliches Familienleben führte und von ihren Ehefrauen unterstützt wurde. In den kurzen Selbstdarstellungen der 32 ProtagonistInnen des Bandes, die alle ein öffentliches Coming Out als Cross-Dresser hatten, beschreiben nur vier ihr Cross-Dressing in einem Zusammenhang mit sexuellem Verhalten und/oder Sexualität (Masturbation, Exhibitionismus

¹⁴⁶⁷ Interview mit Pia, siehe Anhänge A.26., A.26.1.1.

¹⁴⁶⁸ Interview mit Shirley, siehe Anhänge B.44., B.44.1.1.

¹⁴⁶⁹ Interview mit Shirley, siehe Anhänge B.44., B.44.1.1.

¹⁴⁷⁰ Interview mit Shirley, siehe Anhänge B.44., B.44.1.1.

¹⁴⁷¹ Interview mit Shirley, siehe Anhänge B.44., B.44.1.1.

¹⁴⁷² Interview mit Shirley, siehe Anhänge B.44., B.44.1.1.

oder Fetischismus).¹⁴⁷³ Auch der Ethnologe Valentine erwähnt in seiner Studie einen Transvestiten im Umfeld von CDI „for whom cross-dressing started out as a sexual exercise, but has since shifted in significance“.¹⁴⁷⁴

Sowohl bei CDI als auch bei den TransSisters gibt es nicht nur heterosexuelle Cross-Dresser, sondern auch einige wenige bisexuelle und schwule Cross-Dresser. Ihr Umgang mit dem eigenen Cross-Dressing unterscheidet sich jedoch sehr von dem der Mehrzahl der heterosexuellen Cross-Dresser. Ich möchte dies im Folgenden an den Beispielen des CDI-Mitgliedes Alena und des TransSisters-Mitgliedes Karen verdeutlichen.

Alena definierte sich als Cross-Dresser, als Mann, der es genießt Frauenkleider anzuziehen:

I see myself as a man. A man who enjoys to put on Lady's clothes. [...] I am definitely a cross-dresser.¹⁴⁷⁵

Wenngleich Alena bereits als junger Mensch die *female impersonation*-Shows des 181 Club in den 1950er Jahren in New York besuchte, erwachte ihr persönliches Interesse an Cross-Dressing erst sehr spät. Fünf Monate vor dem Interview war sie zum ersten Mal *en femme* unterwegs gewesen. Für Alena gab es keine Klandestinitätsphase. Ihr Cross-Dressing begann direkt mit dem Schritt in die Öffentlichkeit. Nachdem sie aus Neugier zweimal ein Transgender-Treffen im Gender Identity Project des Gay and Lesbian Community Service Center besuchte, beschloss sie beim dritten Mal *en femme* zu erscheinen. Ohne sich der Herausforderung bewusst gewesen zu sein, fuhr sie mit der U-Bahn zu dem Treffen:

The biggest thing was going on the subway that night. When you're totally ignorant of everything you take chances and do things. I got dressed and the meeting was at 7.30, so I left the house at a quarter to seven. What I totally forgot was, that it was the New York City rush hour. [...] Everyone was so busy trying to warm up and get home from work, no one was paying any attention to me, even I thought the entire train was staring at me. I took a taxi home.¹⁴⁷⁶

Alena, die mit einer Frau verheiratet war, aber auch Langzeitbeziehungen mit Männern hatte, definierte sich als bisexuell. Ihr Cross-Dressing vermittelte ihr Vergnügen, welches aber nicht sexueller Natur war und keinen Fetisch-Charakter hatte:

No, it's a hobby, just strictly a hobby. I know for some cross-dressers it's very erotic. They get erections, when they put on silk stockings and bras. They love this. I mean to them it's a sexual escape of some sort. I don't find anything like that. When I am putting on a silk stocking the only thing I can think of is I hope I don't get a run.¹⁴⁷⁷

¹⁴⁷³ Vgl. Allen 1989. In einem informellen Gespräch mit mir, erklärte die Fotografin Mable, dass sie aufgrund ihrer 20jährigen Erfahrung mit (männlichen) Cross-Dresser den Eindruck gewann, dass die Fetisch-Phase der Cross-Dresser ein Anfangsstadium vieler Cross-Dresser darstelle (Informelles Gespräch mit Mable, siehe Anhänge B.28., B.28.2.).

¹⁴⁷⁴ Valentine 2000: 24.

¹⁴⁷⁵ Interview mit Alena, siehe Anhänge B.1., B.1.1.1.

¹⁴⁷⁶ Interview mit Alena, siehe Anhänge B.1., B.1.1.1.

¹⁴⁷⁷ Interview mit Alena, siehe Anhänge B.1., B.1.1.1.

Vielmehr schätzte sie die persönlichen Wachstumsmöglichkeiten und die Freiheit, die ihr das Cross-Dressing und die neue Umgebung ermöglichten:

Oh, I think it is trannydom, that's what I call it. The world of trannyism. Trannydom has enabled me to grow tremendously as far as loosing inhibitions, being uptight about things. [...] And as far as I am concerned, I have much more freedom, total freedom as a matter of fact.¹⁴⁷⁸

Daher bedauerte Alena - die vorher nie Frauenkleider trug, auch nicht als Kind -, dass sie nicht früher mit dem Cross-Dressing begann. Ihr Umgang mit dem spät und neu entdeckten Vergnügen des Cross-Dressings ist so unkompliziert und frei von Selbstzweifeln wie der Umgang mit ihrer Bisexualität. Auf psychologische Theorien, die Cross-Dressing als pathologisch definieren, angesprochen, antwortete sie mit Unverständnis:

Do I think I am pathological? I am not sure I completely understand that. Pathological? [...] I wouldn't treat that anymore than I would treat my bisexuality.¹⁴⁷⁹

Karen, die zur Zeit der Forschung bei den TransSisters aktiv war, definierte sich als Transe:

Ich würde mich als Transe bezeichnen. [...] Transe bedeutet für mich irgendwo zwischen beiden Geschlechtern zu stehen, wobei dass auch androgyn sein kann, es kann Tunte sein, es kann Transvestit sein, je nachdem wie ich mich fühle in einer bestimmten Situation versuche ich mich eben dementsprechend auszuleben und darzustellen.¹⁴⁸⁰

Karen erklärte, dass sie bereits weibliche Hormone in Form von Hormonpflastern anwendete, um zu Erproben, ob ihr Körper dies akzeptiert, da sie mit dem Gedanken spielte später vielleicht einmal regelmäßig Hormone zu nehmen, um das Brustwachstum zu fördern. Ihr Coming Out als Transe erfolgte Ende der 1980er nur wenige Jahre nach ihrem Coming Out als bisexuell. Karen besuchte in dieser Zeit jedoch nicht die zahlreichen Veranstaltungen der SchwuZ-Tunten, sondern sporadisch Gruppen für heterosexuelle Cross-Dresser in Berlin, so sie denn existierten.¹⁴⁸¹ Anfang bis Mitte der 1990er fuhr sie regelmäßig zu den Veranstaltungen einer (mehrheitlich) heterosexuellen Transvestiten-Vereinigung in Frankfurt am Main, sowie zu überregionalen Cross-Dresser-Treffen in Chemnitz und zu internationalen Transgender-Treffen in Dänemark. Wenngleich sie das SchwuZ kannte, nahm sie erst Mitte der 1990er Kontakt zu den SchwuZ-Tunten auf, als diese Trans-NeTTT, eine Vereinigung für Tunten, Transen und Transvestiten gründeten.¹⁴⁸² Den Unterschied zu den Tunten sieht Karen, deren Bisexualität nach eigener Aussage sich im Laufe der Jahre mehr ins Schwule entwickelte, im Kleidungsstil:

Tunte ist für mich eine Person, die eher nicht so perfekt gestylt ist, vielleicht auch eher trashig oder schrill, während Transe für mich eine Person ist, die eher so ein bisschen perfekter im Outfit,

¹⁴⁷⁸ Interview mit Alena, siehe Anhänge B.1., B.1.1.1.

¹⁴⁷⁹ Interview mit Alena, siehe Anhänge B.1., B.1.1.1.

¹⁴⁸⁰ Interview mit Karen, siehe Anhänge A.16., A.16.1.1.

¹⁴⁸¹ Vgl. folgendes Kapitel III.2.2.2.

¹⁴⁸² Vgl. Kapitel III.1.2.1.5.

vom Outfit her aussieht, was immer man jetzt auch unter perfekt verstehen will, weibliches Aussehen, frauliches Aussehen.¹⁴⁸³

Wenngleich Karen auch zu Hause gelegentlich weibliche Kleidung trug, so entsprach dies nicht der Klandestinität der Mehrzahl der heterosexuellen Cross-Dresser. Vielmehr ging Karen recht früh und offensiv mit ihrem Cross-Dressing um, empfand es nicht als krank oder pervers und verspürte auch keine sexuelle Erregung.¹⁴⁸⁴

Die hier exemplarisch vorgestellten Beispiele lassen sich auch als Beleg für eine Vielfalt der verschiedenen Formen und Motivationen des Cross-Dressings interpretieren. Gleichzeitig erweitern die bisexuelle Alena oder die bisexuell-schwule Karen, die zeitweise Hormone nahm und sich, wie Pia, als Transe definierte und zwischen den Geschlechtern fühlte, aber auch Monika, die als „Kerl in Frauenkleidung“ nicht als Mann oder Frau sondern als „Drittes Geschlecht“ gesehen werden wollte sowie Shirley, die sich als Cross-Dresser unter dem Oberbegriff Transgender verstand, das stereotype Bild vom heterosexuellen männlichen Cross-Dresser um ein Spektrum weiterer sexueller und geschlechtlicher Identitäten.¹⁴⁸⁵ Die in den Selbstbildern dieser Cross-Dresser deutlich werdende Vielfalt der Identitäten ähnelt der Vielfalt der Identitäten der anderen in dieser Studie vorgestellten Transgender-Gruppen.

Dabei widerspricht die Vielfalt der Cross-Dresser-Identitäten sowie die Vielfalt an Motivationen und Formen des Cross-Dressing letztlich nicht dem Argument eines Zusammenhangs zwischen Klandestinität und fetischistischem Verhalten, da das fetischistische Verhalten, auch wenn es beibehalten wird, in der Klandestinitätsphase entstand und durch diese geprägt wurde. Zur Vielfalt der Formen und Motivationen des (heterosexuellen) Cross-Dressings gehören auch fetischistische oder sexuelle Elemente. Die Frage, ob ein fetischistisches Cross-Dressing auch existieren würde, wenn der gesellschaftliche Kontext ein anderer wäre und Klandestinität und Schuldgefühle sowie Ängste vor dem Erkannt-Werden nicht notwendig wären, kann empirisch an dieser Stelle nicht beantwortet werden. Die Ergebnisse der Interviews mit anderen Transgender-Gruppen legen diese Vermutung jedoch nahe. Ebenso, wie Alena und Karen, machten auch die von mir interviewten Tunten, Drag Queens und *transformistas*, die ihr Cross-Dressing in einer Subkultur begannen und ihr geschlechtliches Coming Out häufig in zeitlicher Nähe zu ihrem sexuellen Coming Out erlebten, keinerlei Angaben zu einer sexuellen Erregung als

¹⁴⁸³ Interview mit Karen, siehe Anhänge A.16., A.16.1.1. Dieses Verständnis von Tunten deckt sich allerdings nicht ganz mit dem schwulenpolitischen (Selbst-)Verständnis der Berliner Tunten (vgl. Kapitel III.1.2.2.).

¹⁴⁸⁴ Interview mit Karen, siehe Anhänge A.16., A.16.1.1.

¹⁴⁸⁵ Vgl. auch Valentine 2000: 162-164. Diese Vielfalt an Identitäten wird auch durch eine Sozialarbeiterin des Sonntagsclubs bestätigt, die erklärte, dass die Transvestiten in den gemischten Gruppen, nicht nur aus solchen, die sich „*eindeutig männlich definieren und fetischistischen Transvestismus betreiben*“ bestehen, sondern auch aus solchen, die sich als beides, als „*Mann und Frau*“ definieren (Interview mit Selma, siehe Anhänge A.30., A.30.1.1.).

Motivation ihres Cross-Dressing bzw. verneinten dies auf Nachfrage. Der signifikanteste Unterschied zwischen dem Cross-Dressing und Coming Out von (heterosexuellen) Cross-Dressern einerseits und Tunten, Drag Queens oder *transformistas* andererseits, liegt in dem Umfeld, in dem es erfolgt. Hubert Knoblauch spricht daher auch von einem „privatistischen Cross-Dressing“ und sieht ebenfalls, wenn auch vage, einen Zusammenhang zwischen Klandestinität und Fetischismus, den er aber nicht weiter verfolgt:

Schon weil die Betroffenen völlig auf sich gestellt sind und über kein Wissen darüber verfügen, dass es ihresgleichen gibt, empfinden sie sich als moralisch verwerflich, und der Zwang zum Verbergen führt dazu, daß diesem privatistischen Cross-dressing der Hauch des Fetischistischen anhaftet, der auch von Forschern leichtfertig bestätigt wird...¹⁴⁸⁶

In diesem Zusammenhang ist der Schritt in die Öffentlichkeit, das Coming Out als Cross-Dresser von enormer Bedeutung. Das Coming Out erfolgt zunächst in grundsätzlich unterschiedlichen sozialen Kontexten zu vielen anderen Transgender und verläuft daher auf unterschiedliche Weise und unter unterschiedlichen Bedingungen. Während Tunten, Drag Queens und *transformistas* mehrheitlich und in der Regel ihr Coming Out innerhalb einer akzeptierenden Subkultur und in einer sozialen Gruppe von Gleichgesinnten, die unterstützend wirken, erleben, findet das Coming Out der heterosexuellen Cross-Dresser in der Regel in der unmittelbaren sozialen Umgebung in einem heteronormativen Kontext, in dem das eigene Sein und Verhalten als anormal und teilweise pathologisch und „pervers“ betrachtet wird, statt. Dies impliziert nicht nur - wie gezeigt - größere Schwierigkeiten bei der Findung eines gesunden Selbstbewusstseins und Selbstverständnisses als Cross-Dresser und in Folge größere Schwierigkeiten bei dem Schritt in die Öffentlichkeit. Auch das Bewegen in der Öffentlichkeit findet unter anderen Bedingungen statt. Während Tunten, Drag Queens und *transformistas* vor allem Beleidigungen und tätliche Angriffe zu fürchten haben, wenn sie im Fummel unterwegs sind, umtreibt die Mehrzahl der Cross-Dresser eine weitere Angst, wenn sie *en femme* in der Öffentlichkeit erscheinen: die Angst erkannt zu werden.

Diese Angst äußert sich auf vielfältige Weise. Monika erklärte zu ihren Ängsten in der Öffentlichkeit: „*Mir klopft jedes mal das Herz, wenn ich die Treppe runter gehe: kommt ein Nachbar nun raus oder nicht?*“.¹⁴⁸⁷ Der eingangs zitierte anonyme Berliner „Transvestit“ erklärte in der Dokumentation „Heimlich auf hohen Hacken - Transvestiten“: „*Ich wollte nicht, dass mich jemand so sieht und habe mich vor den Nachbarn auch versteckt*“.¹⁴⁸⁸ Auch andere Ängste spielen beim Schritt in die Öffentlichkeit eine Rolle. Wie Karen geht es auch

¹⁴⁸⁶ Knoblauch 1997: 95.

¹⁴⁸⁷ Interview mit Monika, siehe Anhänge A.25., A.25.1.1.

¹⁴⁸⁸ Siehe Schmidt 1996.

der Mehrheit der heterosexuellen Cross-Dressern um ein perfektes weibliches Aussehen, um ein gelungenes „Passing“, d.h. um ein Wahrgenommen-Werden als Frau. Gleichzeitig wird ein Erkannt-Werden als „Mann“ bzw. als Cross-Dresser sehr gefürchtet. Auf die Frage nach unangenehmen und negativen Erfahrungen in der Öffentlichkeit, erzählte Shirley eine Geschichte wie ein Fernfahrer über die Straße hinweg rief, dass sie ein Mann sei: *„I have been walking down the street with another friend of mine and a truck driver yelled and screamed at top of his lungs ‚It’s a man! It’s a man!‘“*.¹⁴⁸⁹ Auch für Janet ist das Erkanntwerden als Mann (*being read*), wenn sie *en femme* in der Öffentlichkeit erscheint, ein großes Problem: *„A lot of times going out in drag is a very stressful thing: I get very nervous at being read, I don’t want anyone to read me“*.¹⁴⁹⁰ Doch nicht nur das Erkanntwerden von Nachbarn oder das Blossgestelltwerden von Unbekannten wird als äußerst unangenehm erfahren. Für einige ist aufgrund ihrer Klandestinität selbst das Erkanntwerden durch Gleichgesinnte eine äußerst unangenehme Erfahrung. Die offensive Alena erlebte dies, als sie jemanden, den sie nur *en femme* von Cross-Dresser-Veranstaltungen kannte, in männlicher Kleidung in der Öffentlichkeit traf und ansprach:

I had an experience not so long ago, where I met a fellow transvestite, I am not sure of the terminology, in the subway, and I recognized him immediately, even though I never had seen him before. I had always seen him dressed as a her. [...] I went up to him on a platform and he almost had a nervous breakdown. He was so upset and so angry, that I was able to tell who he was.¹⁴⁹¹

Die hier beschriebenen Ängste des Erkannt-Werdens auf unterschiedlichen Ebenen verweisen auf die unterschiedlichen Grade der Klandestinität sowie auf den heteronormativen sozialen Kontext dieser Menschen. In den zuvor beschriebenen Subkulturen spielen solche Befürchtungen keine Rolle und die geschilderten Situationen – etwa das Erkanntwerden durch Gleichgesinnte – werden dort meist gegensätzlich wahrgenommen. Erwartungsgemäß zeigt sich, dass eine Selbstorganisation in Vereinigungen und das kollektive Auftreten im Mainstream oder den Subkulturen zu einer Veränderung der Ängste und Schuldgefühle führt. In den psychologischen Studien, die (heterosexuelles) Cross-Dressing mit Fetischismus und „sexueller Erregung“ gleichsetzen, tauchen nur Cross-Dresser auf, die wie Janet oder Monika, aufgrund der gesellschaftlichen Zwänge und/oder ihrer unmittelbaren Umgebung, ihr Cross-Dressing als „krank“ empfinden und sich an PsychologInnen und TherapeutInnen mit dem Ziel der „Heilung“ oder Klarheit-Findung wenden. Cross-Dresser, wie Pia, Alena oder Shirley, die nie TherapeutInnen oder PsychologInnen wegen ihres Cross-Dressings konsultierten, und ihr Cross-Dressing

¹⁴⁸⁹ Interview mit Shirley, siehe Anhänge B.44., B.44.1.1.

¹⁴⁹⁰ Interview mit Janet, siehe Anhänge B.23., B.23.1.1.

¹⁴⁹¹ Interview mit Alena, siehe Anhänge B.1., B.1.1.1.

selbstbewusst ausleben, tauchen in den Studien ebenso wenig auf wie die Entwicklungen von Cross-Dressern, wie Monika, die mit Hilfe von Selbsthilfegruppen, ihre Zweifel an ihrer Normalität überwinden, ihre Therapie abbrechen und ihr Cross-Dressing in der Öffentlichkeit kollektiv ausleben. Dieser Umstand verdeutlicht einen weiteren Aspekt der durch gesellschaftliche Bedingungen und eine spezifische Auswahl der Untersuchten bedingten, stetigen Reproduktion pathologisierender Diskurse der Wissenschaften Medizin, Psychologie und Sexualwissenschaft.¹⁴⁹² In den Studien dieser Wissenschaften wird Cross-Dressing nicht nur pathologisiert, sondern auch individualisiert. Eine Selbstorganisation, ein kollektives Auftreten von Cross-Dressern in der Öffentlichkeit der heteronormativen Mehrheitsgesellschaft oder der Subkulturen wird in den Studien dieser Wissenschaften nicht betrachtet und nicht einmal erwähnt. Zum Verständnis der Entwicklung von Cross-Dresser-Identitäten und –Verhalten sind diese Aspekte jedoch von enormer Wichtigkeit. Im folgenden Kapitel werden daher anhand der Beispiele der beiden Cross-Dresser-Vereinigungen CDI in New York und Transsisters in Berlin mögliche Formen, Folgen und Bedeutung dieser Selbstorganisation dargestellt.

III.2.2.2. Nach dem Coming Out: Die Selbstorganisation von Cross-Dressern in Berlin und New York

Ever since we moved back to New York I was looking for a place to change, because like as I said, I don't feel comfortable going out cross-dressed in my neighbourhood. And I thought I would find one at the Center, at the Gay and Lesbian Community Services Center. [...] And I asked the receptionist, and she said: 'No, we don't allow people to cross-dress here. They make to much of a mess.'

Interview mit Janet¹⁴⁹³

Wie bei anderen Transgender-Gruppen sind auch die Beweggründe für eine Selbstorganisation der (mehrheitlich) heterosexuellen Cross-Dresser vielfältig und die soziale Organisation dieser Gruppierung hat verschiedene Funktionen. Zunächst einmal hat das Treffen mit Gleichgesinnten an spezifischen Orten und das kollektive Ausgehen eine Schutzfunktion. Monika, eine der MitbegründerInnen der TransSisters, die in der Anfangszeit eine initiative und gruppenbildende Funktion hatte, erklärte: *„Zuerst einmal ist*

¹⁴⁹² Vgl. Kapitel II.3.

¹⁴⁹³ Siehe Interview mit Janet, Anhänge B.23.,B.23.1.1.

so eine Gruppe natürlich eine wunderbare Schutzmöglichkeit und och das ist schon mal ein Anlass sich anzupassen und mir geht es ja heute noch so: am liebsten gehe ich mit jemandem zusammen auf die Straße“.¹⁴⁹⁴ Ein weiterer wesentlicher Grund ist der Abbau von Ängsten und Schuldgefühlen. In der Dokumentation „Heimlich auf hohen Hacken – Transvestiten“, erklärte Geraldine, die Gründerin einer der ersten bundesdeutschen Transvestiten-Vereinigungen den Abbau des Schuldgefühls („Viele Transvestiten haben ein Schuldgefühl: die empfinden das, was sie tun als abartig, pervers und schweinisch“) als wichtige Funktion ihrer Selbsthilfegruppe.¹⁴⁹⁵ Solche und ähnliche Motivationen sind auch von anderen Transgender-Gruppen bekannt. Auffällig ist jedoch, dass im Gegensatz zu anderen Transgender-Gruppen bei heterosexuellen Cross-Dressern ein spezifisches Problem existiert, welches einen weiteren wichtigen Grund für die Selbstorganisation darstellt: das Garderobenproblem.

Das Garderobenproblem heterosexueller Cross-Dresser betrifft zwei verschiedene Aspekte. Zum einen stellt die weibliche Garderobe an sich, d.h. das Aufbewahren bzw. Verstecken der Garderobe ein Problem dar. Viele Cross-Dresser, die im heteronormativen Kontext ihr Cross-Dressing verheimlichen müssen, sind gezwungen ihre Garderobe zu verstecken oder sie wegzuwerfen.¹⁴⁹⁶ Der zweite Aspekt betrifft das im Eingangszitat von Janet deutlich werdende Problem des Kleidungswechsels, wenn aus unterschiedlichen Gründen der Weg zu den gemeinsamen Treffen nicht in weiblicher Garderobe angetreten werden kann oder will. Diese Besonderheit prägt die Form der Selbstorganisation, beispielsweise durch das Anmieten von Apartments als gemeinsamen Treffpunkten und das Einrichten von Schließfächern für die weibliche Garderobe.

Dass sich ganz auf die spezifischen Bedürfnisse von (heterosexuellen) Cross-Dressern spezialisierte Gruppen gründeten, lag teilweise auch daran, dass Cross-Dresser sich in den gemischten Transgender-Gruppen nicht immer ganz wohl oder willkommen fühlten. Janet, die Mitte der 1990er auf der Suche nach einer Gruppe das Gender Identity Project des Gay and Lesbian Community Service Center besuchte, erklärte: „I’ve gone to the Gender Identity Project in 95, I guess, she [die damalige Leiterin des G.I.P., C.B.] didn’t seem interested in transvestites, all she said was, here is a number.“¹⁴⁹⁷ Zu diesem Gefühl trägt die offiziell überwundene, aber von einzelnen Transgender immer noch praktizierte Hierarchie zwischen (Mann-zu-Frau-)Transsexuellen und Transvestiten in gemischten Gruppen bei. Diese

¹⁴⁹⁴ Interview mit Monika, siehe Anhänge A.25., A.25.1.1.

¹⁴⁹⁵ Schmidt 1996.

¹⁴⁹⁶ Vgl. z.B. die Beschreibungen von Pia und Monika in Kapitel III.2.2.1.

¹⁴⁹⁷ Interview mit Janet, siehe Anhänge B.23.,B.23.1.1.

Hierarchie, die noch aus den Prä-Transgender-Zeiten stammt und pathologisierende Diskurse aus den Wissenschaften Psychologie, Medizin und Sexualwissenschaft widerspiegelt, beinhaltet nicht nur eine Zweiteilung in Transsexuelle und Transvestiten, die keine Zwischenstufen und damit keine Vielfalt kennt, sondern wertet Transvestiten ab und Transsexuelle auf.¹⁴⁹⁸ Selma, die damalige Sozialarbeiterin im Sonntagsclub e.V., einem Berliner Projekt, in dem es während der Forschung solche gemischten Transgender-Gruppen gab, erklärt, dass Transsexuelle die Gruppe dominierten und teilweise eine solche Hierarchie zu etablieren versuchten:

Also unter den Transsexuellen habe ich hier solche Dinge erlebt, dass wenn eine Transsexuelle etwas nicht schnell genug oder irgendwie in den Augen der anderen nicht richtig macht, sie mitgeteilt bekam „Du bist doch höchstens ein Transvestit“. Das ist dann eine Wertung. Da gibt es Hierarchien, was dann individuell auch wieder sehr unterschiedlich ist und was mit Kennen abnimmt. Ich denke, dass das Problem ist, dass viele Transsexuelle denken, es gibt nur zwei Geschlechter und Transvestiten und andere das mehr in Frage stellen [...] Es gibt von einigen ausgehend da sehr wohl Hierarchien bis hin zu dem Extrembeispiel: ich glaube die kamen aus Erfurt, drei Transsexuelle, alle mit Vornamensänderung und Personenstandsänderung, die hier meinten, dass das ja scheisse sei, hier im Sonntagsclub, weil in den Gesprächskreis dürfe ja jeder kommen und man solle endlich die Transvestiten auch mal rauschmeissen.¹⁴⁹⁹

Dabei tauchen die zuvor beschriebenen Vorurteile gegenüber Cross-Dressern und ihrem Fetischismus wieder auf sowie neben der Mann-Frau-Dichotomie auch eine Transsexuellen-Transvestiten-Dichotomie. Pia bestätigt dies für die Berliner Subkulturen:

Es gibt ja viele Hardcore-Transen, um den Begriff mal zu benutzen, den ich von einer guten Bekannten gelernt habe, die auch die Einteilung wollen in Transsexuelle und Transvestiten, die einen die das halt rein schwanzorientiert machen würden und die anderen die halt in Wirklichkeit Frauen sind, aber eben nur im falschen Körper leben. Und das gibt es auch in unseren Kreisen, diese Meinung. Ich sehe das schon ein bisschen diffiziler.¹⁵⁰⁰

Angesichts dieser Situation und der spezifischen Cross-Dresser-Bedürfnisse ist die Entstehung eigener Cross-Dresser-Gruppen ein folgerichtiger Prozess. Ich werde im Folgenden die Darstellung der Entwicklung dieser Organisationen, sowie deren Umfeld in New York und Berlin nacheinander präsentieren.

In den USA begann eine erste Form der Selbstorganisation schon sehr früh durch die Aktivitäten von Virginia Prince¹⁵⁰¹. In den 1960ern gab Virginia Prince *Transvestia* heraus, ein Magazin für „those heterosexual persons who have become aware of their 'other side' and seek to express it“.¹⁵⁰² Das Magazin wurde in dieser Zeit ausschließlich in so genannten *adult bookshops* oder über persönliche Kontakte vertrieben und Prince wurde Mitte der

¹⁴⁹⁸ Vgl. hierzu z.B. Bolin 1994: 451-453, 482 und Boswell 1997: 53, vgl. auch Kapitel I.2.

¹⁴⁹⁹ Interview mit Selma, siehe Anhänge A.30., A.30.1.1.

¹⁵⁰⁰ Interview mit Pia, siehe Anhänge A.26., A.26.1.1.

¹⁵⁰¹ Virginia Prince, die (für sich) den Term „*transgenderist*“ schuf und daher häufig als „Mutter“ der Transgender-Bewegung bezeichnet wird, bezeichnet sich auch als (heterosexueller) Cross-Dresser und anfangs auch als „*femmiphile*“ (vgl. u. a. MacKenzie 1994: 154, Prince 1997, King und Ekins 2000).

¹⁵⁰² King und Ekins 2000.

1960er wegen Versenden obszöner Materials verurteilt und verhaftet.¹⁵⁰³ Ebenfalls in den 1960ern gründete sie zusammen mit anderen Cross-Dressern die *Foundation for Full Personality Expression* (FPE), aus der Mitte der 1970er durch die Verbindung mit der Cross-Dresser-Vereinigung *Mamselle* die *Society for the Second Self* (auch: *Tri-Ess*) hervorging.¹⁵⁰⁴ Anfang der 1980er Jahre entstand mit dem *Chi Delta Mu-Chapter* (CDM) eine *Tri-Ess*-Gruppe in New Jersey, in der auch New Yorker Cross-Dresser Mitglied wurden. Auf der Webseite dieser auch heute noch existierenden Gruppe werden drei vorrangige Ziele genannt:

The main goals of CDM are 1) to provide a safe, friendly and understanding haven for male heterosexual crossdressers and their spouses/significant others, 2) to help each other explore who and what we are, and 3) provide a nurturing supportive structure in which we can fine-tune the "better half" of our gender gifted selves.¹⁵⁰⁵

Das dritte Ziel bezieht sich auf zwei angemietete Räume in einem kleinen Hotel in Bergen County im Bundesstaat New Jersey, in denen sich die Mitglieder während der monatlichen Treffen ankleiden und versammeln können.¹⁵⁰⁶

Ähnlich begann auch die Selbstorganisation der New Yorker Cross-Dresser, die Anfang der 1990er Jahre Cross-Dresser International (CDI) gründeten. Anfang 2002 erklärte die in dieser Zeit amtierende CDI-Präsidentin Xenia im Interview:

It started about 10 years ago with a group of cross-dressers looking for a place to go out and do things and bababa and they used to meet in a Hotel in New York, in the Iroquois Hotel. And then one of the members, Christine, got some funds together and got an apartment in the City. And then they start to do open houses for people, who had nowhere to go, nowhere to dress. And it was a sort of a support group. And from there we blossomed to about 45 members.¹⁵⁰⁷

In diesem seit Ende der 1990er angemieteten Apartment in Midtown Manhattan finden auch heute noch die wöchentlichen Treffen der CDI statt. Zur Zeit der Forschung fanden die mehrstündigen Treffen einmal wöchentlich abends statt und beinhalteten gemeinsames Ankleiden, Abendessen (z.B. Würstchen oder Hamburger mit Salat und Softdrinks) und Gruppendiskussionen. Einige wenige der meist 10 bis 20 Anwesenden, darunter auch Shirley, Alena oder Janet, zogen nach den Treffen noch gemeinsam los, um in Downtown Manhattan auszugehen. Die Mehrheit jedoch kleidete sich um und fuhr wieder nach Hause. Dabei darf vermutet werden, dass einige der Mitglieder „geheime Mitglieder“ sind - wie es

¹⁵⁰³ Prince erhielt in dieser Zeit ebenfalls eine fünfjährige Bewährungsauflage aufgrund öffentlichen Cross-Dressings (King und Ekins 2000).

¹⁵⁰⁴ Siehe MacKenzie 1994: 154 sowie King und Ekins 2000.

¹⁵⁰⁵ <http://www.geocities.com/WestHollywood/Heights/7396/> (Juni 2006).

¹⁵⁰⁶ <http://www.geocities.com/WestHollywood/Heights/7396/> (Juni 2006).

¹⁵⁰⁷ Interview mit Xenia, siehe Anhänge B.51., B.51.1.1.

auch anfangs Shirley war -, die nur virtuell also mittels eines Email-Verteilers und der Homepage im Internet mit den anderen kommunizieren.¹⁵⁰⁸

Das Apartment stellt somit den wichtigsten Sozialisationsraum der CDI-Mitglieder dar:

It's more like a social place. A lot of people don't go out. I mean they just dress and we have dinners, we have group discussions.¹⁵⁰⁹

Dies wird auch im „*Mission Statement*“ der Gruppe deutlich, das insbesondere die klandestinen Cross-Dresser ohne Coming Out (*closeted cross-dressers*) anspricht:

We focus primarily on closeted male-to-female crossdressers, offering a safe, informative, and welcoming means for CDs to overcome their fears of being discovered and to happily and constructively express their transgender selves. Our experience suggests that a CD's female side is born inside each individual, and therefore cannot be denied.¹⁵¹⁰

Zwar wird, wenn gewünscht, eine Coming Out-Hilfe gegeben, doch das eigentliche Ziel von CDI ist ein anderes:

For those who want to escape the closet, we can help. But no one is ever pressured to do so. For those who are happy as they are, CDI is a nice, safe place to be themselves.¹⁵¹¹

Das Apartment, das eigentliche Zentrum von CDI, wird von den so genannten *key holders*, Personen, die einen eigenen abschließbaren Schrank zur Deponierung der Garderobe im Apartment sowie einen Schlüssel des Apartments besitzen und damit jederzeit Zugang zum Apartment haben, betrieben und finanziert: „*What we have is key-holders, and basically what they are is, they share the apartment, and they pay for all the rent, the utilities whatever, the electric, telephone, whatever needs to be fixed there*“.¹⁵¹² Neben den *key holders* gibt es noch verschiedene Personen, die bestimmte Funktionen und/oder Rollen haben. Dazu gehören neben der Gründerin auch die demokratisch gewählte Präsidentin, Vizepräsidentin, „Geschäftsführerin“ (*secretary*) und Schatzmeisterin. Wenngleich die überwiegende Mehrzahl der Mitglieder aus (verheirateten) heterosexuellen, euroamerikanischen Cross-Dressern mittleren oder gehobenen Alters besteht¹⁵¹³, sind die CDI-Abende für Menschen jeglichen Alters, sexueller Orientierung und ethnischer Herkunft sowie für *admirers*¹⁵¹⁴ offen. Im Gegensatz zu anderen Cross-Dresser-Vereinigungen in denen fetischistisches Cross-Dressing untersagt ist, wird es innerhalb des CDI-Apartments toleriert - solange das

¹⁵⁰⁸ [Http://www.cdinyc.org/](http://www.cdinyc.org/) (Juni 2006).

¹⁵⁰⁹ Interview mit Xenia, siehe Anhänge B.51., B.51.1.1.

¹⁵¹⁰ Siehe <http://www.cdinyc.org/> (Juni 2006).

¹⁵¹¹ Siehe <http://www.cdinyc.org/> (Juni 2006).

¹⁵¹² Interview mit Xenia, siehe Anhänge B.51., B.51.1.1.

¹⁵¹³ Vgl. auch Valentine 2000: 23, 160.

¹⁵¹⁴ *Admirers* („Bewunderer“) sind jene Nicht-Transgender, die aus unterschiedlichen Gründen und Motivationen die Nähe von Transgender-Personen suchen (vgl. Kapitel III.3., siehe auch Glossar).

Apartment in dieser Kleidung weder betreten noch verlassen wird.¹⁵¹⁵ Das Apartment fungiert in erster Linie als Umkleideort und Schutzraum für das Cross-Dressing der Mitglieder. Es hat aber eine weitere für die Sozialisation wichtige Funktion: das Lehren und Lernen des „richtigen“ Cross-Dressing. „*We help the people out, what’s the right thing to wear, what’s the right thing to dress, you know, how to pass*“ erklärt die CDI-Präsidentin im Interview. Damit werden jedoch auch ein gemeinsamer Stil und gemeinsame Codes geschaffen und die Bedeutung des Passing implementiert und verstärkt. Janet beispielsweise kleidete sich zu den CDI-Treffen anders, als wenn sie sonst ausging: „*There is a difference I should say between dressing up for the mirror and dressing up to go out and dressing up for CDI*“.¹⁵¹⁶ Alena, die nicht zu Hause, sondern im G.I.P. und in CDI mit dem Cross-Dressing begann, erklärte, dass sich ihr Kleidungsstil erst aufgrund des Kontaktes mit Transgender außerhalb des CDI-Apartments veränderte:

When I started to go to [„Muri’s“] my style of cross-dressing started to change. Before that I used to buy very dowdy, drape, school teacher-, school principle-, mother-of-the-bride-looking clothing, I never wore heels. [...] When I started going out in the evenings, to Regents, I started to look at the other trannies, [...] [James] said the word, the key word, he said you’re dressed to dowdy. So I started buying things a little shorter, a littler tighter, with colours, that kind of things.¹⁵¹⁷

Wenngleich die Gruppe sehr auf das Apartment fixiert war, fanden in unregelmäßigen Abständen auch Veranstaltungen außerhalb des Apartments statt, so zum Beispiel Abendessen oder Schiffsfahrten. Darüber hinaus besuchten einige CDI-Mitglieder in kleineren Gruppen von 3 bis 5 Personen nach den CDI-Treffen bestimmte Orte in Downton-Manhattan, wie z. B. die Drag-Shows der Schwulen-Bar „The Monster“ in Greenwich Village. Einige CDI-Mitglieder besuchten auch unabhängig von den wöchentlichen CDI-Treffen verschiedene Veranstaltungen *en femme* auf. Neben Drag-Partys in Downtown waren dies vor allem verschiedene Transgender-Partys, die als Sozialisationsmöglichkeit für unterschiedliche Transgender und ihre *admirers*, die politisch unkorrekt auch als „*tranny chaser*“ bezeichnet werden, fungierten.¹⁵¹⁸ Muri, eine der Veranstalterinnen, erklärt das Konzept dieser Partys:

There is a place for people who want’s to express themselves, so they can dress up or transform, if you want to call that. And there are people also who admire us, we call them admirers and it’s a mixed party also, because I have some straight people, who want to mingle with us, to have joy, to be with us.¹⁵¹⁹

¹⁵¹⁵ Interview mit Xenia, siehe Anhänge B.51., B.51.1.1. Dies ist nicht selbstverständlich. Buhrich berichtet von einem „*heterosexual transvestite club*“ in Melbourne, Australien, in dem das Tragen von fetischistischer Kleidung oder nur weiblicher Unterwäsche untersagt ist (1996: 64).

¹⁵¹⁶ Interview mit Janet, siehe Anhänge B.23., B.23.1.1. Auch Valentine merkt an, dass die Cross-Dresser auf einem CDI-Ball als homogene Gruppe von Cross-Dressern erscheinen (2000: 164).

¹⁵¹⁷ Interview mit Alena, siehe Anhänge B.1., B.1.1.1.

¹⁵¹⁸ Vgl. auch das Kapitel III.3.

¹⁵¹⁹ Interview mit Muri, siehe Anhänge B.34., B.34.1.1.

Ganz im Sinne der Funktion und „Mission“ von CDI stellt dies jedoch eine Ausnahme und nicht die Regel dar. Die Mehrheit der CDI-Mitglieder beteiligte sich an einem solchen kollektiven „öffentlichen Cross-Dressing“ nicht. Dennoch ist CDI keine „Geheim-Gruppe“, sondern durchaus in den New Yorker Transgender-Subkulturen bekannt und hielt Verbindungen zu Tri-Ess in New Jersey, zum Gender Identity Project sowie zu den Mitgliedern des „Imperial Court“.

In Deutschland begann die Selbstorganisation der (heterosexuellen) Cross-Dresser in den späten 1980ern. So existierte neben Cross-Dresser-Gruppen in Frankfurt am Main und Hamburg¹⁵²⁰ auch in West-Berlin innerhalb der Männer-Gruppe „Mannege“ ein Transvestiten-Treff:

Da gab's eine Gruppe Mannege e.V. war das, das war eine Männergruppe, so was, die hatten Transvestiten- und Transsexuellen-Beratung gemacht. Da hatte ich einige kennengelernt. [...] Da war ein Psychologe dabei, der selber so ein bisschen in die Richtung angehaucht war.¹⁵²¹

Karen, die diese Gruppe bis zu ihrer Auflösung 1991 frequentierte, war mit der Struktur der Gruppe nicht zufrieden:

Zunächst bei Gruppe „Mannege“, die traf sich in der Uhlandstraße, das war eine Gruppe zu der Transvestiten gehen konnten, um über ihre Probleme mit Familie, Outing und sonstige Probleme zu reden, mit Gleichgesinnten. Das war 'ne kleine relativ häufig wechselnde Gruppe mit verschiedenen Leuten. Es war schon zum Teil recht interessant, aber es hat, weil es eben keine richtige kontinuierliche Gruppe war, eben auch nicht soviel gebracht.¹⁵²²

Auch Pia, die in den 1980ern erst die Frankfurter Gruppe und später in Berlin die Mannege-Gruppe besuchte, war mit solchen Gruppen nicht zufrieden:

Das war alles sporadisch, diese Selbsthilfe-Geschichten. Im Studium habe ich damit angefangen. Da war ich in Frankfurt bei einer gewesen, Transidentitas, war das glaube ich, die jetzt in der Form nicht mehr existieren. Ja Selbsthilfegruppen haben mir in der Form eigentlich nie so viel gebracht.¹⁵²³

Während Pia sich nach der Auflösung keine neue Gruppe suchte, fuhr Karen in den 1990er Jahren regelmäßig zu den überregionalen Treffen der Frankfurter und einer Chemnitzer Gruppe. Die gut organisierte Chemnitzer Gruppe folgte dabei dem Apartment-Modell des CDI:

Wenn der Spaß am Fummel in der eigenen Wohnung tabuisiert ist, weil Frau und Kinder nicht vom zweiten, weiblichen Ich wissen dürfen, dann werden auch Aufbewahrung und Pflege der Garderobe zum Problem. In Chemnitz haben Transvestiten in den Räumen der Selbsthilfegruppe eigene Schränke, in denen sie ihre Schätze unterbringen können.¹⁵²⁴

¹⁵²⁰ Siehe Schmidt 1996.

¹⁵²¹ Interview mit Pia, siehe Anhänge A.26., A.26.1.1.

¹⁵²² Interview mit Karen, siehe Anhänge A.16., A.16.1.1.

¹⁵²³ Interview mit Pia, siehe Anhänge A.26., A.26.1.1.

¹⁵²⁴ Schmidt 1996.

Nach der Auflösung der Mannege-Gruppe gab es in Berlin in den 1990ern vor allem gemischte Gruppen, so z.B. den Sonntagsclub, in dem (Mann-zu-Frau)Transsexuelle dominierten oder Trans-NeTTT, wo Tunten und Drag Queens dominierten.¹⁵²⁵ Erst Ende der 1990er entstand mit den TransSisters in Berlin eine Gruppe für (mehrheitlich) heterosexuelle Cross-Dresser, die sich jedoch von Gruppen, wie CDI oder der Chemnitzer Gruppe, sehr unterschied.

Die TransSisters entstanden im Umfeld einer 1999 eröffneten „Transen-Bar“ namens „Carolas Treff“, die anfangs von der Gründung der TransSisters sehr profitierte, schließlich jedoch schließen musste, weil ihre Klientel durch die Entstehung der TransSisters „flügte“ wurde und ausblieb. Zwei Monate nach der Eröffnung von Carolas Treff im Juni 1999 gründeten die sich dort treffenden Cross-Dresser die TransSisters. Einige dieser Cross-Dresser kannten sich bereits von Cross-Dresser-Veranstaltungen, die Carola vor der Eröffnung ihrer Bar organisierte. Monika, eines der Gründungsmitglieder der TransSisters erklärt:

Das war noch lange nicht Carolas Treff. Das war die Vorstufe davon. Und da hat man sich dann schon mal gesehen, mit den anderen von den TransSisters. Und so richtig 'n Freundeskreis wenn Du so willst, ach, 'n Freundeskreis ist es ja nichtma, 'n Interessenkreis, hat sich dann erst gebildet mit der Eröffnung von Carolas Treff. Da sind wir regelmäßig hingegangen. Da haben wir uns regelmäßig gesehen. Und ja man lernte sich kennen und plötzlich war die Welt viel größer.¹⁵²⁶

Unmittelbar nach der Gründung dieses losen Interessenkreises im September 1999, wurden ein Email-Verteiler und eine Webseite eingerichtet, der viele neue Cross-Dresser, die auf eine solche Gruppe nur gewartet hatten, anzog.¹⁵²⁷ Pia ist eine von diesen Cross-Dressern, die die TransSisters bereits im Oktober 1999 durch's Internet kennenlernten:

Danach gab es dann keine Gruppen mehr, die eigentlich Gruppe, die es dann gab, der Anlass dann aus den eigenen vier Wänden auszubrechen, war, das waren die TransSisters. Der Kontakt kam dann über's Internet zu Stande. Weil ich gesehen hab, da sind Leute, die leben das wirklich aus und die haben einfach keine Probleme damit und sind einfach sie selber. Das hat mich so interessiert, dass ich dann den Schritt nach außen gemacht habe.¹⁵²⁸

Doch schon bald wurde in dieser Gruppe selbstbewusster Cross-Dresser allgemein eine Unzufriedenheit mit den in einem Keller gelegenen Räumlichkeiten von „Carolas Treff“ laut. Pia fasste im Interview die anfängliche Bedeutung und spätere Problematik des Treffpunktes „Carolas Treff“ für die selbstbewusster werdenden TransSisters prägnant zusammen:

So eine einzelne Kellerbar, das ist von Carola sehr - eigentlich hat sie es geschafft so einen Anlaufpunkt zu schaffen, so ne Transenbar, aber letzten Endes ist es halt schwierig nur mit so einem Konzept wirtschaftlich zu überleben. Wir waren immer sicherer gewesen und dann hat uns diese kleine Kellerbar nicht mehr ausgereicht. Und immer nur in ne Kellerbar zu rennen in ner unbelebten Straße, da hätten wir auch im Wohnzimmer bleiben können. Und so haben das viele

¹⁵²⁵ Vgl. auch Kapitel III.1.2.1.5.

¹⁵²⁶ Interview mit Monika, siehe Anhänge A.25., A.25.1.1.

¹⁵²⁷ Siehe www.transsisters.de (Juni 2006).

¹⁵²⁸ Interview mit Pia, siehe Anhänge A.26., A.26.1.1.

andere auch gesehen, und waren auch so sicher gewesen, dass wir halt auch keine Probleme hatten, woanders hinzugehen und andere Sachen auszuprobieren.¹⁵²⁹

Durch den kollektiven Schritt in die Öffentlichkeit und die damit erfolgende Eroberung neuer sozialer Räume war die Anfangszeit der TransSisters durch eine Euphorie geprägt:

Und dann, was diese Gruppe wahnsinnig geeinigt hatte, damals, zusammengeführt hat, war eben das gemeinsame Interesse. Das waren ja im Wesentlichen alles Leute die gerade erst begonnen hatten im Fummel rauszugehen und da war natürlich auch viel Spaß in diesem gemeinsamen Erleben. Ja, uns hat ja die Welt gehört. Wo wir 10 oder 12 oder 15 Mann stark aufgetaucht sind, hat sich ja keener getraut irgendwie was dagegen zu sagen. Das war ne spannende Zeit.¹⁵³⁰

Diese Phase in der die „TransSisters“ in Gruppen von 10 bis 15 Cross-Dressern sowohl in heterosexuell dominierten Cafés, Bars und Veranstaltungen (Ku’damm-Cafés und –Bars, Theater, Oper etc.), als auch in von Schwulen dominierten Orten und Veranstaltungen (Luki-Luki, SchwuZ, OZ-Partys) oder in der Lesbenbar „Pour Elle“ auftauchten, dauerte bis Ende 2000. Danach war die anfängliche Euphorie verfliegen und kleinere Freundeskreise etablierten sich, die nunmehr in Gruppen von 3 bis 5 Cross-Dressern gemeinsam unterschiedliche Orte aufsuchten. Um diese Gruppen wieder zusammenzuführen wurde Anfang 2001 ein monatliches Treffen in der „Kleinen Philharmonie“, einer schwullesbischen Kneipe, in der man auch draußen sitzen konnte, eingerichtet.¹⁵³¹ Während die TransSisters an den übrigen Wochenenden in kleineren Freundschaftsgruppen unterwegs waren, trafen sich im Feldforschungszeitraum bei den Monatstreffen bis zu 40 TransSisters, von denen einige auch aus dem Berliner Umfeld oder aus anderen Städten Deutschlands angereist kamen. Als weiteres Bindeglied der verschiedenen Klein-Gruppen fungieren spezielle und öffentliche TransSisters-Partys sowie regelmäßige und privat organisierte Feiern und Veranstaltungen, wie beispielsweise Grillabende, Kaffeeklatsch-Nachmittage und Geburtstagsfeiern.¹⁵³²

So offen der Umgang mit dem Schritt in die Öffentlichkeit der TransSisters im Vergleich mit anderen Cross-Dressern ist, so ungewöhnlich ist das Konzept der TransSisters als Gruppe im Vergleich mit anderen Cross-Dresser- und Selbsthilfe-Gruppen, insbesondere angesichts des deutschen Vereinswesens. Denn die TransSisters sind kein Verein und wollen auch bewusst kein Verein sein. Vielmehr sind sie eine lockere Gruppe ohne hierarchische Strukturen:

Die TransSisters ist eigentlich ne vollkommen lockere Gruppe, die kein Verein sind, die kein Verein sein wollen, einfach nur einen losen Zusammenhalt bilden und einfach ne Struktur haben,

¹⁵²⁹ Interview mit Pia, siehe Anhänge A.26., A.26.1.1.

¹⁵³⁰ Interview mit Monika, siehe Anhänge A.25., A.25.1.1.

¹⁵³¹ „Carolass Treff“ hatte zu dieser Zeit bereits mangels Wirtschaftlichkeit schließen müssen.

¹⁵³² Interview mit Monika, siehe Anhänge A.25., A.25.1.1.

die es anderen Leuten gestattet mit uns Kontakt aufzunehmen und auch rauszukommen, gemeinsam irgendwas zu machen.¹⁵³³

Die TransSisters haben keine Satzung und *„es gibt keine politische Zielsetzung oder eine Zielsetzung im Sinne von Forderungen oder Bestrebungen, sondern es ist einfach eine Möglichkeit sich unter Gleichgesinnten zusammen zu finden, sich auszutauschen und miteinander zu reden“*.¹⁵³⁴ Sie haben jedoch auch ein Sendungsbewusstsein, welches sie mittels Info-Ständen auf Stadtfesten und Transgender-Festivals sowie insbesondere des Internets verfolgten. Die Internet-Seite wird von 3-4 Personen betreut. Pia beschreibt diese Betreuung:

Die Internet-Seite ist dann natürlich ein erstes Mittel, ein einfaches Mittel heutzutage, um auf sich aufmerksam zu machen und einen schönen Anlaufpunkt zu bieten. [...] Es soll natürlich auch dazu dienen unser Bild von Transgender mehr in die Öffentlichkeit zu rücken, als Hilfe für diejenigen, die es betrifft, aber auch für die anderen, die auf uns stoßen einfach neugierig werden und da mal nachgucken können.¹⁵³⁵

Monika ergänzte, dass sie dabei *„jenseits von jedem therapeutischen Ansatz informieren wollen und jenseits von Sexualität informieren wollen“*, dass es vielmehr um die *„Ebene des praktischen Seins, des Lebens, für Leute mit einem gewissen Selbstverständnis und Selbstvertrauen“* ginge.¹⁵³⁶ Auf der Homepage findet sich die Erklärung, dass es keinen Aufnahmeantrag benötige, um ein „TransSister“ zu werden, sondern vielmehr eine bestimmte Einstellung: *„Ein TransSister zu sein bedeutet einzig Toleranz gegenüber der Lebensweise anderer Menschen (insbesondere der Transgender), Offenheit und Neugier gegenüber den Spielarten des Lebens und Vergnügen beim Zusammensein mit anderen TransSisters“*.¹⁵³⁷ Demzufolge existieren auch keine Einschränkungen aufgrund ethnischer Herkunft oder Sexualität. Karen, die als TransSister offen schwul lebt, erklärte dazu:

Die sexuelle Orientierung spielt keine Rolle, es ist aber halt so, dass wir uns mitunter auch in verschiedenen Szenen bewegen, so dass ich mich doch überwiegend in 'ner schwulen Szene bewege und die heterosexuellen TVs auch eher in der heterosexuellen Szene, aber es gibt auch eben Überschneidungen und Berührungen.¹⁵³⁸

Wenngleich die Gruppe offen für Transsexuelle und Nicht-Transgender ist - im Gegensatz zu den männlichen *admirers* bei CDI, sind es bei den TransSisters die weiblichen Partnerinnen einiger Cross-Dresser, die an den Treffen teilnehmen -¹⁵³⁹, besteht die überwiegende Mehrzahl jedoch aus heterosexuellen Cross-Dressern mittleren Alters. Diese stammen aus unterschiedlichen Berufsgruppen, wie die Webseite informiert: *„Bei uns findet Ihr*

¹⁵³³ Interview mit Pia, siehe Anhänge A.26., A.26.1.1.

¹⁵³⁴ Interview mit Karen, siehe Anhänge A.16., A.16.1.1.

¹⁵³⁵ Interview mit Pia, siehe Anhänge A.26., A.26.1.1.

¹⁵³⁶ Interview mit Monika, siehe Anhänge A.25., A.25.1.1.

¹⁵³⁷ <http://www.transisters.de/> (Juni 2006).

¹⁵³⁸ Interview mit Karen, siehe Anhänge A.16., A.16.1.1.

¹⁵³⁹ Vgl. Kapitel III.3.1.

selbständige Unternehmer, Angestellte und Studenten“.¹⁵⁴⁰ Ebenso wie CDI in New York sind auch die TransSisters in den Berliner Transgender-Subkulturen bekannt und hatten zu verschiedenen Gruppen und Organisationen zum Teil enge Verbindungen, darunter zum Organisationsteam des Transgender-Festival „Wigstöckel“ sowie zum Transgender-Netzwerk Berlin TGNB, in denen zur Zeit der Forschung Mitglieder der TransSisters aktiv waren.

Wenngleich es innerhalb der Gruppe keine festen Regeln oder gar eine Kleidungsordnung gibt¹⁵⁴¹, so gleichen sich in der Gruppe die Kleidungsstile an. Monika, die schon zuvor erklärte, dass die Gruppe zwar Schutz biete, aber auch Anpassung fordere, erklärt dies mit der Gruppendynamik:

Das haste ja immer, wenn ne Gruppe zusammenkommt entsteht früher oder später ne Gruppendynamik und diese Gruppendynamik wird wahrscheinlich gar nicht immer von den stärksten Persönlichkeiten geprägt. Da spielen wahrscheinlich auch andere Dinge ne Rolle. Aber dieser Gruppendynamik muss man sich im Interesse der Gruppe in gewissem Sinne unterwerfen, kann man auch, bis zu nem gewissem Grade. [...] Und dazu gehören auch bis zu nem gewissen Grad bestimmte äußere Merkmale. [...] Ist mir ja nicht unbedingt schlecht bekommen, was bestimmte Schminkrichtungen anbelangt, bestimmte Kleidungskonventionen, das war ja für mich in soweit auch ein Stückchen Reibfläche in der Stilfindung.¹⁵⁴²

Das Befolgen dieser Kleidungskonventionen sei natürlich abhängig von den Bedürfnissen und Möglichkeiten jedes Einzelnen, schränkt sie ein, und erklärt: „*aber im abgelegten Schlabberkleidchen erscheint da keiner*“.¹⁵⁴³ Doch nicht nur der Kleidungsstil auch die Rolle wird geprägt. Monika bedauerte, dass sie sich von der einen Rolle („Mann“) befreit hatte, um nun durch die Gruppendynamik in die nächste Rolle gezwängt zu werden:

Das is det Blöde an der ganzen Sache ja. Du brichst aus der einen Ecke aus, aus der einen Rolle und kommst sofort in die nächste Rolle rin, ja. Also in unseren Kreisen läuft 'n junger Mann rum, man kann über ihn denken, wat man will, der zieht eben einfach nur ein Kleid an, mehr nicht, ja, ist spärlich rasiert, null geschminkt und läuft halt so rum. Fordert meinen Respekt ab, weil der ist ehrlich, det is ehrlich. Während ich in die neue Rolle so einsteige, dass ich zunächst erstmal det Frauenbild kopiere, dabei natürlich meins zu Grunde lege und in zweiter Linie mich auch schon erwischt habe, dass ich mich an Maßstäben meines Transumfeldes messe. Ist irgendwo nicht ehrlich.¹⁵⁴⁴

Diese Anpassung betrifft vor allem jene Cross-Dresser, die durch die TransSisters den Schritt in die Öffentlichkeit wagen und schaffen. Pia hingegen schien von dieser Gruppendynamik weniger betroffen, da sie bereits lange vor Gründung der TransSisters *en femme* in die

¹⁵⁴⁰ [Http://www.transsisters.de/](http://www.transsisters.de/) (Juni 2006).

¹⁵⁴¹ Dies erfolgt auch als bewusste Abgrenzung zu anderen Cross-Dresser-Vereinigungen, wie beispielsweise der Schweizer Gruppe „Girls wanna have fun“, in der eine eigene „Aufnahmedame“ existiert, die mittels Prüfung des Schmink- und Kleidungsstils bewertet, ob sich beitrtrittswillige Personen für eine Aufnahme eignen oder nicht (Interview mit Monika, siehe Anhänge A.25., A.25.1.1.).

¹⁵⁴² Interview mit Monika, siehe Anhänge A.25., A.25.1.1.

¹⁵⁴³ Interview mit Monika, siehe Anhänge A.25., A.25.1.1.

¹⁵⁴⁴ Interview mit Monika, siehe Anhänge A.25., A.25.1.1.

Öffentlichkeit ging. Sie erlebte bereits ihr Coming Out als zweite Pubertät in deren Folge sich mit dem Schritt in die Öffentlichkeit auch ihr Stil veränderte:

Das hat sich entwickelt. Es gibt den Begriff der zweiten Pubertät und das macht man natürlich durch. Am Anfang hat man noch ein Frauenbild im Kopf, wo halt nur Stöckelschuhe und ja und Strapse drin vorkommen und das ändert sich im Laufe der Zeit. Das hat sich im Laufe der Zeit sehr geändert, wo ich es offen ausgelebt habe und es hat sich dann nochmal drastisch verändert, wo ich dann raus in die Öffentlichkeit bin.¹⁵⁴⁵

Da die TransSisters in ihrer Mehrheit aus Cross-Dressern bestehen, die erst durch die TransSisters ihr öffentliches Coming Out erleben, ist diese Beobachtung jedoch signifikant.

Die Formen der Selbstorganisation von CDI in New York und den TransSisters in Berlin könnten nicht unterschiedlicher sein. Diese Unterschiede betreffen vor allem die Struktur (hierarchisierte Vereinsstruktur versus lockere Gruppenstruktur) sowie die Zielsetzung (Schutzort für kollektiv-klandestines Cross-Dressing versus kollektives Ausleben des Cross-Dressings in der Öffentlichkeit) der beiden Organisationen. Dennoch lassen sich signifikante Gemeinsamkeiten beobachten. Zunächst hat das Internet für beide Organisationen eine wichtige Funktion der Informationsweitergabe sowie für die Kontaktaufnahme neuer Mitglieder und somit die Entwicklung der Organisationen. So wurden durch das Internet beispielsweise Pia auf die TransSisters und Janet auf CDI aufmerksam. Insbesondere die Anonymität des Internets ermöglicht vielen klandestinen Cross-Dressern eine „ungefährliche“ erste Kontaktaufnahme mit ihresgleichen. Signifikant ist ebenfalls die Rolle der Gruppendynamik bezüglich der Anpassung des Kleidungsstils und Rollenverhaltens. Dies ist bei vielen Transgender-Gruppen zu beobachten. Im Falle einer kollektiven Sozialisation bei Cross-Dressern fällt dies nur umso mehr auf, da mittels der Selbstorganisation der Schritt vom privatistischen und klandestinen zum kollektiven und (teilweise) öffentlichen Cross-Dressing vollzogen wird.

Zu Beginn wurde auf die besondere Bedeutung des heteronormativen Umfeldes in dem einerseits das Coming Out und andererseits die Sozialisation der heterosexuellen Cross-Dresser stattfinden, hingewiesen. Dies wurde als signifikanter Unterschied zum Coming Out und zur Sozialisation von Individuen anderer Transgender-Gruppen, welche in den Subkulturen stattfinden, hervorgehoben. Abschließend lässt sich in der vergleichenden Betrachtung der beiden Formen der Selbstorganisation in New York und Berlin, wie sie an den Beispielen CDI und TransSisters präsentiert wurden, erkennen, dass aufgrund des offeneren und selbstbewussteren Umgangs mit dem eigenen Cross-Dressing in Berlin und damit einer fehlenden Klandestinität in der Selbstorganisation, dort die Unterschiede zur Selbstorganisation von anderen Transgender-Gruppen weniger ausgeprägt sind. Während das

¹⁵⁴⁵ Interview mit Pia, siehe Anhänge A.26., A.26.1.1.

klandestine Cross-Dressing der Mehrzahl der CDI-Cross-Dresser in New York noch eklatante Unterschiede zur Selbstorganisation in anderen Teilen der New Yorker Transgender-Subkulturen aufweist. Es ist die aus der Klandestinität der Selbstorganisation erfolgende Unsichtbarkeit, die den großen Unterschied zu den sichtbaren Formen der Selbstorganisation, wie sie beispielsweise in den Nischen der Mehrheitsgesellschaft erfolgen, verdeutlicht. Wie schon beim unterschiedlichen Coming Out so gründen auch die Unterschiede in der Selbstorganisation letztlich auf den unterschiedlichen Bedingungen, die durch das unmittelbare soziale Umfeld innerhalb des heteronormativen Mainstreams einerseits und ein unmittelbares Umfeld innerhalb nicht-heteronormativer Subkulturen andererseits, entstehen.

III.2.3. Transsexuelle zwischen heteronormativen Mehrheitsgesellschaften und queeren Subkulturen in New York, Berlin und Rio de Janeiro

In dieser Perspektive unterscheiden sich Transsexuelle von Nicht-Transsexuellen lediglich, weil die Ersteren wissen, wie sehr sie damit beschäftigt sind, ihr Geschlecht darzustellen, während die Nichttranssexuellen das gleiche zumeist vollbringen, ohne weiter darüber nachzudenken. Aus diesem unbewussten Zustand sind Transsexuelle „aufgewacht“ und haben sich das merkwürdige Ziel gesetzt, erst als das andere Geschlecht wieder „einzuschlafen“.

Gesa Lindemann

Das paradoxe Geschlecht – Transsexualität im Spannungsfeld von Körper, Leib und Gefühl (1993: 12)

Das Problem ist, Toleranz von einer Gesellschaft zu verlangen ist schön und gut, nur 'ne Gesellschaft funktioniert nicht aufgrund von Toleranz, sondern von Anpassung.

Maike, heterosexuelle, transsexuelle Frau aus Berlin (2001)¹⁵⁴⁶

So ist es bei den Transsexuellen, es gibt diejenigen, die es verstecken, die meisten verstecken es, und es gibt einige, die leben es nach außen hin.

Karolina, Frau mit transsexueller Vergangenheit aus Berlin (2001)¹⁵⁴⁷

I think in general, in the world, assimilation is the key for transsexuals.
We aren't encouraged to assimilate, we have to!

Grace, woman of intersexed transsexual experience (2002)¹⁵⁴⁸

I could not ask a transsexual for anything more inconceivable than to forgo passing, to be consciously “read,” to read oneself aloud - and by this troubling and productive reading, to begin **to write oneself** into the discourses by which one has been written - in effect, then, to become a (look out - dare I say it again?) posttranssexual.

Sandy Stone

The *Empire* Strikes Back – A Posttranssexual Manifesto (1991: 229)

Diese fünf Zitate verdeutlichen einen ursächlichen Zusammenhang einer Grundproblematik von Transsexuellen¹⁵⁴⁹ einerseits, sowie verschiedene Wege des Umgangs mit dieser

¹⁵⁴⁶ Interview mit Maike, siehe Anhänge A.19., A.19.1.1.

¹⁵⁴⁷ Interview mit Karolina, siehe Anhänge A.17., A.17.1.1.

¹⁵⁴⁸ Interview mit Grace, siehe Anhänge B.18., B.18.1.1.

Problematik andererseits: das als notwendig empfundene oder gewünschte Unsichtbar-Sein als Transsexuelle und Wahrgenommenwerden als Frauen bzw. Männer in einer dichotomen Geschlechterordnung sowie das emanzipatorische Sichtbar-Werden als Transsexuelle in den Subkulturen wie in der Mehrheitsgesellschaft. Dies bedeutet nicht mehr und nicht weniger, als dass die Mehrzahl der Transsexuellen - in New York und Berlin ebenso wie in Rio de Janeiro - es bevorzugt, nach ihrem Coming Out und insbesondere am Ende ihres so genannten „Transitionsprozesses“, der meist mit Hilfe geschlechtsangleichender Operationen erfolgt, nicht mehr als Transsexuelle, sondern als Frauen oder Männer wahrgenommen zu werden. Somit „verschwinden“ die meisten Transsexuellen aus den Transgender-Subkulturen, in denen sie als Zaungäste während des zwei- bis dreijährigen Transitionsprozesses meist „bloße NutzniesserInnen“ der Selbsthilfegruppen waren sowie aus dem Fokus dieser Studie über Gender Outlaws und Selbstorganisation in Transgender-Subkulturen.

Karolina, eine Berliner Transsexuellen-Aktivistin erklärt den Zusammenhang und die Auswirkungen für die Selbstorganisation des „Verschwindens“ der Transsexuellen, welches von der Soziologin Gesa Lindemann als „Einschlafen im anderen Geschlecht“ definiert:

Während die Menschen in der Selbsthilfegruppe, die dort hingehen, erstmal ihr Ding durchziehen: sie wollen möglichst schnell ihr Ziel erreichen und wollen also möglichst schnell in den Alltag wieder abtauchen. Also sagen wir mal 'ne transsexuelle Frau möchte denn als Frau gesehen werden und möchte denn als lesbische oder Hetero-Frau leben und damit hat sich das. Die meisten transsexuellen Menschen, verstehste, die Schwulen und Lesben sind 'ne Bewegung, die bleiben ja schwul und lesbisch und sind's auch, aber die Transsexuellen lassen sozusagen das eine Ufer los, gehen durch das wilde Wasser durch mit all den Strömungen und Untiefen und hoffen denn irgendwo am anderen Ufer anzukommen und dann möchten sie sozusagen aus dem allgemeinen Blickwinkel verschwunden sein, die möchten dann einfach als Frau oder Mann dann leben. [...] Und wenn sie dann drüben angekommen sind an dem anderen Ufer, dann wollen sie meistens mit der Vergangenheit nicht mehr viel zu tun haben, sondern wollen ihr eigenes Leben leben, so dass Du im Grunde genommen unter den TS-Menschen praktisch kaum Aktive findest, die sich irgendwo für einsetzen.¹⁵⁵⁰

Selma, zur Zeit der Forschung Sozialarbeiterin in der Berliner LSBT-Vereinigung „Sonntagsclub e.V.“ und dort unter anderem für die Betreuung und Beratung der verschiedenen Transgender-Gruppen zuständig, bestätigt diese Beobachtung:

Also vor der OP betrachten die meisten sich als Frau, der halt die OP fehlt und nach der OP sind die meisten weg. Die meisten sehe ich nicht wieder.¹⁵⁵¹

¹⁵⁴⁹ Wie im Folgenden deutlich wird bezeichnen sich einzelne Transsexuelle in New York zusätzlich auch als „Transgender“ und in Berlin zusätzlich auch als „Transidente“. Da diese beiden emanzipatorischen Begriffe nur von wenigen Individuen benutzt werden, die den Begriff „Transsexuelle“ nicht grundsätzlich ablehnen und die Mehrheit von sich als „Transsexuellen“ spricht, werde ich an dieser Stelle, um eine Verwirrung einerseits und das Überstülpen eines Diskurses andererseits zu vermeiden, den Begriff „Transsexuelle“ verwenden.

¹⁵⁵⁰ Interview mit Karolina, siehe Anhänge A.17., A.17.1.1.

¹⁵⁵¹ Interview mit Selma, siehe Anhänge A.30., A.30.1.1.

Auch Pia, die häufig im Sonntagsclub verkehrte und aktiv bei den TransSisters ist, bestätigt den Umstand des „Verschwindens“ der Transsexuellen:

Oft ist die Erfahrung, die man macht, dass wenn eine Transsexuelle perfekt wird, durch die Hormone, im Aussehen, und als Frau durchgeht, sich von der Szene abkapselt und sich von der Transidentität abkapselt, sich selber nicht mehr als transident oder als transgender bezeichnet, sondern einfach als normale Frau. [...] Die verschwinden.¹⁵⁵²

Die Transsexuelle Phoebe bestätigt für den New Yorker Kontext, dass das „Passing“ als Frauen oder Männer das Hauptziel der Transsexuellen, die sie mit dem Oberbegriff „Transgender“ bezeichnet, darstellt:

One thing with the transgender is that passing thing, if you pass, you blend in, you don't have many problems. [...] And that's the goal to be like any other woman and live your life, going to work every day, live your fucking life and not be bothered. And there a lot of them out there and nobody knows. And they are happy with that, they don't want anybody to know.¹⁵⁵³

Die Psychologin Linda, Leiterin (*coordenadora*) des Institutes für Sexualwissenschaft der Universität von Rio de Janeiro, welches ein eigenes Forschungs- und Behandlungsprogramm für Transsexuelle besitzt, bestätigt den Wunsch nach Unsichtbarkeit für die von ihr beobachteten Transsexuellen in Rio de Janeiro: *„Die Transsexuellen nicht, die sind eher Einzelgänger, die haben mehr Schwierigkeiten mit sozialen Gruppen, mit der Teilnahme an Festen im Gegensatz zu den travestis, auch will die überwiegende Mehrheit nicht, dass man weiss, dass sie Transsexuelle sind.“*¹⁵⁵⁴

Die in dieser Studie untersuchten Transsexuellen entstammen daher aus der kleinen Gruppe der sichtbaren Transsexuellen, die sich als „transsexuell“ definieren oder ihre „transsexuelle Vergangenheit“ nicht leugnen und sich in unterschiedlichen Bereichen der Transgender-Subkulturen und -Bewegung oder eigenen Transsexuellen-Gruppen organisieren. Ihre Selbstdefinitionen reichen von singulären Eigendefinitionen, „transgendered“ und „Transgender“ als Oberbegriff sowie „transsexuell“ als „transsexuelle Frau“ oder „transsexueller Mann“ bzw. „Mann/Frau mit transsexueller Erfahrung“ (*man/woman of transsexual experience*) über „ehemals transsexuell“ oder „Mann/Frau mit transsexueller Vergangenheit“ bis hin zu pathologisierenden Selbstdefinitionen beispielsweise als „Träger einer neuralen Störung des Geschlechts“ (*portadores de neurodiscordância de gênero*). Die Widersprüchlichkeit der Haltungen (emanzipatorisch-entpathologisierend versus pathologisierend) tritt in keiner der untersuchten Transgender-Gruppen so deutlich zu Tage, wie in dieser. Im Kontext der Studie lassen sich zwei Gruppen

¹⁵⁵² Interview mit Pia, siehe Anhänge A.26., A.26.1.1.

¹⁵⁵³ Interview mit Phoebe, siehe Anhänge B.38., B.38.1.1.

¹⁵⁵⁴ Das Original lautet: *„Os transexuais não, são mais sozinhos, tem mais dificuldades com grupos sociais, de participar em festas, essas coisas, como as travestis, também a grande maioria não quer que se saiba que são transexuais“*, Interview mit Linda, siehe Anhänge C.20., C.20.1.1.

von Transsexuellen mit tendenziell unterschiedlichen Einstellungen, Selbstdefinitionen und damit unterschiedlichen, (gesellschafts-)politischen Praktiken erkennen, wobei sich bestimmte Einstellungen einzelner auch überschneiden können.

Zum einen gibt es jene Gruppe von Transsexuellen, die sich als Teil der Transgender-Subkulturen oder auch politisch als Teil der Transgender-Bewegung versteht. Diese arbeiten aktiv in verschiedenen Bereichen und Ebenen mit anderen Transgender zusammen. Einige von ihnen bewegen sich bewusst mehr in gemischten oder anderen Transgender-Gruppen. Sie haben meist eine kritische Sicht auf eine strikte Zweigeschlechterordnung, lehnen die Pathologisierung von sich und anderen Transgender ab und verorten sich als Transsexuelle auch unter dem Oberbegriff „Transgender“.

Natasha, eine puertoricanische Transsexuelle und Aktivistin einer Gruppierung für spanisch-sprachige, HIV-infizierte Transsexuelle in New York verwendet den Begriff „Transgender“ als politischen Oberbegriff, auch wenn sie sich selbst nicht so definiert:

I use that word, because I understand the politics of the word. I only use it in my work as a political statement, because it is an umbrella term, which as you know puts everything, just about everything under the sun: transgender, transsexual, pre-op, post-op, drag queen, female illusionist, you know, but that is not what I consider myself.¹⁵⁵⁵

Ruth, eine andere New Yorker Transsexuelle, die mit ihrer ebenfalls transsexuellen Freundin in einer lesbischen Partnerschaft lebt, gründete in den 1990er Jahren zusammen mit anderen Transgender das Metropolitan Transgender Network, da ihr die damalige Transsexuellen-Vereinigung Survivors of Transsexuality Anonymous (STA), die Vorläuferin des Gender Identity Projekts, einerseits politisch zu konservativ war und andererseits vor allem eine euroamerikanische (*caucasian*) Mittelschicht ansprach und damit Afro- und LateinamerikanerInnen sowie SexarbeiterInnen ausschloss.¹⁵⁵⁶ Morris, ein puertoricanischer Transsexueller in New York, der in einer kirchlichen, gemischten Transgender-Gruppe aktiv ist, kümmerte sich früher um Transgender-SexarbeiterInnen, mit denen er teilweise noch immer Kontakt hat:

I felt that it was like my role to protect women, 'cause I was on the street. I used to take care of the women on the streets, the trans women on the streets, they were hustling. I used to make sure that the guys won't beat them up, and in exchange I got drugs and alcohol. I really loved them very much and I wanted to take care of them. They were very vulnerable to these sons of bitches.¹⁵⁵⁷

Cathy, die sich einerseits als „transsexual“ bzw. „transgendered woman“ bezeichnet und andererseits eine sehr erfolgreiche Drag Queen aus der New Yorker Downtown-Drag-Queen-

¹⁵⁵⁵ Interview mit Natasha, siehe Anhänge B.35., B.35.1.1.

¹⁵⁵⁶ Interview mit Ruth, siehe Anhänge B.42., B.42.1.1., Ruth gründete mit ihrer Freundin auch das in einem vorangegangenen Kapitel genauer beschriebene „Transy House“, eine Einrichtung für obdachlose Transgender-SexarbeiterInnen (siehe Kapitel III.1.1.3.3.).

¹⁵⁵⁷ Interview mit Morris, siehe Anhänge B.33., B.33.1.1.

Subkultur ist, sieht es für sich als Ziel mittels der Bühne die Menschen über Transgender aufzuklären und die Transgender-Gemeinde zu repräsentieren: „*I try to show people that it is nothing weird or wrong with that, I always say like I would love to represent the transgender community in the world out there.*“¹⁵⁵⁸

Auch die Berliner Transsexuelle Marlene zieht eine andere Transgender-Gruppe, die Tunten, den Transsexuellen Berlins, vor:

Mein Kollektiv sind nicht die Transsexuellen. Die gemeinsame Betroffenheit heißt nicht, dass man auch 'ne gemeinsame Identität hat. [...] Ich fühle mich unter Tunten inzwischen mit Sicherheit wohler, als ich es also in einer angestregten Transsexuellen-Selbsthilfegruppe mit sechs Transen vor der Operation anträfe, ganz sicher. [...] Ich sehe bei den Tunten einfach auch ein kreatives Potential. Das verbindet mich mit denen eben so. Das entfernt mich von anderen Transsexuellen, weil deren Kreativität erschöpft sich ja per se oder per definitionem in gewisser Weise schon darin in der Masse zu verschwinden, weil das ist der Traum der Transsexuellen: als Frau durchgehen.¹⁵⁵⁹

Marlene, die sich, wie viele andere Transsexuelle auch, mit den verschiedenen Theorien zur „Transsexualität“, sehr gut auskennt, stellt die Zweigeschlechtlichkeit, die aufgrund des Konzeptes der Gegengeschlechtlichkeit den Rahmen und die Grundlage der medizinisch-psychologischen Diagnose „Transsexualität“, bildet¹⁵⁶⁰, in Frage:

Vielleicht sollte man einfach mal auf die Idee kommen und sagen es gibt nicht zwei Geschlechter und soundsoviele Anteile, sondern es gibt einfach 65 Geschlechter, oder warum nicht 72 oder 83. [...] Natürlich steckt immer auch ein Konstruktionsgedanke dahinter.¹⁵⁶¹

Ronha, eine bekannte Künstlerin und Transsexuelle Rio de Janeiros, ist mit verschiedenen lokalen *travesti*-Organisationen assoziiert und bezeichnet sich nicht nur als Transsexuelle, sondern auch als *travesti*. Sie nimmt für sich als Persönlichkeit eine Eigendefinition in Anspruch, in der es nicht darum geht, zu wissen, ob sie Mann oder Frau ist.¹⁵⁶²

In den Haltungen und Handlungen dieser Gruppe von Transsexuellen spiegeln sich Aspekte der Forderungen der (transsexuellen) Transgender-Aktivistinnen Sandy Stone und Kate Bornstein nach einem Sichtbar-Werden als Transsexuelle, nach dem Schaffen eigener Diskurse sowie nach gruppenübergreifenden Kämpfen für weitergehende Ziele wie sie die Transgender-Bewegung formuliert, wieder.¹⁵⁶³

Andererseits gibt es aber auch jene Gruppe, der meist einzeln auftretenden Transsexuellen, die sich von anderen Transgender-Gruppen abgrenzen und sich von der Transgender-Bewegung und ihren Zielen distanzieren. Sie sehen Transsexuelle nicht als Teil der Transgender-Bewegung oder –Subkulturen und ihre Selbstdefinitionen orientieren sich

¹⁵⁵⁸ Interview mit Cathy, siehe Anhänge B.6., B.6.1.1., vgl. auch Kapitel III.1.1.2.

¹⁵⁵⁹ Interview mit Marlene, siehe Anhänge A.21., A.21.1.1.

¹⁵⁶⁰ Siehe Kapitel II.2.1.

¹⁵⁶¹ Interview mit Marlene, siehe Anhänge A.21., A.21.1.1.

¹⁵⁶² Interview mit Ronha, siehe Anhänge C.30., C.30.1.1., vgl. auch Kapitel III.1.3.2.

¹⁵⁶³ Vgl. auch Kapitel IV.3.1.

an oder gleichen den pathologisierenden, medizinisch-psychologischen Diskursen. Aufgrund ihrer Nähe zu den MedizinerInnen, PsychologInnen und deren Diskursen kämpfen einige sogar gegen die emanzipatorischen Ziele der Transgender-Bewegung (Entpathologisierung, Veränderung der Gesetzgebung). Die Übernahme der Pathologisierung und eines dichotomen Denkens (Mann-Frau, Transvestiten-Transsexuelle, Transsexuelle-Nichttranssexuelle) führt dazu, dass einige auch andere Transgender-Gruppen pathologisieren und/oder Hierarchien in gemischte Transgender-Gruppen einführen bzw. dies versuchen und damit zu erheblichen Spannungen in den Transgender-Subkulturen und –Bewegungen beitragen.¹⁵⁶⁴

Die Sozialarbeiterin Selma sieht aus ihrer Praxis heraus die Konflikte zwischen Transsexuellen und anderen Transgender-Gruppen in den unterschiedlichen Haltungen bezüglich der Zweigeschlechtlichkeit von Mann und Frau begründet: *„Ich denke, dass das Problem ist, dass viele Transsexuelle denken, es gibt nur zwei Geschlechter und Transvestiten und andere mehr das in Frage stellen“*.¹⁵⁶⁵ Für Maud, eine brasilianische Transsexuelle, ist es logisch, dass es nur die zwei Geschlechter Mann und Frau gibt:

Es ist logisch, meiner Meinung nach, dass es nur zwei Geschlechter gibt, und nicht drei. Es gibt nur männlich oder weiblich, Männlichkeit oder Weiblichkeit, aber es existieren tausend Nuancen davon.¹⁵⁶⁶

Wie bereits in früheren Kapiteln ausführlich dokumentiert, bedingt die „Logik“ der Zweigeschlechterordnung eine Pathologisierung der „Abweichungen“ und „Anomalien“ dieser Ordnung. So erklärte ein „transsexueller“ Mann auf einem Transgender-Workshop während der Bundesweiten Transgender-Tagung im Sonntagsclub im Jahre 2000, dass es nur die zwei Geschlechter Mann und Frau gäbe, und dass „Intersexualität“ ein Krankheitsbild darstellen würde. So wundert es auch nicht, dass Maud sich und andere Transsexuelle als „Träger einer neuralen Störung des Geschlechts“ (*portadores de neurodiscordância de gênero*) pathologisiert und mit Gleichgesinnten in Brasilien die „Vereinigung der Träger einer neuralen Störung des Geschlechts“ (*Associação de Portadores de Neurodiscordância de Gênero*) gründete. Mauds Pathologisierung betrifft aber auch andere Transgender: *„Ich schrieb einen Artikel [...], dass Transvestismus eine psychosoziale Störung darstellt, und nicht eine des Körpers“*.¹⁵⁶⁷ Die unterschiedlichen Pathologisierungen, die der „Transsexualität“ als biologischer Störung und die des „Transvestitismus“ als psychologischer Störung, entsprechen den gängigen medizinisch-psychologischen Diskursen

¹⁵⁶⁴ Vgl. Kapitel IV.2.

¹⁵⁶⁵ Interview mit Selma, siehe Anhänge A.30., A.30.1.1.

¹⁵⁶⁶ Das Original lautet: *„É lógico, que gênero só tem dois na minha opinião, não um terceiro. Gênero é só masculino ou feminino, masculinidade ou feminilidade, mas existem um milhão de nuances.“*, Interview mit Maud, siehe Anhänge C.22., C.22.1.1.

¹⁵⁶⁷ Das Original lautet: *„Eu escrevi um artigo por [...] que travestismo é uma disforia psicossocial, mas não uma disforia com corpo.“*, Interview mit Maud, siehe Anhänge C.22., C.22.1.1.

zu dieser Thematik.¹⁵⁶⁸ Biologistische Versuche die Ursache der „Transsexualität“ zu erklären, sind in dieser Gruppe von Transsexuellen weit verbreitet. Sie werden einerseits zitiert, um sich, wie im Beispiel Maud gezeigt, von anderen Transgender abzugrenzen, aber auch, um für sich selbst eine „hilfreiche“ Erklärung zu haben: *„Für mich ist es auch sehr hilfreich gewesen, diese Untersuchungsergebnisse, die wir vorhin in dem Buch gesehen haben, wo also sagen wir mal, Gehirnstrukturen während der Schwangerschaft sich anders entwickeln, als vielleicht bei anderen Männern“*.¹⁵⁶⁹ Die Übernahme biologistischer Hypothesen geht nahezu ausschließlich mit einer Selbstpathologisierung einher. Karolina beschreibt ihren Zustand vor ihren geschlechtsangleichenden Operationen, als einen Krieg, der in ihrem Körper stattfand:

Das ist ein Krieg in Dir: die weibliche Psyche zum einen und die männlichen Hormone zum anderen. Und das habe ich wie einen Krieg empfunden und habe auch darunter gelitten. [...] Dieser innere Krieg, der hatte praktisch damit ein Ende gefunden letztendlich 1999 im Frühjahr, als ich mit den Hormonen anfangen konnte. Und als ich die weiblichen Hormone bekam, da war dieser Krieg zu Ende. Es war wie ein Waffenstillstand. Und der Krieg an sich war definitiv zu Ende, als ich praktisch die geschlechtsangleichende OP hatte.¹⁵⁷⁰

2006 wurde in Teilen der internationalen Transgender-Bewegung ein als „Aktualisierte Information über Transsexualismus“ bezeichneter Beitrag einer Transsexuellen verbreitet, welcher dieser pränatal-neuralen Geschlechtsprägungs-These folgend, dafür plädierte den Begriff „Transsexualität“ durch den Begriff „Harry Benjamin-Syndrom“ zu ersetzen. Gleichzeitig wurde eine Vermeidung der so genannten Trans-Sprache (z. B. Transsexuelle, Transgender, Transmänner, Transfrauen, Transen etc.) gefordert und damit auch eine strikte Abgrenzung gegenüber anderen Transgender-Gruppen impliziert.¹⁵⁷¹ Die geschlechterdichotome Logik solcher Diskurse führt nicht nur zur Pathologisierung vieler Transgender-Gruppen, sondern auch zu einer Abgrenzung gegenüber anderen Transgender-Gruppen, wie ein Zitat Karolinas verdeutlicht:

Und das ist der Grund warum transsexuelle Frauen sich erstmal so fürchterlich abgrenzen gegenüber allen anderen. Sie wollen von der Umwelt eben nicht als Tunte bezeichnet werden.

¹⁵⁶⁸ Vgl. Kapitel II.2. Ein weiteres Beispiel einer solchen Argumentation stellt das von einer brasilianischen Transsexuellen unter Pseudonym geschriebene Buch *„Meu sexo real – A origem somática, neurobiológica e inata da transexualidade“* (Mein wahres Geschlecht – Der somatische, neurobiologische und angeborene Ursprung der Transsexualität) dar (Freitas 1998).

¹⁵⁶⁹ Interview mit Karolina, siehe Anhänge A.17., A.17.1.1. Die auch in der Sexualwissenschaft kontrovers diskutierte Frage der Ätiologie der „Transsexualität“ wird in Kapitel VI. diskutiert.

¹⁵⁷⁰ Interview mit Karolina, siehe Anhänge A.17., A.17.1.1. Aus dem biographischen Interview mit Karolina ergibt sich jedoch, dass dieser Krieg erst kurz vor ihrem Coming Out begann, als sie bereits mehrere Jahrzehnte in der männlichen Rolle (als Ehemann und Vater) gelebt und mehrere als männlich konnotierte Berufe ausgeübt hatte.

¹⁵⁷¹ Guren 2006. Harry Benjamin war einer der Pioniere der Transsexualitätsforschung (vgl. Kapitel II.2.1.). Neben dieser extremen Form von Selbstpathologisierung werden auch andere medizinisch-psychologische Thesen von Transsexuellen übernommen und verbreitet, zum Beispiel die These der „Transsexualität als Vermeidungsstrategie von Homosexualität“ (vgl. Kamermans 1992) oder auch das Konzept der „Autogynophilie“ als Unterform der „Transsexualität“ (vgl. z.B. Barnes 2001, Lawrence 2004).

Also Tunte, ist ja nach Meinung der Umwelt, jemand der männlich ist und sie wollen eben nicht als männlich, sondern als Frau gesehen werden. Sie wollen nicht Tunte sein, sie wollen auch nicht TV sein, oder sonst irgendwas, sondern sie wollen als Frau angesprochen werden.¹⁵⁷²

Diese Abgrenzungen können zur Bildung von Hierarchien und zu Ausgrenzungen führen. Im Cross-Dresser-Kapitel wurde dies mit Hilfe eines Extrem-Beispiels aus der Berliner LSBT-Vereinigung „Sonntagsclub e.V.“ verdeutlicht, in der Transsexuelle nicht nur andere Transsexuelle als Transvestiten „diffamierten“, um sie herabzuwürdigen, sondern auch dazu aufforderten, die Transvestiten aus der gemischten Gruppe hinauszuerwerfen.¹⁵⁷³ Anne, Transsexuelle und Mitarbeiterin einer New Yorker Transgender-Organisation, bestätigt diese Abgrenzungen und Feindseligkeiten innerhalb von Transsexuellen-Gruppen für den New Yorker-Kontext:

There are others who basically lived the trans-experience for a very long time, they've had all their surgeries and they pass as they say, which means a person looks very female or whatever and they tend to associate among themselves, so there is not so much of a intermingling. And then there is like hostilities with certain groups because some people resent the fact that certain people would not associate with them because they're not at a certain level.¹⁵⁷⁴

Die Formulierung „a certain level“ verweist dabei auf eine in Transsexuellen-Gruppen verbreitete Vorstellung, es gäbe einen Königsweg mit verschiedenen, zu erreichenden Stufen statt eines Spektrums verschiedener Identitäten und Performativitäten. So bot Karolina beispielsweise auf einer Berliner Transgender-Tagung einen Workshop an, der sich an diejenigen richtete, die „den Weg bis zu Ende gegangen sind“, also an so genannte „post-operative Transsexuelle“. Diese Vorstellung, dass es ein und nur ein Ende eines einzigen Weges gibt, leistet den Hierarchisierungen Vorschub.

Wenngleich die Mehrzahl der bisher genannten Beispiele das Verhalten von „Mann-zu-Frau-Transsexuellen“ bzw. von transsexuellen Frauen beschreibt, betrifft diese interne Problematik von Transsexuellen-Gruppen auch transsexuelle Männer.¹⁵⁷⁵ Morris beispielsweise erlebte derartige Abgrenzungen Mitte der 1990er in der Männer-Gruppe des Gender Identity Projekt und verließ diese daraufhin:

That attacked me, because back then, there was no inbetween, either you transitioned or you don't. There was no „maybe you take some hormones“. It was you either do the whole thing or you don't. And if you don't then there is something wrong with you.¹⁵⁷⁶

Solche Abgrenzungen führen häufig dazu, dass anderen Transgender ihre Identität oder Erfahrung abgesprochen wird. Dies kann auch auf ganz subtile Weise geschehen. So verbirgt sich in der Unterscheidung zwischen Nichttranssexuellen und Transsexuellen im

¹⁵⁷² Interview mit Karolina, siehe Anhänge A.17., A.17.1.1.

¹⁵⁷³ Siehe Kapitel III.2.2.2.

¹⁵⁷⁴ Interview mit Anne, siehe Anhänge B.2., B.2.1.1.

¹⁵⁷⁵ Diese Problematik wird auch im Kapitel III.2.1.3. behandelt.

¹⁵⁷⁶ Interview mit Morris, siehe Anhänge B.33., B.33.1.1.

Eingangszitat der Soziologin Linda Gesemann, die Ausblendung all jener Transgender, die sich nicht als Transsexuelle definieren. Und während wie zuvor gezeigt, Transsexuelle der ersten Gruppe den Transsexuellen-Vereinigungen den Rücken kehren und sich in den Drag Queen-, Tanten- oder *travesti*-Subkulturen heimischer fühlen oder sich bewusst in gemischten Gruppen und der politischen Transgender-Bewegung organisieren und engagieren, kämpfen einige der Transsexuellen dieser zweiten Gruppe explizit gegen die Ziele der Transgender-Bewegung. Während in der Transgender-Bewegung aktive Transsexuelle wie Natasha den Begriff „Transgender“ bewusst als politischen Oberbegriff verwenden, gibt es in den Transsexuellen-Gruppen kontroverse Diskussionen um „Transgender“ als einem gemeinsamen Oberbegriff, wie Selma an einem Berliner Beispiel verdeutlicht:

Und es gibt hier immer wieder die Diskussion, die sehr beliebt ist, ist Transgender jetzt der Oberbegriff, der Transsexuelle miteinschließt oder nicht, wann wird transsexuell durch transident ersetzt und die Diskussionen laufen alle noch. Und es gibt immer mal wieder Bestrebungen von einzelnen Transsexuellen den Transgenderbegriff auszuradieren, die dann noch an dem Begriff Transsexualität hängen.¹⁵⁷⁷

Diese Diskussionen können auch in Strategien gegen eine Reform bestehender Gesetze, die Transsexuelle privilegieren, münden. Als die VertreterInnen des Transgender Netzwerk Berlin (TGNB) 2004 einen Vorschlag zur Reform des Transsexuellengesetzes (TSG) diskutierten, der eine Vereinfachung der Vornamensänderung für Transgender beinhaltete, votierte eine Transsexuellen-Vertreterin dagegen, da sie der Meinung war, dann könne ja jeder seine Vornamen ändern und ihre medizinischen Gutachten seien nichts mehr wert. Aus ähnlichen Gründen tauchen in der Diskussion um die Reform des 25 Jahre alten TSG in den Transsexuellen-Gruppen auch Stimmen von Transsexuellen auf, die eine Reform gänzlich ablehnen. Auch die Selbstpathologisierung oder Versuche den Begriff „Transsexualität“ durch „Harry-Benjamin-Syndrom“ zu ersetzen, laufen den emanzipatorischen Zielen der Transgender-Bewegung, beispielsweise der Entpathologisierung der Transgender-Identitäten, zuwider.

Die beiden konträren Haltungen unter Transsexuellen führen auch zu mannigfaltigen Konflikten zwischen den und innerhalb der TS-Gruppen, so dass AktivistInnen wie Karolina von einem „Krieg“ der TS-Gruppen untereinander sprechen:

Erstmal gibt es keine starke TS-Bewegung in dem Sinne, es gibt viele Selbsthilfegruppen, es gibt die ein oder anderen Vereine, die sich dann miteinander bekriegen und es gibt also praktisch wenig Einheitswillen und mehr ein Krieg untereinander in dieser ganzen TS-Bewegung.¹⁵⁷⁸

¹⁵⁷⁷ Interview mit Selma, siehe Anhänge A.30., A.30.1.1.

¹⁵⁷⁸ Interview mit Karolina, siehe Anhänge A.17., A.17.1.1.

Ricarda, die Leiterin des Gender Identity Project, führt die innere Zerrissenheit und die Kämpfe der TS-Bewegung in New York auf die schwierige gesellschaftliche Situation zurück:

So what you writing about is a movement, what you also writing about is a struggle within the movement, 'cause people have been so beaten up by society for what they look like, for what they want to wear and how they want to celebrate themselves. As people come together to heal, to grow or to challenge the larger system, there is a lot of fighting, because people don't really feel that sense of empowerment.¹⁵⁷⁹

Auch die Trans-Aktivistin Ivana bestätigt diese Situation zur Zeit der Forschung in New York: „*The transsexuals are fighting with themselves right now: they are just having catfights all over the place*“.¹⁵⁸⁰ Diese Situation betrifft sowohl die Individuen und Gruppen der so genannten „Mann-zu-Frau-Transsexuellen“, die transsexuellen Frauen, wie auch die der so genannten „Frau-zu-Mann-Transsexuellen“, der transsexuellen Männer.

Aus verschiedenen Gründen war die Sichtbarkeit der beiden Gruppen innerhalb der Subkulturen im Feldforschungszeitraum unterschiedlich, weswegen letztere auch im Vergleich zu ersteren in diesem und den folgenden Kapiteln weniger präsent sind.¹⁵⁸¹ Ich möchte an dieser Stelle nicht die Diskussion führen, ob das Verhältnis von transsexuellen Frauen zu transsexuellen Männern 7:1 oder 3:1 oder 1:1 ist, wie sie in anderen wissenschaftlichen Studien geführt wird. Zum einen halte ich statistische Aussagen aufgrund der Praxis der GutachterInnen, die darüber entscheiden wer „transsexuell“ ist und wer nicht, und somit willkürlich Ausschlüsse produzieren können, aufgrund der Tatsache, dass Transsexuelle auch illegal im eigenen Land oder im Ausland sich „geschlechtsangleichenden Operationen“ unterziehen und so aus der Statistik rausfallen sowie aufgrund der Tatsache, dass es selbstdefinierte Transsexuelle gibt, die keine Operationen machen lassen und damit ebenfalls in keiner Statistik auftauchen, für eher spekulativ, denn aussagekräftig.¹⁵⁸² Zum anderen scheint mir das Argument, dass aufgrund der nahezu gleichen Anzahl von Männern und Frauen in der Gesellschaft, das Verhältnis zwischen transsexuellen Frauen und transsexuellen Männern ebenfalls gleich sein müsste, für sehr biologistisch gedacht. Von einem konstruktivistischen Standpunkt, der die geschlechtliche Identität und das spätere Rollenverhalten nicht an Genen und Hormonen festmacht, muss zunächst aufgrund des Nicht-Einbeziehens von Hermaphroditen und Transgender die wissenschaftliche Aussagekraft und Genauigkeit des statistischen Wertes der relativ gleichen Anzahl von Frauen und Männern angezweifelt werden. Darüber hinaus sind von der konstruktivistischen

¹⁵⁷⁹ Interview mit Ricarda, siehe Anhänge B.41., B.41.1.1.

¹⁵⁸⁰ Interview mit Ivana, siehe Anhänge B.22., B.22.1.1.

¹⁵⁸¹ Vgl. hierzu auch Kapitel III.2.1.

¹⁵⁸² Vgl. hierzu Kapitel II.3.

Perspektive aus, wie zu Beginn der Studie ausgeführt, nicht die biologischen, sondern andere Faktoren für die Ausbildung der Identitäten und Rollen verantwortlich. Eine Ableitung des (zahlenmäßigen) Verhältnisses von transsexuellen Frauen zu transsexuellen Männern aufgrund des Verhältnisses von Frauen und Männern ist in diesem Zusammenhang widersinnig.¹⁵⁸³

Auf diesen Umstand verweist auch die Realität in den Beratungsstellen. Im Sonntagsclub betrug das Verhältnis der die Beratung aufsuchenden transsexuellen Frauen zu den transsexuellen Männern im Forschungszeitraum 3 zu 1. In jenem Sommer, in dem das Drag King-Ensemble „Kingz of Berlin“ seinen plötzlichen Siegeszug durch die Medien und über die Bühnen antrat und so für eine größere Bekanntheit und (Selbst-)Akzeptanz sowie eine Attraktivität von „weiblicher Männlichkeit“ sorgte, berichtete die Sozialarbeiterin Selma von einem Anstieg der Anzahl junger, transsexueller Männer, die im Sonntagsclub Beratung suchten.¹⁵⁸⁴ In Rio de Janeiro fanden sich im Behandlungs- und Forschungsprogramm des Institutes für Sexualwissenschaft im Frühjahr 2001, vier Jahre nach Einrichtung des Programms, sieben transsexuelle Frauen und ein transsexueller Mann.¹⁵⁸⁵ In den jeweiligen Subkulturen besaßen transsexuelle Männer zu dieser Zeit jedoch als Gruppe eine geringere Sichtbarkeit. Sichtbarkeit ist jedoch eines der entscheidenden Kriterien dieser Studie.¹⁵⁸⁶

Im Forschungszeitraum waren in Berlin wie in New York transsexuelle Männer vor allem in eigenen, separaten (Selbsthilfe-)Gruppen aktiv und in den Transgender-Subkulturen unterrepräsentiert.¹⁵⁸⁷ Neben dem besseren „Passing“, so erklärt Ricarda vom Gender Identity Project, spielen auch die mit der neuen gesellschaftlichen Rolle erhaltenen oder aberkannten Privilegien für diesen Umstand eine Rolle:

You know New York is not so progressive. We have men's groups here and gender queer groups, but they are support groups, what they involved in, is learning how to take care of themselves and not being involved in community. They're not doing activist work. One of my hypothesis is, people get a false sense of privilege, if you look male, you just have the privilege to be a male in our society. Most of the women involved in this work is, because a lot of them they look transgender, so you have to figure out a way to fight this with, we still live in a system where we judge people by their shape and their colour of their skin. So most of the men just want to be men, and if they are out as ftm challenges their male identity.¹⁵⁸⁸

¹⁵⁸³ Siehe hierzu auch die Kapitel II.1. und VI.

¹⁵⁸⁴ Interview mit Selma, siehe Anhänge A.30., A.30.1.1.

¹⁵⁸⁵ Interview mit Linda, siehe Anhänge C.20., C.20.1.1.

¹⁵⁸⁶ Vgl. auch Kapitel III.2.1.1.

¹⁵⁸⁷ Diese Situation stellte sich einige Jahre später in Berlin ganz anders dar. In der zweiten Hälfte der ersten Dekade des neuen Jahrhunderts waren mehrheitlich Drag Kings und Transmänner in den diversen Transgender-Gruppen aktiv.

¹⁵⁸⁸ Interview mit Ricarda, siehe Anhänge B.41., B.41.1.1. Ricarda sieht New York als weniger progressiv an als beispielsweise San Francisco, wo zahlreiche transsexuelle Männer als FTMs offen auftreten und sehr gut organisiert sind (siehe auch Treut 1999).

Die Grundthematik des „Verschwindens“ von Transsexuellen aus den Transgender-Subkulturen und damit dem Fokus dieser Studie ist an allen drei Orten dieselbe und prägt die Selbstbilder sowie insbesondere die Formen der Selbstorganisation, die von Selbsthilfegruppen, die medizinische Beratung leisten, dominiert werden. Allerdings unterscheiden sich die Formen der Selbstorganisation aufgrund der unterschiedlichen gesellschaftlichen Bedingungen an den drei untersuchten Orten, weswegen deren Darstellung getrennt erfolgt.

III.2.3.1. Transsexuelle in New York

Wie in den vergangenen Kapiteln bereits deutlich wurde, organisieren sich viele Transsexuelle auch in anderen Transgender-Subkulturen New Yorks, z.B. in den Drag Queen- und Drag King- sowie den Transgender-Sexarbeit-Subkulturen. Da diese bereits vorgestellt wurden, wird an dieser Stelle die spezifische Transsexuellen-Selbstorganisation behandelt, die sich vor allem eine medizinische Beratung und Betreuung zur Aufgabe gemacht hat.

In den USA entstand im unmittelbaren Anschluss an die Erforschung der „Transsexualität“ mittels der Errichtung der so genannten „gender identity clinics“ eine Institutionalisierung der Behandlung der „Transsexualität“, die von Transsexuellen generell begrüßt wurde. Als die Mehrzahl der „gender identity clinics“ in den 1980ern geschlossen wurde, führte dies zu unterschiedlichen Formen der Selbstorganisation.¹⁵⁸⁹ Einerseits gab dies der neu entstehenden medizinkritischen Transgender-Bewegung Aufschwung, da einige Transsexuelle nun ein größeres Spektrum an Möglichkeiten für das Erfahren und Ausleben der eigenen Identität hatten, andererseits entstand für viele Transsexuelle nun eine Lücke, die gefüllt werden musste.¹⁵⁹⁰

In New York wurde im damaligen „The Gay and Lesbian Community Center“ Ende der 1980er Jahre die Gruppe „Survivors of Transsexuality Anonymous“ (STA), aus dem Jahre später das „Gender Identity Project“ (GIP) hervorging, gegründet. Hintergrund, so Ricarda, die spätere Leiterin des GIP, war, dass Transsexuelle zu dieser Zeit keinen Platz in der Gesellschaft hatten, und eine lesbische Transsexuelle aus einer Lesben-Gruppe des „Center“ rausgeworfen wurde.¹⁵⁹¹ STA bestand mehrheitlich aus Transsexuellen Frauen der

¹⁵⁸⁹ Vgl. Kapitel II.2.1.

¹⁵⁹⁰ Vgl. z.B. Ekins und King 1998: 106-107.

¹⁵⁹¹ Interview mit Ricarda, siehe Anhänge B.41., B.41.1.1.

euroamerikanischen Mittelschicht, die sehr konservative Ansichten hatten, weshalb ein Teil der Gruppe sich abspaltete und mit anderen Transgender das „Metropolitan Gender Network“ gründete.¹⁵⁹² Eines der Gründungsmitglieder von STA gründete Anfang der 1990er „The Transsexual Menace“ eine politisch agierende Gruppe und Mitte der 1990er „Gender Public Advocacy Coalition“ (GenderPAC), die mittlerweile in Washington ansässig, eine gänzlich andere Ausrichtung und Klientel hat und in der Transgender-Bewegung nicht unumstritten ist.¹⁵⁹³ Auch GIP war anfangs ein Projekt für und von Transsexuellen und wandelte sich erst später in Richtung des weiteren und offenen Transgender-Spektrums.¹⁵⁹⁴ Zur Zeit der Forschung wurde das GIP von einer Transsexuellen geleitet und war eine der wichtigen Anlaufstellen für Transsexuelle in New York. Im Gegensatz zur Vorgängerin STA ist GIP auch eine Anlaufstelle für Transgender-SexarbeiterInnen und arbeitet eng mit anderen Institutionen in diesem Bereich zusammen. Neben der Beratung bei Sucht- und Alltagsproblemen und der Stärkung des Selbstwertgefühls (*empowerment*), bietet das GIP spezifische Beratungsangebote für Transsexuelle. Ricarda, die Leiterin des GIP erklärt, dass US-amerikanische Krankenkassen nicht zur Übernahme der Kosten geschlechtsangleichender Operationen (ca. 25.000 \$) verpflichtet sind:

Health Insurance does not cover surgery, health insurance does not cover hormone replacement therapy. So people have to figure out ways in which they get the finances to support these transitions.¹⁵⁹⁵

Zu diesen Wegen gehören auch günstigeren Varianten im Ausland oder bei illegal agierenden Ärzten. Wie Ruth und ihre Lebensgefährtin, die sich in Belgien operieren ließen, nehmen einige New Yorker Transsexuelle den weiten Weg nach Europa auf sich.¹⁵⁹⁶ Andere wie Phoebe lassen sich in Kanada operieren.¹⁵⁹⁷ Diejenigen, die sich die Kosten solcher Reisen und Operationen nicht leisten können, wie die puertoricanische Sexarbeiterin Isabela, suchen in der Szene bekannte Ärzte auf, die ihre Approbation verloren haben und illegal und sehr kostengünstig Transsexuelle operieren.¹⁵⁹⁸ Eine wichtige Frage betrifft die im Zusammenhang mit „geschlechtsangleichenden Operationen“, i.e. der Geschlechtsangleichung, geforderten ExpertInnen-Gutachten sowie die geforderte sie

¹⁵⁹² Interview mit Ruth, siehe Anhänge B.42., B.42.1.1. Beide Organisationen wurden bereits im Kapitel III.1.1.3. vorgestellt.

¹⁵⁹³ Valentine 2000: 21-22, Transgender Tapestry 2001, Denny 2001.

¹⁵⁹⁴ Zur Beschreibung siehe Kapitel III.1.1.3.

¹⁵⁹⁵ Interview mit Ricarda, siehe Anhänge B.41., B.41.1.1.

¹⁵⁹⁶ Interview mit Ruth, siehe Anhänge B.42., B.42.1.1.

¹⁵⁹⁷ Interview mit Phoebe, siehe Anhänge B.38., B.38.1.1.

¹⁵⁹⁸ Isabela beispielsweise ließ sich für 600 \$ die Hoden entfernen (Interview mit Isabela, siehe Anhänge B.21., B.21.1.1.).

begleitende Therapie.¹⁵⁹⁹ Medizinkritische AktivistInnen wie Ricarda stellen diese Praxis jedoch in Frage. Für sie sollte die begleitende Therapie auf Freiwilligkeit beruhen und dazu dienen, Probleme aufzuarbeiten, die mit der schwierigen Situation aufgrund der Diskriminierung in der Gesellschaft zusammenhängen. In diesem Zusammenhang kritisiert sie auch die offiziellen Richtlinien, die so genannten „Standards of Care“ und ist als Sozialarbeiterin Mitglied in der die Standards festlegenden Harry Benjamin Gender Dysphoria Association, um diese von innen zu verändern:

This is out of the Harry Benjamin Gender Dysphoria Association HBGDA which I am member of to change them, 'cause that's been their standards of care. They have a bi-annual conference and a lot of professional people now involved which HBGDA attempting to change their archaic ways from the inside.¹⁶⁰⁰

Folgt man jedoch dem offiziellen Weg ist die Änderung des Geschlechtseintrages in den Dokumenten nach der Operation ein relativ unkomplizierter Vorgang wie Ricarda erklärt:

In New York State what they do is, they amend your birth certificate and they remove sex, so you go from the sex you were identified with to no sex. That has been helpful to some people, 'cause if you look female or you look male you just can get a passport, 'cause they not really look at your birth certificate. If there is no sex, they just put male or female on your passport.¹⁶⁰¹

Wie eingangs erwähnt entsprechen auch die Selbstbilder der Transsexuellen nicht den stereotypen Definitionen, wie sie in den medizinischen Lehrbüchern zu finden sind, sondern variieren. Dies soll im Folgenden an einer Auswahl von Selbstbildern verdeutlicht werden. Die in AktivistInnen-Kreisen übliche Bezeichnung lautet „Menschen mit transsexueller Erfahrung“ (*people of transsexual experience*). Damit, so Ricarda, soll verdeutlicht werden, dass die „transsexuelle Erfahrung“ Teil der Identität dieser Menschen ist, aber nicht ihre gesamte Identität ausmacht.¹⁶⁰² Anne, die wie Ricarda mit Transgender arbeitet, erklärt:

I've never allowed my transexuality to be number one, a thing that dominates my existence, I have never really allowed it. It's society that has tried to make that so for me, but I have never really allowed it. [...] I never lived as they say a trans-existence, and I never will.¹⁶⁰³

Diese Haltung, die die „Trans-Erfahrung“ als Teil der Persönlichkeit versteht, impliziert gleichzeitig ein Sichtbar-Werden als Transsexuelle, wobei Anne sich selbst als „Frau mit transgender Erfahrung“ definiert: „*I see myself as a person, a female of transgender experience*“ und ergänzt: „*I was born as what society terms as male, but I always felt and acted that I was female*“.¹⁶⁰⁴ Auch die Transgender-Aktivistin Ruth, die seit vielen Jahren als „post-op mtf-transsexual“ lebt, definiert sich offen als „transsexuelle Frau“ bzw. als „Frau mit

¹⁵⁹⁹ Vgl. auch Kapitel II.3.

¹⁶⁰⁰ Interview mit Ricarda, siehe Anhänge B.41., B.41.1.1. HBGDA bzw. HBIGDA heißt seit 2007 WPATH (World Professional Association for Transgender Health).

¹⁶⁰¹ Interview mit Ricarda, siehe Anhänge B.41., B.41.1.1.

¹⁶⁰² Interview mit Ricarda, siehe Anhänge B.41., B.41.1.1.

¹⁶⁰³ Interview mit Anne, siehe Anhänge B.2., B.2.1.1.

¹⁶⁰⁴ Interview mit Anne, siehe Anhänge B.2., B.2.1.1.

transsexueller Erfahrung“, und zwar weil sie die Unterschiede zwischen Frauen und transsexuellen Frauen erfahren hat:

I would describe myself as a woman of transsexual experience or as a transsexual woman and at first when I was going through the transition I used to say that I was a woman, but since I have the experience now of living almost 10 years as a woman, you know, I am more realistic, you know, I realized there is a lot of difference between a woman of transsexual experience and a woman born woman, so-to-speak.¹⁶⁰⁵

Phoebe lebt nach eigenen Angaben seit 20 Jahren als „female“ und seit 5 Jahren als „post-op“. Obwohl sie sich vollständig weiblich fühlt, nimmt sie sich dennoch als „transgendered female“ wahr und sieht wie Ruth deutlich die Unterschiede zwischen sich und Frauen. Phoebe, die als Model und Künstlerin in den Drag Queen-Subkulturen New Yorks heimisch ist, steht offen zu den männlichen Aspekten ihrer Identität und kritisiert deren Verleugnung bei vielen Transsexuellen.

I completely see myself and feel myself as a female and I realize that I am a transgendered female, you know, there are some things, I don't have menstrual flow and that I can't bear children. [...] But on the other hand, I do have masculine feelings and I very much believe in the binary force of things and I don't want to repress that, you know, when I feel masculine, or what's considered masculine, you know. That's the beauty I think of transgender: it's the fact that you have both. And I know some transsexuals they are so into passing, so into being female, they won't even acknowledge they have a masculine thought or expression in them. That's bullshit for me.¹⁶⁰⁶

Natasha, eine Freundin von Phoebe und Transgender-Aktivistin, beschreibt sich selbst wie die Mehrzahl der politisch aktiven New Yorker Transsexuellen als „Frau mit transsexueller Erfahrung“: „*I describe myself regarding my gender identity as a woman of transsexual experience*“.¹⁶⁰⁷ Mona, eine Transgender-Aktivistin, die im *positive health project* arbeitet, definiert sich als „Frau mit transgender Erfahrung“.¹⁶⁰⁸ Cathy sieht sich nicht nur als Drag Queen, sondern auch als Transsexuelle und als transgender Frau:

I identify female. Everybody that sees me pretty much, identify me as female. But I am very comfortable with myself, my body image and who I am as a person. I mean a lot of me identifies as a transgendered woman too. [...] Five years ago I wanted a surgery, now I don't. I don't have this undying need to have a vagina. I think my gender is female and my body is transgendered, you know. And so I realize that, even if I do become full female, my problems as a transsexual would never vary or differ, because you still in the line with people who don't understand, no matter what you have done there.¹⁶⁰⁹

Jayne County, die schon in den 1960er Jahren als „*fierce rock'n'roll transvestite*“ Wayne County auf der Bühne stand und ebenso wie Phoebe und Cathy in den Drag Queen-Subkulturen New Yorks zu Hause ist, fühlt sich zwar weiblich, definiert sich aber politisch als transgender: „*I feel female, but politically I identify as transgender. (...) and I am proud to*

¹⁶⁰⁵ Interview mit Ruth, siehe Anhänge B.42., B.42.1.1.

¹⁶⁰⁶ Interview mit Phoebe, siehe Anhänge B.38., B.38.1.1.

¹⁶⁰⁷ Interview mit Natasha, siehe Anhänge B.35., B.35.1.1.

¹⁶⁰⁸ Interview mit Mona, siehe Anhänge B.32., B.32.1.1.

¹⁶⁰⁹ Interview mit Cathy, siehe Anhänge B.6., B.6.1.1., vgl. auch Kapitel III.1.1.2.

be transgender“.¹⁶¹⁰ Ihr ist es aus politischen Gründen wichtig zu zeigen, dass es mehr als Frauen und Männer gibt:

I think transgender is a political thing. [...] Regarding gender you got, what we call male and what we call female, but what people don't realize is, that there is so much inbetween.¹⁶¹¹

Morris, der regelmäßig eine gemischte Transgender-Gruppe in einem kirchlichen Umfeld besucht, bezeichnet sich zwar auch als „transsexuell“ oder transgendered, definiert sich aber eindeutig als Mann: „*I am a man, always been a man, but I didn't know it at times*“. In den Zeiten, in denen er es nicht wusste, so erklärt er, war eine „*over-the-top-butch*“.¹⁶¹² Wenngleich Morris sich zwar eindeutig als Mann sieht und definiert, so grenzt er sich dennoch nicht von der Transgender-Szene ab, sondern sucht einzelne Gruppen auf und bezeichnet sich (dort) auch als transsexuell und transgendered. Antoinette, die in der Drag Queen-Party-Szene als transsexuelles Model und Künstlerin arbeitet („*I make a living exploiting being a transsexual*“), sieht sich als Frau, grenzt sich aber nicht von Transsexuellen und anderen Transgender-Gruppen ab und verbirgt ihre „transsexuelle Erfahrung“ auch nicht.¹⁶¹³ Beide, Morris wie Antoinette, schaffen trotz eines sehr erfolgreichen „Passing“ und ihrer Definitionen als Mann bzw. als Frau, eine Sichtbarkeit von Transsexuellen. Dies steht in einem Gegensatz zur Mehrheit der Transsexuellen, die als Transsexuelle verschwinden, und den Ratschlägen ihrer TherapeutInnen folgend, so tun als wären sie schon immer Frauen oder Männer bzw. Mädchen oder Jungen gewesen.¹⁶¹⁴

Die vorgestellten Selbstbilder von Transsexuellen bzw. von transsexuellen Männern und Frauen in New York zeigen eine geringere Diversität an Identitäten im Vergleich zu anderen Transgender-Gruppen New Yorks. Dennoch werden kleine Unterschiede je nach den Subkulturen deutlich. Die in den politischen Transgender-Bewegungs-Zusammenhängen Aktiven definieren sich mehrheitlich und gleichlautend als „Frauen mit transsexueller/transgender Erfahrung“. Die Selbstbilder variieren dabei nur leicht, insbesondere in der Wahrnehmung der Unterschiede zwischen ihnen und Frauen. Doch schon in der Selbstbezeichnung („...*of transsexual/transgender experience*“) wird die Komplexität des eigenen Seins und der gesellschaftlichen Situation reflektiert und offenbart statt verborgen. Die Selbstbilder der in den Drag Queen-Subkulturen Beheimateten, die sich als „transgendered“ Frauen oder auch als Transgender im Sinne eines Zwischen-den-Geschlechtern definieren und teilweise auch auf ihre männlichen Anteile verweisen,

¹⁶¹⁰ Interview mit Jayne County, siehe Anhänge B.24., B.24.1.1.

¹⁶¹¹ Interview mit Jayne County, siehe Anhänge B.24., B.24.1.1.

¹⁶¹² Interview mit Morris, siehe Anhänge B.33., B.33.1.1.

¹⁶¹³ Interview mit Antoinette, siehe Anhänge B.3., B.3.1.1.

¹⁶¹⁴ Vgl. hierzu insbesondere Kapitel II.3.

hingegen variieren stärker und stellen teilweise auch die Zweigeschlechterordnung und damit das Konzept des so genannten Gegengeschlechts, auf dem die medizinischen Diskurse zur „Transsexualität“ basieren, in Frage. Die in den Transgender-Subkulturen sozialisierten Transsexuellen, die sich als Männer oder Frauen definieren, verleugnen dennoch ihre Vergangenheit nicht und schaffen in den Subkulturen und auch darüber hinaus eine Sichtbarkeit von Transsexuellen.

III.2.3.2. Transsexuelle in Berlin

Die mit der Institutionalisierung der Behandlung der „Transsexualität“ einhergehende Pathologisierung, d.h. die Aufnahme der Diagnose „Transsexualität“ in internationale Krankheitskataloge in den 1980er Jahren, ermöglichte die Krankenkassenregelung in Deutschland, d.h. (in bestimmten Fällen) die Übernahme der Kosten der Hormontherapie und der „geschlechtsangleichenden Operationen“ durch die Krankenkassen.¹⁶¹⁵ Die Übernahme und Einführung spezifischer Richtlinien zur Behandlung und Diagnose der „Transsexualität“ (die so genannten Standards of Care und die Differentialdiagnostik) aus den US-amerikanischen Diskursen regelten die medizinischen Fragen der Institutionalisierung, während die juristischen Fragen durch die 1980 erfolgte Verabschiedung eines Transsexuellengesetzes (TSG)¹⁶¹⁶ geregelt wurden. Als Folge lag der Schwerpunkt, der in den 1980er Jahren entstehenden Selbsthilfegruppen der Transsexuellen, auf der fachlichen Beratung der juristischen und medizinischen Fragen. Hierbei wurden die medizinischen Diskurse, samt der Pathologisierung und Abgrenzungen (zum Beispiel zum „Transvestitismus“) unhinterfragt übernommen. Seit Mitte der 1990er Jahre sind erste Ansätze zur Entwicklung eigener Begrifflichkeiten (Transidentität, Transgeschlechtlichkeit) in den TS-Gruppen erkennbar.¹⁶¹⁷ Erst in den späten 1990ern entstanden durch die Einflüsse der US-amerikanischen Transgender-Bewegung in einigen Gruppen Diskurse, die die Pathologisierung kritisch hinterfragten. Gleichzeitig entstanden in einigen wenigen Gruppen, erste Ansätze zu einer Reform des TSG. Ein Zusammenschluss verschiedener Transgender-Gruppen präsentierte schließlich im Jahre 2000 erstmalig einen Entwurf für ein reformiertes TSG, welches Transgender-Gesetz heißen sollte. Um die Frage der Entpathologisierung

¹⁶¹⁵ Vgl. Kapitel II.2.1..

¹⁶¹⁶ Das „Transsexuellengesetz“ heißt juristisch korrekt „Gesetz über die Änderung der Vornamen und der Feststellung der Geschlechtszugehörigkeit in besonderen Fällen“.

¹⁶¹⁷ Vgl. auch Regh 2002: 188, 191-192.

entstand jedoch ein ernster Konflikt innerhalb der Transsexuellen-Gruppen, da einige Gruppen fürchteten und auch heute noch fürchten, dass mit einer Entpathologisierung die Grundlage der Krankenkassenregelung entfällt. Zudem agieren einzelne der Medizin unkritisch gegenüberstehende Individuen auch bewusst gegen die Bemühungen um eine Reform des TSG.¹⁶¹⁸

In West-Berlin und dem späteren Westteil Berlins fand die Beratung der rechtlichen und medizinischen Belange in den 1980er Jahren und zu Beginn der 1990er Jahre hauptsächlich in Organisationen, die sich ganz allgemein mit Sexualität beschäftigten, wie beispielsweise der Magnus-Hirschfeld-Gesellschaft e.V. oder dem Centrum für Sexualwissenschaft e.V., statt.¹⁶¹⁹ Im Ostteil der Stadt gab es Anfang der 1990er eine kleine Selbsthilfegruppe für Transvestiten und Transsexuelle, die „Interessengemeinschaft der Transvestiten und Transsexuellen“.¹⁶²⁰ In den darauffolgenden Jahren entstand im Westteil der Stadt, eine von einer Tunte geleitete und sehr gut besuchte Transsexuellen-Gruppe¹⁶²¹, die Mitte 1990er Jahre zum Wigstöckel-Vorläufer Trans-NeTTT¹⁶²² wurde. Im Ostteil der Stadt wurde der 1990 gegründete Sonntagsclub e.V., der aus der in der DDR klandestin agierenden „Homosexuellen Interessengemeinschaft Berlin“ (HIB) hervorging, im Laufe der 1990er zu einer wichtigen Anlaufstelle für Transsexuelle und Transvestiten. So veranstaltete der Sonntagsclub e.V. im Jahre 1996 erstmalig eine bundesweite Tagung für Transsexuelle und Transvestiten¹⁶²³, bei der der Fokus jedoch auf medizinischen und rechtlichen Fragen lag und gab 1998 eine 100-seitige Broschüre zum Thema „Transsexualität“ heraus.¹⁶²⁴ Wenngleich die hauptamtliche Arbeit der Beratung im Sonntagsclub - mit Ausnahme der Jahre 2002 bis 2006 - von Nicht-Transgender-Personen durchgeführt wurde, arbeiteten einige Transsexuelle bereits Ende der 1990er ehrenamtlich für den Sonntagsclub, und übernahmen zeitweise, wie Marlene, die telefonische Beratung „Transphon“. 1999 wurde von Berliner Transsexuellen die DGTI-Zweigstelle¹⁶²⁵ Berlin-Brandenburg und Anfang 2000 die Transsexuellen-Gruppe

¹⁶¹⁸ Wie in der Einleitung dieses Kapitels an einem Beispiel demonstriert, steht dabei häufig die Befürchtung des Verlustes eines privilegierten Status gegenüber anderen Transgender-Gruppen im Vordergrund des Handelns. Paradoxerweise finden sich unter den so Agierenden auch jene, die den im TSG geregelten Prozess des Personenstandswechsels bereits abgeschlossen haben, und das TSG gar nicht mehr in Anspruch nehmen (müssen).

¹⁶¹⁹ Siehe z. B. Schon 1992: 128; Lindemann 1993: 12.

¹⁶²⁰ Vgl. Kamprad und Schiffels 1991: 239.

¹⁶²¹ Marlene, die diese Gruppe trotz Kritik an der ihrer Meinung nach inkompetenten Beratung frequentierte, erklärt, dass bis zu 20 Transsexuelle an den Treffen teilnahmen (Interview mit Marlene, siehe Anhänge A.21., A.21.1.1.).

¹⁶²² Vgl. Kapitel III.1.2.1.5.

¹⁶²³ Sonntagsclub 1996. Die seit dem Jahre 1998 jährlich stattfindende Tagung wurde 2000 in Transgender-Tagung umbenannt. Vgl. auch Kapitel III.1.2.1.5.

¹⁶²⁴ Sonntagsclub 1998b.

¹⁶²⁵ Deutsche Gesellschaft für Transidentität und Intersexualität e.V.

„genderwomen/gendermen e.V.“ gegründet, die sich kurze Zeit später in die Transmanngruppe „junx“ und die Transfrauen-Gruppe „Interessenvertretung transsexueller Frauen e.V.“ (ivtf)¹⁶²⁶ aufspaltete. Neben TV/TS-Treffs des Sonntagsclubs existierten zur Zeit der Forschung noch einige, wenige stark fluktuierende, mehrheitlich gemischte Stammtische, an denen auch Transsexuelle teilnahmen. Während die Treffs und teilweise die Stammtische vor allem der Sozialisation und dem Austausch über Alltagsprobleme und Tipps dienten, boten die Gruppen über ihre Internetseiten sowie telefonisch auch Beratung zu den rechtlichen und medizinischen Fragen der „Transsexualität“ an.

Aufgrund der Möglichkeiten, aber auch der Zwänge der mittels des TSG und der Behandlungsrichtlinien vorgegebenen Prozeduren, war insbesondere die Frage der Wahl der GutachterInnen und teilweise auch der Operateure ein wichtiger Bestandteil der Beratung. Bei der Wahl der Operateure standen weniger die Kosten¹⁶²⁷, die unter bestimmten Bedingungen von den Krankenkassen getragen wurden im Vordergrund, sondern die Ergebnisse der Operationen und die Erfahrungsberichte der Operierten. So wurde beispielsweise auf der Transgender-Tagung 2000 ein Chirurg eingeladen, der mittels eines Dia-Vortrages, seine Methode und die Ergebnisse seiner Methode vorstellte.¹⁶²⁸ Noch wichtiger aber ist die Frage der Wahl der GutachterInnen, da diese letztlich über die Diagnose „Transsexualität“ entscheiden, und damit nicht nur über die Frage der Übernahme der Kosten für Hormontherapie und Operation durch die Krankenkassen, sondern letztlich überhaupt über die Möglichkeit von Operationen. In dieser Frage sind die Kriterien der GutachterInnen alles entscheidend. Die GutachterInnen haben dabei nicht nur die fragwürdige Macht zu entscheiden, welche Identität ein Mensch hat (bzw. in ihrer Sprache welches Syndrom), sondern auch, ob der Mensch diese Identität im Alltag auch leben kann, wozu der so genannte Alltagstest dient. Die reaktionär anmutenden Kriterien für diesen „Test“ sind jedoch unter Transsexuellen sehr umstritten. So wird von transsexuellen Frauen beispielsweise erwartet, dass sie Röcke statt Hosen tragen. Marlene erklärt, dass einer ihrer Gutachter ein „Weibchenschema“ von ihr erwartete:

Also ein gewisses Weibchen-Schema, was er da erwartet hatte. Also Minimum doch bitte Röcke. [...] In Hosen das war schon nicht okay. Das war nicht erwünscht. Ich war so froh, als ich die ganze Gutachterphase hinter mir hatte und ich endlich mal wieder in 'ner knackigen Jeans rausgehen konnte. Mein Gott, was ist weiblich an einem Rock? Ich fand das schon alles etwas merkwürdig.¹⁶²⁹

¹⁶²⁶ Mittlerweile wurde die ivtf in „Interessenvertretung transidentischer Frauen“ umbenannt.

¹⁶²⁷ Karolina gibt an, dass ihre im Jahre 2000 in zwei Sitzungen erfolgte Operation 20.000 DM kostete (Interview mit Karolina, siehe Anhänge A.17., A.17.1.1.).

¹⁶²⁸ Durch die offensive Selbstdarstellung der Kompetenz des Chirurgen nahm diese Veranstaltung teilweise Züge einer Werbeveranstaltung an.

¹⁶²⁹ Interview mit Marlene, siehe Anhänge A.21., A.21.1.1.

Auch Maike ist der Ansicht, dass ihre Kleidung nicht über ihre Identität entscheidet und machte dementsprechende Erfahrungen mit ihrem Gutachter und ihrem Therapeuten:

Also ein Problem ist nun mal grundsätzlich, wenn ich mich als heterosexuelle Frau, um nur mal zwei Begriffe rauszunehmen, sehe, muss ich halt dementsprechend auch draußen rumlaufen, d.h. geschminkt, nach Möglichkeit im Rock, um die Leute wirklich zu zwingen mich als Frau zu sehen. Hat übrigens mein Psycho ein tierisches Problem, so nach dem Motto ich mache nicht genug Alltagstest, und dazu habe ich nun einfach mal keinen Bock, weil ich halt gerne auch früh aufstehe und einfach mal gerne so bin wie ich bin. Das ist nicht abhängig von Kleidung bei mir. [...] Bei einem Gutachter habe ich halt explizit gesagt, nee, ich definiere mich nicht über weibliche Kleidung, bin aber trotzdem transsexuell. Der hat mich dann im Prinzip durch einen Trick in weibliche Kleidung gekriegt. Du musst da also in weiblicher Kleidung mindestens einmal auftauchen.¹⁶³⁰

Maike stellt grundsätzlich die Kompetenz der GutachterInnen zu entscheiden, ob jemand „transsexuell“ ist oder nicht, in Frage:

Was ich erstmal kapiere musste, war, die können nicht sagen, ob Du trans bist oder nicht. Die können nur sagen, ob Du meschugge bist, oder nicht. Wenn Du meschugge bist, ihrer Meinung nach, dann kommst nicht durch.¹⁶³¹

Auch Marlene sieht die Kompetenz der GutachterInnen und insbesondere ihre Kriterien, z.B. den bereits in der Kindheit verspürten Wunsch weibliche Kleider anziehen zu wollen, kritisch:

Ich hab jetzt aber auch nicht den Drang verspürt mir jetzt unbedingt Kleider anziehen zu wollen. Soweit jemand das für ein Leitsymptom nimmt oder ein Indiz [...] halte ich [das] nicht für wissenschaftlich muss ich sagen. [...] Trotzdem fragen immer noch ich weiss nicht wie viele hundert Gutachter: „Haben Sie denn schon in der Kindheit gerne die Kleidung des Gegengeschlechts getragen?“, was Unsinn ist, weil das sagt es nicht aus, genauso wenig wie Objektwahl irgendetwas aussagt.¹⁶³²

Im Jahre 2001 kosteten die Gutachten, von denen zwei erstellt werden müssen, unabhängig von ihrer Aussage, die nicht in Frage gestellt werden kann, je mindestens 800 DM. Kosten fallen für die Betroffenen aber auch an, wenn ein/e Gutachter/in zu dem Ergebnis kommt, dass das Gutachten nicht erstellt werden kann.¹⁶³³ Die Rahmenbedingungen der Gutachtenerstellung stehen damit unter Transgender-AktivistInnen im Mittelpunkt der Kritik. Die Beratung der Transsexuellen-Gruppen bezieht sich daher auch auf die von den GutachterInnen erwarteten Angaben bzw. die erwartete geschlechtliche Performativität, die zum Erhalt eines positiven Gutachtens führt.¹⁶³⁴ Die wenigen politischen Aktivitäten beziehen sich auf Reformen der Behandlungsrichtlinien (Standards of Care) sowie des TSG.

¹⁶³⁰ Interview mit Maike, siehe Anhänge A.19., A.19.1.1.

¹⁶³¹ Interview mit Maike, siehe Anhänge A.19., A.19.1.1. Der Begriff „meschugge“ verweist hier auf die Syndrom-Kategorie der so genannten „Borderline-Persönlichkeits-Störung“, die innerhalb der so genannten Differentialdiagnostik als Ausschlusskriterium für „Transsexualität“ gilt (vgl. auch Kapitel II.2.).

¹⁶³² Interview mit Marlene, siehe Anhänge A.21., A.21.1.1.

¹⁶³³ Karolina berichtete, dass einer ihrer Gutachter, ihr nach ihrer „Prüfung“ im nachhinein das Gutachten verweigerte, da sie bereits Hormonpräparate eingenommen hatte, ihr aber trotzdem die „Gespräche“ in Rechnung stellte (Interview mit Karolina, siehe Anhänge A.17., A.17.1.1.).

¹⁶³⁴ Vgl. Kapitel II.3.

Die günstigen Umstände der Krankenkassen-Regelung, die eine bedeutende, ökonomische Erleichterung für diejenigen Transsexuellen, die die Kriterien der GutachterInnen erfüllen, darstellen, bedeuten jedoch nicht, dass Transsexuelle in Berlin keine ökonomischen Probleme hätten. Da viele von ihnen während des so genannten „Transitionsprozesses“ massive Schwierigkeiten an ihrem Arbeitsplatz bis hin zum Verlust des Arbeitsplatzes erfahren bzw. Schwierigkeiten haben einen (neuen) Arbeitsplatz zu finden, gilt „Transsexualität“ auch als Armutsrisiko:

Trotzdem würde ich insgesamt sagen, ist Transsexualität ein Armutsrisiko. Es gibt durchaus auch diese Phänomene, dass sie vorher sehr gut da standen und dann aufgrund von Reaktionen von außen, je nach dem, Familie, Freundeskreis, Arbeitsplatz, also einige haben tatsächlich alles verloren und sind auf diese Nischen angewiesen und bei anderen denke ich ist dieses Nischen-Suchen, 'ne Vermeidungsstrategie.¹⁶³⁵

Auch in Berlin zeigt sich, dass die unterschiedlichen Selbstbilder der Transsexuellen in einem Zusammenhang mit der jeweiligen sozialen Umgebung (Subkultur versus Mehrheitsgesellschaft) sowie der Haltung bezüglich MedizinerInnen (kritisch versus unkritisch) stehen. Die Sozialarbeiterin des Sonntagsclub e.V. erklärte, dass sie vor allem Transfrauen („Mann-zu-Frau-Transsexuellen“) in der Beratung und den Gruppen antreffen würde und nur sehr selten Transmänner („Frau-zu-Mann-Transsexuelle“). Dies liege vor allem an den unterschiedlichen Selbstdefinitionen:

Die biologischen Männer, die hier rein kommen mit einer Transidentität definieren sich relativ schnell als transsexuell, biologische Frauen, die hier ankommen suchen häufiger nach Wegen dazwischen und anderen Lösungen für sich selbst und definieren sich in der Minderheit als transsexuell. Also die Minderheit der biologischen Frauen kommt dann hier an und sagt so, ich bin eindeutig transsexuell, die meisten suchen andere Wege.¹⁶³⁶

Die anderen Wege und die damit verbundenen Identitäten wurden bereits im Drag King-Kapitel vorgestellt. Für die Sozialarbeiterin verweisen die unterschiedlichen Selbstbilder auf eine unterschiedliche Bildung und Sozialisation hin:

Die meisten biologischen Frauen haben vorher als Lesben gelebt. Einige sind im Fachbereich Gender Studies und kommen natürlich dann mit der klassischen Lesben-Sozialisation dann an den Punkt, nee, das ist nicht alles, da steckt mehr Männlichkeit als ich gedacht habe, wie gehe ich damit um. Und die biologischen Männer oder die Transfrauen sind mit konstruktivistischen Gedanken in der Minderheit.¹⁶³⁷

Judith Butler, deren radikalkonstruktivistischen Thesen im Theorie-Kapitel erörtert wurden, gilt als wichtige Koryphäe der Queer Studies und ebenso der Gender Studies und hat in Teilen der lesbischen Subkulturen und insbesondere in den Drag King-Subkulturen einen Kult-Status inne. Während in den Tunten-Subkulturen konstruktivistische Konzepte und Zweigeschlechterordnungs-Kritik verbreitet sind und teilweise, wie bei den Drag Kings zum

¹⁶³⁵ Interview mit Selma, siehe Anhänge A.30., A.30.1.1.

¹⁶³⁶ Interview mit Selma, siehe Anhänge A.30., A.30.1.1.

¹⁶³⁷ Interview mit Selma, siehe Anhänge A.30., A.30.1.1.

guten Ton einer Performance gehören, finden sich unter den mehrheitlich in der heteronormativen Mehrheitsgesellschaft sozialisierten („Mann-zu-Frau-“)Transsexuellen vor allem biologistische an die Diskurse von Medizin und Psychologie angelehnte Diskurse. Konstruktivistische Diskurse hingegen sind äußerst selten zu vernehmen.

So verweist das Sozialarbeiterinnen-Zitat einerseits auf die unterschiedliche Anzahl von Transfrauen und Transmännern, andererseits, aber auch auf unterschiedliche Sozialisationen. Allerdings zeigt sich in einer umfassenden Betrachtung der Selbstbilder unterschiedlicher Transgender-Gruppen, dass konstruktivistische Diskurse nicht allein eine Frage der lesbischen Sozialisation sind, sondern vielmehr eine Frage der Sozialisation in Subkulturen im Gegensatz zu einer Sozialisation in der heteronormativen Mehrheitsgesellschaft.

Karolina, die beispielsweise 40 Jahre als „Mann“ gelebt hat, in verschiedenen als männlich konnotierten Berufen gearbeitet hat, und als Ehemann und Vater im sozialen Umfeld eine männliche Rolle eingenommen hat, sieht sich heute als Frau und möchte in der Öffentlichkeit nicht als „transsexuell“ bzw. „transident“ wahrgenommen werden:

Ich sehe mich als Frau in der jetzigen Zeit, bin von der Herkunft her ne transsexuelle Frau, die diesen transsexuellen Weg gegangen ist, möchte jetzt als Frau leben und in der Öffentlichkeit nicht mit der Fahne transidentisch rumlaufen.¹⁶³⁸

In Trans-Zusammenhängen definiert sie sich daher als „Frau mit transsexueller Vergangenheit“. Wie in der Einleitung dieses Kapitels¹⁶³⁹ deutlich wurde, sieht sie ihre „Transsexualität“ einem biologistischen Diskurs folgend als eine Krankheit, die mittels der Hormontherapie und der geschlechtsangleichenden Operationen geheilt wurde. Den in Transgender-AktivistInnen-Kreisen üblichen Diskurs, dass die „Transsexualität“ keine Krankheit darstellt, sondern die gesellschaftliche Situation einen krankheitsähnlichen Leidensdruck erzeugen kann, ergänzt sie um die biologistische Variante der körperlichen Notwendigkeit der Hormonzufuhr:

Die Transsexualität gilt ja nicht als Krankheit. Aber die Transsexualität kann uns krank machen, also kann krankmachende Wirkung haben, wenn eben die Gesellschaft, zum einen nicht damit umgehen kann, zum anderen, eben, ich brauche halt eben die Hormone und dass ist jetzt eben nicht nur eine gesellschaftliche Frage, sondern auch eine Frage meiner eigenen inneren Hormonsituation und die brauche ich schon. [...] Also ohne die Hormone hätte ich nicht leben können und würde ich sicher auch heute nicht mehr leben.¹⁶⁴⁰

Diese Argumentation steht jedoch im Widerspruch zu den konstruktivistischen Diskursen. Wenngleich auch Karolina einzelne GutachterInnen kritisch sieht, stellt sie die gängigen, medizinischen Diskurse zur „Transsexualität“ nicht in Frage. Marlene, die zwar lange Zeit als heterosexueller Mann gelebt hat, tat dies in einem künstlerischen Umfeld und fühlte sich

¹⁶³⁸ Interview mit Karolina, siehe Anhänge A.17., A.17.1.1.

¹⁶³⁹ Vgl. Kapitel III.2.3.

¹⁶⁴⁰ Interview mit Karolina, siehe Anhänge A.17., A.17.1.1.

daher, wie bereits dargestellt, den Tunten-Kreisen und ihren Organisationen verbundener, als den Transsexuellen-Gruppen. Auch tendiert sie eher zu konstruktivistischen Theorien. Marlene definiert sich als „*Frau mit transsexueller Vergangenheit, wobei in die transsexuelle Vergangenheit natürlich eingeschlossen ist, dass ich als Mann gelebt habe*“.¹⁶⁴¹ Allerdings kritisiert sie die von TherapeutInnen häufig geforderte und von vielen Transsexuellen praktizierte Ausblendung der Vergangenheit, in ihrem Fall einer männlichen Vergangenheit: „*Das geht nicht, das ist Unsinn, dafür habe ich zu lange als Kerl gelebt*“ sowie insgesamt die Pathologisierung der Transsexuellen.¹⁶⁴² Marlene stellt in provokativer Form die aus der Medizin und Psychologie stammenden Konzepte der „Geschlechtsangleichung“ und der „Frau im männlichen Körper“, welche von Transsexuellen in der Regel unkritisch übernommen werden, grundsätzlich in Frage:

Ich merke immer wieder, dass das sehr provokant ist, wenn ich das sage, ich meine das gar nicht so, ich rede durchaus von Umwandlung. Denn egal, so sehr ich das auch verstehe, dass man aus politischen Gründen von Angleichung redet, ganz klar, ich würde auch gegenüber einer Krankenkasse nie anders auftreten, aber letztendlich du bist so drin in diesem Geschlecht es ist alles so determiniert, dass es sehr wohl eine Umwandlung bedeutet, wenn Du da rausgehst. Das ist keine Angleichung. Das gibt es nicht. Du bist nicht Frau im männlichen Körper. [...] Sondern es ist immer alles männlich überformt.¹⁶⁴³

Die „männliche Überformung“ von der Marlene spricht, verweist hierbei auf die (männliche) Sozialisation und entspricht einem konstruktivistischen statt biologistischen Diskurs.

Neben diesen beiden extremen Varianten, gibt es auch Transsexuelle, die beide Diskurse kritisch sehen. Maïke, beispielsweise, die sich als „heterosexuelle, transsexuelle Frau“ definiert, schwankt zwischen verschiedenen Theorien bzw. deren Ablehnung. Zum einen übt sie, wie zuvor gezeigt, massive Kritik an den MedizinerInnen und ihrer Kompetenzanmassung, zum anderen steht für sie aber die Lebbarkeit der Gender-Theorien völlig in Frage.¹⁶⁴⁴

III.2.3.3. Transsexuelle in Rio de Janeiro

Als in den 1970er und 1980er Jahren die Institutionalisierung der „Behandlung“ der „Transsexualität“ in den USA und Deutschland ihren Höhepunkt erlebte, waren unter der Militärdiktatur in Brasilien so genannte „Geschlechtsumwandlungen“ (*mudança de sexo*) verboten. Dr. Robert Farina, der Chirurg, der 1971 die erste geschlechtsangleichende

¹⁶⁴¹ Interview mit Marlene, siehe Anhänge A.21., A.21.1.1.

¹⁶⁴² Interview mit Marlene, siehe Anhänge A.21., A.21.1.1.

¹⁶⁴³ Interview mit Marlene, siehe Anhänge A.21., A.21.1.1.

¹⁶⁴⁴ Interview mit Maïke, siehe Anhänge A.19., A.19.1.1.

Operation (*transgenitalização*) in Brasilien durchführte, wurde aufgrund dieser vor Gericht gestellt und verlor seine Approbation.¹⁶⁴⁵ Einem anderen Bericht zu Folge wurde 1978 ein Chirurg, der einige Jahre zuvor eine geschlechtsangleichende Operation durchgeführt hatte, von einem Gericht zu einer Freiheitsstrafe von 2 Jahren verurteilt.¹⁶⁴⁶ Erst mit dem Entstehen einer brasilianischen Zivilgesellschaft in den 1990er Jahren konnten MedizinerInnen, PsychologInnen und einige PolitikerInnen auf eine Beendigung der Illegalität hinarbeiten. Im Jahre 1997 schließlich hatten diese Bemühungen Erfolg.¹⁶⁴⁷ Mit der Verabschiedung der Resolution CFM 1.482/97 im September 1997 durch den „Brasilianischen Bundesrat für Medizin“ (*Conselho Federal de Medicina*) erhielt die „Behandlung“ der „Transsexualität“ einen Legalitätsstatus.¹⁶⁴⁸ Vor diesem Zeitpunkt ließen sich Transsexuelle entweder illegal im Inland¹⁶⁴⁹ oder legal im meist europäischen Ausland operieren¹⁶⁵⁰.

Die Verabschiedung der Resolution CFM 1.482/97 bereitete auch den Boden für die Errichtung von Instituten und Programmen zur „Behandlung“ und Erforschung der „Transsexualität“. In einigen Städten Brasiliens (darunter São Paulo, Rio de Janeiro, Salvador, Campinas und Curitiba) wurden hauptsächlich in Universitätskliniken Programme zur „Behandlung“ der „Transsexualität“ eingerichtet.¹⁶⁵¹ In Rio de Janeiro wurde 1998 das Institut für Gynäkologie, ein Teilbereich des Sexualwissenschaftlichen Institutes der Universität von Rio de Janeiro, um das „Projekt der geschlechtsangleichenden Operationen“ (*projeto de transgenitalização*) erweitert.¹⁶⁵² Während einige *travesti*-Organisationen, die vor allem zur AIDS-Prävention und zur Verbesserung der sozialen Situation der Transgender in Brasilien arbeiten, Ende der 1990er Transsexuelle in ihre Organisationen und deren Namen aufnahmen¹⁶⁵³, waren zu dieser Zeit nur drei Transsexuellen-Gruppen, davon zwei mit Sitz in Campinas, bekannt.¹⁶⁵⁴ Eine dieser Organisationen war die bereits erwähnte Gruppe „Vereinigung der Träger einer neuralen Störung des Geschlechts“ (*Associação de Portadores de Neurodiscordância de Gênero*). Zur Zeit der Forschung besaß diese Vereinigung eine Art

¹⁶⁴⁵ E. S. Couto 1999: 37. Erst nach der „Legalisierung“ dieser Operation 1997 wurde sie ihm wieder zuerkannt.

¹⁶⁴⁶ Lampião 1978b: 5.

¹⁶⁴⁷ Die Psychologin Leni erklärt die Verzögerung dieser Entscheidung durch die kulturellen Unterschiede und langen Kommunikationswege der verschiedenen brasilianischen Bundesstaaten, insbesondere der langen Dauer der Aufklärungsarbeit (Interview mit Leni, siehe Anhänge C.21., C.21.1.1.).

¹⁶⁴⁸ Vgl. u.a. E.S. Couto 1999: 105-108.

¹⁶⁴⁹ Z. B. Maud Anfang der 1990er in São Paulo (Interview mit Maud, siehe Anhänge C.22., C.22.1.1.).

¹⁶⁵⁰ Z.B. Roberta Close 1989 in London (Rito 1998: 176) oder Ronha 1989 in Kopenhagen (Interview mit Ronha, siehe Anhänge C.30., C.30.1.1.). Vgl. auch E.S. Couto 1999: 37.

¹⁶⁵¹ Vgl. z.B. E. S. Couto 1999: 66-67.

¹⁶⁵² Interview mit Linda, siehe Anhänge C.20., C.20.1.1.

¹⁶⁵³ So bezeichnete sich beispielsweise die 1999 in Porto Alegre gegründete Gruppe Igualdade als „Associação de Travestis e Transexuais do Rio Sul“ (www.aigualdade.org.br, August 2006) und die schon länger existierende Associação de Travestis de Salvador „ATRAS“ nannte sich in Associação de Travestis e Transexuais de Salvador um (vgl. E.S. Couto 1999: 113).

¹⁶⁵⁴ Vgl. auch E. S. Couto 1999: 111-112.

Zweigstelle in Rio de Janeiro.¹⁶⁵⁵ Diese Gruppe orientiert sich, wie der Name schon andeutet, sehr an den pathologisierenden, medizinischen und psychologischen Diskursen.

Auch wenn einzelne ChirurgInnen schon zu Zeiten der Militärdiktatur illegal Operationen durchführten, so verhinderte die Situation der Illegalität eine freie Forschung zu dieser Thematik in Brasilien und damit die Entstehung spezifischer, brasilianischer Diskurse, die auf empirischen Grundlagen basieren und den Besonderheiten der brasilianischen Situation gerecht werden.¹⁶⁵⁶ Nach 1997 erschienen jedoch viele Publikationen zur „Transsexualität“. Diese waren mehrheitlich Übersetzungen US-amerikanischer Bücher bzw. Bücher, die die US-amerikanischen Diskurse 1:1 übernahmen sowie Veröffentlichungen, die sich mit der schwierigen juristischen Situation der Transsexuellen in Brasilien beschäftigten.¹⁶⁵⁷ Die Übernahme der medizinischen Diskurse, der Diagnosen „Transsexualität“ und „(fetischistischer) Transvestitismus“, und damit der TS-TV-Dichotomie aus den USA und Europa, führte angesichts der besonderen, brasilianischen Situation, wie sie in einem vorangegangenen Kapitel ausführlich geschildert wurde¹⁶⁵⁸, zu offensichtlichen Widersprüchlichkeiten und Absurditäten in der neueren Literatur zur „Transsexualität“. So erklärt die brasilianische Psychologin Mariana Friedrich in einem kurzen Zusatz im Anhang der brasilianischen Übersetzung eines Werkes über Transsexuelle des Psychologen Gerald Ramsey aus den USA, dass die brasilianischen *travestis* sich in keiner der Beschreibungen Ramseys zum „Transvestitismus“ wiederfinden und sie sich stattdessen auf einem Kontinuum an einer Stelle vor den Transsexuellen befinden. Wengleich Friedrich, selbst eine Transsexuelle, mit diesem Kontinuum-Gedanken, der Argumentation der emanzipatorischen, medizinkritischen Transgender-Bewegung sehr nahe kommt, folgt sie der Logik dieses Gedankens nicht dahingehend, das Konstrukt der TV-TS-Dichotomie, welches eine bedeutende Grundlage der Differentialdiagnostik der „Transsexualität“ bildet, in Frage zu stellen.¹⁶⁵⁹ In den Publikationen brasilianischer AutorInnen hingegen werden häufig die Transvestiten-Definitionen und -Abgrenzungen aus US-amerikanischen Studien übernommen ohne auf die offensichtlichen Widersprüche einzugehen.¹⁶⁶⁰ Die Übernahme von Diskursen, Definitionen und Diagnosekriterien, die der brasilianischen Situation nicht gerecht werden, stellt für die mit der „Behandlung“ betrauten Universitäts-Institute jedoch ein Problem dar, da die institutseigenen GutachterInnen vor die Schwierigkeit gestellt

¹⁶⁵⁵ Interview mit Maud, siehe Anhänge C.22., C.22.1.1.

¹⁶⁵⁶ Eine Ausnahme stellt eine Publikation des besagten Dr. Robert Farina in den 1980er dar, dessen Autorität jedoch aufgrund einer gegen ihn gerichtete Kampagne in Frage stand (vgl. z.B. Muraro 1985: 6).

¹⁶⁵⁷ Vgl. z.B. Ramsey 1998, E.S. Couto 1999, Araujo 2000, Peres 2001.

¹⁶⁵⁸ Vgl. Kapitel III.1.3.

¹⁶⁵⁹ Friedrich 1998: 191-192 und E. S. Couto 1999: 91.

¹⁶⁶⁰ Vgl. z. B. E.S. Couto 1999: 22-24, Peres 2001: 122-123.

werden, entscheiden zu müssen, wer transsexuell ist und wer nicht, d.h. wer als Kandidat/in für die geschlechtsangleichenden Operationen in Frage kommt und wer nicht.

Ich möchte diese signifikante Problematik am Beispiel Rio de Janeiros genauer betrachten. Da für die in das „Programm für geschlechtsangleichende Operationen“ des Sexualwissenschaftlichen Institutes der Universität von Rio de Janeiro aufgenommenen KandidatInnen, die „Behandlung“ der „Transsexualität“, also insbesondere die Hormontherapie und die geschlechtsangleichenden Operationen kostenfrei sind, lässt sich die Ausgangssituation auf den ersten Blick gut mit der der GutachterInnen in Berlin vergleichen. Auf den zweiten Blick jedoch stellt sich die Situation als grundlegend verschieden dar. Im Zeitraum von 1998 bis 2001 wurden insgesamt 8 Transsexuelle, davon 1 „Frau-zu-Mann-Transsexueller“ und 7 „Mann-zu-Frau-Transsexuelle“, in das Programm aufgenommen.¹⁶⁶¹ Dabei wird allgemeinen Schätzungen zu Folge von 5000-8000 Individuen in den Transgender-Subkulturen ausgegangen, die meist als *travestis* bezeichnet werden oder sich selbst so bezeichnen. Auch diese, so die Leiterin des Institutes Linda, suchen das Institut auf, jedoch ohne zu wissen, dass sie eigentlich „*travestis*“ sind und keine Transsexuellen:

Anfangs empfangen wir auch diese, da sie zu uns kommen ohne zu wissen, dass sie travestis sind. Mit der Zeit, wenn wir erkennen, dass sie travestis sind und keine Transsexuellen, helfen wir ihnen auf einer anderen Ebene als der chirurgischen. [...] Sie erhalten psychiatrische Hilfe, aber chirurgische Eingriffe werden nicht durchgeführt.¹⁶⁶²

Ergänzend erklärt sie:

Sie wissen nicht, dass sie Transsexuelle oder travestis sind. Manche kommen und nennen sich transsexuell und wir erkennen, dass sie es nicht sind, dass sie sehr viel mehr travestis sind als Transsexuelle. Einige machen diese Konfusion.¹⁶⁶³

Die Selbstdiagnose als „transsexuell“ reicht als Kriterium für die GutachterInnen in Rio de Janeiro - wie auch in Berlin - nicht aus. Die aus den USA bekannten Kriterien und insbesondere die Unterscheidung zwischen Transsexuellen und Transvestiten kollidieren aber mit der brasilianischen Realität, zumindest mit der Situation in Rio de Janeiro. Wie eingangs gezeigt¹⁶⁶⁴, folgt die Unterscheidung zwischen Transsexuellen und Transvestiten in den USA (ebenso wie in Deutschland) generell der Linie, dass „Transsexualität“ eine Identitätsstörung und „Transvestitismus“ eine sexuelle Störung darstellt. Neben der geäußerten Abscheu vor bzw. Abneigung gegenüber den eigenen Genitalien, ist vor allem die Frage der Identität von

¹⁶⁶¹ Interview mit Linda, siehe Anhänge C.20., C.20.1.1.

¹⁶⁶² Das Original lautet: „*Recebemos inicialmente porque eles vem sem saber que são travestis. Então progressivamente quando vamos perceber que são travestis e não transexuais, vamos ajudando mas num outro nivel, que não vai cirurgico. [...] Recebem apoio psiquiatrico, mas a cirurgia não sera feita.*“ Interview mit Linda, siehe Anhänge C.20., C.20.1.1.

¹⁶⁶³ Das Original lautet: „*Não sabem, que são travestis ou transexuais. As vezes vem se nominando transexual e nos percebemos que não são e que são muitos mais travestis do que transexuais. Alguns fazem essa confusão.*“ Interview mit Linda, siehe Anhänge C.20., C.20.1.1.

¹⁶⁶⁴ Vgl. Kapitel II.2.

Bedeutung für die Differentialdiagnostik. Dabei wird der „Transvestitismus“ als eine temporäre, also eine zeitlich begrenzte Form des durch Kleider erfolgten Geschlechtswechsel betrachtet, während „Transsexualität“, durch den Wunsch ganzzeitig als das Gegengeschlecht zu leben charakterisiert wird. Die *travestis*, die „Transvestiten“ von Rio de Janeiro, tragen aber nicht - wie das durch die Literatur vermittelte Stereotyp heterosexueller Transvestiten (Cross-Dresser) -, zeitweise aus Gründen der sexuellen Erregung die Kleidung des anderen Geschlechts¹⁶⁶⁵, sondern leben meist seit der Pubertät in einer anderen Geschlechtsrolle als der ihnen bei Geburt zu geordneten. Eine besondere Beachtung des sogenannten Alltagsstests und der als weiblich konnotierten Kleidung („Röcke statt Hosen“), wie dies bei Berliner GutachterInnen der Fall ist, hilft im Falle der GutachterInnen Rio de Janeiros nicht. Vielmehr sind sie gezwungen für die Unterscheidung zwischen den brasilianischen *travestis* und den Transsexuellen eigene Kriterien zu finden. Andrade de Silva erklärte im Interview zunächst die zentrale Rolle der aus den US-Diskursen übernommenen Kriterien sowie bestimmter in den USA entwickelter Persönlichkeitstests für die Differentialdiagnostik. Auf meine Nachfrage nach den konkreten Kriterien der Unterscheidung zwischen *travestis* und Transsexuellen, erklärt sie Persönlichkeitsmomente, die die Sexualität betreffen als letztlich entscheidend:

Der Transsexuelle unterscheidet sich in der Mehrheit der Fälle von dem travesti in Bezug auf das sexuelle Begehren. Der travesti hat ein sehr freizügiges und intensives sexuelles Verlangen. Das sexuelle Verlangen des Transsexuellen ist nicht so intensiv und gar nicht freizügig. Einige sind an den Punkt gelangt nie eine einzige sexuelle Beziehung gehabt zu haben, da sie nicht wollten, dass der Partner ihre Genitalien sieht.¹⁶⁶⁶

Diese Unterscheidung in die Tendenzen sexuelle Abstinenz und sexuelle Promiskuität wird von der Psychologin Leni, die im gleichen Institut arbeitet, in deutlicheren Worten bestätigt:

Sie haben, die *travestis* haben ein sehr promiskuitives Verhalten. Sie haben verschiedene Partner, während wir beobachten, dass die Transsexuellen, keiner der Transsexuellen, die wir hier behandeln hat ein promiskuitives Verhalten.¹⁶⁶⁷

Die beiden Psychologinnen sehen auch in einem anderen Bereich der Persönlichkeit eine Unterscheidung entlang dieser Passiv-Aktiv-Linie. So erklärt Andrade de Silva, dass Transsexuelle sehr viel diskreter wären und bemüht nicht aufzufallen, während *travestis* sehr

¹⁶⁶⁵ Dieses Stereotyp wurde im Kapitel III.2.2. bereits kritisch reflektiert.

¹⁶⁶⁶ Das Original lautet: „*O transexual, ne, no sentido de desejo sexual a maioria das vezes é diferente do travesti. O travesti tem um desejo sexual muito aforrado, muito intenso. No transexual o desejo sexual não é tão intenso assim, nem aforrado. Alguns se preservam ao ponto de nunca terem tido uma relação sexual com ninguém, porque não querem que o parceiro veja o seu genital.*“ Interview mit Linda, siehe Anhänge C.20., C.20.1.1.

¹⁶⁶⁷ Das Original lautet: „*Elas tem, as travestis tem um comportamento mais promisco. Eles tem vários parceiros, que a gente observa os transexuais, que nenhum desses, que a gente atende aqui, tem um comportamento promisco.*“ Interview mit Leni, siehe Anhänge C.21., C.21.1.1.

eitel wären, viel Schmuck tragen würden und geradezu auffallen wollten.¹⁶⁶⁸ Marcel de Araujo erklärt ergänzend, dass *travestis* sich öffentlich machen würden und dass sie generell ein anderes Verhalten an den Tag legen würden und viel Verwirrung stiften würden („*Os travestis elas chegam fazendo muita confusão*“).¹⁶⁶⁹

Aufgrund der immensen Anzahl an *travestis* bzw. Transgender in den Subkulturen Rio de Janeiro ist eine restriktive Auswahl sicher schon aus Gründen der Verfügbarkeit freier Plätze im Programm notwendig. Ob die spezifischen Kriterien nach denen die GutachterInnen diagnostizieren, jedoch der Alltagswirklichkeit entsprechen ist mehr als fraglich. Bereits 1985 erklärt die Journalistin Rose Marie Muraro im Vorwort der Autobiographie der Transsexuellen Loris Ádreon, dass Dr. Farino angibt, dass „männliche Transsexuelle“ (i.e. „transsexuelle Frauen“) in einer sehr viel ausgeprägteren Form als „traditionelle Frauen“ diskret, unterwürfig (*submisso*) und verständnisvoll gegenüber denen, die sie lieben wären, während Muraro Loris als sehr initiativ und kreativ im Umgang mit seiner Situation erfahren hat und eine Verbindung von männlichen und weiblichen Charakteristika in ihrem Verhalten wahrnahm.¹⁶⁷⁰ Die an ein traditionelles Rollenverständnis von Mann und Frau erinnernde Unterscheidung in aktives (nach außen drängendes, promiskuitives) und passives (zurückhaltendes, scheues) Verhalten wird auch in der heutigen Zeit der Situation der *travestis* und Transsexuellen von Rio de Janeiro nicht gerecht. Während die „Mein Körper – Mein Gefängnis“ (*Meu Corpo – Minha Prisão*) betitelte Autobiographie von Loris noch als eine Form der Verarbeitung der schwierigen Situation und als ein Aufmerksam-Machen auf gesellschaftliche Missstände interpretiert werden kann, so offenbart die Biographie der bekanntesten „Transsexuellen“ Brasiliens Roberta Close ein völlig anderes Bild.¹⁶⁷¹ Roberta Close, die in den *travesti*-Subkulturen Rio de Janeiro sozialisiert wurde und während des Karnevals entdeckt wurde, lebte als Supermodel und Schauspielerin ein öffentlicheres und „indiskreteres“ Leben, als es die Mehrzahl der BrasilianerInnen je vermögen, inklusive zahlreicher Nacktauftritte im brasilianischen Playboy und verschiedenen brasilianischen Sexmagazinen vor und nach der Operation.¹⁶⁷² Ebenso, wie Roberta Close, erzählt auch die bekannte Transsexuelle Ronha im Interview von einem ausschweifenden Leben auf Partys und zahlreichen Liebschaften, auch in anderen

¹⁶⁶⁸ Interview mit Linda, siehe Anhänge C.20., C.20.1.1.

¹⁶⁶⁹ Interview mit Leni, siehe Anhänge C.21., C.21.1.1.

¹⁶⁷⁰ Muraro 1985: 6-7.

¹⁶⁷¹ Wengleich Roberta Close angibt, dass sie eigentlich „intersexuell“ sei, wird sie in Brasilien weitgehend als *travesti* und teilweise als „Transsexuelle“ bezeichnet, und sieht sich selbst aufgrund ihrer gesamten Situation und ihren geschlechtsangleichenden Operationen auch in einem „Transsexuellen“-Kontext.

¹⁶⁷² Rito 1998.

Ländern.¹⁶⁷³ Beide würden nach den Kriterien der Psychologinnen des Institutes für Sexualwissenschaft niemals als Transsexuelle „erkannt“ und in das *Transgenitalização*-Programm aufgenommen. Auch ist der Umstand, dass viele *travestis* gezwungen sind, ihren Lebensunterhalt mittels der Sexarbeit zu verdienen und dadurch ein bestimmtes Verhalten annehmen (müssen), nicht gleichzusetzen mit deren Persönlichkeit oder Identität. Catia, die sich beispielsweise als *travesti* und als Transsexuelle definiert, und nicht an geschlechtsangleichende Operationen denkt, arbeitete viele Jahre als Sexarbeiterin und lebt heute enthaltsam.¹⁶⁷⁴ Hope bezeichnet sich als *travesti* und arbeitete zur Zeit der Forschung aus ökonomischer Notwendigkeit als Sexarbeiterin, ohne daran Gefallen zu finden. Ihr größter Wunsch ist es, als Lehrerin zu arbeiten. Nach eigenen Angaben würde sie nie eine geschlechtsangleichende Operation durchführen lassen, da sie ihren Körper und ihr Geschlecht liebe („*Adoro meu corpo, adoro meu sexo*“).¹⁶⁷⁵ Hope wirkte sehr diskret, trug während der (Sex-)Arbeit nicht die aufreizende *travesti*-Kleidung, sondern eher dezente Kleidung. Mit den in der Forschung gesammelten empirischen Daten ließen sich diese Beispiele „indiskreter“ Transsexueller und „diskreter“ *travestis* noch weiterführen. Sie legen die Vermutung nahe, dass vielmehr konservative Moralvorstellungen und traditionelle Rollenverständnisse und damit ein heteronormativer Rahmen eine gewichtige Rolle bei der Entwicklung der oben beschriebenen Kriterien gespielt haben.

Die GutachterInnen-Praxis war jedoch in Rio de Janeiro in den Subkulturen kein Thema. Maud merkte lediglich an, dass das Kriterium der „Abscheu vor dem eigenen Genital“ (*raiva de ter penis*) fragwürdig sei und durch das Kriterium „Verlangen nach dem anderen Genital“ (*vontade de ter vagina*) ersetzt werden sollte.¹⁶⁷⁶ Ein viel gewichtigeres Problem der Transsexuellen in Brasilien war zur Zeit der Forschung die rechtliche Situation. In diesem Zusammenhang wurde beispielsweise in der Transsexuellen-Gruppe des Universitätsprogramms, so die Psychologin Marcel de Araujo, die Verweigerung der Möglichkeit einer Personenstandsänderung nach abgeschlossenen geschlechtsangleichenden Operationen, als eine Frage der BürgerInnenrechte diskutiert: „*Was sie viel in dieser Gruppe diskutieren ist die Frage der Bürgerrechte, weil sie ihren Körper verändern, aber ihr Geschlecht nicht legalerweise verändern dürfen*“.¹⁶⁷⁷ Die Frage der rechtlichen Unmöglichkeit einer Personenstandsänderung in den Ausweispapieren wurde zu einer

¹⁶⁷³ Beide sehen sich jedoch in der Not das Stigma „promiskuitiv“, welches ihnen von den Medien auferlegt wird, weit von sich zu weisen (siehe Rito 1998: 203 und Interview mit Ronha, siehe Anhänge C.30., C.30.1.1.).

¹⁶⁷⁴ Interview mit Catia, siehe Anhänge C.4., C.4.1.1.

¹⁶⁷⁵ Interview mit Hope, siehe Anhänge C.14., C.14.1.1.

¹⁶⁷⁶ Interview mit Maud, siehe Anhänge C.22., C.22.1.1.

¹⁶⁷⁷ Das Original lautet: „*O que se discutiram muito nesse grupo é a questão da cidadania, porque eles mudam o corpo, mas não podem mudar legalmente o sexo*.“ Interview mit Leni, siehe Anhänge C.21., C.21.1.1.

zentralen Frage in den brasilianischen Diskursen über „Transsexualität“, die nicht nur Gegenstand von Dissertationen in den Rechtswissenschaften wurde¹⁶⁷⁸, sondern auch von einem namhaften brasilianischen Rechtswissenschaftler in Zusammenhang mit der Verfassung von 1988 diskutiert wurde¹⁶⁷⁹. Für die Betroffenen wurde sie zu einer zentralen Frage, da sie ihre soziale Situation entscheidend beeinflusst. Die Psychologin Andrade de Silva hebt zwei besondere Merkmale der dadurch entstehenden Situation hervor. Zum einen die schwierige Situation der Benutzung öffentlicher Toiletten sowie von öffentlichen Bade- und Dusch-Räumen, die häufig mit Diskriminierung verbunden ist. Zum anderen die Schwierigkeiten auf dem Arbeitsmarkt, die ebenfalls mit Diskriminierung verbunden sind. Die Beispiele, die sie dabei anführt, betreffen Personen mit einem weiblichen Äußeren und einem männlichen Personenstand.¹⁶⁸⁰ Auch Maud kennt dieses Problem: „*Ein Problem habe ich nur mit meinen Ausweispapieren, die nicht korrigiert wurden, denn hier in Brasilien ist es sehr viel komplexer dies korrigieren zu lassen.*“¹⁶⁸¹ Selbst international gefeierte Superstars kämpfen mit diesem Problem. So lauten die Ausweispapiere von Roberta Close noch immer auf ihren männlichen Namen, obwohl diese seit Jahren mit AnwältInnen um eine Änderung kämpft.¹⁶⁸² Maud führt diese Situation auf den Einfluss der katholischen Kirche und der protestantischen Gruppen auf die Abgeordneten des brasilianischen Parlamentes zurück.¹⁶⁸³ Die Psychologin Andrade de Silva sieht in „archaischen Einstellungen“ und „rigiden Haltungen“ der für das Rechtssystem Verantwortlichen den Grund für diese Situation:

Aber das Rechtssystem in Brasilien ist sehr archaisch. Das sind sehr traditionelle Leute mit sehr rigiden Haltungen. Deshalb gab es noch keine einzige Veränderung in der Gesetzeslage, damit diese Leute auch den Namen und das Geschlecht in ihren Dokumenten verändern können.¹⁶⁸⁴

In diesem Zusammenhang spielt sicher auch der nachhaltige Einfluss der während der Militärdiktatur protegierten und propagierten konservativen Moral, als deren Feind Transgender explizit benannt wurden, eine Rolle.¹⁶⁸⁵

¹⁶⁷⁸ Siehe z.B. die im Jahre 2001 veröffentlichte Dissertation von Ana Paula Ariston Barion Peres „Transsexualismus – Das Recht auf eine neue sexuelle Identität“ (*Transsexualismo - O Direito a uma nova Identidade Sexual*).

¹⁶⁷⁹ Siehe die im Jahre 2000 publizierte Studie „Der Schutz des Transsexuellen durch die Verfassung“ (*A Proteção Constitucional do Transexual*) des Universitätsprofessors Luiz Alberto David Araujo der Rechtsfakultät der Universität von São Paulo.

¹⁶⁸⁰ Interview mit Linda, siehe Anhänge C.20., C.20.1.1. Die gleiche Diskriminierung erfahren aber auch *travestis*, wie in einem vorherigen Kapitel gezeigt wurde.

¹⁶⁸¹ Das Original lautet: „*So tenho um problema com minha documentação, que não está corrigida, por que aqui no Brasil é mais complexo corrigir isso*“. Interview mit Maud, siehe Anhänge C.22., C.22.1.1.

¹⁶⁸² Vgl. Rito 1998: 226-228, 236-237.

¹⁶⁸³ Interview mit Maud, siehe Anhänge C.22., C.22.1.1.

¹⁶⁸⁴ Das Original lautet: „*Mas o direito no Brasil é bastante arcaico, são pessoas bastante tradicionais com posturas muitos rígidas. Então ainda não houve nenhuma modificação na estrutura legal para que essas pessoas possam realmente trocar de nome, trocar de sexo no documento oficial*“. Interview mit Linda, siehe Anhänge C.20., C.20.1.1.

¹⁶⁸⁵ Vgl. Kapitel III.1.3.1.2.

Da ich leider keinen Zugang zu der Projekt-Gruppe und damit zu den in ihr befindlichen transsexuellen Personen erhielt, erfolgt die Darstellung der Selbstbilder mit Hilfe der wenigen in den Subkulturen und TS-Gruppen aktiven Transsexuellen. Im Einleitungsteil dieses Kapitels wurde bereits deutlich wie gegensätzlich die Haltungen von Transsexuellen sein können. Ich möchte daher mit einem durch zwei Individuen verkörperten Gegensatz beginnen, wie er größer nicht sein könnte: zum einen die Mitbegründerin der „Vereinigung der Träger einer neuralen Störung des Geschlechts“ Maud und zum anderen die in den *travesti*-Subkulturen als Showstar gefeierte Ronha. Beide haben sich Ende der 1980er (Ronha) bzw. Anfang der 1990er (Maud) operieren lassen. Beide sind sehr gebildet und haben wissenschaftliche Artikel und Bücher (Maud) bzw. Kurzgeschichten und literarische Bücher (Ronha) veröffentlicht. Beide wurden nicht in Rio de Janeiro geboren und sind erst im Laufe ihres Lebens dorthin migriert (Ronha in den 1970ern, Maud in den 1990ern). Doch ihre Einstellungen zur „Transsexualität“ könnten unterschiedlicher nicht sein.

Maud pathologisiert in Artikeln und Büchern Transsexuelle als Träger einer „pränatalen neuralen Störung“ und *travestis* als Träger einer „psychosozialen Störung“ und nimmt somit eine scharfe Abgrenzung zwischen beiden vor. Ihr großer Traum besteht darin, im Bereich der Molekular-Endokrinologie einen ultimativen Test zu entwickeln, mit dem bei Kindern eindeutig die „neurale Störung des Geschlechts“ festgestellt werden kann, damit geschlechtsangleichende Operationen und Hormontherapien aufgrund der hormonellen Entwicklung bereits an 10-jährigen Kindern durchgeführt werden können.¹⁶⁸⁶ Maud definiert sich daher als schon „bei der Geburt krank“ und als geheilt durch die Operation, die sie durchführen ließ, nachdem sie 40 Jahre lang in der Rolle eines heterosexuellen Mannes lebte und alle Bedürfnisse und Wünsche bezüglich des Frau-Seins unterdrückte:

Ich sehe das so, ich wurde mit einer neuralen Störung des Geschlechts geboren bzw. mein wahres Geschlecht ist weiblich, aber ich wurde mit falschen männlichen Genitalien geboren. Doch ich ließ sie korrigieren und so bin ich heute eine vollständige Frau. Ich bin aber keine ganz vollständige Frau, da ich keine Eierstöcke und keine Gebärmutter habe.¹⁶⁸⁷

Maud sieht sich trotz ihrer ehemaligen, „falschen“ Genitalien als biologische Frau:

Ich bin eine biologische Frau, aber ich bin keine genetische Frau. [...] Biologisch war ich immer eine Frau, da die Biologie meines Gehirns schon immer weiblich war.¹⁶⁸⁸

¹⁶⁸⁶ Interview mit Maud, siehe Anhänge C.22., C.22.1.1.

¹⁶⁸⁷ Das Original lautet: „*Pra mim é o seguinte, eu nasci com uma neuro-discordância de gênero ou seja meu serio gênero é feminino, mas eu nasci com os meus genitais masculinos errados. Mas eu lhe corrigida, então hoje eu sou uma mulher inteira. Eu não sou uma mulher completa, porque não tenho ovarias eu não tenho utero*“, Interview mit Maud, siehe Anhänge C.22., C.22.1.1.

¹⁶⁸⁸ Das Original lautet: „*Eu sou mulher biologica, mas eu não sou mulher genetica. [...] Biologicamente eu sempre fui mulher, porque a biologia do meu cerebro sempre foi feminina*“, Interview mit Maud, siehe Anhänge C.22., C.22.1.1.

Maud lebt jedoch nun nicht als lesbische, sondern als heterosexuelle Frau und schwärmt von dem Gefühl als Frau einen Mann zu küssen.¹⁶⁸⁹

Ein ganz anderes Leben führte und eine ganz andere Haltung hat dagegen Ronha. Ronha, die ebenfalls eine geschlechtsangleichende Operation durchführen ließ, als sie Anfang 40 war, verliebte sich mit 15 Jahren zum ersten Mal in einen Mann. 1960 nahm sie erstmals an einem Schönheitsköniginnen-Wettbewerb teil. Als sie in den 1970ern, noch zu Zeiten der Militärdiktatur, nach Rio de Janeiro kam, nahm sie weibliche Hormone, ging als *travesti* auf die berühmten Karnevalsbälle und lebte zeitweise von der Sexarbeit. Sie reiste viel und trat als *transformista* in verschiedenen Ländern Europas sowie in den USA auf.¹⁶⁹⁰ In ihren Büchern macht sie keinen Hehl aus ihrer Identität und ihrer Sozialisation in den schwulen und *travesti*-Subkulturen. Ganz im Gegenteil ist sie den *travestis* und ihren Subkulturen sehr verbunden. So unterstützt sie die *travesti*-Organisation ASTRAL und ist Mitglied der ältesten Schwulen-Organisation Brasiliens, der Turma OK. Ronha spricht von sich abwechselnd als Transsexueller und als *travesti*. Statt einer Abgrenzung von den *travestis*, erklärt sie, dass sie sich auch immer als *travesti* fühlte: „*Ich fühlte mich immer, vielleicht, weil es einfacher zu sagen war, ich fühlte mich immer als travesti, und ich verabscheue es auch nicht mich als travesti zu fühlen, ich möchte travestis nicht diskriminieren.*“¹⁶⁹¹ Statt einem biologistischen und pathologisierenden Diskurs, vertritt Ronha eine emanzipatorische Haltung, die die Selbstbestimmung zur Grundlage der eigenen Identität macht. Diese Position ermöglicht ein transsexuell- oder *travesti*-Sein unabhängig von der Durchführung geschlechtsangleichender Operationen und vollkommen unabhängig von medizinischen oder psychologischen Diagnosen:

Transsexuell ist derjenige, der sein Geschlecht ablehnt, der das Weibliche in seinem Innern annimmt, auch wenn er einen Penis hat, und das unterscheidet ihn dann vom *travesti*. Der operierte Transsexuelle wird dabei noch lange nicht als Frau angesehen, und dann gibt es noch den operierten *travesti*, der sich transsexuell nennt. Meiner Meinung nach ist derjenige transsexuell, der sagt, ich bin transsexuell.¹⁶⁹²

Wie bereits zu Beginn dieses Kapitels gezeigt, definiert sich Ronha selbst jenseits dieser Kategorien. Sie erklärt, die Leute könnten sie einordnen wie sie wollen, sie würde über diesen Dingen stehen, es wäre ihr nicht wichtig, zu wissen, ob sie Mann oder Frau sei, da sie

¹⁶⁸⁹ Interview mit Maud, siehe Anhänge C.22., C.22.1.1.

¹⁶⁹⁰ Interview mit Ronha, siehe Anhänge C.30., C.30.1.1.

¹⁶⁹¹ Das Original lautet: „*Sempre me senti, talvez assim, pelo mais facil de falar, sempre senti travesti, eu não deteste me sentir travesti tambem, não quero discriminar travesti*“, Interview mit Ronha, siehe Anhänge C.30., C.30.1.1.

¹⁶⁹² Das Original lautet: „*Transsexual é aquele que rejeita seu sexo, que assume o feminino por inteiro do seu ser, mesmo ter o penis é diferente do travesti. O transsexual operado tambem ainda não é considerado mulher e ainda tem o travesti operado, tem o travesti operado quem se disse transsexual. Eu acho transsexual é aquele que disse eu sou transsexual*“, Interview mit Ronha, siehe Anhänge C.30., C.30.1.1.

gern je nach Situation beide Verhaltensweisen ausagiere. Ronha, die nie als „heterosexueller Mann“ gelebt hatte, sieht sich heute auch nicht als heterosexuelle Frau. Vielmehr ist sie für ihren vor vielen Jahren adoptierten Sohn Vater und Mutter zugleich.¹⁶⁹³

Die Beispiele Maud und Ronha aus Rio de Janeiro stellen zwei Extreme der gegensätzlichen Selbstbilder und Haltungen zur „Transsexualität“ unter Transsexuellen, wie sie auch in anderen Ländern existieren, dar. Diese beiden Extreme markieren die Pole zwischen denen es Schattierungen gibt. Roberta Close, die sich als „Hermaphrodit“ („*Ich wurde als Hermaphrodit geboren und heute bin ich Frau*“)¹⁶⁹⁴ von den Transsexuellen abgrenzt, teilt einerseits sehr viele Erfahrungen mit den Transsexuellen¹⁶⁹⁵ und definiert ihr Frau-Sein nach der Operation („*Ich fühle mich 100 % als Frau*“)¹⁶⁹⁶, wie Maud über die Genitalien („*Mit der Operation erreichte ich, was mir fehlte: genital eine Frau sein*“)¹⁶⁹⁷, führte andererseits in den 1980er und frühen 1990er Jahren, nachdem sie während eines Karnevalballes in Rio de Janeiro entdeckt wurde, ein ähnliches Leben, wie Ronha und viele *travestis* dieser Zeit, mit denen sie eng befreundet war. Wenngleich sich Close im Gegensatz zu Ronha heute vehement von den *travestis*, in deren Subkulturen sie sozialisiert wurde, abgrenzt, so liegt dieser Abgrenzung keinerlei Pathologisierung zu Grunde.¹⁶⁹⁸

Doch nicht alle Transsexuellen grenzen sich derart von *travestis* ab, wie es Roberta Close in ihrer Biographie tut. Vielmehr zeigen die im *travesti*-Kapitel vorgestellten Selbstbilder¹⁶⁹⁹, dass in den *travesti*-Subkulturen selbst die Trennlinie zwischen Transsexuellen und *travestis* nicht so eindeutig gezogen werden kann. Einige Individuen definieren sich, wie Catia, sowohl als Transsexuelle als auch als *travestis*, andere, wie Charline, bezeichnen sich als Transsexuelle statt *travestis* aufgrund längerer Aufenthalte in Europa und der dadurch gewonnenen Kenntnis der dortigen Transvestiten(-Diskurse), wieder andere, wie Raimunda, bezeichnen sich als *travestis*, obwohl sie ihren Körper ablehnen und eine Operation anstreben.¹⁷⁰⁰ In keinem der Interviews, die ich mit den ProtagonistInnen der *travesti*-Subkulturen führte, wurde eine Selbstpathologisierung deutlich. Die *travesti*-

¹⁶⁹³ Interview mit Ronha, siehe Anhänge C.30., C.30.1.1.; vgl. auch das Kapitel III.13.2.

¹⁶⁹⁴ Das Original lautet: „*Nasci hermafrodita, e agora sou mulher*“ (Rito 1998: 17). In ihrer Biographie erklärt Roberta Close ihren Hermaphroditismus zu so genanntem „männlichen Pseudohermaphroditismus“ (Rito 1998: 166).

¹⁶⁹⁵ Da Roberta Close die traumatisierenden Eingriffe, die in westlichen Ländern an als „intersexuell“ erkannten Kindern durchgeführt werden, erspart blieben und sie sich als Erwachsene freiwillig für geschlechtsangleichende Operationen entschied, entspricht ihr Lebensweg eher den Erfahrungen von „Mann-zu-Frau-Transsexuellen“, denn denen von Hermaphroditen (vgl. hierzu insbesondere Kapitel II.4.1.).

¹⁶⁹⁶ Das Original lautet: „*Me sinto 100 % mulher*.“ (Rito 1998: 195).

¹⁶⁹⁷ Das Original lautet: „*Com a operação consegui o que faltava: ser genitalmente mulher*.“ (Rito 1998: 170).

¹⁶⁹⁸ Rito 1998: 170.

¹⁶⁹⁹ Vgl. Kapitel III.1.3.2.

¹⁷⁰⁰ Vgl. Kapitel III.1.3.2.

Subkulturen bilden auch einen Sozialisationsort für Transsexuelle, allerdings nur für die so genannten „Mann-zu-Frau-Transsexuellen“. Einen vergleichbaren Sozialisationsort für „Frau-zu-Mann-Transsexuelle“ gibt es in Rio de Janeiro und vermutlich auch im restlichen Brasilien nicht. Da dem so ist, und da ich keinen Zugang zur Projekt-Gruppe des Sexualwissenschaftlichen Institutes und damit zum einzigen „Frau-zu-Mann-Transsexuellen“ erhielt, von dem ich in Rio de Janeiro hörte, fehlen solche Selbstbilder in diesem Teil der Studie. Ganz allgemein ist in Brasilien die Berichterstattung zu Transsexuellen von Berichten über Roberta Close und Ronha dominiert und damit von Berichten über transsexuelle Frauen. Berichte über transsexuelle Männer sind sehr rar. Im Jahr 2001 publizierte die Frauenzeitschrift „Trip para Mulher“ einen Bericht und ein Interview mit Roberto Paredes aus Campinas. Roberto, der seinen männlichen Namen als Homenage an Roberta Close wählte, erklärte in diesem Interview: *„Wenn ich lesbisch geboren wäre, wäre alles viel einfacher. Das Leben eines Transsexuellen ist sehr hart, das ist eine Krankheit.“*¹⁷⁰¹

¹⁷⁰¹ Das Original lautet: *„Se tivesse nascido gay, teria sido bem mais fácil. A vida do transexual é muito dura, é uma doença.“* (Trip Para Mulher 2001: 70).

III.3. *Chasing the Tranny - Blinde Passagiere an Bord*

Sollte die These der Literaturwissenschaftlerin Marjorie Garber von einer „kulturellen Angst“ vor dem Dritten in Form von Transgender stimmen, sollte es also in der Gesellschaft eine Furcht vor den eine Kategorienkrise heraufbeschwörenden Transgender geben¹⁷⁰², so muss attestiert werden, dass es neben dieser Furcht gleichwohl eine Faszination gibt. Diese Faszination betrifft WissenschaftlerInnen, die durch eine Spezialisierung auf so genannte „Geschlechtsidentitätsstörungen“ ihre wissenschaftlichen Karrieren begründen und zu Koryphäen in den Forschungsbereichen der „Intersexualität“, der „Transsexualität“ oder des „Transvestitimus“ werden. Fasziniert sind aber auch WissenschaftlerInnen, die mit Hilfe der Transgender-Diskurse und der Vielfalt der gelebten Transgender-Realitäten die Kategorie „gender“ eliminieren wollen¹⁷⁰³ sowie eine Vielzahl unterschiedlicher Männer und Frauen, die sich in den Transgender-Subkulturen bewegen, weil sie von Transgender-Personen auf eine sexuelle, emotionale oder andere Weise fasziniert sind. Furcht und Faszination stellen im Falle der Transgender und ihrer Subkulturen nicht zwei Seiten der gleichen Medaille, im Sinne eines „Tremens et Fascinosum“ dar, sondern bilden sowohl von den Motivationen als auch den Wirkungen her, zwei äußerst gegensätzliche Positionen.

Die im Folgenden betrachteten Personen sind, wenngleich nicht besonders auffällig, so doch ein wichtiger, meist übersehener Teil der Transgender-Subkulturen. Dementsprechend werden sie in der vielfältigen Literatur über Transgender häufig nicht behandelt. Sie sind die „blinden Passagiere“ auf den, gegen den Zweigeschlechterstrom schwimmenden, Subkulturenkreuzern. In den wenigen Texten und Studien, in denen sie explizit oder meist zusammen mit ihren Transgender-PartnerInnen in als heterosexuell beschriebenen Beziehungen behandelt werden, werden sie ausschließlich in Form einer einzigen spezifischen Gruppe – etwa als Ehefrauen und Partnerinnen von Cross-Dressern und Transfrauen¹⁷⁰⁴, als Partnerinnen von Transmännern¹⁷⁰⁵ oder als Partner von Transfrauen¹⁷⁰⁶ –, und nie in ihrer Gesamtheit und Diversität betrachtet. Diesem Missstand soll hier mit einem Überblick über die verschiedenen Identitäten, Vorlieben und Motivationen dieser Personen sowie mit Beziehungsmodellen und Sexualitäten, die vom klassisch heterosexuellen Modell abweichen, begegnet werden. Transgender, die Beziehungen mit

¹⁷⁰² Vgl. Kapitel II.1.

¹⁷⁰³ Vgl. die Kapitel I.2. und II.2.

¹⁷⁰⁴ Prince 1967, Allen 1989, Brown 1998, Cole 1998.

¹⁷⁰⁵ Califia 1997.

¹⁷⁰⁶ Schifter und Madrigal 1997.

anderen Transgender eingehen, also auch PartnerInnen von Transgender darstellen, sind von dem hier präsentierten Überblick ausgeschlossen, da es sich bei ihnen nicht um „blinde Passagiere“ der Subkulturen handelt.

Während in den USA und Deutschland die queeren Subkulturen und ihre sozialen Bewegungen mit dem Kürzel LGBT (Lesbian-Gay-Bisexual-Transgender) bzw. LSBT (Lesbisch-Schwul-Bisexuell-Transgender) abgekürzt werden, findet sich in Brasilien stattdessen das Kürzel GLTS (Gay-Lesbica-Transgênero-Simpatizante), welches sich auf Lesben, Schwule, Transgender und ihre SympathisantInnen bezieht. Die sich selbst als Subkulturen- und Nachtleben-Forscherin bezeichnende Erika Palomino, erklärte gar, dass während in vielen Teilen der Welt die 1990er als die „schwulen 90er“ bzw. „schwul-lesbischen 90er“ („*Gays 90s*“) betrachtet wurden, in Brasilien das kleine Kürzel „S“ für „Sympathisanten“ die fixen Grenzen zum Einstürzen brachte bzw. verminderte.¹⁷⁰⁷ Wenngleich das SympathisantInnen-S vor allem für jene steht, die mit den subkulturellen Ereignissen (Partys, Film-Festivals etc.) der queeren Subkulturen sympathisieren, umfasst es dennoch eine Vielzahl und eine Vielfalt an Nicht-GLT-Menschen, die sich aus den unterschiedlichsten Gründen in den queeren Subkulturen Brasiliens bewegen. Daher und aufgrund des positiven Klangs möchte ich den Term SympathisantInnen im Kontext dieser Studie als Oberbegriff verwenden für die vielen unterschiedlichen Personen aus dem Spektrum derer, die die spezifischen Orte der Transgender-Subkulturen in den drei untersuchten Großstädten aufsuchen ohne selbst Transgender zu sein. Mit Hilfe der unterschiedlichen und vielfältigen Motivationen, die diese Menschen dazu bewegen die Nähe von Transgender zu suchen, soll eine neue Diskussion über die SympathisantInnen eröffnet werden.

Die „blinden Passagiere“ agieren jedoch in ihrer Mehrheit noch klandestiner als die (heterosexuellen) Cross-Dresser. Eigene Organisationsformen der SympathisantInnen sind bisher nur partikular bzw. in Ansätzen oder gar nicht erkennbar. Sie treten mehrheitlich als Einzelpersonen in Erscheinung. In den Transgender-Subkulturen werden sie als soziale Gruppen nur in zwei Bereichen sichtbar. Zum einen in den so genannten „*partner-groups*“ innerhalb von Transgender-Organisationen, wie dem Gender Identity Project in New York oder in den so genannten Angehörigen-Workshops auf Transgender-Tagungen, wie der Bundesweiten Transgender-Tagung in Berlin. Zum anderen als wichtigster Bestandteil der so genannten Tranny-Chaser-Partys und –Clubs und anderer Sozialisationsorte für Transgender und ihre „*admirer*“ in New York sowie in ähnlicher Weise in der „Bar Royal“ in Berlin und

¹⁷⁰⁷ Palomino 1999: 150.

in spezifischen Orten der Transgender-SexarbeiterInnen-Szene in Rio de Janeiro (z.B. in Porno-Kinos). So unterschiedlich die hier genannten sozialen Orte sind, so unterschiedlich ist auch das Spektrum der Motivationen der SympathisantInnen. Im Anschluss an die folgende Darstellung der Vielfalt der Identitäten, Motivationen und Kontexte der SympathisantInnen wird im darauffolgenden Kapitel eine Diskussion über die Bedeutung dieser Gruppe für die Emanzipationsbestrebungen der Transgender geführt.

III.3.1. Das vielfältige Spektrum der SympathisantInnen und ihrer Motivationen

Die Gruppe der SympathisantInnen umfasst Frauen und Männer. Sie umfasst Personen, die Drag Kings und/oder Drag Queens sowie Cross-Dresser, Transgender und/oder Transsexuelle beider Richtungen begehren oder aus anderen Gründen deren Nähe suchen. Sie umfasst Personen, die schnelllebige oder einmalige sexuelle Beziehungen bevorzugen und solche, die langfristige sexuelle und emotionale Beziehungen bevorzugen. Sie umfasst Personen, die sich als heterosexuell, als bisexuell, als lesbisch und eher selten als schwul definieren und solche deren Sexualität nicht in diese Raster passt. Sie umfasst aber auch Personen, die sich aus unterschiedlichen Gründen gerne mit Transgender sozialisieren und solche, die sich für Transgender in sozialer und/oder politischer Weise engagieren. Indikatoren für die wahrgenommene Existenz und den Status dieser Menschen in den queeren Subkulturen sind auch die unterschiedlichen Namen für die Personen aus dem SympathisantInnen-Spektrum bzw. deren subkulturelle Klassifizierung in verschiedene Kategorien z.B. als *trans-loving persons*, *partners*, *admirers*, *tranny chasers*, *fag hags* bzw. *drag hags*, Angehörige, VerehrerInnen, Gabys oder *simpatizantes*.

Im vorangegangenen Kapitel wurde erklärt, dass nur zwei Gruppen der SympathisantInnen als soziale Gruppen in den Transgender-Subkulturen sichtbar würden: die Gruppe der PartnerInnen und die Gruppe der so genannten *tranny chasers* bzw. der *admirers*.¹⁷⁰⁸ Diese beiden Gruppen stellen gleichzeitig zwei Extreme im vielfältigen

¹⁷⁰⁸ *Tranny chaser* ist der in New York in den Subkulturen übliche, drastischere Begriff, der auch als Selbstbezeichnung gewählt wird und von Party-OrganisatorInnen und Club-BesitzerInnen verwendet wird (z.B. „Tranny Chaser Party“), während *admirer*, die politisch korrektere Bezeichnung darstellt, die vor allem bei politischen Trans-AktivistInnen und einigen Party-OrganisatorInnen Verwendung findet. Grace, die eine Party namens „Tranny Chaser“ organisierte, verwendet im allgemeinen Sprachgebrauch den Begriff *admirer*: „*Tranny chaser is just the slang and admirer is a nicer way of putting it: It's like a courtesan and a whore*“ (Interview mit Grace, siehe Anhänge B.18., B.18.1.1.).

Spektrum der SympathisantInnen dar, und zwar in vielerlei Hinsicht. Sie bilden gewissermaßen zwei Pole. Ich möchte dies an einem prägnanten Beispiel aus New York, wo beide Gruppen die vergleichsweise beste Sichtbarkeit haben, verdeutlichen. Dies soll mit Hilfe eines Protagonisten gezeigt werden, der beiden sozialen Gruppen zugehörig und doch in beiden fremd ist, der als Grenzgänger der beiden Gruppen, die Grenzen nicht nur überschreitet, sondern erst offenbart.

Tom bezeichnet sich selbst als *tranny chaser*, schränkt aber ein, dass es ihm im Gegensatz zur Mehrheit der männlichen *tranny chaser* nicht nur um das Sexuelle, sondern auch um das Emotionale in Beziehungen zu Transfrauen (*tranny girls*) ginge. Da er Transfrauen biologischen Frauen (*genetic girls*) vorzieht, verkehrt er nicht nur in den von Transgender bevorzugten Partys und Clubs in New York, darunter auch die Tranny Chaser-Partys und -Clubs. Tom hatte vielmehr mehrere langandauernde Beziehungen, lebte bereits mit Transfrauen zusammen und besuchte regelmäßige die PartnerInnen-Gruppe des Gender Identity Project, in der PartnerInnen von Transgender sich treffen, um unter ihresgleichen über die Probleme, die sie in den Beziehungen mit Transgender erleben, zu sprechen. In beiden Gruppen stellt Tom eine Ausnahme dar. So ist er beispielsweise der einzige Mann und der einzige *tranny chaser* in der PartnerInnen-Gruppe:

And it's strange, because there are only women. [...] But most of the women of trans partners, they don't chase they just stay with one person. I am the only tranny chaser in the group, 'cause most women don't do that.¹⁷⁰⁹

Auch die in der Gruppe besprochenen Probleme dieser Frauen unterscheiden sich von den Problemen, die Tom in Beziehungen mit Transgender hat:

A couple of women there, they have girlfriends, and the girlfriend decides she wants to be a man, and they are dealing with that, and the opposite thing is a woman, she is there, because her husband decided to be a woman and so she is dealing with that. And so it's a lot of that stuff.¹⁷¹⁰

Denn im Gegensatz zu der Mehrzahl der Personen in PartnerInnen-Gruppen oder Angehörigen-Workshops in New York und Berlin, die solche Gruppen und Workshops aufsuchen, weil der Transformationsprozess ihrer PartnerInnen, das Transgender-Sein oder -Werden der PartnerInnen sie mit Problemen konfrontiert¹⁷¹¹, begehrt Tom - wie die Mehrzahl der *tranny chaser* - (bestimmte) Transgender gerade wegen ihres Transgender-Seins und

¹⁷⁰⁹ Interview mit Tom, siehe Anhänge B.48., B.48.1.1.

¹⁷¹⁰ Interview mit Tom, siehe Anhänge B.48., B.48.1.1.

¹⁷¹¹ Vgl. z. B. auch Brown 1998: 364 und Cole 1998: 374-375. Dies bedeutet jedoch nicht, dass nicht auch vereinzelt Frauen in solchen Gruppen und Workshops auftauchen, die sich Transgender bewusst als PartnerInnen suchen und dies bedeutet ebenfalls nicht, dass Tom als Mann die einzige Ausnahme in solchen Gruppen und Workshops darstellt. Barbara, die solche Angehörigen-Workshops im Rahmen der Bundesweiten Transgender-Konferenz in Berlin, leitete, erklärte, dass zwar die Mehrzahl der BesucherInnen der Workshops Frauen seien, dass aber vereinzelt auch schwule Männer, die Beziehungen mit Transmännern führen, die Workshops besuchten (Interview mit Barbara, siehe Anhänge A.3., A.3.1.1.).

sucht sie sich bewusst als PartnerInnen. Gleichzeitig ist er jedoch unter den *tranny chaser* eine große Ausnahme, da er im Gegensatz zur Mehrzahl der (männlichen) *tranny chaser* offen zu seiner Vorliebe für Transgender steht und nicht nur an Sex mit Transgender interessiert ist:

So why the men don't come there? I had time to figure that out. I think it's because the men are more, the men, most of the men, there are in the stuff like, they just think it's just about sex, and they don't want to get to deep into it, they are not open about it, they hide it. They wouldn't come to a group like this. What for? They don't want people to know.¹⁷¹²

Tom, der auf queeren Demonstrationen, wie dem New Yorker Gay Pride March, Schilder mit der Aufschrift „Tranny Chasers Against George Bush“ trägt und manchmal kleine Jobs in der Club-Szene ausführt, z.B. bei den Cheezwhiz-Veranstaltungen, will als *tranny chaser* erkannt werden.

Doch im Gegensatz zu Toms Erfahrung mit der PartnerInnen-Gruppe des GIP suchen sich nicht nur männliche *tranny chaser*, wie er, bewusst Transgender als PartnerInnen und stehen dazu, sondern auch Frauen und zwar sowohl Frauen, die eigentlich oder zusätzlich Männer begehren, als auch solche, die Frauen eigentlich oder zusätzlich begehren sowie solche, die eigentlich oder zusätzlich sowohl Männer als auch Frauen begehren.¹⁷¹³ Bevor die unterschiedlichen Motivationen der männlichen und weiblichen „*trans-loving persons*“ betrachtet werden, möchte ich jedoch noch einen Moment bei den Mitgliedern der PartnerInnen-Gruppen und –Workshops verweilen. Denn einerseits ist diese Gruppe die einzige, die eingehend in der Literatur beschrieben wird und andererseits wird durch sie eine spezifische Problematik deutlich.

Diese spezifische Problematik ähnelt einer Grundproblematik der Transgender, da sie ein Spannungsverhältnis zwischen Fremd-Klassifizierung und Selbstbildern betrifft. Dieses Spannungsverhältnis betrifft zum einen eine Pathologisierung, zum anderen eine (Fremd-) Zuordnung zu einer bestimmten Sexualität. Neben den frühen Publikationen, die von Cross-Dressern und Cross-Dresser-freundlichen AutorInnen über („männliche“) Cross-Dresser und ihre Ehefrauen verfasst wurden¹⁷¹⁴, und die vor allem der Entpathologisierung des Cross-Dressing dienten und daher glückliche Paare oder Familien präsentierten, wurden in wissenschaftlichen Texten von Nicht-Transgender-Personen, nicht nur die als „Transvestiten“ bezeichneten männlichen Cross-Dresser, sondern auch ihre Ehefrauen oder

¹⁷¹² Interview mit Tom, siehe Anhänge B.48., B.48.1.1.

¹⁷¹³ Diese Umschreibung erfolgte, da einige in den genannten Gruppen sich nicht zwangsläufig als heterosexuell, lesbisch oder bisexuell definieren und die Frage der sexuellen Orientierung in Bezug auf Transgender als PartnerInnen teilweise ganz anders gestellt werden muss. Derartige sexuelle Orientierungen, die jenseits der Hetero-Homo-Dichotomie verstanden müssen, wurden bereits zu Beginn des zweiten Triptychons (vgl. Kapitel III.2.1.) am Beispiel Berliner Drag Kings thematisiert.

¹⁷¹⁴ Z. B. Prince 1967, Allen 1989.

Partnerinnen pathologisiert. Der Psychiater George A. Brown zitiert die einschlägige wissenschaftliche Literatur in den USA von den späten 1960ern bis zu den späten 1980ern, in der den Ehefrauen und PartnerInnen von Cross-Dressern „mangelndes Selbstwertgefühl“ und „moralischer Masochismus“ unterstellt wird, sie als „böartige Männer-Hasserinnen“ (*malicious male haters*) bezeichnet oder sie zusammen mit ihren Ehemännern als „psychiatrische Patienten“ klassifiziert werden.¹⁷¹⁵ Der Umgang mit dieser Pathologisierung war eine wichtige Thematik in den PartnerInnen-Gruppen.¹⁷¹⁶

Eine weitere wichtige Thematik ist die von außen erfolgte Zuordnung einer bestimmten Sexualität, die von den Betroffenen als falsch empfunden wird. Barbara, die sich selbst als (Drag King/Transmann-), „Verehrerin“ und als Highfemme¹⁷¹⁷ bezeichnet, gründete die erste Berliner Gruppe für Drag Kings und deren Verehrerinnen auch aus dem Grund, dass sie und ihr Begehren in der lesbischen Szene als „heterosexuell“ missverstanden wird:

Ich habe einfach nur erstmal Leute gesucht, Leute, also, die auf dieser Wellenlänge irgendwie sind, damit ich nicht immer erklären muss, warum ich das toll finde und nicht immer hören muss: Warum nimmst Du nicht gleich 'n Mann! Und einfach unter Gleichgesinnte mal zu kommen, ob das nun Verehrerinnen sind oder Kings war mir egal, einfach so 'ne Gemeinschaft, die das versteht.¹⁷¹⁸

Während des Wigstöckel-Festivals 2002 in Berlin trat im Showteil auch ein Transmann auf die Bühne, um etwas über sein Leben zu erzählen. Er erklärte, dass er sich definitiv als Mann sieht, aber mit seiner Freundin eine lesbische Beziehung führe, worauf sie auch bestehe. Die Problematik der sexuellen Orientierung von Transmann-PartnerInnen ist auch Thema einer 1995 erschienen Ausgabe des US-amerikanischen „Partners, Family, and Friends of FTM“-Newsletter mit dem bezeichnenden Titel „*Trying To Figure Out My Sexuality*“. In der dort geführten Diskussion lehnt eine Frau, die FTMs und Stonebutches, aber weder Männer noch feminine Lesben begehrt, es ab, als heterosexuell bezeichnet zu werden.¹⁷¹⁹ In gleicher Weise, wie diese Frauen, die in den lesbischen Subkulturen einen Drag King-/Transmann-Partner finden und deshalb ihre (lesbische) Sexualität nicht in Frage stellen wollen oder in Frage gestellt sehen wollen, reagieren auch viele (heterosexuelle) Frauen, die in einem heteronormativen Kontext mit (männlichen) Cross-Dressern zusammen sind. So fand im Sommer 2001 in einem Forum der Webseite der Berliner Cross-Dresser-Vereinigung „TransSisters“ eine Diskussion statt, in der sich Partnerinnen von Cross-Dresser darüber

¹⁷¹⁵ Brown 1998: 354, 356.

¹⁷¹⁶ Vgl. z.B. Brown 1998: 364.

¹⁷¹⁷ Barbara definiert Highfemme als Pendant zu Stonebutch, und erklärt, dass eine Highfemme immer feminin und in der weiblichen Rolle agiert (Interview mit Barbara, siehe Anhänge A.3., A.3.1.1.).

¹⁷¹⁸ Interview mit Barbara, siehe Anhänge A.3., A.3.1.1.

¹⁷¹⁹ Califia 1998: 211-212, 220.

beklagten als heimliche Lesben wahrgenommen zu werden.¹⁷²⁰ Sarah beispielsweise, die mehrfach mit Cross-Dressern der TransSisters zusammen war, lehnte es strikt ab als lesbisch bezeichnet zu werden.¹⁷²¹ Dies entspricht auch der generellen Selbstwahrnehmung der Cross-Dresser als heterosexuell¹⁷²² sowie der generellen Darstellung solcher Beziehungen in der erwähnten Literatur als heterosexuelle Beziehungen. An dieser Stelle verspricht die Diskussion um die PartnerInnen von Transgender jedoch spannend zu werden. Bedeutet ein Nicht-Heterosexuell-Sein automatisch ein Lesbisch-Sein und umgekehrt ein Nicht-Lesbisch-Sein zwangsläufig ein Heterosexuell-Sein?

Kathy Bobula, die Gründerin des oben genannten Newsletters erklärt, dass sie auf unterschiedlichen Transgender-Treffen in San Francisco feststellen musste, dass sie sich sowohl von maskulinen Transfrauen (*butchy MTFs*), als auch von Transmännern (*FTMs*) sexuell angezogen fühlte und erklärt:

[...] that maybe I was actually *into* transsexuals. [...] I *am* attracted to transsexuals – mostly FTMs, but butch MTFs with a dominant streak are all right too! What *is* my sexual orientation? Do I care?¹⁷²³

Ebenso, wie Bobula, beginnt auch die oben erwähnte Frau, die FTMs und Stonebutches begehrt, ihre sexuelle Identität in Frage zu stellen und erklärt, dass sie sich allmählich von ihrer lesbischen Identität weg und hin zu etwas eigenem bewegte.¹⁷²⁴ Bezeichnenderweise sind beide Frauen zu Aktivistinnen innerhalb der Transgender-Subkulturen geworden und stellen damit zwei der wenigen Stimmen dar, die in diesem Diskurs hörbar werden. Gleichzeitig sind sie Teil jener Gruppe der SympathisantInnen, die sich ihre Transgender-PartnerInnen bewusst suchen, d.h., dass sie, wie Tom, Transgender Frauen oder Männern vorziehen. Elsa, eine sich in den New Yorker Transgender-Subkulturen bewegende Frau, deren Ausdrucksweise und Sprechen so sehr dem Diskurs politisch agierender Transgender entspricht, dass ich sie anfangs für eine Transgender hielt, ist nicht nur mit vielen Transgender befreundet, sondern begehrt auch Transfrauen. Auf die Frage nach ihrem Interesse an Transgender, antwortete sie, dass sei für sie etwas Selbstverständliches und Normales: manche Menschen würden auf Seide, andere auf Leder stehen, sie möge eben Samt.¹⁷²⁵ Mit dieser Analogie stellt Elsa ihr Begehren nicht nur auf eine Stufe mit anderen Sexualitäten, also mit Bisexualitäten, Homosexualitäten und Heterosexualitäten, sondern

¹⁷²⁰ www.transsisters.de [August 2001].

¹⁷²¹ Informelles Gespräch mit Sarah, siehe Anhänge A.29., A.29.2.

¹⁷²² Vgl. auch Kapitel III.2.2.

¹⁷²³ Zit. in Califia 1998: 210, Hervorhebungen Bobula.

¹⁷²⁴ Califia 1998: 211.

¹⁷²⁵ Informelles Gespräch mit Elsa, siehe Anhänge B.13., B.13.2.

erklärt es gewissermaßen zu einer eigenen Form von Begehren und damit zu einer eigenen Form von Sexualität.

Barbara, Elsa, Kathy sowie die andere zitierte Transmann-Partnerin begehren Transgender um ihres Transgender-Sein willens. Ihr Begehren stellt damit unausgesprochen oder ausgesprochen eine Form eines dritten Begehrens dar, dessen „Objekt der Begierde“ primär nicht Männer oder Frauen sind, sondern Transgender, und zwar in unterschiedlicher Gestalt. Auf die eine oder andere Weise führte ihr Begehren dazu, dass sie Aktivistinnen oder Unterstützerinnen innerhalb der Transgender-Bewegung wurden. Lore, die auch mehrfach Beziehungen zu Transfrauen hatte, fand ihren ursprünglichen Zugang nicht über das Begehren, sondern darüber, dass sie als Jugendliche mit Transgender-SexarbeiterInnen zusammenlebte, die sie vor der Sexarbeit bewahrten:

When I was a teenager I run away from my home. They stuck me up and I was in a different state. I survived myself like on the street for a little bit, and I met trans people there. They sort of adopted me, as I was 14, and so, I was the youngest and we were sleeping in an abandoned church and the older girls, they would look out for me. And they, actually they did tricks and made sure that I didn't. They made sure that I have food and everything else.¹⁷²⁶

Später, als sie, wie sie erklärt, ihre damaligen Probleme gelöst hatte und auf dem College ihr Coming Out als Lesbe hatte, hing sie in den queeren Clubs mit den Transgender auf der Frauentoilette rum, um zu quatschen und Schmink-Tipps auszutauschen. Durch ihre Jugenderfahrung suchte und fand sie an jedem Ort in kürzester Zeit den Kontakt zu Transgender. So auch als sie nach New York kam und sich in eine Transfrau verliebte:

And then when I moved to New York I got involved with some people here and [...] I fell in love with an pre-op-transsexual women, she was like 19 and been surviving on the streets and actually I took her in, got her off the streets for a couple of years and we had a very intense relationship. We are still friends.¹⁷²⁷

Lore war zur Zeit der Forschung eine bekannte Aktivistin in den New York Transgender-Subkulturen und im Begriff ihre derzeitige Freundin, eine (post-operative) Transfrau zu „heiraten“.

Doch es gibt auch Frauen, die nicht aufgrund einer Partnerschaft oder durch enge Beziehungen zu Transgender politisch oder sozial für sie aktiv werden. Ein solches Beispiel stellt Dona Felicia, eine heterosexuelle Frau in Rio de Janeiro dar. Als Krankenschwester behandelte sie schon vor Ausbruch der Krankheit AIDS, Menschen, die an sexuell übertragbaren Krankheiten litten. Mit dem Aufkommen von AIDS in Rio de Janeiro spezialisierte sie sich Mitte der 1980er auf die AIDS-Präventionsarbeit und brachte ehrenamtlich Informationen, wie sie sagt, auf die Straße: die „Orte der Prostitution“ und

¹⁷²⁶ Interview mit Lore, siehe Anhänge B.26., B.26.1.1.

¹⁷²⁷ Interview mit Lore, siehe Anhänge B.26., B.26.1.1.

damit vor allem auch zu den *travesti*-SexarbeiterInnen. In den 1990ern nahm sie an AIDS erkrankte Menschen – in der Mehrzahl *travesti*-SexarbeiterInnen - von der Straße auf und behandelte so insgesamt 21 Menschen bei sich zu Hause. Anfang 2000 konnte sie zusammen mit ihren PatientInnen und MitarbeiterInnen in ein von der Stadt mitfinanziertes, kleines Hospiz für an AIDS erkrankte Menschen, welches vor allem von Transgender-Personen bewohnt und mitbetrieben wird, umziehen. Neben der Präventionsarbeit und der Behandlung ihrer PatientInnen, die den Versuch der gegenseitigen Versöhnung der *travestis* mit ihren Familien einschließt, was Dona Felicia als Resozialisierung bezeichnet, setzt sie sich vor allem für die BürgerInnen-Rechte von *travestis* und gegen ihre Diskriminierung ein.¹⁷²⁸ In den Transgender-Subkulturen Rio de Janeiro und teilweise denen anderer brasilianischer Städte¹⁷²⁹ ist Dona Felicia daher weithin bekannt und sehr beliebt. Mina, eine heterosexuelle Frau, wohnt und arbeitet in einer Art kleinen Herberge für *travestis* in Lapa, in der zur Zeit der Forschung fünf *travesti*-SexarbeiterInnen wohnten. Mina ist mit einigen *travestis* seit neun Jahren befreundet und empfindet es als wundervolle Erfahrung mit ihnen zusammenzuleben:

Der Alltag mit ihnen ist optimal: es ist eine wundervolle Erfahrung, denn viele Leute sprechen schlecht über sie und haben Vorurteile. Ich habe keine. Ich mag sie sehr und finde es sind wundervolle Personen.¹⁷³⁰

Darüber hinaus gibt es auch Frauen, die weder aus emotionalen oder sexuellen, noch aus politischen oder sozial-aktivistischen Gründen, die Nähe der Transgender suchen.

Juana, die sich zur Zeit der Forschung in den Drag Queen-Subkulturen New Yorks aufhielt und mit vielen Drag Queens eng befreundet war, erklärte, dass sie nach der Scheidung von ihrem Mann, beschlossen hatte, etwas mehr „Glamour“ in ihr Leben zu bringen und sie dies bei den Drag Queens fand.¹⁷³¹ Auch Sarah aus Berlin, die mehrfach mit Cross-Dressern der TransSisters zusammen war und sich schließlich mehr in der Tunten- und Drag Queen-Szene bewegte, erklärte, dass sie sich von dem „Glamourösen“ sehr angezogen fühle.¹⁷³² Das Glamouröse vieler Transgender ist auch der Grund warum sich Anfang der 2000er in Berlin auffällig viele Fotografinnen in der Szene aufhielten und teilweise auch eigene Webseiten betrieben auf denen ausschließlich Bilder von Transgender zu sehen waren. Die New Yorker Fotografin Mable hingegen, die bereits seit 20 Jahren mit vielen

¹⁷²⁸ Interview mit Dona Felicia, siehe Anhänge C.9., C.9.1.1., siehe auch Kapitel III.1.3.3.3.

¹⁷²⁹ Zur Zeit der Forschung wurden im Hospiz auch zwei *travestis* aus anderen südamerikanischen Ländern behandelt: eine Peruanerin und eine Chilenin.

¹⁷³⁰ Das Original lautet „*O dia-dia com eles é otimo: uma experiencia maravilhosa, porque muita gente fala mal, tem preconceitos sobre eles. Eu não tem. Gosto muito deles, eu acho são pessoas maravilhosas*“. Interview mit Mina, siehe Anhänge C.24., C.24.1.1.

¹⁷³¹ Informelles Gespräch mit Juana, siehe Anhänge B.25., B.25.2.

¹⁷³² Informelles Gespräch mit Sarah, siehe Anhänge A.29., A.29.2.

Transgender befreundet ist, ist weniger am Glamour der Drag Queens als mehr an der Veränderung der gesellschaftlichen Situation aller Transgender interessiert und unterstützt mit ihrer Arbeit auch aktiv politische Transgender-Kampagnen, wie die SONDA-Kampagne von NYAGRA.¹⁷³³

Auch in Rio de Janeiro gab es Frauen, die zu Sympathisantinnen wurden, weil sie die Art zu feiern und den Glamour in den *travesti*-Subkulturen schätzten. Inge, eine heterosexuelle Frau, begehrte Transgender nicht sexuell, sondern war gerne in ihrer Nähe und feierte gern mit ihnen. Auch sie fühlte sich von dem Glamour angezogen.¹⁷³⁴ Die *travesti*-Aktivistin Helene erzählte mir im Interview von einer jungen Frau, die sie als ihre Tochter ansieht und zwar nicht im biologischen Sinne, sondern als eine Tochter des Herzens, und die eine GLTS-Aktivistin (*uma militante do universo glts*) ist. Auf Nachfrage erklärt Helene, dass ihre „Tochter“ keine Lesbe, sondern eine Sympathisantin ist, die sich gerne auch mal „auftrant“ (*se travestir como travesti*).¹⁷³⁵ Während in Brasilien solche Frauen allgemein als *simpatizantes* bezeichnet werden, existieren in New York und Berlin auch weniger wohlmeinende Bezeichnungen. So werden solche (heterosexuellen) Frauen von Transgender in New York manchmal als *drag hag* (von *fag hag*)¹⁷³⁶ und in Berlin manchmal als „Gabys“ bezeichnet.

Während diese negativ klingenden Bezeichnungen meist scherzhaft und in der üblichen ironisierten Weise verwendet werden, gibt es auch ernsthafte Kritik von Transgender an dem Verhalten der SympathisantInnen. So gab es in der Transmann-Szene in Berlin teilweise große Vorbehalte gegenüber weiblichen *tranny chaser* in der lesbischen Szene, denen vorgeworfen wurde, Transmänner nur als neue Erfahrung „auszuprobieren“.¹⁷³⁷ 2006 kursierte in der Berliner Szene die Übersetzung einer ursprünglich aus San Francisco stammenden Broschüre mit dem Titel „Respect, Etiquette, and Support“, welche als eine Art Knigge für den Umgang von Nicht-Transgender-Personen mit Transgender-Personen, verfasst wurde. Unter dem Punkt „Fetischisierung“ wird explizit auf weibliche *tranny chaser*, die auf Transmänner stehen, eingegangen:

¹⁷³³ Informelles Gespräch mit Mable, siehe Anhänge B.28., B.28.2., vgl. auch Kapitel III.1.1.3.

¹⁷³⁴ Informelles Gespräch mit Inge, siehe Anhänge C.15., C.15.2.

¹⁷³⁵ Interview mit Helene, siehe Anhänge C.13., C.13.1.1.

¹⁷³⁶ *Fag hag* hat eine ähnlich negative Konnotation wie die deutsche Bezeichnung „Schwulenmutter“.

¹⁷³⁷ Eine ähnliche Kritik war in Berlin auch von einer Transfrau zu vernehmen. So erwähnte eine lesbische Transgender-Künstlerin bei der Eröffnung ihrer Ausstellung auf der Bundesweiten Transgender-Tagung 2004 in Berlin, in einem sehr persönlich gehaltenen Vortrag über die verschiedenen Formen der Diskriminierung, auch die Erfahrung nach einer gemeinsamen Nacht vom weiblichen Gegenüber die Aussage zu vernehmen „*Ich wollte halt mal wissen, wie das ist mit einem Schwanz, wo kein Mann dranhängt zu vögeln*“.

Ja, es stimmt, Transmenschen sind alle unheimlich sexy auf ihre jeweils einzigartige, individuelle Art und Weise, aber fetischisiere uns nicht. Erzähl uns nicht wie sehr du FTMs* liebst, weil wir weiblich sozialisiert wurden und deswegen nicht wie „echte Männer“ wären.¹⁷³⁸

Die Gruppe der männlichen Sympathisanten ist bei weitem nicht so vielschichtig wie die der weiblichen Sympathisantinnen. Generell lässt sich sagen, dass sowohl jene Männer, die Beziehungen zu Transmännern suchen, wie die schwulen Männer aus den Angehörigen-Workshops in Berlin als auch jene Männer, die bewusst längerfristige Beziehungen zu Cross-Dresser, Drag Queens, Transfrauen, *travestis*, und *transformistas* suchen, als Sympathisanten-Gruppe in den Transgender-Sukulturen in der Minderheit sind. Die Mehrzahl der männlichen Sympathisanten stellt jene Gruppe, die in New York als *admirers* oder *tranny chasers* und in Rio de Janeiro als *clientes* (Kunden) der (Transgender-)SexarbeiterInnen bezeichnet werden. Im Folgenden wird das Spektrum der männlichen SympathisantInnen und ihrer Motivationen der Reihe nach betrachtet.

Auf den Angehörigen-Workshops während der Transgender-Tagungen tauchten auch vereinzelt sich als schwul definierende Männer auf, die langandauernde Beziehungen mit Transmännern eingehen. Ebenso, wie Tom in New York, der als selbstdefinierter *tranny chaser* auch in *partner groups* auftaucht und dort eine Ausnahme darstellt, so stellt Miklas in Berlin eine Ausnahme dar. Auch Miklas übernimmt für sich den in Berlin weniger bekannten Begriff *tranny chaser*, allerdings nur in einem Kreis von Menschen, die seine Bedeutung verstehen, so z. B. zusammen mit einer guten Freundin, die sich ebenfalls als *tranny chaser* bezeichnet und „*die immer sagt: wir beide fischen am selben schwer definierbaren Ende des lesbischen Kontinuums rum, sie aber aus dem Lesben-Sein kommend und ich aus dem Schwul-Sein kommend, letztlich das Beuteschema ist sich dann sehr ähnlich*“.¹⁷³⁹ *Tranny chaser*-Sein bedeutet für Miklas dementsprechend:

Es bezeichnet, dass Trans-, also FTM muss ich dazu sagen, normalerweise, dass Transjungs oder Transgender-Boys oder Transmänner in vermutlich sehr verschiedener Weise auch in mein Beuteraster fallen, ich sach auch, weil nicht ausschließlich, weil ich bin genauso auch ein bisschen bi bin und genauso auch ziemlich schwul, aber sie gehören dazu und sie gehören ganz sicher nicht an unterster Stelle in mein Beuteraster.¹⁷⁴⁰

Dass sie nicht an unterster Stelle des „Beuterasters“ kommen, und dass Miklas nicht nur in sexueller Hinsicht an Transgender interessiert ist, zeigt sich auch in den langjährigen Beziehungen, die er geführt hat. Sein Interesse, so Miklas, sei quasi auf allen Ebenen vorhanden:

Es ist quasi auf allen Ebenen vorhanden, es ist auch zum Beispiel, nennen wir es mal ruhig voyeuristischer Natur, weil das finde ich auf Partys toll, wenn da irgendwelche Transjungs mit

¹⁷³⁸ Respect, Etiquette, and Support 2006: 3.

¹⁷³⁹ Interview mit Miklas, siehe Anhänge, A.23., A.23.1.1.

¹⁷⁴⁰ Interview mit Miklas, siehe Anhänge, A.23., A.23.1.1.

angeklebten Bärten rumlaufen, könnte ich jedesmal sterben, weil ich die so süß finde, einfach meistens, und es ist sexueller Natur, auch das, und es ist emotionaler Natur, weil sonst hätte ich nicht einen geheiratet und hätte nicht davor ne 2 ½ jährige Beziehung mit einem gehabt und dazwischen ne halbjährige, was jetzt nicht besonder lange ist, aber die war für mich auch sehr intensiv.¹⁷⁴¹

Im Sinne einer „vereinfachenden Sprachregelung“ bezeichnen sich Miklas und sein Ehemann als ein schwules Pärchen. Denn die politische Dimension solcher Beziehungen ist Miklas bewusst. Er fühlt sich insbesondere in der „politisch bewussten Trans-Szene“ sehr wohl. Ähnlich, wie Tom, erschien auch Miklas als *tranny chaser* auf einer politischen Demonstration. Auf der so genannten „Transgenialer CSD“-Demonstration 2004 in Berlin-Kreuzberg trug Miklas ein T-Shirt mit dem Aufdruck „Tranny Chaser“, während sein Freund ein T-Shirt mit dem Aufdruck „Tranny-Chased“ trug. Gleichzeitig besuchte Miklas mehrere Jahre Angehörigen-Workshops auf der Bundesweiten Transgender-Tagung in Berlin. Dort machte er als Grenzgänger die gleiche Erfahrung wie Tom:

Angehörige hieß meistens für mein Empfinden Partner und es waren meistens lesbische Frauen, deren Partnerinnen sich im Laufe der Beziehung in einen Partner verwandelt hatten. Ich glaube mich nur an zwei Fälle zu erinnern, wo Bio-Männer dabei waren und der eine war irgendwie selber ein bisschen Trans und mit einem Transmenschen zusammen und der andere war der von dem ich vorhin indirekt erzählt habe. [...] Er stand auf diesen einen mit dem er zusammen war. Die meisten waren Lesben deren Freundin zum Mann geworden ist. [...] Also wirkliche tranny chaser also in diesem Sinne waren die Freundin von der ich vorhin erzählt habe [...] die war da auch mal, aber die war da eher ne Exotin wie ich.¹⁷⁴²

Ebenso, wie seine Freundin - und wie Tom in New York -, ist Miklas in diesen Kreisen ein „Exot“, da er sich Transmenschen bewusst als Partner sucht und wie er erklärt, seine fünfjährige Beziehung mit einem „Biomann“ beendete, nachdem er sich in einen Transmann verliebte. Im Gegensatz zu jenen Menschen für die die neu erkannten Identitäten und die mit dieser Erkenntnis einhergehenden Veränderungen zum Problem in der Beziehung werden, stellen wandelnde Selbstdefinitionen für Miklas kein Problem dar. Miklas spezifisches Interesse an Transmännern liegt in deren für ihn besonderen Charme:

Ich finde viele Transjungs oder Trannyboys oder wie man sie auch nennt, haben eben eine unglaublich jungenhafte Ausstrahlung, die ich sehr sexy finde. [...] Das ist ja das Schöne an Transmännern, die sehen ja noch aus wie junge Hüpfen bis Anfang 30. [...] Ich finde, dass bei vielen ein Überbleibsel dieses Charmes sehr lange noch vorhanden ist.¹⁷⁴³

Gleichzeitig ist er für Transgender auch politisch aktiv, z.B. in Aufklärungsprojekten. Miklas nimmt auch an Vorträgen und Workshops auf Konferenzen und Tagungen zum Thema Transgender teil. Im Gegensatz zu der Mehrheit der PartnerInnen, die in ihrer Beziehung mit der Transgender-Identität ihrer PartnerInnen ein Problem haben, sieht Miklas seine Beziehungen mit Transmenschen als Erkenntnis-Gewinn:

¹⁷⁴¹ Interview mit Miklas, siehe Anhänge, A.23., A.23.1.1.

¹⁷⁴² Interview mit Miklas, siehe Anhänge, A.23., A.23.1.1.

¹⁷⁴³ Interview mit Miklas, siehe Anhänge, A.23., A.23.1.1.

Ich gehe nicht nur zu Partys und bin mit vielen Transleuten befreundet, sondern ich habe auch durch die Beziehungen ein paar wie soll ich sagen Einblicke in Transleben erhalten, die mich auch sehr verändert haben, die mich mitgenommen haben, die mich geprägt haben, die meine Sicht der Welt ein bisschen differenzierter gemacht haben, vielleicht.¹⁷⁴⁴

Ein weiteres schwules Transgender/Partner-Pärchen in Berlin stellten ein transsexueller Mann und sein männlicher Partner dar, die im Jahre 2000 die Transsexuellen-Gruppe „gendermen/genderwomen“ gründeten und einige Jahre später die Transmann-Gruppe „junx“.¹⁷⁴⁵ Im hier betrachteten internationalen Vergleich stellen die beiden beschriebenen Pärchen jedoch eine besondere Ausnahme dar.

Eine andere, wenn auch häufiger auftretende Ausnahme der männlichen Sympathisanten sind *tranny chaser*, die Transfrauen begehren und einen ausgeprägten Beziehungswunsch haben. Tom, der mehrere Beziehungen mit Transfrauen führte, erklärt, dass er Transfrauen bevorzuge aufgrund ihres spezifischen Verhaltens. Im Gegensatz zu Frauen, so Tom, seien Transfrauen nicht so zurückhaltend. Sie würden ihm deutlich zeigen, dass sie ihn mögen. Tom erklärt auch, dass Transfrauen ihn attraktiver finden würden: „*The trannies like me better*“.¹⁷⁴⁶ Auch andere *tranny chaser* oder *admirer*, wie Tom, suchen die Transgender-Subkulturen und insbesondere die spezifischen Orte für *admirers* und *tranny chaser* auf, um eine Partnerin für eine längerfristige Beziehung zu finden. Grace, die seit sechs Jahren „Tranny Chaser“-Partys organisiert erklärt:

Many people have met here that have longterm relationships. I am thinking of three, four couples that have gotten engaged in the so-called zone. I met my husband in a club, too.¹⁷⁴⁷

Auch Cathy führt mit einem Studenten eine normale und glückliche Beziehung, nachdem sie mit ihren früheren Partnern viele Probleme hatte, da diese, wie sie erklärt, sie als eine Art Fetisch (*fetish-thing*) ansahen.¹⁷⁴⁸ Muri, die eine eigene Party für *admirers* und Transgender organisiert lebt seit zwei Jahren mit einem *admirer* in einer festen Beziehung: „*For me he is let's say a pure admirer: he has the role of a straight men*“.¹⁷⁴⁹

Ähnlich, wie in New York, haben auch in Rio de Janeiro manche *travestis* und *transformistas* Partner, die sie als *marido* (Ehemann) oder *namorado* (fester Freund) bezeichnen. Diese *travestis* und *transformistas* trennen jedoch strikt zwischen ihren Partnern und ihren Kunden. Während die Mehrzahl der Kunden von ihnen als versteckt homosexuell (*homossexual não assumido*) oder als bisexuell angesehen wird, erklären sie ihre Partner in der Mehrzahl als heterosexuell. Dies wird teilweise auch damit begründet, dass die Mehrzahl

¹⁷⁴⁴ Interview mit Miklas, siehe Anhänge, A.23., A.23.1.1.

¹⁷⁴⁵ Vgl. Kapitel III.2.3.2.

¹⁷⁴⁶ Interview mit Tom, siehe Anhänge B.48., B.48.1.1.

¹⁷⁴⁷ Interview mit Grace, siehe Anhänge B.18., B.18.1.1.

¹⁷⁴⁸ Interview mit Cathy, siehe Anhänge B.6., B.6.1.1.

¹⁷⁴⁹ Interview mit Muri, siehe Anhänge B.34., B.34.1.1.

der Kunden von ihnen eine aktive Rolle während des Geschlechtsverkehrs wünschen, während sie bei ihren Partnern die passive Rolle einnehmen.¹⁷⁵⁰ Nicht selten stammen die festen Partner der Transgender von Rio de Janeiro aus dem Ausland. So war Yara lange Zeit mit einem US-Amerikaner zusammen, ist Rebecca mit einem Italiener zusammen und Roberta Close mit einem Schweizer verheiratet. Dies mag einerseits mit dem internationalen Tourismus, der besonderen Faszination Rio de Janeiros sowie seines Rufs und seiner Funktion als Sprungbrett nach Europa und in die USA zusammenhängen, andererseits aber auch mit den besonderen Bedürfnissen der Touristen aus manchen Ländern. Südeuropäer und insbesondere Italiener haben in den Transgender-Subkulturen den Ruf *travestis* besonders attraktiv zu finden, was durch den Erfolg der nach Italien migrierenden *travestis* bestätigt wird. Auch Deirdre aus New York schwärmt, auf *tranny chaser* angesprochen, von italienischen Männern.¹⁷⁵¹ Rebecca, beispielsweise, ist seit 11 Jahren mit einem Italiener zusammen. Mit ihrem Partner, den sie als Ehemann (*marido*) bezeichnet, wohnt sie zusammen und betreibt ein eigenes Geschäft. Beide verreisen auch gemeinsam und verbringen einen Teil des Jahres in einer gemeinsamen Wohnung in Spanien.¹⁷⁵² Andere, wie Giselle, leben zwar mit ihrem Partner zusammen, gehen aber weiterhin der Sexarbeit nach. Giselle erklärt, dass ihr Partner mit dem sie seit sechs Jahren zusammen ist, zwar eifersüchtig sei, es aber akzeptiere, dass sie nachts auf dem Straßenstrich als Sexarbeiterin tätig sei und ihr dort zur Vorsicht rate. Durch ihren Mann hat Giselle im Gegensatz zu vielen anderen *travestis* keine Probleme mit dem Gang auf Ämter und andere offizielle Stellen, da er diese Gänge für sie übernimmt.¹⁷⁵³ Yara wohnte mit ihrem Partner, einem US-Amerikaner bis zu dessen Tod in einer gemeinsamen Wohnung an der Copacabana. Auch sie unternahmen als Paar gemeinsame Reisen nach Europa, z. B. nach Spanien und Italien.¹⁷⁵⁴

Für Transgender, die sich als weiblich definieren und Männer begehren, nehmen die männlichen Sympathisanten, die sich selbst als heterosexuell definieren, eine wichtige Rolle ein, da die Mehrzahl der sich als schwul definierenden Männer Transgender als Partnerinnen ablehnen. Muri spricht gar von einem Haß der schwulen Männer auf (weibliche) Transgender:

¹⁷⁵⁰ Eine Studie über so genannte „*transvestite lovers*“ bestätigt diese Beobachtungen für San José in Costa Rica. Der Studie zu Folge übernehmen die männlichen Partner in den Beziehungen eine männliche, sexuell aktive Rolle, nehmen sich selbst als heterosexuell und ihre Partnerinnen als Frauen wahr (Schifter und Madrigal 1997: 205-206).

¹⁷⁵¹ Interview mit Deirdre, siehe Anhänge B.11., B.11.1.1.

¹⁷⁵² Informelles Gespräch mit Rebecca, siehe Anhänge C.28., C.28.2. Rebecca zeigte mir beispielsweise ein Urlaubsvideo der beiden in Griechenland.

¹⁷⁵³ Interview mit Giselle, siehe Anhänge C.12., C.12.1.1.

¹⁷⁵⁴ Interview mit Yara, siehe Anhänge C.40., C.40.1.1.

Because the gay man hates the TV. That's the way I see it. They want more a gay man, a macho, a masculine, they hate the feminine, the TV-Drag-Queer-thing.¹⁷⁵⁵

Aufgrund der Ablehnung des „Weiblichen“ durch schwule Männer, haben auch viele New Yorker Drag Queens Erfahrungen mit den sich als heterosexuell definierenden männlichen *tranny chaser*. In einem unserer ersten Gespräche im Oktober 2001, berichtete mir Flawless Sabrina fasziniert von ihrer neuen Entdeckung der New Yorker Tranny-Chaser-Szene.¹⁷⁵⁶ Einige Monate später, als ich während der Forschung in ihrem Apartment wohnte, traf ich dort vereinzelt *tranny chaser*, die Flawless nach Hause begleitet hatten.

Der Umstand, dass sich selbst als schwul definierende Drag Queens in New York mit sich als heterosexuell definierenden *tranny chaser* einlassen und deren Orte aufsuchen, entspricht der bereits in einem früheren Kapitel angesprochenen Tuntenfeindlichkeit der schwulen Subkulturen Berlins, die in der „Im Fummel kriegste keinen ab“-Regel der Berliner Tunten mündete. Da es eine diversifizierte Tranny Chaser-Party- und Transgender-Sexarbeits-Szene, wie in New York oder in Rio de Janeiro, in Berlin nicht gibt, sind auch die Orte und Möglichkeiten der Partnersuche für Transgender in Berlin eingeschränkt. Karen, eine der TransSisters, die Männer begehrt, tauchte im Forschungszeitraum mit einem Freund auf, der sie wegen ihres Cross-Dressings beehrte. Dies wurde in der Szene allgemein als Seltenheit gewürdigt. Wenig später jedoch begann ihr neuer Partner selbst als Cross-Dresser auf den Partys zu erscheinen. Auch Miklas erwähnte einige Seiten zuvor einen männlichen Partner in den Angehörigen-Workshops der Berliner Transgender-Tagung, der selbst ein bisschen „trans“ gewesen sei. In der Tat gibt es nicht wenige unter den *admirer*, die emotionale und sexuelle Beziehungen zu Transgender suchen, um damit ihr Coming Out zu erleichtern. Flawless Sabrina machte mich einmal darauf aufmerksam, dass eine Transgender-Person mit der ich zuvor Smalltalk führte, relativ neu in der Szene und vorher als *tranny chaser* unterwegs gewesen sei.¹⁷⁵⁷ Berny, eine New Yorker Drag Queen, erklärte im Interview, dass sie anfangs der *lover* einer anderen Drag Queen war und ihr dies ihr Coming Out erleichterte.¹⁷⁵⁸ Auch Muri beobachtet auf ihren Partys, auf denen sie ein eigenes Ankleide-Zimmer eingerichtet hat, die Transformation von *admirers* in Cross-Dresser oder andere Transgender:

Also the men, some guys will use my facilities upstairs, the dressing room to express the feeling. [...] At first it will be just like an admirer that eventually, after a couple of decisions, will be one of my girls.¹⁷⁵⁹

¹⁷⁵⁵ Interview mit Muri, siehe Anhänge B.34., B.34.1.1.

¹⁷⁵⁶ Informelles Gespräch mit Flawless Sabrina, siehe Anhänge B.15., B.15.2.

¹⁷⁵⁷ Informelles Gespräch mit Flawless Sabrina, siehe Anhänge B.15., B.15.2.

¹⁷⁵⁸ Interview mit Berny, siehe Anhänge B.4., B.4.1.1.

¹⁷⁵⁹ Interview mit Muri, siehe Anhänge B.34., B.34.1.1.

Grace, die ebenfalls solche Partys organisiert sieht im Spektrum der *admirers* auch latente Transsexuelle und Cross-Dresser:

I do think that there are different kinds of admirers. Some are latent transsexuals, some are cross-dressers. Some are simply fetishists and some it's just like: some like bananas, some like strawberries, some like raspberries. It is a distinct preference.¹⁷⁶⁰

Die männlichen Sympathisanten, die als „latente Transgender“ die beschriebenen sozialen Orte der Transgender aufsuchen, sind jedoch ebenso, wie diejenigen, die langfristige Beziehungen bevorzugen und diejenigen, die Transmänner oder Drag Kings begehren, eine Minderheit.

Die Mehrheit der männlichen Sympathisanten besteht aus jenen, die als *tranny chaser* in New York kurzfristige sexuelle Kontakte, oft auch gegen Geld suchen sowie aus den Kunden der Transgender-SexarbeiterInnen in Rio de Janeiro. Aus den informellen Gesprächen mit Individuen dieser Gruppe sowie aus den Beschreibungen der Transgender in Rio de Janeiro und New York geht hervor, dass ein Großteil dieser Männer, Transgender wegen ihrer geschlechtlichen Ambivalenz, die sich nicht nur in den Genitalien und sekundären Geschlechtsmerkmalen zeigt, sondern teilweise auch im sozialen Verhalten der Transgender. Auf sie trifft Grace Beschreibung einer „*distinct preference*“ zu, die sie mit obigem Obst-Beispiel verdeutlicht, welches an Elsas einige Seiten zuvor geäußertes Stoff-Beispiel erinnert. Grace erläutert ihre eigene Theorie folgendermaßen:

I don't believe the theory that tranny chasers or admirers are latent homosexuals. Some of them may have a latent homosexual tendency, but I believe it's their own fetish. And most of them, incidentally, when they are aware that someone is a post-op transsexual or someone has a vagina, usually that makes them, that repulse them. They are looking for a woman that identifies as female, but has a fellow thing happening.¹⁷⁶¹

Chris, eine junge New Yorker Drag Queen, fasst ihre Erfahrungen mit *tranny chaser* und gleichzeitig Grace' Theorie in einem prägnanten Satz zusammen: „*They want to sleep with a chick with a dick*“.¹⁷⁶² Tony, ein afroamerikanischer *tranny chaser*, erklärte mir in einem informellen Gespräch in Grace Tranny Chaser-Club Nowbar, dass er Transen (*trannies*) Frauen und Männern vorziehe, weil sie „mehr“ haben.¹⁷⁶³ Ted, ein euroamerikanischer *tranny chaser* in der Nowbar, der außerhalb New York Citys wohnte und nur am Wochenende wegen der Transgender in die Stadt kommt, erklärte mir, dass er Transen (*trannies*) mag, weil sie „beides“ haben.¹⁷⁶⁴

¹⁷⁶⁰ Interview mit Grace, siehe Anhänge B.18., B.18.1.1.

¹⁷⁶¹ Interview mit Grace, siehe Anhänge B.18., B.18.1.1.

¹⁷⁶² Interview mit Chris, siehe Anhänge B.7., B.7.1.1.

¹⁷⁶³ Informelles Gespräch mit Tony, siehe Anhänge B.49., B.49.2.

¹⁷⁶⁴ Informelles Gespräch mit Ted, siehe Anhänge B.46., B.46.2.

Weitere Indikatoren für eine „*distinct preference*“ sind die so genannten „She-Male“-Anzeigen mit denen Transgender-SexarbeiterInnen in Sex-Magazinen ihr eigenes Klientel umwerben sowie die Dominanz der „She-Males“ oder „chicks with dicks“ in den spezifischen Sex-Magazinen der Transgender in New York.¹⁷⁶⁵ Wie schon im Falle von Kathy Bobula, Elsa und den anderen Frauen, kann auch in diesem Falle der „*distinct preference*“ von einem dritten Begehren gesprochen werden, einem Begehren jenseits von Homosexualitäten und Heterosexualitäten. Dieses Begehren erfuhr im Falle der männlichen *tranny chaser* allerdings durch die ökonomischen Aspekte und Bedingungen der Sexarbeit eine extreme Kommerzialisierung.

In Rio de Janeiro, wo sich in den 1990er Jahren ein eigener sexueller Markt mit *travesti*-Sex-Magazinen, *travesti*-Videos und –DVDs ausbildete¹⁷⁶⁶ und auch in heterosexuellen Sex-Magazinen ausführlich über den brasilianischen „Sex-Export-Schlager *travesti*“ berichtet wird¹⁷⁶⁷, ist dieses dritte Begehren und seine Kommerzialisierung in deutlich ausgeprägterer Form wahrzunehmen. Auch hier werden *travestis* wegen ihrer geschlechtlichen Ambivalenz begehrt. So war von *travesti*-SexarbeiterInnen immer wieder zu vernehmen, dass ihre Kunden sie und nicht Frauen oder Männer aufsuchen würden, weil sie spezielle Fantasien hätten, die nur *travestis* ihnen erfüllen (können). Am häufigsten wurde dabei die „Fantasie“ von einer Frau penetriert zu werden (*ser comida por uma mulher*) genannt. Während Helene allgemein die Fantasie ihrer Kunden, nicht von einem Mann, sondern von einer Frau penetriert zu werden, beschreibt¹⁷⁶⁸, verdeutlicht Giselle, dass die Fantasien ihrer Kunden explizit ihre Brüste und ihr Genital mit einbeziehen.¹⁷⁶⁹ Auch Yara macht auf diese Ambivalenz deutlich: „Denn normalerweise will der Mann, der *travestis* aufsucht, Mischungen“.¹⁷⁷⁰ In einem der zahlreichen Sex-Magazine, die *travestis* gerade wegen dieser körperlichen Ambivalenz in allen Details und möglichen Posen abbilden, erklärte eine bekannte Aktivistin und Performancekünstlerin im Interview, dass *travestis* im Bett letztlich „ein Bankett seien“, weil sie alles besäßen: Hintern, Brüste und Schwanz („...*tem bunda, tem peito, e tem um peru*“).¹⁷⁷¹

¹⁷⁶⁵ Vgl. Kapitel III.1.1.3..

¹⁷⁶⁶ Vgl. Kapitel III.1.3.

¹⁷⁶⁷ So fand sich beispielsweise in der Februar/März-Ausgabe des brasilianischen Sex-Magazins „Big Man Internacional“ ein Artikel über die „Vogelschwarm-artige Wanderung der brasilianischen *travestis* nach Europa“ unter dem Titel „Travestis: Sex und Fantasie vom Typ Export“ („*Travestis: Sexo e Fantasia Tipo Exportação*“) (Barroso 2001:53).

¹⁷⁶⁸ Interview mit Helene, siehe Anhänge C.13., C.13.1.1.

¹⁷⁶⁹ Interview mit Giselle, siehe Anhänge C.12., C.12.1.1.

¹⁷⁷⁰ Das Original lautet: „*Porque normalmente o homem quem procura travesti, ele quer misturas*“, Interview mit Yara, siehe Anhänge C.40., C.40.1.1.

¹⁷⁷¹ Zmoginski 2000: 8.

Doch nicht nur die in den vielen Sex-Magazinen offen zur Schau gestellte körperliche Ambivalenz der *travestis* und „She-Males“, bedingt deren besondere Attraktivität für die männlichen *tranny chaser* von New York und Rio de Janeiro, sondern auch ihre Performativitäten, und insbesondere die Ambivalenz ihrer gelebten sozialen Rollen. So erklärte Tom im Interview, dass er Transgender auch deshalb Frauen vorziehe, weil sie ihm deutlich zeigen würden, dass sie ihn begehren und nicht so zurückhaltend wären wie Frauen.¹⁷⁷² Tim, ein *tranny chaser*, der aus New Jersey stammt, erklärte mir, dass er selbst sehr schüchtern sei, und es toll findet, wenn sexy angezogene Transen (*trannies*) ihn auf eine direkte oder sexuell aggressive Weise anmachen.¹⁷⁷³ In den Tranny Chaser-Clubs und deren -Partys geht ein solches sexuell aggressives Anmach-Verhalten häufig gleichzeitig mit einer Art Demuts-Geste einher, die dem schüchternen, männlichen Gegenüber vermutlich signalisieren bzw. vortäuschen sollen „Du bist trotzdem der Boss!“.

Somit begehren *tranny chaser* Transgender auch, weil diese sich „anders verhalten als Frauen“ bzw. bestimmten Fantasien von Frauenbildern gerecht zu werden scheinen. Muri bezeichnet dies im Interview ironisiert als das „wahre“ weibliche Aussehen:

They love the girls, the ladies in the stilettos, because most of the girls, the real girls they don't wear. They wear sneakers. They don't dress up. So they want the „real“ feminine look.¹⁷⁷⁴

Diese These wird von Drag Queens, wie Flawless, bestätigt, die erst lernen musste ihre übliche Performativität als Drag Queen, die ins Komische und Clowneske spielt, in einen Stil zu transformieren, der für *tranny chaser* attraktiv ist:

[...] attracting tranny chasers, which I found a very interesting new discovery: to go into [Grace'] Tranny Chaser Party at the Nowbar and finding that by dressing in a way that I learned from watching the transvestites there, was possible to attract men who were sexually interested. That was valuable information and I liked very much.¹⁷⁷⁵

Auch Cyra, die, wie ihre Partnerin Flawless, nicht in überzogener Weiblichkeit, sondern eher verspielt clownesk auftritt, erklärt: „*Tranny chasers don't want a clown!*“.¹⁷⁷⁶ Und Deirdre ergänzt: „*They want us as a type of superwoman!*“.¹⁷⁷⁷

In Rio de Janeiro lässt sich auf der Avenida Atlântica, wo der Strich der Frauen (*garotas de programa*) und der Strich der *travestis* dicht beieinander liegen, auf den ersten Blick erkennen, welche eine Frau und welche eine *travesti* ist. Während die Frauen in normaler Straßenkleidung in Jeans und Jacke, eher verhüllt und Passantinnen zum Verwecheln ähnlich sehend, an der Straße stehen, fallen die *travestis* sofort durch ihren besonderen

¹⁷⁷² Interview mit Tom, siehe Anhänge B.48., B.48.1.1.

¹⁷⁷³ Informelles Gespräch mit Tim, siehe Anhänge B.47., B.47.2.

¹⁷⁷⁴ Interview mit Muri, siehe Anhänge B.34., B.34.1.1.

¹⁷⁷⁵ Interview mit Flawless Sabrina, siehe Anhänge B.15., B.15.1.1.

¹⁷⁷⁶ Interview mit Cyra, siehe Anhänge B.9., B.9.1.1.

¹⁷⁷⁷ Interview mit Deirdre, siehe Anhänge B.11., B.11.1.1.

Kleidungsstil auf, der von einigen *travesti*-SexarbeiterInnen auch als *travesti*-Kleidung im Gegensatz zur ihrer weiblichen Alltags-Kleidung bezeichnet wird. Der *travesti*-Kleidungsstil der Avenida Atlântica entspricht nicht nur dem Frauenbild einer extremen Männerfantasie - extrem kurzer Minirock kombiniert mit extrem hohen Stöckelschuhen -, sondern vereinzelt auch dem, was in den *travesti*-Subkulturen als skandalöses Verhalten (*fazer escandalo*) verpönt ist, dem öffentlichen Entblößen und Zur-Schau-Stellen von Brüsten und Hintern. Diese sicher fragwürdige Darstellung und Erfüllung der Wunschbilder extremer Männerfantasien findet im Kontext eines sexuellen Marktes, der von der Regel „Angebot und Nachfrage“ bestimmt wird, statt. Sie hat, ebenso wie viele Drag- und Transformista-Shows, wenig mit dem Alltag der Transgender gemein.

Den signifikanten Teil an (männlichen) Sympathisanten bildet die Gruppe jener, deren sexuelles Interesse an Transgender eine eigene, dritte Form von Begehren darstellt. In den Transgender-Subkulturen von Rio de Janeiro und New York werden allerdings auch andere Motivationen der *tranny chaser* bzw. Mutmassungen über deren Hintergründe diskutiert. So reicht das Spektrum an Erklärungen für die Motivationen der *tranny chaser* von „latenter bzw. versteckter Homosexualität“ oder „wahrer Homosexualität“ über „generelle Bisexualität“ oder ein „eigenes Begehren“ (*distinct preference*) bis hin zu einem „Transgender tun, was Frauen nicht tun!“. Von den *tranny chaser* selbst war für eine abschließende Klärung solcher Fragen eher wenig Beistand zu erwarten. Nur sehr wenige, wie Tom und Miklas, stehen offen dazu, dass sie *tranny chaser* sind bzw. dass sie Transgender bevorzugen¹⁷⁷⁸ oder erklären, wie Tony und Ted öffentlich, dass sie bisexuell sind.¹⁷⁷⁹ Häufig ist das genaue Gegenteil der Fall. Im Apartment von Flawless Sabrina begegnete ich häufig *tranny chaser*, die Flawless nach Hause begleiteten. Eines Nachts begegnete ich einem *tranny chaser*, den mein Nachhausekommen völlig verwirrte. Fluchtartig stürzte er aus Flawless Zimmer und schrie mir, während er, sich im Laufen anziehend, das Apartment verließ, mehrfach entgegen, dass er heterosexuell sei. Flawless erzählte mir später, dass er nach eigenen Angaben verheiratet war und Kinder hatte und während der ganzen Zeit der Begegnung so obsessiv damit beschäftigt war alle Welt und vor allem sich selbst davon zu überzeugen, dass er heterosexuell sei, dass er sogar Penny - Flawless' kleinen Yorkshire-Terrier -, davon überzeugt hätte, wenn er es gekonnt hätte. Dieses Extrem-Beispiel stellt nur die Spitze des Eisberges der Selbstverleugnung vieler *tranny chaser* dar. Aufgrund dieses häufig auftretenden Verhaltens, existieren in den

¹⁷⁷⁸ Interview mit Tom, siehe Anhänge B.48., B.48.1.1.

¹⁷⁷⁹ Informelles Gespräch mit Tony, siehe Anhänge B.49., B.49.2. und informelles Gespräch mit Ted, siehe Anhänge B.46., B.46.2.

Transgender-Subkulturen vielfältige Theorien über den Selbstbetrug der *tranny chaser*. Muri beispielsweise sieht verschiedene Formen des Selbstbetruges:

Or they have, the way I see it is, for them, if they are married, they are not cheating. They know that they still with a man, but they cannot accept that they are gay, because they are with the girl. See, it's a little bit confusing. They can tell lies to themselves. They can deny it: I am not cheating to my girlfriend or to my wife, because I am with a man. I am not a gay, because I am with a woman, I am with a lady.¹⁷⁸⁰

Die Scheu, die Selbstverleugnung und die Klandestinität der Mehrzahl der männlichen *tranny chaser*, führten dazu, dass in New York und Berlin nur je ein Interview und wenige informelle Gespräche¹⁷⁸¹ und in Rio de Janeiro gar keine geführt werden konnten.¹⁷⁸² Die Klandestinität führt auch dazu, dass es jenseits der kommerziellen Strukturen (Magazine, Videos etc.) keine sozialen Strukturen oder gar eine Selbstorganisation der *tranny chaser* gibt. Grace beschreibt sie aufgrund ihrer Selbstverleugnung und Klandestinität als extrem isolierte Gruppe ohne jedwede Unterstützung: „*However for the admirers they are an isolated lot, because they don't have support, very often they retreat to their straight existences and straight mens percept existences*“.¹⁷⁸³ Anne sieht als Trans-Aktivistin die Selbstverleugnung der *tranny chaser* eher kritisch:

From my observations and my experiences a lot of these men are very confused, very troubled individuals. A lot of them would not admit that they have, let's say some sort of bisexuality involved with themselves.¹⁷⁸⁴

Diese Nicht-Organisation und Nicht-Artikulation ist Bestandteil der Kritik, die Transgender gegenüber *tranny chaser* äußern. Michelle beispielsweise fordert das fehlende Coming Out der *tranny chaser* ein („*They need to come out of the closet!*“) und beklagt, dass nicht mal unter ihnen selbst eine Sozialisation stattfindet („*They don't socialize.*“).¹⁷⁸⁵ Auch Tom, der

¹⁷⁸⁰ Interview mit Muri, siehe Anhänge B.34., B.34.1.1.

¹⁷⁸¹ Wenn ich in Unisex-Kleidung an den entsprechenden Orten auftauchte, wurde mir meist mit Scheu und Misstrauen begegnet. Nur Tim, der glaubte, dass meine Erklärung „Ich mache eine Feldforschung!“ meine persönliche Ausrede als *tranny chaser* darstellte, ließ sich auf ein Gespräch mit mir (als vermutetem *tranny chaser*) ein. Ganz anders war es jedoch, wenn ich aufwendig geschminkt und in sehr eleganter, weiblicher Kleidung als Transe erschien. Dass ich erklärte, ich würde eine Forschung machen, wurde nicht Ernst genommen und störte daher nicht. Allerdings drehten sich diese Gespräche auch mehrheitlich um sexuelle Vorlieben, wobei die Gespräche abrupt abbrachen, sobald deutlich wurde, dass ich Männer nicht begehre. So wandte sich beispielsweise Ted nach einer solchen „Offenbarung“ wortlos von mir ab und einer anderen Transe zu.

¹⁷⁸² Das im Feldforschungskapitel (vgl. Kapitel E.I.3.) beschriebene Entsetzen der männlichen Kunden eines Porno-Kinos, in dem *travesti*-SexarbeiterInnen tätig sind, nachdem sie sahen wie ich eine *travesti*-Freundin bei der Begrüßung auf die Wange küsste, war symptomatisch für Rio de Janeiro. Niemand wollte sich oder anderen eingestehen, dass er *travestis* begehrt.

¹⁷⁸³ Interview mit Grace, siehe Anhänge B.18., B.18.1.1.

¹⁷⁸⁴ Interview mit Anne, siehe Anhänge B.2., B.2.1.1.

¹⁷⁸⁵ Interview mit Michelle, siehe Anhänge B.30., B.30.1.1. In einem größeren Maße trifft diese Kritik auf die *tranny chaser* von Rio de Janeiro zu. Schifter und Madrigal attestieren in ihrer Studie über die „*transvestite lovers*“ in San José, Costa Rica, ebenfalls das völlige Fehlen eines Austauschs oder einer Organisation untereinander (1997: 209).

bekennender *tranny chaser* ist und Angehörigen-Gruppen frequenziert, hat kein Interesse sich mit anderen männlichen *tranny chaser* auszutauschen:

I see them around, but I don't want to know them. I mean, I don't know any tranny chasers, and I don't want to know them either. They are very competitive, and very silly and stupid. I think most male tranny chasers are very stupid.¹⁷⁸⁶

Eine weitere, häufig geäußerte Kritik betrifft das bloße sexuelle und teilweise exotisierende Interesse der *tranny chaser* an Transgender. Anne, beispielsweise, kritisiert das Verhalten der Mehrzahl der *tranny chaser* als selbstsüchtig: „*From my experience, I saw that they were really more interested in having sex and basically in just using you as an object to fulfill their own needs, but other than that they will not bother with you in the other way, that is very rare*“.¹⁷⁸⁷ Auch Cathy kritisierte, dass viele *tranny chaser* sie nur als Objekt für ihren Fetisch ansahen¹⁷⁸⁸ und Pepita bemängelt, dass es ihnen nur um „one night stands“ ginge.¹⁷⁸⁹

Das Spektrum der weiblichen und männlichen SympathisantInnen umfasst eine Vielzahl unterschiedlicher Menschen mit unterschiedlichen Motivationen. Diese reichen von Dona Felicias jahrzehntelangem selbstlosem Einsatz für Transgender bis zu dem selbstsüchtigen Verhalten von männlichen *tranny chaser*, für die Transgender Fetisch-Objekte oder Objekte der Begierde sind. Zwischen diesen beiden Extremen finden sich mannigfaltige Formen und Motivationen des Begehrens und/oder Attraktiv-Findens von Transgender. Dies sind einerseits jene Frauen, die aus verschiedenen nicht-sexuell begründeten Motivationen, z.B. wegen der Kreativität und des Glamour einiger Transgender-Gruppen oder aus anderen, persönlicheren Gründen die Nähe von Transgender und ihren Subkulturen suchen. Es sind andererseits diejenigen Männer und Frauen, die Transgender wegen ihrer geschlechtlichen Ambivalenz begehren, sie Frauen und Männern vorziehen und/oder langfristige emotionale und sexuelle Beziehungen mit ihnen eingehen. Eine Unter-Gruppe davon bilden jene anfangs als männliche *tranny chaser* erscheinenden Transgender vor dem Coming Out. Die Mehrzahl der SympathisantInnen bildet jedoch jene Gruppe von klandestin agierenden männlichen *tranny chaser*, die kurzfristige und häufig einmalige sexuelle Kontakte (auch) auf einer ökonomischen Basis mit Transgender eingehen. In dieser Gruppe existieren vorrangig zwei Motive, Transgender aufzusuchen, die sich überschneiden (können): zum einen die geschlechtliche und soziale Ambivalenz, das Transgender-Sein, zum anderen ein durch einige Transgender (scheinbar) verkörpertes Frauen- oder Weiblichkeitsbild, welches einer extremen Männerfantasie entspringt und von Frauen – auch aufgrund der Erfolge der

¹⁷⁸⁶ Interview mit Tom, siehe Anhänge B.48., B.48.1.1.

¹⁷⁸⁷ Interview mit Anne, siehe Anhänge B.2., B.2.1.1.

¹⁷⁸⁸ Interview mit Cathy, siehe Anhänge B.6., B.6.1.1.

¹⁷⁸⁹ Interview mit Pepita, siehe Anhänge B.37., B.37.1.1.

Frauenbewegungen - nicht oder nicht mehr bedient wird. Eine dritte vor allem von Transgender selbst vermutete Motivation, die zwar durch ein bestimmtes Selbstverleugnungs-Verhalten der männlichen *tranny chaser* bestätigt wird, aber aufgrund des Mangels an Gesprächsbereitschaft unter den *tranny chaser* nicht wirklich verifiziert werden konnte, bildet das selbsttäuschende, heimliche Ausleben eines homosexuellen Begehrens. Die den männlichen und weiblichen *tranny chaser* bzw. *admirer* von ihren Transgender-PartnerInnen zugeschriebenen Sexualitäten umfassen (versteckte) Homosexualität, Heterosexualität und Bisexualität sowie ein eigenes, drittes Begehren. Bis auf die (versteckte) Homosexualität, die logischerweise nicht angegeben wurde, stimmt dies mit den Angaben der SympathisantInnen, die Transgender sexuell begehren, und mit mir sprachen, überein.

III.3.2. Sympathy for the Devilish – Von Diskursen sozialer Akzeptanz und neuem sexuellem Begehren sowie der Sicherung materieller Autonomie

Die, im vorangegangenen Kapitel dargestellten Gruppen und Motivationen der SympathisantInnen haben für die in dieser Studie untersuchte Emanzipation der Transgender und die Entwicklung von Transgender-Subkulturen vielfältige Funktionen. Von ihrer auf sehr unterschiedliche Weise geäußerten Sympathie, einer Sympathie für gesellschaftlich Marginalisierte, für Gender Outlaws, profitieren die Transgender – trotz berechtigter Kritik am Verhalten einzelner *tranny chaser* – auf verschiedenen Ebenen. Dies geschieht sowohl auf einer diskursiven Ebene, als auch auf der Ebene des alltäglichen (Über-)Lebens. Dies soll im Folgenden erläutert werden.

Die überaus wichtige Funktion, die das soziale und/oder politische Engagement von Sympathisantinnen, wie Dona Felicia in Rio de Janeiro, Lore in New York oder Barbara in Berlin, haben, bedarf keiner expliziten Erklärung. Da dieses Engagement für sich selbst spricht und auch weithin gewürdigt wird, möchte ich stattdessen an dieser Stelle auf jene Funktionen eingehen, die darüber hinaus gehen. Ein solches Engagement zeitigt nämlich nicht nur eine direkte Wirkung, sondern auch eine indirekte Wirkung, die auch von anderen SympathisantInnen erfüllt wird. Diese indirekte Wirkung betrifft eine soziale Akzeptanz, die ihre Wirkung sowohl auf der Alltagsebene, als auch auf einer diskursiven Ebene entfaltet. So wie die SympathisantInnen, die für das S im brasilianischen Kürzel „GLTS“ stehen, Grenzen

aufbrechen oder vermindern, so vermindert die soziale Akzeptanz der SympathisantInnen, die sich sozial und politisch für Transgender engagieren, gerne mit Transgender in ihren Subkulturen feiern, oder Transgender als PartnerInnen für Liebesbeziehungen Männern und Frauen vorziehen, die gesellschaftliche Marginalisierung von Transgender. Die SympathisantInnen bewirken durch ihr Interesse und ihre Neugier an sowie durch ihre Nähe zu den Transgender und ihren Subkulturen eine schrittweise Normalisierung der Situation(en) und Identitäten von Transgender, die dem andauernden Versuch der Pathologisierung durch bestimmte Wissenschaften entgegenwirkt. Denn die Verminderung der Marginalisierung funktioniert wie die Marginalisierung selbst sowohl auf der Alltagsebene, als auch auf einer diskursiven Ebene.

Wie in den Theorie-Kapiteln zu Beginn der Studie gezeigt¹⁷⁹⁰, entsteht die Marginalisierung der Transgender vor dem Hintergrund einer diskursiven Pathologisierung, die, wie in den Cross-Dresser- und Transsexuellen-Kapiteln gezeigt¹⁷⁹¹, teilweise auch von Transgender-Gruppen selbst übernommen wird und so zu einer Selbstpathologisierung führt. Diesen Diskursen der Pathologisierung und Selbstpathologisierung stehen nun Diskurse der sozialen Akzeptanz, aber insbesondere Diskurse eines neuen sexuellen Begehrens gegenüber. Durch ihre spezifische Präferenz, ihre eigene Form von Begehren, die sich mit der selbstgewählten und selbstbestimmten Identität der Transgender ergänzt, schaffen die SympathisantInnen darüber hinaus, unbewusst und teilweise auch bewusst, einen eigenen Diskurs. Entstanden ohne unmittelbar intellektuell-akademische oder gesellschaftspolitische Absicht steht dieser Diskurs im Gegensatz zu den pathologisierenden Diskursen bestimmter Wissenschaften. Die sozialen, emotionalen und sexuellen Beziehungen, die die SympathisantInnen mit Transgender eingehen, entfalten ihre Wirkung nicht nur auf der Alltagsebene der Transgender. Sie unterstützen gleichzeitig auf einer diskursiven Ebene den emanzipatorischen Diskurs der Transgender-Bewegung, der fordert, dass Transgender als „normal“ und gesund wahrgenommen werden. Dass nun Männer wie Frauen Transgender begehren und sie teilweise sogar Männern und Frauen vorziehen, ist nicht nur ein Beispiel für die Vielfalt menschlicher Sexualitäten, sondern dient gleichzeitig einer Entpathologisierung sowie der „Normalisierung“ der Transgender. Die Diskurse eines eigenen sexuellen Begehrens bestimmter SympathisantInnen-Gruppen können dazu beitragen, die emanzipatorischen Selbstbilder-Diskurse der Transgender zu stärken und die pathologisierenden Fremdbilder-Diskurse der Wissenschaften Medizin, Psychologie und Sexualwissenschaft und die sich daran orientierende Selbstpathologisierung der Transgender

¹⁷⁹⁰ Vgl. insbesondere Kapitel II.1.

¹⁷⁹¹ Vgl. die Kapitel III.2.2. und III.2.3.

zu schwächen. Die Wirkung dieser Diskurse auf die Selbstbilder der Transgender darf nicht unterschätzt werden. So erklärt beispielsweise die Cross-Dresser Shirley der New Yorker Cross-Dresser-Vereinigung CDI, die, wie die meisten der CDI-Cross-Dresser, nicht Männer, sondern Frauen begehrt, dass männliche *admirer* bei den CDI Treffen sehr willkommen seien: „*We like admirers, they make us feeling more feminine*“.¹⁷⁹² Die Bestätigung des eigenen Seins wird aber insbesondere dort wichtig, wo der empfundene „gesellschaftliche Assimilierungsdruck“ wie er im Transsexuellen-Kapitel dargestellt wurde, durch das eigene Begehren der SympathisantInnen aufgebrochen wird und so (Transgender-)Identitäten jenseits von Mann und Frau auch sexuell erfüllt gelebt werden können.

Eine ganz andere Funktion erfüllen jene männlichen Sympathisanten, die Transgender sexuell begehren, aber nur kurzfristige, sexuelle Beziehungen auf einer ökonomischen Basis mit ihnen eingehen. Gemeint sind jene männlichen *tranny chaser*, die die große Gruppe der Kunden der Transgender-SexarbeiterInnen bilden und damit die Zielgruppe des diversifizierten sexuellen Marktes mit eigenen Transgender-Sex-Magazinen, -Videos, – DVDS und -Internet-Seiten sowie den diversen Kleinanzeigen in nicht-spezifischen Magazinen, Zeitungen und Zeitschriften. Wenngleich die Mehrheit der Transgender Sexarbeit als Beruf nicht preferiert, sondern im Gegenteil aufgrund der gesellschaftlichen Situation gezwungen ist, Sexarbeit als eine ökonomische Notwendigkeit zum (Über-)Leben zu betreiben, so sichern die vielfältigen Formen der Sexarbeit und des sexuellen Marktes vielen Transgender eine materielle Autonomie - wie in den New York- und Rio de Janeiro-Kapiteln demonstriert wurde.¹⁷⁹³ Diese Funktion der Gewährleistung einer materiellen Autonomie führt auf der individuellen Ebene zu der Möglichkeit, unabhängig von den gesellschaftlichen Normen, d.h. vor allem den heteronormativen Normen, eigene Lebensstile und Beziehungsmodelle entwickeln und verfolgen zu können. Auf der kollektiven Ebene führt sie zur gemeinschaftlichen Etablierung in gesellschaftlichen Nischen und spezifischen Orten sowie zu einem eigenen sexuellen Markt. Zusammen bieten diese vielfältige Möglichkeiten der Sozialisierung von Transgender und tragen zur Bildung von Transgender-Subkulturen bei.

¹⁷⁹² Interview mit Shirley, siehe Anhänge B.44., B.44.1.1.

¹⁷⁹³ Vgl. die Kapitel III.1.1. und III.1.3.

IV. ZWISCHENSTROMLAND - Transgender zwischen (Sub-)Kultur, Bewegung und Diskurs

In einem Einleitungskapitel wurden die multiplen Bedeutungen und Anwendungen sowie die verschiedenen Transformationen des Begriffs „Transgender“ skizziert.¹⁷⁹⁴ Neben der ursprünglichen Bedeutung als emanzipatorischer Selbstbezeichnung, sind dies die Bedeutung als Oberbegriff, der eine Vielzahl unterschiedlicher Identitäten, die vor allem in Subkulturen gelebt werden, die Bedeutung als Namensgeber einer aus diesen Subkulturen hervorgegangenen Neuen Sozialen Bewegung sowie die Bedeutung eines neuen, von Transgender-AktivistInnen und –AkademikerInnen begründeten Diskurses, der ganz unterschiedliche Resonanzen und Rezeptionen in verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen erfuhr und zentraler Bestandteil einer neuen akademischen Disziplin, den so genannten „Transgender Studies“ ist.

Vor dem Hintergrund der im vorangegangenen ethnographischen Teil erfolgten Darstellung der Subkulturen, ihrer historischen Entwicklung sowie der Formen der Selbstorganisation und der verschiedenen Selbstbilder der Transgender¹⁷⁹⁵, werden in diesem Teil der Studie die drei wichtigen Bedeutungsebenen, die (sub-)kulturelle, die politische und die akademisch-diskursive, eingehender untersucht. Diese drei Ebenen sind historisch und inhaltlich miteinander verknüpft. So entstanden die Diskurse und die neue Disziplin aus der Bewegung, und diese wiederum aus den Subkulturen heraus. Subkultur und soziale Bewegung sind jedoch nicht derart einfach voneinander zu trennen, da nicht nur auf der praktischen Ebene eine klare Trennung häufig sehr schwierig ist, sondern auch auf der theoretischen Ebene, die Begriffe nicht immer klar voneinander getrennt, sondern manchmal auch miteinander vermischt werden. Auf der anderen Seite erfolgte durch die Tatsache, dass die Einführung der Transgender-Diskurse in die wissenschaftliche Diskussion und die Begründung der Disziplin „Transgender Studies“ vor allem durch AkademikerInnen stattfand, die gleichzeitig Transgender-AktivistInnen sind, auch hier eine Vermischung zwischen „Aktivismus“ und „Akademie“. Gleichzeitig sind die Transgender-Subkulturen teilweise oder ganz Teil anderer, größerer Subkulturen, ebenso wie die Transgender-Bewegung teilweise Teil einer anderen, größeren sozialen Bewegung ist und die Transgender-Diskurse auch in anderen Wissenschaftsdisziplinen rezipiert werden, die einen ähnlichen Entstehungshintergrund wie die „Transgender Studies“ haben. Dies erfordert eine differenzierte Auseinandersetzung mit den drei Phänomenen. Die hier deshalb nur scheinbar

¹⁷⁹⁴ Vgl. Kapitel I.2.

¹⁷⁹⁵ Vgl. Kapitel III.

willkürlich gemachte Trennung, bezieht sich auf die unterschiedlichen Aspekte, die untersucht werden: die (sub-)kulturellen, politischen und akademisch-diskursiven.

Dabei müssen die regionalen Unterschiede der drei Orte sowie lokale Unterschiede an den drei Orten berücksichtigt werden. Die Vielfalt der Teilbereiche der Subkulturen wie sie im ethnographischen Teil der Studie demonstriert wurde¹⁷⁹⁶, macht es erforderlich in einzelnen Fragen bestimmte Teilbereiche der Subkulturen exemplarisch an Stelle der Gesamtheit der Subkulturen zu betrachten.

IV.1. Struktur und Anti-Struktur - Transgender als eigene (Sub-)Kultur

Vor dem Hintergrund dessen, was an den drei untersuchten Orten als Mehrheitsgesellschaft gilt, wurden in der ethnographischen Betrachtung einzelner Transgender-Subkulturen, Signifikanzen auffällig, die die Frage aufwerfen, ob diese als kulturell eigenständig betrachtet werden können. Solche Signifikanzen sind beispielsweise die so genannten „Häuser“ der Harlemer Drag-Ball-Kultur, die mit ihren nicht biologisch konstruierten Verwandtschaftsbeziehungen eine Ersatzfamilienstruktur bilden.¹⁷⁹⁷ Interessanterweise finden insbesondere die Harlemer „Häuser“ ihre Entsprechung in den „Häusern“ der *hijras* in Indien. Wie in Exkurs II gezeigt, schufen *hijras* mittels eines Netzwerkes aus über den indischen Subkontinent verteilten, ebenfalls als „Häuser“ bezeichneten Gemeinschaften, sehr komplexe, nicht biologisch konstruierte Verwandtschaftsbeziehungen sowie ein kastenähnliches System mit eigener Gerichtsbarkeit. Aus diesem Grunde werden *hijras* in der indischen Gesellschaft auch als innerhalb und außerhalb des Kastensystems zugleich stehend interpretiert.¹⁷⁹⁸

Innerhalb der untersuchten Transgender-Subkulturen existieren ebenfalls spezifische Netzwerke, die vielfältige Migrationsbewegungen ermöglichen und so unterschiedliche Orte über Kontinente hinweg miteinander verbinden. Diese und andere subkulturelle Signifikanzen werfen darüber hinaus die Frage auf, wie sich die Transgender-Subkulturen von anderen Subkulturen unterscheiden und ob sie bzw. ob einzelne von ihnen sich als eine eigenständige kulturelle Form, als eine Form neuer Kultur betrachten lassen können.

¹⁷⁹⁶ Vgl. Kapitel III.

¹⁷⁹⁷ Vgl. Kapitel III.1.1.4. In abgeschwächter Form sind solche Strukturen auch in den Mutter-Tochter-Beziehungen der Drag Queens von Downtown-Manhattan und verschiedener Tunten in Berlin zu erkennen.

¹⁷⁹⁸ Nanda 1994: 409-411, vgl. insbesondere Exkurs E.II.2.

Der gesellschaftliche „betwext and between“-Zustand der *hijras* und ihrer (sozialen) Organisation lässt sich auch bei Teilen der Transgender-Gruppen und deren Selbstorganisation in Subkulturen und Nischen der jeweiligen Mehrheitsgesellschaft erkennen. Anders aber als in Indien, wo *hijras* seit Jahrhunderten eine wichtige religiöse und kulturelle Funktion für die Gesellschaft besitzen und daher in bestimmtem Maße in sie eingebunden sind, erfolgte die Selbstorganisation der Transgender in Subkulturen.

Die Selbstorganisation in Subkulturen war so Voraussetzung für die Entstehung der genannten Signifikanzen. Der Hintergrund der Entstehung dieser Subkulturen liegt in der gesellschaftlichen Stigmatisierung und Marginalisierung ihrer Individuen, die an den drei Orten und im Verlauf der letzten 40 Jahre unterschiedliche Formen annahmen, sich aber strukturell ähneln. Die Entstehung der beschriebenen Subkulturen ist damit direkte Folge ihres „Gender Outlawism“. So ist in diesem Falle ein Ausschluss aus einer kulturellen und politischen Ordnung sowie ein Widerstand gegen diesen Ausschluss und nicht die kollektive Ablehnung einer politischen oder kulturellen Ordnung, wie beispielsweise im Falle von Hippie-, Punk- oder HausbesetzerInnen-Subkulturen, die auch als Jugendkulturen oder als Gegenkulturen bezeichnet werden, zentral für die Selbstorganisation in Subkulturen. Hillerkamp klassifiziert Subkulturen des letzteren Typs in seiner Betrachtung der (deutschen) „Autonomen“ als „freiwillige Subkulturen“ und grenzt sie von denjenigen Subkulturen ab, die durch bestimmte Merkmale (Ethnische Identität, Armut) forciert werden.¹⁷⁹⁹ Die Ablehnung einer so genannten „Dominanzkultur“ durch so genannte „freiwillige Subkulturen“ bestimmt jedoch tendenziell das neuere akademische Verständnis von Subkulturen. Die Herausgeber eines Sonderbandes „Subkultur und Subversion“ des deutschen Forschungsjournal „Neue Soziale Bewegungen“ erklären beispielweise im Editorial:

Mit dem Begriff der Subkultur verbindet sich immer der Gegenbegriff einer dominanten Kultur, und zwar vor allem dann, wenn von Gegenkultur [...] oder Alternativkultur die Rede ist. Subkultur tritt als Antipode auf, als herausfordernder Gegenspieler kultureller Dominanz.¹⁸⁰⁰

In vielen neueren Studien der internationalen Subkulturforschung liegt der Fokus auf Jugendkulturen und damit auch auf „freiwilligen Subkulturen“. Die Subkulturforscherin Sarah Thornton behauptet in ihrer Einleitung des 1997 erschienen „The Subcultures Reader“, der die verschiedenen Richtungen der internationalen Subkulturforschung darzustellen

¹⁷⁹⁹ Hillerkamp 1995: 55.

¹⁸⁰⁰ Klein et. al. 1995a: 2. Der Soziologe Laszlo A. Vascovics hingegen subsumiert in einem Artikel im gleichen Band auch andere „ausdifferenzierte Teilkulturen“ der „nationalen Kultur“, beispielsweise die „Subkulturen der Arbeiter- und Mittelschicht“, die „Subkultur der Jugend“ oder die „Subkulturen ausländischer Mitbürger und Obdachloser“ (1995: 11-12), aber auch als „Contra-Kultur“ bezeichnete „kriminelle Gruppen“ unter den Begriff „Subkultur“ (1995: 18).

beansprucht, dass „die Jugend“ (youth) sich kulturell in Abgrenzung zum elterlichen Zuhause zu definieren versucht, und übernimmt diesen Kontext für ihre generelle Definition von Subkulturen: „*'Subcultures' (as they have been written about over the past three-quarters of a century) have come to designate social groups which are perceived to deviate from the normative ideals of adult communities.*“¹⁸⁰¹

Diese Auffassung mag für ein gängiges Verständnis von Subkulturen als einem kulturellen Raum mit selbstdefiniertem Outsider-Status, der durch spezifische Stile und Codes zum Ausdruck gebracht wird, verantwortlich sein. In diesem Zusammenhang ist vor allem Dick Hebdige's einflussreiche Studie „Subculture: The Meaning of Style“¹⁸⁰² von Bedeutung, die zur Subkulturforschung des Centre for Contemporary Cultural Studies at Birmingham University (CCCS), der so genannten Birmingham-Tradition, gerechnet wird. Das CCCS entwickelte die Subkulturforschung der so genannten Chicago School weiter und legte den Fokus auf Jugendkulturen.¹⁸⁰³ Die Subkulturforschung des CCCS wird seit Ende der 1990er von einer neuen Richtung, die sich „Post-Subcultural Studies“ nennt, herausgefordert.¹⁸⁰⁴ Doch auch die Post-Subcultural-Studies betrachten vor allem Jugendkulturen und so genannte Clubkulturen also „freiwillige Subkulturen“, bei denen spezifische Stile und insbesondere Musikrichtungen eine besondere Rolle spielen, wie beispielsweise die Artikelauswahl des 2004 erschienen, so genannten „Post-Subcultural-Reader“ verdeutlicht.¹⁸⁰⁵

Ein solches Verständnis von Subkulturen greift im vorliegenden Falle jedoch zu kurz. Da Transgender-Subkulturen in diesen Kontexten nicht untersucht oder theoretisiert werden, sind bei ihrer Analyse verschiedene Definitionen, wie sie in gezielten Untersuchungen schwuler und lesbischer Subkulturen - die in der gängigen Subkulturforschung häufig nur am Rande, in Teilaspekten oder in unglücklichen Zusammenhängen betrachtet werden¹⁸⁰⁶ -

¹⁸⁰¹ Thornton 1997: 2.

¹⁸⁰² Hebdige 1979, vgl. auch Hebdige 1997.

¹⁸⁰³ Vgl. z.B. Thornton 1997, Gelder 1997. Während Thornton und Gelder das CCCS als die (neue) diskursprägende Institution bezüglich der Subkulturforschung ansehen, erklärt Lindner (2004: 113) die Tradition der Chicago School, die in den 1990ern die dritte Variation erfuhr, als bis heute einflussreichste Strömung der Stadtforschung. Dieser scheinbare Widerspruch lässt sich durch das spezifische Verständnis von Subkulturen als Jugendkulturen durch ForscherInnen wie Thornton und Gelder erklären. Wie bereits an anderer Stelle angemerkt (vgl. Kapitel E.I.2.), erklärt Lindner (2000: 87) die „Cultural Studies“ und damit den expliziten Arbeitsbereich des CCCS aufgrund einer „Lizenz zur Selbstthematisierung“ als besonders faszinierend für junge Menschen.

¹⁸⁰⁴ Vgl. z.B. Weinzierl und Muggleton 2004 sowie Stahl 2004.

¹⁸⁰⁵ Siehe Muggleton und Weinzierl 2004.

¹⁸⁰⁶ So findet sich in dem genannten deutschsprachigen Sammelband kein einziger Text zu schwulen oder lesbischen Subkulturen und auch im Editorial werden diese nicht erwähnt (Klein et. al. 1995a, 1995b). Vascovic erwähnt in seinem Artikel „Subkulturen und Subkulturkonzepte“ am Rande und in Form einer Auflistung die „sexuellen Subkulturen“, die seines Erachtens „von der Subkultur der Homosexualität, Prostitution bis hin zur Peep-Show-Subkultur“ reichen.“ (1995: 20). Im erwähnten Post-Subcultural-Studies-

Anwendung finden, hilfreich. Da einige der heutigen Transgender-Subkulturen aus schwulen oder lesbischen Subkulturen hervorgingen, von ihnen beeinflusst oder mit ihnen verwoben sind, bietet sich diese Herangehensweise an. Schwule und lesbische Subkulturen der drei untersuchten Gesellschaften werden beispielsweise als „Raum des Widerstandes gegen Unterdrückung, der soziale Veränderungen begünstigt“¹⁸⁰⁷ oder als „eigenständige Kultureinheit, die kulturelle Ereignisse und Literatur hervorbringt“¹⁸⁰⁸ definiert.¹⁸⁰⁹

Die dem „Gender Outlawism“-Begriff und dem „Gender Outlaw“-Charakter der AkteurInnen der Transgender-Subkulturen immanente Ambivalenz bedingt, dass eine Definition dieser Subkulturen dieser Ambivalenz Rechnung tragen muss. Eine Definition müsste daher einerseits das Moment des Widerstandes gegen eine normative Ordnung, die Ausschlüsse produziert und andererseits das Moment des Wunsches nach gleichberechtigter Teilhabe an dieser Ordnung, welche eine Veränderung der Ordnung impliziert, beinhalten. Gleichzeitig führt der Widerstand gegen diese Ordnung im Falle einiger Transgender-Subkulturen auch zu einem kreativen Prozess: dem Schaffen eigener sozialer Freiräume und eigener kultureller Elemente. Die Definition müsste also Aspekte des Widerstandes gegen gesellschaftlichen Ausschluss, Aspekte des Kampfes um gesellschaftliche Teilhabe und Gleichberechtigung und Aspekte eines kreativen kulturellen Prozesses umfassen. In einer solchen Definition würde ein signifikanter Unterschied zu vielen, anderen Subkulturen deutlich.

Folgt man dieser Betrachtungsweise, dann könnten Transgender-Subkulturen als relativ autonome, kulturelle Gebilde charakterisiert werden, die von Individuen, deren Gemeinsamkeit in einer Marginalisierung und einem Ausschluss aus der heteronormativen Mehrheitsgesellschaft aufgrund ihrer geschlechtlichen Identitäten besteht, geschaffen wurden, und in denen diese Schutz vor und Widerstand gegen Repression und Diskriminierung erfahren und leisten und eigenständige kulturelle Formen und Neuerungen

Reader werden spezifische Teile der schwulen und lesbischen Subkulturen unter dem Aspekt bestimmter Stile (die „hypermasculine and hyperfeminine parodies of straight styles“ im Falle von „gay skinheads“ oder „lipstick femmes“) kurz erwähnt (Weinzierl und Muggleton 2004: 10), aber die schwulen und lesbischen Subkulturen selbst nicht behandelt. Im „The Subcultures Reader“ (Gelder und Thornton 1997) werden nur bestimmte Teilaspekte der schwulen Subkulturen, die Graphiken der Act Up-Kampagne (Crimp und Rolston 1997) oder „Vogueing“ als neuer Tanzstil (Becquer und Gatti 1997), betrachtet. Gerade bei letzterem Beispiel zeigt sich, dass im Vordergrund der Betrachtung nicht der Marginalitätsstatus der AkteurInnen oder die (sub-)kulturelle Entstehung und Bedeutung des „Vogueing“ steht (vgl. die Kapitel III.1.1.1.4. und IV.1.3.), sondern wie bei anderen „Jugendkulturen“ Fragen der verschiedenen Stile.

¹⁸⁰⁷ Nunan 2003: 137. Im Original: „*espaço de resistência à opressão, que favorece mudanças sociais*“.

¹⁸⁰⁸ Schader 2000: 8.

¹⁸⁰⁹ Freitas, Kaiser und Hamidi verbinden solch unterschiedliche Betrachtungen der Subkulturen. Sie sehen die schwulen und lesbischen Subkulturen als kulturellen Raum mit einer politischen Dimension, in dem durch bestimmte Codes (das Tragen bestimmter Zeichen der schwulen oder lesbischen Identität, z.B. mittels spezifischer T-Shirts, Armbänder und Ohrringe etc.) und Verhaltensweisen das Anders-Sein verdeutlicht wird (1996: 94-96).

entwickeln, die gesellschaftliche Veränderungen begünstigen (können). Diese Definition beinhaltet einen wichtigen Aspekt, der auch den Neuen Sozialen Bewegungen zugeschrieben wird, nämlich eine politische, gesellschaftsverändernde Dimension.

Die enorme Diversität der verschiedenen Transgender-Subkulturen sowie der unterschiedlichen Teilbereiche dieser Subkulturen führt nicht nur zu einer Vielfalt von teilweise gegensätzlichen Selbstbildern und Diskursen, sondern auch zu einer Vielfalt unterschiedlicher kultureller Formen und Innovationen. Die Eingangsfrage nach den Unterschieden zu anderen Subkulturen und nach einer eigenständigen kulturellen Form, soll im Folgenden anhand der Bedingungen, die zu der Entstehung und Entwicklung dieser „nicht-freiwilligen“ bzw. „forcierten“ Subkulturen und ihrer möglichen kulturellen Innovationen führten, untersucht werden. Dabei wird speziell das (kulturelle) Verhältnis zwischen den Mehrheitsgesellschaften und den (Transgender-)Subkulturen und explizit die Frage, ob diese Subkulturen hauptsächlich einen Spiegel der Mehrheitsgesellschaften oder etwas Eigenständiges darstellen, mit Hilfe spezifischer Konzepte (Liminalität, Communitas, Anti-Struktur) des Ethnologen Victor Turner erörtert werden.

IV.1.1. Marginalisierung, Migration, urbane Kultur und kontinentübergreifende, informelle Netzwerke

Während „Gender Outlawism“, also die Marginalisierung der Transgender und ihr Kampf dagegen, an allen drei Orten gleichsam eine wichtige Voraussetzung für die Entstehung dieser Subkulturen war, gab es weitere wichtige Faktoren, die die Entwicklung der Subkulturen entscheidend beeinflussten bzw. sie ermöglichten. Neben den gesellschaftlich unterschiedlichen Bedingungen an den jeweiligen Orten in den letzten drei bzw. vier Jahrzehnten (z.B. Bürgerrechtsbewegung in New York, APO in West-Berlin sowie Wiedervereinigung Berlins, Militärdiktatur in Rio de Janeiro) gab es zwei signifikante Faktoren, die die Entwicklung der beschriebenen Selbstorganisation in den Transgender-Subkulturen in besonderer Weise verursachten, beeinflussten und/oder forcierten: Migration und urbane Kultur.

Wie sich in den Kurzbeschreibungen der InformantInnen in den Anhängen sowie in den einzelnen ethnographischen Kapiteln zeigt, ist die Mehrzahl der interviewten Menschen nicht an den jeweiligen Orten geboren. Es zeigt sich in allen drei Großstädten gleichermaßen, dass die Mehrzahl der AkteurInnen innerhalb dieser Subkulturen aus kleineren Städten oder

Dörfern des jeweiligen Landes stammt.¹⁸¹⁰ Dieser Umstand ist nicht auf eine besondere Auswahl von InformantInnen meinerseits zurückzuführen, sondern war unvermeidlich, da er charakteristisch für die Subkulturen ist. Insbesondere in Brasilien verließen viele Transgender schon als Jugendliche ihre Familien, teils um der eigenen Freiheit und Unabhängigkeit willen, teils aufgrund unerträglicher Situationen oder aus Scham und teils aufgrund eines Ausschlusses aus der Familiengemeinschaft wegen ihrer sexuellen und geschlechtlichen Identitäten. Diejenigen Transgender, die nicht in großen Städten wohnen, ziehen häufig Schritt für Schritt in größere Städte bis sie schließlich in den bedeutenden Migrationszentren des jeweiligen Landes landen.¹⁸¹¹ In Brasilien bilden Rio de Janeiro und São Paulo die beiden größten und bedeutendsten Migrationszentren für Transgender. Während die dortigen Subkulturen nach Schätzungen aus 5000 bis 8000 Individuen bestehen, leben in anderen Städten Brasiliens, wie beispielsweise der drittgrößten Stadt Salvador, nur wenige hundert Transgender.¹⁸¹²

Bedeutende Migrationszentren, die umfangreiche und sehr elaborierte Subkulturen besitzen, zeigen sich auch in den anderen Ländern. So bilden New York und San Francisco die beiden wichtigsten Zentren in den USA. Die Migration von Transgender nach New York, welche nicht zuletzt durch den Stonewall-Aufstand 1969 einen großen Attraktivitätsschub erfuhr, wurde in dem später auch im Mainstream populär gewordenen Song „Walk on the wild side“ von Lou Reed, der den drei Transgender-Personen Holly Woodlawn, Candy Darling und Jackie Curtis aus Andy Warhols *factory* ein Denkmal setzte¹⁸¹³, beschrieben:

Holly came from Miami, F-L-A - Hitchhiked her way across the USA - Plucked her eyebrows on the way - Shaved her legs and then he was she [...] Candy came from out on the island - In the back room she was everybody's darling [...] Jackie was just speeding away [...] A hustle here and a hustle there - New York is the place where they say: Hey, babe, take a walk on wild side...¹⁸¹⁴

Viele der New Yorker Transgender kommen aus anderen Städten oder auch Dörfern, da die Möglichkeiten dort sehr begrenzt sind. Senelick zitiert eine „unnamed Drag Queen“ mit den

¹⁸¹⁰ So stammt die Mehrheit der interviewten Transgender der Berliner Subkulturen ursprünglich aus anderen Bundesländern wie Baden-Württemberg, Brandenburg, Bayern, Hessen, Nordrhein-Westfalen, Rheinland-Pfalz, Sachsen-Anhalt und Schleswig-Holstein sowie aus den Ländern Japan, Kolumbien, Tschechien und den USA, die Mehrheit der interviewten Transgender der New Yorker Subkulturen ursprünglich aus anderen Bundesstaaten wie Hawaii, Idaho, Massachusetts, Michigan, Minnesota, New Jersey, New Orleans, Ohio, Oklahoma, Pennsylvania, Puerto Rico, South Carolina, Vermont, Virginia und Washington sowie aus den Ländern Deutschland, England und den Philippinen und die Mehrheit der interviewten Transgender der Subkulturen von Rio de Janeiro ursprünglich aus anderen Bundesstaaten wie Bahia, Ceará, Minas Gerais, Para, Pernambuco und São Paulo.

¹⁸¹¹ Siehe Kapitel III.1.3.2., vergleiche auch die Kapitel III.1.1.2. und III.1.2.2.

¹⁸¹² Siehe Kapitel III.1.3.2.

¹⁸¹³ Die drei Transgender-Personen sind auch die HauptdarstellerInnen des von Andy Warhol produzierten Underground-Films „Women in Revolt“ (Morrissey 1971).

¹⁸¹⁴ Lou Reed „Walk on the wild side“ (1972).

Worten „*A lot of queens I know come from small towns where there weren't many options.*”¹⁸¹⁵

In der Bundesrepublik Deutschland ist und war das ehemals geteilte Berlin das bedeutendste Migrationszentrum für Transgender.¹⁸¹⁶ In den 1980ern Jahren avancierte die „Insel West-Berlin“ nicht nur zum Zentrum der so genannten Alternativ- und Gegenkultur der alten Bundesrepublik, auch viele (westdeutsche) Tunten zogen wegen des Schwulen-Zentrums „SchwuZ“ nach Berlin und wurden dort Teil der Tunten-Trash-Kultur. Heute zeigt sich die besondere Rolle Berlins auch an den vielfältigen Formen der Selbstorganisation, die am Beispiel der jährlichen Transgender-Ereignisse „Wigstöckel“ und der bundesweiten Transgender-Tagung sowie an dem mehr als 20 Gruppen umfassenden Transgender-Netzwerk Berlin TGNB verdeutlicht wurden.¹⁸¹⁷

Neben San Francisco, São Paulo und Köln sind New York, Rio de Janeiro und Berlin die wichtigsten Migrationszentren der drei Länder, in denen sich besonders elaborierte und vielschichtige Subkulturen bilden konnten. Sie sind gleichzeitig Ziel internationaler Migrationen. Individuen aus anderen Ländern und anderen Kontinenten waren und sind zeitweise oder permanent in den Subkulturen dieser drei Städte aktiv.¹⁸¹⁸ Diese internationale Form der Migration findet in einem bestimmten Maße auch zwischen diesen drei Zentren selbst statt. So leben oder lebten New Yorker Transgender zeitweise oder permanent in Berlin und Rio de Janeiro, Berliner in New York und Cariocas in New York und Berlin. Die „Zero-Tolerance“-Politik des New Yorker Bürgermeisters Giuliani, die die Situation für Transgender in New York erheblich verschlechterte, führte beispielsweise dazu, dass seit Ende der 1990er viele Drag Queens New York verlassen haben und einige von ihnen heute in Berlin leben.¹⁸¹⁹ Rio de Janeiro gilt unter Transgender in Brasilien bis heute als Sprungbrett nach Europa. Die *travesti*-Massenbewegungen von Rio de Janeiro nach Paris in den 1980ern und nach Mailand in den 1990ern¹⁸²⁰ sowie die engen Kontakte zwischen *travestis* in Rio de Janeiro und denen in europäischen Städten, aber auch der nun in Berlin lebenden Drag Queens zu ihren New Yorker KollegInnen verdeutlichen ein wichtiges Element in der Selbstorganisation von Transgender-Subkulturen: die spezifischen Netzwerke.

¹⁸¹⁵ Senelick 2000: 377.

¹⁸¹⁶ Eine weitere, wenn auch geringere Rolle spielt in diesem Zusammenhang die Stadt Köln.

¹⁸¹⁷ Siehe Kapitel III.1.2.1.5. und III.1.2.3.3.

¹⁸¹⁸ In Rio de Janeiro stammten diese beispielsweise aus anderen südamerikanischen (z.B. Argentinien, Chile, Peru) und nordamerikanischen (USA) Ländern, in Berlin aus asiatischen (Japan), nordamerikanischen (USA, Kanada), südamerikanischen (z.B. Brasilien, Kolumbien, Peru) sowie anderen europäischen (z.B. Italien, Spanien, Tschechien) Ländern und in New York aus europäischen (z.B. Deutschland, England), asiatischen (z.B. Philippinen, Thailand) sowie mittelamerikanischen (z.B. Mexiko, Dominikanische Republik) und südamerikanischen (z.B. Brasilien, Kolumbien, Peru) Ländern.

¹⁸¹⁹ Vgl. die Kapitel III.1.1.1.5. und III.1.2.2.

¹⁸²⁰ Vgl. die Kapitel III.1.3.1.2., III.1.3.1.3. Und III.1.3.2.

Anders als die eingangs erwähnten *hijra*-Netzwerke und die spezifischen Harlem-Häuser basieren diese Netzwerke der Transgender-Subkulturen meist nicht explizit auf jenen nicht biologisch konstruierten Verwandtschaftsbeziehungen, sondern hauptsächlich auf Freundschaften und Bekanntschaften. Auch die Notwendigkeit zur gegenseitigen Solidarität aufgrund der gesellschaftlichen Marginalisierung bildet insbesondere unter gesellschaftspolitisch aktiven Transgender eine wichtige Grundlage dieser Netzwerke. Sorgen die Netzwerke an den einzelnen Orten für eine Art Sozialgefüge und bieten beispielsweise in Rio de Janeiro auch teilweise eine Alternative zum mehrheitsgesellschaftlichen Wohnungs- und Arbeitsmarkt, so erleichtern und verstärken diese Netzwerke darüber hinaus auch die internationale Migration. Diese Form der Transgender-Migration erfolgt in der Regel auf zwei Ebenen, die miteinander verbunden sind. Sie erfolgt einerseits auf der individuellen Ebene. Die individuelle Migration betrifft „Flüchtlinge“ vor einer bestimmten Situation und GlücksritterInnen, die in der Ferne neue Horizonte und Möglichkeiten suchen. Je nach erreichtem Ort und Ziel werden diese dann zu PionierInnen und legen die Grundsteine für die Bildung der internationalen Transgender-Netzwerke. Am Beispiel von Brasiliens *travesti/transformista*-Star Rogéria lässt sich dies sehr schön verdeutlichen. Rogéria flüchtete aufgrund der Repression und ihres Auftrittsverbots während der Militärdiktatur in Brasilien erst nach Uruguay und dann nach Paris. In Paris etablierte sie sich erfolgreich in der dortigen Theater-Szene und begründete als Pionierin zusammen mit einigen ihr gefolgten FreundInnen sowie deren nachreisenden FreundInnen solche informellen Netzwerke. Diese in den 1970ern entstandenen Netzwerke führten zu der großen *travesti*-Massenbewegung von Brasilien nach Paris. Anfang der 1980er lebten nach Schätzungen bis zu 2000 brasilianische *travestis* in Paris.¹⁸²¹ Joyce war eine der ersten New Yorker Drag Queens, die Ende der 1990er aufgrund der Folgen der „Zero-Tolerance“-Politik Giulianis nach Berlin migrierten und sich dort etablierten, was im Laufe der Jahre den Zustrom weiterer New Yorker Drag Queens und queerer KünstlerInnen zur Folge hatte.¹⁸²²

Die sich derart bildenden informellen Netzwerke dienen aber nicht nur der Erleichterung der Migration von Gruppen und Individuen, sondern auch dem steten Austausch. Insbesondere in den KünstlerInnen- und SexarbeiterInnen-Szenen der Transgender-Subkulturen der drei untersuchten Orte zeigte sich eine rege Mobilität und eine gute Kenntnis verschiedener ausländischer Orte. Viele dieser Transgender hatten zeitweise an den

¹⁸²¹ Siehe Kapitel III.1.3.1.2.

¹⁸²² Siehe Kapitel III.1.1.1.5.

verschiedensten (Transgender-)Orten im Ausland gelebt oder reisten regelmäßig dorthin.¹⁸²³ Nicht nur Individuen auch Gruppen wussten die Netzwerke und die damit verbundenen Strukturen zu nutzen. So traten die Mitglieder der internationalen Drag-Truppe „Bloodips“, wenn sie in (West-)Berlin Auftritte hatten, zusätzlich und umsonst im SchwuZ auf, und wohnten im „Tunten-Haus“.¹⁸²⁴ Welche immense Folgen dieser rege Reiseverkehr und der damit verbundene internationale Austausch haben kann, zeigte das Beispiel der Einführung von Industriesilikon nach Brasilien durch eine aus Paris zurückkehrende *travesti*. Aufgrund der spezifischen Netzwerke leiteten wenige Liter aus Europa stammenden Industriesilikons Anfang der 1980er einen Paradigmenwechsel in der Körpermodifikation brasilianischer *travestis* ein, der sich im Laufe der 1980er in den *travesti*-Subkulturen ganz Brasiliens auswirkte.¹⁸²⁵ Nicht zuletzt durch diese Netzwerke war mir als Transgender-Person der sehr gute Zugang zu den verschiedensten Bereichen der Transgender-Subkulturen der drei Orte möglich.

Die internationalen Knotenpunkte dieser informellen Netzwerke betreffen jedoch ausschließlich größere Städte, da sich Transgender-Subkulturen vor allem in urbanen Zentren finden. Im Gegensatz zu einigen, anderen Subkulturen sind Transgender-Subkulturen ein nahezu ausschließlich urbanes Phänomen. Im ethnographischen Teil wurde der zeitliche Zusammenhang des plötzlichen und zahlenmäßig gewaltigen Anwachsens der *travesti*-Subkulturen von São Paulo und Rio de Janeiro mit der durch die in der Militärdiktatur forcierte extreme Urbanisierung des Landes aufgezeigt.¹⁸²⁶ Auch in Deutschland und den USA, wo keine staatlich forcierten Migrationen stattfanden, war, wie oben gezeigt, eine bedeutende Migration der Transgender aus ruralen Umgebungen in die urbanen Zentren beobachtbar.

Neben Marginalisierung und Migration ist das Vorhandensein urbaner Kultur der dritte signifikante Faktor in der Bildung und Entwicklung von Transgender-Subkulturen. Unter urbaner Kultur sollen an dieser Stelle die Besonderheiten städtischer Kultur im Gegensatz zu

¹⁸²³ New Yorker Transgender berichteten von Reisen nach und Aufhalten in Südamerika (vor allem Brasilien), Europa (verschiedene Länder, darunter insbesondere Deutschland und Frankreich), Asien (z. B. Japan und Thailand) und in den Nahen Osten (Israel). Transgender aus Rio de Janeiro berichteten von Reisen nach und Aufhalten in Südamerika (z. B. Uruguay, Argentinien) und Nordamerika (vor allem USA), Europa (vor allem Frankreich, Italien, Portugal und Spanien, aber auch Deutschland, Schweiz und Österreich), Afrika (Angola) und Asien (Japan, Singapur, Thailand, Malaysia und Indonesien). Transgender aus Berlin berichteten von Reisen nach und Aufhalten in Nordamerika (vor allem USA), Asien (Südkorea) und anderen europäischen Ländern (z.B. Spanien und Frankreich). Hierbei sind nur die Reisen und Aufenthalte aufgelistet, die unmittelbar mit dem Leben oder auch Arbeiten in oder dem Kennenlernen der Transgender-Subkulturen an den jeweiligen Orten verbunden waren.

¹⁸²⁴ Interview mit Fleur, siehe Anhänge B.16., B.16.1.1., vgl. auch Kapitel III.1.2.1.3.

¹⁸²⁵ Siehe Kapitel III.1.3.1.3.

¹⁸²⁶ Die massiv vorangetriebene Urbanisierung sollte dazu dienen aus Brasilien eine Wirtschaftsmacht zu machen (siehe Kapitel III.1.3.1.3.).

anderen regionalen Räumen verstanden werden, d.h. die Art und Weise wie Städte das Leben in ihnen beeinflussen und ermöglichen. Dies betrifft nicht nur die BürgerInnen, sondern beispielsweise auch kommerzielle, soziale und kulturelle Institutionen und Organisationen. Hierbei wird eine der wichtigsten Erkenntnisse der frühen Stadtforschung anhand der Situation der Transgender im urbanen Kontext im besonderen Maße bestätigt. Rolf Lindner erklärt in seiner „Geschichte der Stadtforschung“ „Walks on the Wild Side“, dass Robert Ezra Park einer der prägendsten VertreterInnen der Chicago School of Urban Sociology, ebenso wie einer seiner Lehrer, der Berliner Soziologe Georg Simmel, die Großstadt bereits Anfang des letzten Jahrhunderts nicht nur als Entfremdungszusammenhang, sondern auch als einen Emanzipierungszusammenhang verstanden haben.¹⁸²⁷ Während Simmel mit der Betrachtung der Auflösung traditioneller Bindungen Dissoziation zum (heimlichen) Thema seiner Stadtforschung machte, so Lindner, hob Park jene sozialen Prozesse hervor, „*die das Individuum strukturell freisetzen und damit ein Feld an Möglichkeiten eröffnen, das in kleinen Gemeinden nicht gegeben ist*“.¹⁸²⁸ Dieses „Feld an Möglichkeiten“ als Teil der urbanen Kultur, welches in dörflicher Umgebung fehlt, stellt eine besondere Attraktion für Transgender dar. Auf diesen Umstand verwies schon Senelicks zuvor zitierte „unnamed Drag Queen“ in ihrer Erklärung, dass viele ihrer KollegInnen „*from small towns where there weren't many options*“ kommen.¹⁸²⁹

Das „Feld an Möglichkeiten“ basiert auf der jeweiligen urbanen Kultur der Städte und variiert dementsprechend.¹⁸³⁰ Der Begriff „Möglichkeiten“ umschreibt dabei eine Vielzahl von unterschiedlichen Aspekten, von denen die wichtigsten, die „Existenzmöglichkeiten“ sind. Urbane Zentren bieten Transgender-Personen Nischen, in denen sie sich auf vielfältige Art und Weise ihr ökonomisches, soziales und geschlechtsspezifisches Überleben sichern können.¹⁸³¹ Diese Nischen fehlen an den ruralen Heimatorten vieler Transgender.

Die Notwendigkeit neue (Lebens-)Orte zu suchen, um ein ökonomisches, soziales und geschlechtsspezifisches Überleben zu sichern und somit „Existenzmöglichkeiten“ zu finden, stellt einen weiteren wichtigen Unterschied zu vielen anderen Subkulturen dar. Im Folgenden werden daher die Formen der Selbstorganisation in den Nischen und die in ihnen entstehenden sozialen Freiräume und kulturellen Neuerungen genauer betrachtet.

¹⁸²⁷ Vgl. Lindner 2004: 121-122.

¹⁸²⁸ Lindner 2004: 123.

¹⁸²⁹ Senelick 2000: 377.

¹⁸³⁰ Vgl. hierzu insbesondere Kapitel V.

¹⁸³¹ Dies wird beispielsweise auch in der Wahl von Paris als bedeutendstes Migrationsziel der brasilianischen Transgender während der Militärdiktatur deutlich, da Paris, so eine *travesti*, den größten (Arbeits-)Markt für *travestis* in jederlei Hinsicht (*em termos de tudo*) bilden würde (vgl. Kapitel III.1.3.1.2.).

IV.1.2. Selbstorganisation, soziale Freiräume und kulturelle Neuerungen in den Nischen der Mehrheitsgesellschaft

Marginalisierung, Migration und urbane Kultur waren und sind zwar an allen drei Orten wichtige und beeinflussende Faktoren für die Entstehung und Entwicklung von Subkulturen und einer Selbstorganisation in den Nischen der Mehrheitsgesellschaften. Die Formen dieser Selbstorganisation unterscheiden sich jedoch an den drei Orten und sind von lokalen Faktoren beeinflusst.

Beispielhaft lässt sich dies an dem unterschiedlichen Charakter der beiden Festivals Wigstock in New York und seiner kleinen Schwester Wigstöckel in Berlin demonstrieren. Beide begannen zwar als Drag Queen-Festivals, erfuhren aber aufgrund lokaler Faktoren gegensätzliche Entwicklungen. Während Wigstock zu einem kommerzialisierten Mega-Festival und einer New Yorker TouristInnen-Attraktion wurde, welches einen weltweiten Medien-Hype um New Yorker Drag Queens (mit)begründete, entwickelte sich Wigstöckel zu einem politisierten Transgender-Festival, aus dem ein politisch aktives Netzwerk unterschiedlichster Transgender-Gruppen hervorging.

Wigstock charakterisiert vortrefflich die im ethnographischen Kapitel beschriebene Entwicklung New Yorker Drag Queens von gesellschaftlichen Underdogs zu weltweit gefeierten Superstars und Drag-Ikonen. Diese Entwicklung wurde ermöglicht und beeinflusst durch den lokalen Faktor New York, der „capital of reward-based society“ wie Cyra ihre Stadt beschrieb.¹⁸³² Der Fokus des weltweiten Medien-Hype um Drag Queens lag auf New York und nicht auf San Francisco. Dies lag an der Professionalität und dem Wunsch nach (kommerziellem) Erfolg vieler New Yorker Drag Queens, die eng mit der lokalen Kultur, der urbanen Kultur New Yorks, verknüpft waren. Der Dokumentarfilm „The Cockettes“ offenbart diesen entscheidenden Unterschied zwischen New York und San Francisco, der bereits zu Beginn der 1970er Jahre sichtbar war. Das Hippie-Kollektiv „The Cockettes“ war die „psychedelische Radikalisierung des Prinzip Drag Queen“, wie Diedrich Diederichsen es treffend formulierte.¹⁸³³ Der Dokumentarfilm zeigt, wie diese Drag Queen-Hippie-Gruppe, die in ihrer Heimat San Francisco aufgrund ihrer improvisierten und chaotischen Shows vom Publikum gefeiert wurde und Kultstatus erlangte, nach New York eingeladen wurde. Während ihres Auftritts in New York saßen berühmte Drag Queen-Förderer, wie Andy

¹⁸³² Vgl. Kapitel III.1.1.1.4.

¹⁸³³ Vergleiche seine Filmkritik „The Cockettes- Glitterschwänze“ (www.filmzentrale.com/rezis/cockettes.htm, November 2006).

Warhol, mit entsetztem Gesicht in der ersten Reihe und Teile des Publikums begannen aufgrund der „Unprofessionalität“ der Performance zu buhen.¹⁸³⁴ Der New York-Besuch der „Cockettes“ glich einem Desaster, da in New York andere Maßstäbe an Drag-Shows gesetzt wurden. Der Misserfolg der Cockettes in New York und der rasante Erfolg Wigstocks sind zwei Seiten der gleichen Medaille, die die Bedeutung von New York als „capital of reward-based society“ und damit die Bedeutung des lokalen Faktors hervorheben.

Wigstocks kleine Schwester Wigstöckel begann mit dem Ziel Drag-PerformerInnen aus unterschiedlichen und zerstrittenen Szenen auf der Bühne zu vereinen. Durch den Einfluss sich politisch definierender Tunten, die einer Subkultur entstammten, deren Wurzeln in „West-Berlin“, dem bedeutendsten Zentrum der Alternativ- und Gegenkultur der alten Bundesrepublik Deutschland, lagen, wurde Wigstöckel zu einem politisierten Transgender-Festival und trug erheblich zur Vereinigung und Strukturierung Berliner Transgender-Gruppen bei. Das seit zehn Jahren existierende Festival Wigstöckel ist zwar kommerziell selten erfolgreich, aber eine wichtige politische Institution der Transgender-Bewegung der Stadt geworden.¹⁸³⁵ Dieser wesentliche Unterschied, der auf lokalen Faktoren beruht, wird in einer Bemerkung der Drag Queen Mandy, die von New York nach Berlin migrierte, zugespitzt, wenn sie erklärt, dass es eins sei sich weibliche Kleidung anzuziehen, um in der Öffentlichkeit ein Statement über Identität und Sexualität abzugeben, aber dass es ein anderes sei, einen Plan zu haben und „legendär“ zu werden, dass Berliner keine Superstars werden, weil sie nicht an Superstars glauben.¹⁸³⁶

In Rio de Janeiro zeigt sich eine gegensätzliche historische Entwicklung. In den frühen 1960ern als Drag Queens in New York und Tunten in Berlin noch stigmatisiert oder kriminalisiert wurden und von staatlicher Repression bedroht waren, begannen *travestis* in Rio de Janeiro den erfolgreichen Schritt von der Nische Karneval über die großen Theater-Bühnen der Stadt hin zur Mitte der Gesellschaft. Dieser Weg wurde durch den Militärputsch von 1964, der in Rio de Janeiro seinen Anfang nahm und in eine 20 Jahre dauernde Militärdiktatur mündete, radikal abgeschnitten. Spezifische Gruppen und soziale Bewegungen bildeten sich dadurch erst Jahrzehnte später. Die Mehrzahl der *travestis*, die nicht aus dem Land floh, etablierte sich aufgrund der Arbeitsverbote und aus Überlebensgründen in der Nische Sexarbeit, die auch heute noch die Selbstorganisation in den Transgender-Subkulturen Rio de Janeiros dominiert.¹⁸³⁷ Die Frage, die sich aufdrängt,

¹⁸³⁴ Siehe Weber 2001.

¹⁸³⁵ Vgl. Kapitel III.1.2.1.5.

¹⁸³⁶ Interview mit Mandy, siehe Anhänge A.20., A.20.1.1., siehe auch Kapitel III.1.2.2.

¹⁸³⁷ Vgl. Kapitel III.1.3.1.

lautet: Wie hätten sich die *travestis* und ihre (Show)-Kultur seit den 1960ern entwickelt, hätte die Militärdiktatur ihren Weg in die Mitte der Gesellschaft nicht auf brutale Weise beendet bzw. unterbrochen? Hätte es eine derartige Entwicklung und Ausbreitung der Transgender-Sexarbeit in Rio de Janeiro gegeben? Oder würde in diesem Falle heute eine Selbstorganisation im Bereich „Show und Nachtleben“ dominieren? Wäre vielleicht eine Selbstorganisation in Nischen gar nicht mehr so zwingend erforderlich?

Die in dieser kurzen Skizze sichtbar gewordenen drei Bereiche der Selbstorganisation „Show und Nachtleben“, „Politische Organisation“ und „Sexarbeit“ existieren zwar in allen drei Großstädten, zeigen jedoch aufgrund der lokalen Situation unterschiedliche Ausprägungen und Interferenzen sowie unterschiedliche Bedeutungen für die jeweiligen Subkulturen.¹⁸³⁸ Dies bedeutet, dass bei einer generellen Betrachtung von Transgender-Subkulturen lokale Faktoren als Diversifizierungsfaktoren erkannt und in die Analyse miteinbezogen werden müssen. Denn nicht nur die Unterschiede der einzelnen Gruppen innerhalb der Subkulturen (z.B. Drag Queens, Drag Kings, Tunten, etc.) sind für die Diversität der sozialen Freiräume und kulturellen Neuerungen verantwortlich, sondern auch die unterschiedlichen gesellschaftlichen Bedingungen vor Ort.

So lässt sich in den soziohistorisch-subkulturellen, ethnographischen Darstellungen erkennen, dass aufgrund der jeweiligen lokalen und historischen Situation in den Drag Queen-Subkulturen New Yorks tendenziell eine Kommerzialisierung und kommerzielle Erfolge, in den Tunten-Subkulturen Berlins tendenziell eine Politisierung der Identitäten und der Selbstorganisation und in den *travesti*-Subkulturen Rio de Janeiros tendenziell erzwungene Fluchtbewegungen in die Nische Sexarbeit (und ins Ausland) stattfanden. Dementsprechend ist die Selbstorganisation in Rio de Janeiro tendenziell durch die Notwendigkeit der Sexarbeit und den dadurch entstehenden Problemen geprägt, welcher auch die politische Organisation sehr beeinflusst. Der Bereich „Show und Nachtleben“ bildet zwar für einige Transgender in Rio de Janeiro eine Alternative zur Sexarbeit ist aber im Vergleich zu dieser eher bescheiden. Während Sexarbeit als Bereich der Selbstorganisation in Berlin aufgrund der ökonomischen Situation der Transgender eine sehr geringe Rolle spielt, ist dort insbesondere der Bereich der politischen Organisation sehr ausgeprägt und beeinflusst in besonderem Masse auch den Bereich „Show und Nachtleben“. In New York wiederum dominiert der Bereich „Show und Nachtleben“, der allerdings teilweise auch mit

¹⁸³⁸ Neben den hier skizzierten lokalen Faktoren, beeinflussten auch globale Faktoren (Migration, internationaler Drag Queen Hype) die Entwicklung der Transgender-Subkulturen. Diese werden in einem der folgenden Kapitel genauer betrachtet werden.

dem Bereich Sexarbeit interferiert, wobei auch der Bereich der „Politischen Organisation“ eindeutig ausgeprägt ist.¹⁸³⁹

Die sich unterscheidenden Strategien des sozialen, ökonomischen und geschlechtsspezifischen „Überlebens“ von Transgender-Gruppen in den Nischen der Mehrheitsgesellschaften verweisen daher nicht auf Essenzen des Transgender-Seins (z.B. als SexarbeiterInnen, als Showstars etc.), sondern vielmehr auf spezifische Möglichkeiten und Notwendigkeiten innerhalb und aufgrund der sozialen, situationalen und kulturellen Kontexte.

Dabei zeitigte die auch durch eine gesellschaftliche Marginalisierung ausgelöste und beeinflusste Selbstorganisation in den Nischen der Mehrheitsgesellschaft erstaunliche Wirkungen. Eine grundlegende Wirkung dieser Selbstorganisation an allen drei Orten war die Ausbildung von sozialen Freiräumen und Strukturen.

Die sozialen Freiräume bestehen einerseits aus Sozialisationsorten, wie beispielsweise dem SchwuZ in Berlin, der Turma OK in Rio de Janeiro und den verschiedenen Bars und Clubs (z.B. Stonewall Bar, Studio 54, Pyramid Club, Boy Bar, Cake etc.) oder den Harlemer Bällen in New York. Diese Sozialisationsorte waren jedoch mehr als bloße Treffpunkte für Gleichgesinnte. Sie waren eine wichtige Voraussetzung für die Schaffung von sozialen Ereignissen und Strukturen. Beispiele solcher sozialer Ereignisse sind unter anderem die verschiedenen Drag-Wettbewerbe, -Shows, und -Partys sowie insbesondere der Aufstand in der New Yorker Stonewall-Bar 1969, die so genannte Stonewall-Rebellion.¹⁸⁴⁰ Die Formen der Erinnerung an diesen Aufstand - die Zelebrierung in Form jährlich stattfindender, so genannter „Gay Pride Parades“ bzw. „GLBT Parades“ in New York, so genannter „Paradas do Orgulho Gay“ oder „Paradas do Orgulho Homossexual“ bzw. „GLBT Paradas“ in Rio de Janeiro und so genannter „Christopher Street Days“¹⁸⁴¹ in Berlin sowie ähnlichen Demonstrationen und Paraden in vielen Teilen der Welt - stellen ebenfalls wichtige soziale Ereignisse dar.¹⁸⁴² Auch jährliche stattfindende Festivals, wie das im New Yorker Pyramid

¹⁸³⁹ Dies gilt in bestimmtem Masse auch für Transgender anderer Gruppen. So sind in Rio de Janeiro nicht nur *travestis*, sondern auch *transformistas* in der Sexarbeit tätig, ist der Einfluss der Politisierung in Berlin auch bei Drag King-Shows erkennbar und in New York betreffen die kommerziellen Erfolge auch Drag Kings neben den Drag Queens, wobei unter diesem Oberbegriff sehr viele unterschiedliche Transgender subsumiert werden können.

¹⁸⁴⁰ Die Stonewall-Rebellion stellt darüber hinaus das zentrale Ereignis einiger Neuer Sozialer Bewegungen dar, wie in Kapitel IV.2.1. gezeigt wird.

¹⁸⁴¹ Die Stonewall-Bar lag in der Christopher Street im New Yorker Viertel Greenwich Village.

¹⁸⁴² Zur Bedeutung so genannter „Gay Pride Parades“ für die Subkulturen vgl. z.B. einen Artikel des Politikwissenschaftlers Richard R. Herrel, der am Beispiel der Chicagoer „Gay Pride Parade“, diese Demonstrationen als „Indexes of Community“ betrachtet (1992: 239-240), einen Artikel des Ethnologen Gilbert Herdt, der die Funktion dieser Parade (peak experience) für den Coming Out-Prozess junger Menschen betrachtet (1992: 54) oder einen Artikel der Soziologin Mary Bernstein, in dem unter anderem die Bedeutung

Club entstandene Wigstock und das im Berliner SchwuZ entstandene Wigstöckel oder die Drag-Ball-Kultur in Harlem, die „Baile Gay“-Partys und spezifischen Straßenumzüge des Karneval von Rio de Janeiro, die Club Casanova-Partys der New Yorker Drag Kings und die „Penis Nights“ und Mitmach-Shows der Berliner Drag Kings sowie die ungezählten Drag-Wettbewerbe in Bars, Clubs, Diskotheken und Zentren und andere zahlreiche kleinere, lokale Ereignisse in Rio de Janeiro, New York und Berlin, zählen hierzu. Sie sind wichtiger Teil der sozialen Freiräume und tragen zur Entstehung und Entwicklung spezifischer sozialer Strukturen.

Einige der spezifischen sozialen Strukturen stellen kulturelle Neuerungen dar und bilden so wichtige Unterscheidungsmerkmale zu anderen Subkulturen. Die beschriebenen lokalen und internationalen Netzwerke sind einerseits Freundschafts- und Bekannschafts-Netzwerke bzw. Netzwerke aufgrund von gemeinsamen Interessen und Situationen, wie es sie auch in anderen Subkulturen gibt. Andererseits finden sich in ihnen auch Strukturen, die eine Besonderheit der Transgender-Subkulturen darstellen und in anderen Subkulturen nicht erkennbar sind. Es sind jene spezifischen Strukturen, die nicht nur ein „We are family!“-Gefühl¹⁸⁴³, im Sinne eines Kollektive konstituierenden Wir-Gefühls, schaffen oder fördern, sondern mittels nicht biologisch konstruierter Verwandtschaftsverhältnisse tatsächlich familiensubstituierende, soziale Bindungen und Institutionen schaffen.

Flawless Mother Sabrina, die heute auf dem Cover subkultureller Publikationen als „*role model for modern youth*“ wiederentdeckt wird¹⁸⁴⁴ und von vielen New Yorker Drag Queens als Vorbild und von einigen auch als ihre „Mutter“ gesehen wird, organisierte in den 1950er und 1960er Jahren illegal Drag Queen-Schönheitswettbewerbe in verschiedenen US-amerikanischen Bundesstaaten und entwickelte dafür ein spezielles Mutter-Image. Die Wettbewerbe dienten als Struktur zur Schaffung einer (Drag Queen-)Gemeinschaft und Mother Sabrina agierte in ihnen als eine behütende, Tipps gebende und nicht mit den BewerberInnen konkurrierende Mutterfigur, eine Rolle, die sie auch heute noch einnimmt.¹⁸⁴⁵ Die Verantwortung von Drag Queen-Müttern gegenüber ihren Töchtern, d.h. in der Regel von älteren und erfahreneren Drag Queens zu jüngeren und unerfahreneren Drag Queens, besteht jedoch nicht zwangsläufig oder ausschließlich in der Förderung einer

der ersten „Gay and Lesbian Parade“ im Jahre 1983 in Vermont für die dortigen Gemeinschaften sowie die Entstehung einer sozialen Bewegung aufgezeigt wird (2002: 91-92).

¹⁸⁴³ „We are family!“ ist der Titel eines internationalen Radio-Hits, welcher 1979 von der US-amerikanischen Gruppe Sister Sledge produziert wurde und im Laufe der 1980er zu einer Hymne in den schwulen und Transgender-Subkulturen wurde und von zahllosen Drag Queens, Tanten, *travestis* und *transformistas* auf diversen Bühnen performt wurde.

¹⁸⁴⁴ Vgl. My Comrade 2004.

¹⁸⁴⁵ Vgl. Kapitel III.1.1.1.1.

Bühnenkarriere, sondern kann viele Lebensbereiche, insbesondere das Coming Out und die Sozialisation in den Subkulturen, betreffen. Bei der Beobachtung des Umgangs von Flawless Mother Sabrina mit jüngeren Transgender fiel mir die selbstbewusstseinsstärkende und aufbauende Grundhaltung, die sie ihren Schützlingen gegenüber einnahm, besonders auf. Gleichzeitig schafften die von Flawless in den späten 1950ern und frühen 1960ern initiierten Drag-Wettbewerbe neue Strukturen und überregionale Netzwerke.

Auch in Berlin und Rio de Janeiro wurden derartige quasis-verwandschaftliche Beziehungen zwischen jüngeren und älteren Transgender von mir beobachtet, wenngleich sie nicht immer explizit als Mutter-Tochter-Beziehungen bezeichnet wurden. Mireille, die Elfriede als ihre Mutter bezeichnete, erfüllte beispielsweise für viele jüngere Berliner SchwuZ-Tunten eine derartige Mutter-Funktion. Diese Funktion war nicht nur persönlicher, sondern auch abstrakter Natur, beispielsweise durch die Initiierung von „Dampferfahrten im Fummel“ als so genannte „Ego-Stärkungs-Aktionen“ bei Trans-NeTTT oder der Entwicklung der für die Sozialisierung von Neulingen besonders wichtigen „Open Stage“ innerhalb der Shows des Tunten-Ensembles „Café Transler“ im SchwuZ. Auch sahen sich die SchwuZ-Tunten der 1980er Jahre als eine große Familie mit eigenem Familienalbum.¹⁸⁴⁶ Rogéria hat hingegen in Rio de Janeiro eine Über-Vorbild-Funktion für viele junge *travestis* und *transformistas* und Cora steht beispielsweise zu einigen jüngeren *travestis* in einer Beziehung, die von Förderung und Hilfeleistung sowie dem gegenseitigen Gewähren von Gefallen gekennzeichnet ist. Die Turma OK, in der Cora sehr aktiv ist, wird auch 40 Jahre nach ihrer Gründung von vielen *travestis*, *transformistas* und Drag Queens noch als „Ort der Familie“ wahrgenommen und ihre Bühne funktioniert nach dem „Open Stage“-Prinzip des „Café Transler“.¹⁸⁴⁷

In New York sind solche Beziehungen zwischen Transgender untereinander jedoch am ausgeprägtesten und stellen eine eigene subkulturelle Institution dar. Wichtig dabei ist auch die Multiplikation der Beziehungen durch die so entstehenden Verwandtschaften. Denn die Tochter einer Mutter ist auch die Enkelin der Mutter der Mutter, die Nichte der Schwester der Mutter, und sie hat meist mehrere Schwestern und manchmal auch eigene Töchter. Auch kann eine Tochter mehrere Mütter haben. Im Buch „The Drag Queens of New York“, das ironisch als „illustrated fieldguide“ konzipiert ist, finden sich in den Rubriken, die die New Yorker Drag Queens beschreiben sollen, Angaben zu den jeweiligen Müttern und

¹⁸⁴⁶ Vgl. die Kapitel III.1.2.1.5., III.1.2.2. und III.1.2.3.1.

¹⁸⁴⁷ Vgl. die Kapitel III.1.3.2. und III.1.3.3.3. Dies zeigte sich auch darin, dass Cora mir bereits eine halbe Stunde nach dem ersten Kennenlernen anbot in einer Show in der Turma OK aufzutreten.

Schwestern.¹⁸⁴⁸ Die besondere Bedeutung der Rolle der Drag-Mutter innerhalb der Drag Queen-(Sub-)Kultur zeigt sich auch in der Benennung von Clubs und Webseiten. So hieß ein mittlerweile als „legendär“ bezeichneter Club, der für Drag Queens in den 1990ern eine zentrale (Sozialisations-)Funktion inne hatte, schlicht „Mother“. Die für die New Yorker Drag Queen-Szene wichtigste Webseite, ihr so genannter „Online Outpost“, der zur Zeit der Forschungen von Violet, betreut wurde, nennt sich „Queenmother“.¹⁸⁴⁹ Eine andere Form von Ersatzfamilie bildet das „kollektive Leben“ in „Transy House“ in Brooklyn. Transy House bietet wie sein Vorbild aus den 1970ern „STAR House“ eine Zuflucht für Transgender, die auf der Straße leben und wird von Transgender selbstverwaltet. Unterschiedliche Transgender organisieren an diesem Ort ihr Leben und ihren Alltag gemeinsam.¹⁸⁵⁰

Am ausgeprägtesten existiert diese subkulturelle Institution New Yorker Transgender jedoch in Form der „Häuser“ der Harlemer Drag-Ball-Kultur, die nicht nur teilweise zusammenwohnende und -lebende Familien bilden, sondern als Familien auch in Wettbewerben gegeneinander antreten, in denen neben anderen Kategorien auch die „Mutter des Jahres“ zur Wahl steht. Dabei beschränkt sich die Rolle der Mutter eines „Hauses“ nicht auf Make-Up- und Frisier Tipps, auf Hilfe beim Schneidern der Kostüme für die Bälle oder die Auswahl der passenden Accessoires, sondern bezieht sich auch auf die Lebensumstände der Transgender. Diese Hilfe einer Mutter kann auch darin bestehen die Töchter in der eigenen Wohnung wohnen zu lassen, wie der Dokumentarfilm „Paris is Burning“ zeigt. Im Film wird auch deutlich, dass diese nicht-biologischen Verwandtschaftsbeziehungen für viele ProtagonistInnen wichtiger sind, als ihre biologischen Verwandtschaftsbeziehungen, und dass teilweise auch Behörden diese Sicht teilen.¹⁸⁵¹ Die Häuser bestehen aus der Mutter und den Kindern, den Töchtern und Schwestern. Sie stellen eine Familie für viele Kinder ohne Familie dar. Und zwar nicht im Sinne einer bürgerlichen Kleinfamilie, sondern einer „*group of human beings mutual bound*“, wie es im Film erklärt wird.¹⁸⁵²

Judith Butler, die in ihrer Betrachtung von „Paris is Burning“ unglücklicherweise von „Männern“ statt von Drag Queens spricht, erkennt jedoch den zentralen Punkt dieser Form

¹⁸⁴⁸ Siehe Fleisher 1996.

¹⁸⁴⁹ Die Webseite bezieht sich direkt auf New Yorks Drag community, den ehemaligen Club „Mother“ und das Wigstock-Festival: „*QUEENMOTHER.TV is the online outpost of New York City's thriving drag performance community, and all others who share their interests. Our frequent visitors range from transsexual role models to tranny chasers, and everyone in between. This site was born of the alternative New York club dynasty MOTHER, and launched at the 2000 edition of Wigstock, the famous drag festival. The site has since grown to include busy user forums, and NYC GIRLS, an archive of drag divas.*“ (siehe www.queenmother.tv, Juli 2007).

¹⁸⁵⁰ Vgl. die Kapitel III.1.1.1.3. und III.1.1.3.3.

¹⁸⁵¹ So wurde der Tod von Venus Xtravaganza ihrer Drag-Mutter Angie Xtravaganza und nicht ihren biologischen Eltern von der Polizei mitgeteilt (Livingston 1991, vgl. auch Kapitel III.1.1.1.4.).

¹⁸⁵² Livingston 1991.

von Selbstorganisation und kennzeichnet ihn als „Resignifikation der Familie“. Diese sei, so Butler, *„nicht eine vergebliche oder nutzlose Nachahmung, sondern der soziale und diskursive Aufbau einer Gemeinschaft, einer Gemeinschaft, die bindet, Sorge trägt und lehrt, Unterschlupf gewährt und Möglichkeiten gewährt“*.¹⁸⁵³ Die Gemeinschaft eines Hauses, die Wahlfamilie, wird im Film auch als „gay street gang“ bezeichnet. Doch während sich (heterosexuelle) „street gangs“ gegenseitig in Bandenkriegen bekämpfen, so eine Protagonistin des Films, führt die „gay house gang“ ihren Straßenkampf auf der Bühne während der Bälle und zwar mit Hilfe der Kategorien. Die Kategorien repräsentieren einerseits Elemente der queeren Subkulturen, z.B. die Kategorien „Butches“, „Femme Queens“, „Butch Queens“, „Butch Queens in Drag“, Elemente der (heterosexuellen) afroamerikanischen Subkulturen, z.B. die Kategorie „Bangie“ („Schlägerbraut“) sowie Elemente der heterosexuellen, euroamerikanischen Mehrheitsgesellschaft, z.B. die Kategorien „Modische Winterkleidung“, „Schule“, „Militärpersonal“ oder auch die Kategorie „Executive Realness“, in der verschiedene Manager-Typen performt werden.¹⁸⁵⁴

Die afroamerikanische Bürgerrechtsaktivistin Bell Hooks übte vielfältige Kritik an der Dokumentation „Paris is Burning“. So richtete sie nicht nur den Vorwurf einer „Verherrlichung des Weiß-Seins“ und einer Darstellung der „schwarzen Männer“ dieser schwulen Subkultur als in einer Fantasiewelt lebend und abgeschnitten von der Wirklichkeit portraitiert an die („weiße“) Filmemacherin, sondern kritisierte auch die ProtagonistInnen des Films aufgrund ihrer stereotypisierenden Darstellung „weißer Weiblichkeiten“, die „schwarze Frauen“ ausklammert.¹⁸⁵⁵ Hierin wird zunächst eine Variante einer bekannten, akademischen Diskussion sichtbar: die Frage, ob Drag-Performances queerer DarstellerInnen nun reaktionär oder progressiv sind, d.h., ob Drag Queens „gender conservatives“, die die Geschlechterordnung stützen oder „gender anarchists“, die sie in Frage stellen sind: *„One of the burning questions about drag queens -among both scholars and audiences- is whether they are more gender-conservatives than gender-revolutionaries, recognizing that there are elements of both in operation.“*¹⁸⁵⁶ Diese außerhalb der Subkulturen geführte Diskussion - die als eine „Diskussion über“ geführt wird, die die „Betroffenen“ ausschließt¹⁸⁵⁷ - bezog sich explizit auch auf „Paris is Burning“ mit der Frage nach der Subversivität und einem

¹⁸⁵³ Butler 1995: 184.

¹⁸⁵⁴ Siehe Livingston 1991.

¹⁸⁵⁵ Hooks 1994: 182, 184, 190.

¹⁸⁵⁶ Siehe Taylor und Rupp 2004: 115, zu dieser Diskussion vgl. z. B. Butler 1991, 1995; Schacht 2002; Schacht und Underwood 2004b sowie Taylor und Rupp 2004.

¹⁸⁵⁷ Dies ist an dieser Stelle erwähnenswert, da die vorliegende Studie sich kritisch mit der wissenschaftlichen Diskursivierung von marginalisierten Minderheiten auseinandersetzt und den Fokus auf die Perspektive der AkteurInnen dieser Gruppen richtet.

emanzipatorischen Potential der Harlem-Drag-Subkultur bzw. der Frage nach einer Verherrlichung der „weißen Dominanzkultur“ durch die Harlem-Bälle und somit einer reaktionären Haltung. Eine solche Auseinandersetzung fand beispielweise zwischen Butler und Hooks statt.¹⁸⁵⁸ In dieser Auseinandersetzung wird auch die Frage nach der Harlem-Subkultur als einer eigenständigen kulturellen Form oder als einer Spiegelung der Mehrheitsgesellschaft aufgeworfen. Womit wir wieder auf die eingangs gestellte Frage nach der kulturellen Eigenständigkeit der Transgender-Subkulturen treffen. Diese Diskussion soll im Folgenden mit Hilfe der Konzepte „Liminalität“, „Communitas“ und „Anti-Struktur“, wie sie von dem Ethnologen Victor Turner definiert und entwickelt wurden, geführt werden.

IV.1.3. Anti-Struktur und normative Communitas: von der Liminalität urbaner Transgender-Subkulturen zum Ursprung neuer Kultur

Victor Turners großer Verdienst war es, den Begriff „Liminalität“, den Arnold van Gennep in seiner Theorie der dreigliedrigen „rites de passage“ verwendete¹⁸⁵⁹, aus dem Kontext dieser Übergangsriten herauszulösen und auf andere Aspekte von Kultur und auf Gesellschaften größeren Umfangs und Komplexität anzuwenden.¹⁸⁶⁰ Da der Begriff ursprünglich zur Charakterisierung der Ambiguität und Unbestimmtheit einer Schwellenphase (liminale Phase) oder eines Schwellenzustandes bzw. der darin befindlichen Personen, verwendet wurde¹⁸⁶¹, wird er auch gerne zur Kennzeichnung von Transgender oder „alternativen Geschlechtern“ verwendet.¹⁸⁶² Da „Liminalität“ begrifflich auch im Zusammenhang mit diversen Theaterformen und Performance-Theorien angewandt wird¹⁸⁶³, sind insbesondere indigene Theaterformen, in denen „alternative Geschlechter“ eine

¹⁸⁵⁸ Butler 1991, 1995, Hooks 1994.

¹⁸⁵⁹ Vgl. Gennep 1986 [1909].

¹⁸⁶⁰ Vgl. z.B. Turner 1989b: 34-35, 44.

¹⁸⁶¹ Vgl. z.B. Turner 1989a: 94-95. Victor Turner entwickelte seine Theorien zu Liminalität anhand seiner Studien zur Ritualforschung bei den Ndembu in Sambia (1989a: 7).

¹⁸⁶² Vgl. z.B. das Kapitel E.II.4. („Die liminalen Geschlechter Polynesiens“) und dort insbesondere Besniers Betrachtung der *fa'afafine* Samoas als „gender liminal persons“. Im Online-Lexikon Wikipedia findet sich unter dem Schlagwort „Liminality“ eine Rubrik „Liminality in beings“, in der neben MigrantInnen und staatenlosen Personen auch „intersexual or transgender persons“ aufgeführt sind (www.en.wikipedia.org/wiki/Liminality, Dezember 2006).

¹⁸⁶³ Siehe insbesondere Victor Turners „The Anthropology of Performance“ (1986) und Richard Schechners „Performance Theory“ (1988).

besondere Rolle spielen sowie diverse Formen von Drag-Performances ein geeignetes Anwendungsfeld.¹⁸⁶⁴

Ich möchte an dieser Stelle jedoch weniger Transgender-Individuen oder Performance-Stile, sondern vielmehr subkulturelle Prozesse und Strukturen mit Hilfe von Turners Liminalitätsbegriffs und damit zusammenhängenden Begrifflichkeiten, untersuchen. Für Turner ist das Wesen der Liminalität gekennzeichnet durch eine „*analytische Zerlegung der Kultur in Faktoren und die freie oder „spielerische“ Neukombination dieser Faktoren zu jedem nur möglichen Muster*“.¹⁸⁶⁵ Eine solche spielerische Neukombination zeigt sich in sehr deutlicher Ausprägung in der Harlemer Drag-Ball-Subkultur. In den familiensubstituierenden „Häusern“ bilden nicht nur Drag Queens, Transsexuelle und andere Transgender, sondern auch junge, schwule Männer eine „Schwesternschaft“ unter Leitung und Fürsorge ihrer Mutter, die gewöhnlich eine Transgender-Person ist, aber, wie im Falle von Willie Ninja, auch ein Mann sein kann. Als „schwule Straßen-Gang“ treten die Mitglieder der Häuser in einen künstlerischen Wettbewerb, so wie dies nicht-schwule Straßengangs in ihren Bandenkriegen tun. Die Kategorien, in denen sie gegeneinander kämpfen, verdeutlichen exemplarisch die kreative Neukombination analytisch zerlegter Faktoren der Kultur. Elemente der queeren Subkulturen, Elemente der afroamerikanischen Subkulturen und Elemente der Kultur der Mehrheitsgesellschaft verschmelzen in der Ballkultur und schaffen so kulturelle Neuerungen, wie den Performance-Stil „Vogueing“, welcher eine „getanzte Beleidigung“ oder eine „Messerstecherei auf der Tanzfläche“ darstellt. Vogueing verkörpert das performative Element des Drag aus den queeren Subkulturen in einer adaptierten und modifizierten Form der sozialen Organisation heterosexueller, afro- und lateinamerikanischer Subkulturen, welches in der Lage ist, im Rahmen spezifischer Wettbewerbskategorien und der Vereinnahmung der Vogue-Model-Posen, Bilder der heterosexuellen Mehrheitsgesellschaft in modifizierter Weise zu reproduzieren und (sub)kulturell neu zu schaffen. Vogueing war nicht nur subkulturell, sondern auch (mehrheitsgesellschafts)kulturell extrem erfolgreich und erreichte über den Musiksender MTV und ein Video der Pop-Sängerin Madonna den US-amerikanischen Mainstream sowie den Mainstream vieler anderer Länder.¹⁸⁶⁶

In geringerem Maße sind solche Neukombinationen auch in anderen Teilen der Subkulturen und auch an anderen Orten erkennbar. So bildet die Trash-Travestie der Berliner SchwuZ-Tunten eine Neukombination einer selbstironischen Parodie der Mainstream-

¹⁸⁶⁴ Vgl. z.B. Mageo 1996, siehe auch Kapitel E.II.4.

¹⁸⁶⁵ Turner 1989b: 42.

¹⁸⁶⁶ Vgl. Kapitel III.1.1.1.4.

Travestie mit einer Tunten-spezifischen Ausdrucksform politischen Protests und einem Gemeinschaftsbildenden subkulturellen, künstlerischen Ereignis. Auch verschiedene Formen des „Kinging“ in Berlin und New York oder des *transformismo* in Rio de Janeiro sowie verschiedene Formen der sozialen Selbstorganisation an diesen Orten lassen sich mit Hilfe des Liminalitätsbegriffs genauer untersuchen. Ich möchte stattdessen jedoch einen Schritt weiter gehen und mit Hilfe von Turners Begriffen „Communitas“ und „Anti-Struktur“ das Verhältnis zwischen Subkulturen und Mehrheitsgesellschaften betrachten.

Betrachtet man die Subkulturen im Fokus von Turners Liminalitätsbegriff, so stellen sie nicht einfach Abbilder, Spiegel oder Verherrlichungen der Mehrheitsgesellschaft dar. In diesem Falle stellen sie vielmehr einen kreativen Umgang mit Elementen verschiedener Teile der Kultur der Mehrheitsgesellschaft und der Subkulturen dar. Dieser kreative Umgang ist aber nicht nur Selbstzweck, sondern hat bestimmte Funktionen für die Subkulturen und in einigen Fällen auch für die Mehrheitsgesellschaft. Liminalität, so Turner, ist einerseits kreativer, aber auch zerstörerischer als die strukturelle Norm. Dort wo sie sozial positiv ist, kann sie ein Modell menschlicher Gesellschaft im Sinne einer homogenen, unstrukturierten Communitas bilden.¹⁸⁶⁷ Communitas bildet nach Turner keinen Gegensatz, sondern einen Kontrast zur Sozialstruktur, d.h. sie ist „eine alternative und „befreitere“ Weise des sozialen Menschseins“¹⁸⁶⁸, die er an anderer Stelle auch als „Gemeinschaft Gleicher“¹⁸⁶⁹ bezeichnet. Turner erklärt: „Der strukturell Ausgestoßene kann die normative Struktur verurteilen und zugleich alternative Strukturen entwerfen.“¹⁸⁷⁰ Die Communitas entwickelt selbst eine „schützende, soziale Struktur“ und damit verkehren sich freie Beziehungen zwischen Individuen in normengeleitete Beziehungen. Turner unterscheidet drei Formen der Communitas: die spontane, die ideologische und die normative Communitas.¹⁸⁷¹ Insbesondere in der normativen Communitas ist die schützende soziale Struktur von Bedeutung: „Normative Communitas schließlich ist wieder ein „dauerhaftes soziales System“, eine Subkultur oder Gruppe, die versucht, Beziehungen der spontanen Communitas auf mehr oder weniger dauerhafter Basis zu fördern und aufrechtzuerhalten“.¹⁸⁷²

Die familiensubstituierenden Strukturen in den Transgender-Subkulturen - beispielsweise die „Häuser“ der Harlemer Drag-Ball-Kultur, die Drag Queen-Mutter-

¹⁸⁶⁷ Turner 1989b: 73.

¹⁸⁶⁸ Turner 1989b: 79.

¹⁸⁶⁹ Turner 1989a: 96.

¹⁸⁷⁰ Turner 1989b: 79-80.

¹⁸⁷¹ Turner 1989a: 129 und 1989b: 74.

¹⁸⁷² Turner 1989b: 77. Beispiele solcher Communitas in westlichen Gesellschaften sind für Turner millenaristische Bewegungen, die so genannte Beat-Generation und die Hippies sowie Aspekte der Franziskaner (1989a: 109, 111, 136). Turner sieht auch Subkulturen westlicher Gesellschaften als Form „normativer Communitas“ (1989b: 77).

Tochter-Beziehungen der New Yorker Downtown Drag Queens sowie die Berliner SchwuZ-Tunten-Familie und die Turma OK-Familie in Rio de Janeiro – sind derartige, von einer Form „normativer Communitas“ geschaffene, alternativen Strukturen, die auf eine „schützende soziale Struktur“ und damit auf Errichtung eines „dauerhaften sozialen Systems“ zielen. Mittels der kontinentübergreifenden Netzwerke verbinden sie zudem verschiedene „normative Communitas“ miteinander.¹⁸⁷³ Die Bildung einer dauerhaften sozialen Struktur mittels normengeleiteter Beziehungen in der Communitas kann als Beschreibung der Sozialisation von Transgender in ihren Subkulturen betrachtet werden. Wie das Beispiel jener Cross-Dresser in Berlin und New York, die in der heteronormativen Mehrheitsgesellschaft ihr Coming Out erlebten, zeigt, erleichtern Subkulturen das Coming Out in gewichtiger Weise. Für Transgender birgt ein Coming Out in den Subkulturen darüber hinaus vielfältige Vorteile. Hierzu gehören unter anderem das Überwinden von Schuldgefühlen und dem Gefühl „krank zu sein“ sowie ganz allgemein das Erreichen eines höheren Selbstwertgefühls. Für die subkulturelle Sozialisation sind die beschriebenen familiensubstituierenden, sozialen Strukturen von besonderer Bedeutung. Diese Strukturen vermitteln gleichzeitig spezifische Normen bezüglich verschiedener Bereiche (z.B. Sprache, Kleidung, Verhalten etc.) des (jeweiligen) Transgender-Seins, deren Nichteinhaltung in manchen Fällen auch mit spezifischen Sanktionen geahndet werden kann. Aufgrund der Diversität der Transgender-Subkulturen und ihrer Teilbereiche variieren diese Normen auffällig. Ich möchte solche Normen daher an mehreren, unterschiedlichen Beispielen verdeutlichen.

Ein in allen Transgender-Subkulturen und ihren Teilbereichen beobachtbares Phänomen, welches mit dem Coming Out einhergeht, ist das Annehmen eines neuen Namens, dessen geschlechtliche Konnotation sich in der Regel von der des alten Namens unterscheidet. Die Annahme des neuen Namens signalisiert nach innen und nach außen die nun permanent oder temporär gelebte Transgender-Identität, beispielsweise als Transsexuelle/r, als Drag King oder Drag Queen, als Tunte oder Cross-Dresser, als *travesti* oder *transformista*. Sie kann aber auch je nach Ort, Subkultur oder Individuum andere oder weitere Bedeutungen haben, z.B. eine künstlerische Bedeutung für jene, die im Bereich der Drag-Performances, des *transformismo* oder der (Trash-)Travestie auf der Bühne stehen,

¹⁸⁷³ In Rio de Janeiro haben die *travesti*-Netzwerke zudem einen besonderen regionale, ethnische und soziale Grenzen überschreitenden Charakter (vgl. Kapitel III.1.3.3.5.). Andernorts sind jedoch auch Tendenzen der Abgrenzung verschiedener Subkulturen untereinander zu beobachten, wie dies beispielsweise im Falle der New Yorker Subkulturen gezeigt wurde (vgl. Kapitel III.1.1.3.4.).

oder auch eine politische Bedeutung, wie im Falle der (West-)Berliner Tunten. Hierin liegt ein signifikanter Unterschied der Transgender-Subkulturen zu anderen Subkulturen.

Gerade an letzterem Beispiel lassen sich Diversität, Variabilität und andere Charakteristika veranschaulichen. Im West-Berlin der 1970er Jahre verdeutlichte die Annahme eines weiblichen Namens im Zusammenhang mit der Aneignung und Neubewertung des, ursprünglich als Schimpfwort verwendeten, Begriffs „Tunte“, ein Selbstverständnis als „revolutionärer Schwuler“. Die Namen waren Kunstnamen und lauteten beispielsweise Mechthild Freifrau von Sperrmüll, Baby Jane Hudson, Madame Pompadour, Elsa von Krokant oder Rosa von Praunheim, wie der unter diesem Namen bekannte schwule Filmemacher sich nannte.¹⁸⁷⁴ Erst später sollte der Begriff primär auch eine geschlechtliche Identität verdeutlichen. Doch auch heute noch tragen Tunten solche kunstvollen Namen. Ana erklärte im Interview, dass sie, als sie ihr Coming Out als Tunte im SchwuZ in den 1980er Jahren erlebte, aufgefordert wurde, einen weiblichen Namen zu wählen. Da viele der bedeutenden Tunten dieser Zeit einen Produktnamen (z.B. Melitta, Lakritz, Pepsi) im Tuntennamen hatten, wählte sie spontan auch einen solchen Namen.¹⁸⁷⁵ Die wichtige Bedeutung des Tuntennamen zeigen subkulturelle Sanktionierungsversuche. Als Rosa von Praunheim 1991 in einer Fernsehtalkshow Alfred Biolek, Hape Kerkeling und andere „öffentliche Personen“ als „schwul“ outete, und somit gegen die subkulturelle Regel, dass das Outing anderer ein Tabu ist, verstieß, wurde ihm in Flugblättern, die in der Berliner Szene kursierten, der Tuntename „Rosa von Praunheim“ als Ehrentitel aberkannt und er selbst unter seinem bürgerlichen Namen „geoutet“.¹⁸⁷⁶ Eine ähnliche, aber weniger öffentliche Sanktion traf eine Berliner Tunte Ende der 1990er, die aufgrund eines mutmasslich schlimmen Fehlverhaltens bei der Wigstöckel-Organisation von einigen Tunten nur noch mit dem bürgerlichen, männlichen Namen angesprochen wurde.¹⁸⁷⁷ Während das Aberkennen des Tuntennamens eine eindeutige Sanktion für ein politisches Fehlverhalten darstellt, ist das Nichtanerkennen des neuen Namens in anderen Teilen der Transgender-Subkulturen ein Zeichen der Nichtanerkennung der geschlechtlichen Identität. Dies ist beispielsweise der Fall wenn eine Transsexuelle aufgrund ihrer äußeren Erscheinung oder ihres geschlechtsspezifischen Verhaltens („gender expression“) von anderen Transsexuellen

¹⁸⁷⁴ Vgl. Kapitel III.1.2.1.2.

¹⁸⁷⁵ Interview mit Ana, siehe Anhänge A.1., A.1.1.1. Auch 2001 bildeten einige der Tunten, die in den 1980er und 1990er Jahren im SchwuZ sozialisiert wurden ihre Tuntennamen aus Produktnamen (z.B. Camelia, Viagra, Ovomaltine).

¹⁸⁷⁶ Interview mit Ana, siehe Anhänge A.1., A.1.1.1. Da Rosa von Praunheim seinen Tuntennamen aus der Tradition der 1970er und nicht zur Verdeutlichung einer weiblichen oder Transgender-Identität trägt und von sich selbst als „er“ spricht, verwende ich männliche grammatikalische Formen zu seiner Beschreibung.

¹⁸⁷⁷ Interview mit Mireille, siehe Anhänge A.24., A.24.1.2.

nicht als ihresgleichen wahrgenommen wird, sondern abwertend als „Transvestit“ und „er“ bezeichnet wird.¹⁸⁷⁸

Doch nicht nur die Namensgebung innerhalb der Berliner Tunten-Subkulturen ist normgeleitet. Auch bezüglich des Kleidungsstils der Tunten gibt es Normen. So galt während der Hochzeit der West-Berliner Tuntenkultur in den 1980er Jahren die goldene Regel „*Ohne Laufmaschinen in der Strumpfhose geht eine Tunte nicht aus dem Haus*“.¹⁸⁷⁹ Der auch heute noch weitgehend eingehaltene unglamouröse und teilweise groteske Kleidungsstil (z.B. als Putzfrau, Klofrau oder Aldi-Verkäuferin), der von einigen Drag Queens auch als schäbig und arm bezeichnet wird, diente zur Abgrenzung von der glamourösen Mainstream-Travestie. Angelique, die sich in den 1980er Jahren sehr schick und glamourös kleidete, galt damals als Außenseiterin der Szene.¹⁸⁸⁰ Um sich von dieser subkulturellen Kleidungsnorm abzusetzen, trat die erste erfolgreiche Drag Queen Berlins, Biggy van Blond, in den 1990ern mit dem Motto „Glamour tut nicht weh!“ auf. In der Berliner Drag Queen-Szene entwickelten sich so spezifische, glamouröse Kleidungsstil-Normen auch zu einer Abgrenzung gegenüber der Tunten-Subkultur. Tunten, wie Georgia, oder Drag Queens, wie Mary, die zwischen den Stühlen der Tunten- und Drag Queen-Szenen sitzen bzw. auf beiden Partys tanzen, vermögen mehr als nur ein Liedchen von der Bedeutung solcher subkultureller Normsysteme und ihren Ausgrenzungen zu singen.¹⁸⁸¹ Die Entwicklung des neuen subkulturellen Kleidungsstils der Berliner Drag Queens und damit einer Form neuer subkultureller Normenbildung erfolgte im Kontext des internationalen Medienhypes um New Yorker Drag Queens. Diesem Hype ging ein Wandel der Kleidungsnormen New Yorker (Downtown-)Drag Queens voraus. Während in den frühen 1980ern unter den East Village Drag Queens, die Wigstock gründeten noch hybride Punk-Glamrock-Genderfuck-Stile dominierten, prägten die von den „Boy Bar Beauties“ der späten 1980er eingeführten glamourösen Mainstream-tauglichen Stile, die Wigstock-Festivals der frühen 1990er. Sie prägten auch den internationalen Medienhype um New Yorker Drag Queens, einschließlich dessen Star, das aus dem Pyramid-Club stammende „Supermodel of the world“ RuPaul.¹⁸⁸²

Subkulturelle Normen, wie die Kleidungsnormen in den Transgender-Subkulturen, können sehr strikt und beständig, wie im Falle der Berliner Tunten oder aber auch flexibel

¹⁸⁷⁸ Vgl. Kapitel III.2.3.

¹⁸⁷⁹ Interview mit Elfriede, siehe Anhänge A.6., A.6.1.1.

¹⁸⁸⁰ Interview mit Angelique, siehe Anhänge A.2., A.2.1.1.

¹⁸⁸¹ Vgl. Interviews mit Georgia und Mary, siehe Anhänge A.10., A.10.1.1. und Anhänge A.22., A.22.1.1.

¹⁸⁸² Siehe Kapitel III.1.1.1.4. RuPaul beschreibt ihren Stil in den 1980ern, als sie noch in Underground-Pornos spielte, bezeichnenderweise als den „*apocalypse drag look*“ des Pyramid-Club und erklärt folgerichtig: „*It was my not-yet-ready-for-MTV-look*.“ (RuPaul 1995: 90). Natürlich wurde der plötzliche Mainstream-Erfolg New Yorker Drag Queens auch von anderen Faktoren beeinflusst, darunter einem Verhaltens-Wandel von „bitchy Drag Queens“ zu „nice Drag Queens“.

und divers, wie im Falle der New Yorker Drag Queens sein. Wie das Beispiel des Tuntten-Drag Queen-Antagonismus in Berlin veranschaulicht, können auch verschiedenen Normen koexistieren. Gleichzeitig beinhaltet die Vielfalt der Transgender-Subkulturen und ihrer Teilbereiche auch eine extreme Diversität und Variabilität an Normsystemen. Unterschiedliche und variierende Normen bezüglich der Kleidungsstile lassen sich auch bei anderen Transgender-Gruppierungen beobachten. In Berlin wurde das kunstvolle Kleben von Bärten, welches die „Kingz of Berlin“ zur Perfektion trieben, durch deren Drag King-Workshops und Bühnenerfolge, zu einem wesentlichen Bestandteil des (Berliner) Drag King-Outfits. Eine andere Berliner Drag King-Gruppe, die „female boygroup“ „Pussycoxx“, die nie mit angeklebten Bärten auftrat, sah sich daraufhin genötigt, auf ihrer Homepage unter der Rubrik „frequently asked questions“ die Frage „Tragen Pussycoxx auch mal Bart?“ zu beantworten.¹⁸⁸³ Die Kleidungsstile von Transsexuellen und Cross-Dresser unterliegen hingegen weniger subkulturellen Normen, sondern sind mehrheitlich an den Normen und Bildern der Mehrheitsgesellschaft orientiert, da für diese Transgender das „Passing“ meist oberste Priorität genießt. Wie sich im Interview mit der Mitgründerin der Berliner „TransSisters“ Monika zeigte, können gerade im Falle von Cross-Dressern, die in der Gemeinschaft in die (heteronormative) Öffentlichkeit und die Subkulturen gehen, das Phänomen des „peer group pressure“ und damit sich angleichende Stile und Formen einer Normierung entstehen.¹⁸⁸⁴

In den Transgender-Subkulturen setzen Normenbildungen nicht nur in den Bereichen der Sprache, der Kleidung und des Verhaltens ein, sondern auch im wichtigen Bereich der vorgenommenen Körpermodifikationen. Dies lässt sich in Brasilien sehr schön beobachten, da dort aufgrund des gesetzlichen Verbotes der „geschlechtsangleichenden Operationen“ bis 1997 keine Institutionalisierung der „Transsexualität“ wie in den USA und Deutschland erfolgte. Die Normenbildung unter *travestis* und anderen Transgender Brasiliens erfolgte daher in Subkulturen ohne eine Beeinflussung durch Medizinische Dienste und Beratungsstellen, durch ChirurgInnen, TherapeutInnen und GutachterInnen oder durch medizinische Leitlinien (z.B. Standards of Care) und spezifische Gesetze (z.B. TSG). Während viele schwule Männer in Rio de Janeiro sich bereits Anfang der 1960er weibliche Namen gaben¹⁸⁸⁵ - ähnlich wie die West-Berliner Tuntten Mitte der 1970er - wurde Mitte der 1960er die zeitweise Einnahme weiblicher Hormone in Form von Anti-Baby-Pillen unter jungen schwulen Männern Mode und führte schließlich zur „Transformation des Schwulen

¹⁸⁸³ Siehe www.pussycoxx.com/faq2 [November 2006].

¹⁸⁸⁴ Vgl. Kapitel III.2.2.1.

¹⁸⁸⁵ Vgl. Kapitel III.1.3.1.1.

zur *travesti*“ (*esse transformação do gay para travesti*), wie die *travesti* Judy es formulierte.¹⁸⁸⁶ Dies markiert den Beginn der bewussten Einnahme solcher Hormonprodukte zur Körpermodifikation durch bestimmte Personengruppen innerhalb der schwulen Subkulturen und damit einen ersten Paradigmenwechsel. Erstaunlicherweise vollzog sich diese Entwicklung ausgerechnet zu Zeiten der Militärdiktatur und damit während der größten Repression gegen Homosexuelle, unter denen *travestis* aufgrund ihrer Körpermodifikationen leicht zu erkennen waren.¹⁸⁸⁷ Ungeachtet der intensiven Repression setzte sich diese Form der Körperveränderung normenartig bis in die frühen 1980er in Brasilien durch. Viele *travestis* berichteten, dass sie durch andere *travestis* von der Hormoneinnahme erfuhren und so die Anwendung der Hormonpräparate lernten. Die durch die Repression erfolgte Gemeinschaftsbildung in der gesellschaftlichen Nische Sexarbeit trug zu dieser Normenbildung und -verbreitung in Brasilien bei. Mit der Einführung des flüssigen Industriesilikons in die brasilianischen Transgender-Subkulturen durch eine aus dem Pariser Exil zurückkehrende *travesti*, setzte Anfang der 1980er eine neue Normenbildung bezüglich der Körpermodifikationen ein. Hormone wurden nun meist nur noch zu Beginn der Transformation und/oder zeitweise eingenommen.¹⁸⁸⁸ Dies mag an den auch für die Sexarbeit unerfreulichen Nebenwirkungen der Hormone (Erektionsschwierigkeiten) gelegen haben, aber auch an dem Umstand, dass insbesondere ältere und damit einflussreiche *travestis* in den Subkulturen die neue Rolle der *bombadeiras* annahmen.

Die Injektion von Industriesilikon stellt in Rio de Janeiro insofern keine strikte subkulturelle Norm dar, in dem Sinne, dass eine *travesti* ohne Silikon im Körper eine Außenseiterin wäre, wie Angelique es aufgrund ihrer glamourösen Kleidung unter den SchwuZ-Tunten war. Ähnlich wie bei den Kleidungsstilen New Yorker Drag Queens zeigt sich auch hier ein flexibler und variabler Umgang mit subkultureller Normenbildung. So existieren nicht nur *travestis*, die kein Silikon in ihrem Körper tragen und *transformistas*, die Silikon in ihrem Körper tragen, sondern auch viele verschiedene Kombinationen der Anwendung von Silikon in verschiedenen Teilen des Körpers (Gesicht, Brust, Hüfte, Gesäß).¹⁸⁸⁹ Der Übergang von der Einnahme weiblicher Hormonpräparate zur Injektion von Industriesilikon in weiten Teilen der *travesti*-Subkulturen Rio de Janeiros zeigt die Flexibilität und Wandelbarkeit der Normen in diesen Subkulturen.

¹⁸⁸⁶ Interview mit Judy, siehe Anhänge C.17., C.17.1.1.

¹⁸⁸⁷ Vgl. Kapitel III.1.3.1.2.

¹⁸⁸⁸ Vgl. Kapitel III.1.3.1.3.

¹⁸⁸⁹ Der Generalisierung des Ethnologen Kulick, die beinhaltet, dass die Einnahme von Silikon der letzte Schritt im „Werden einer *travesti*“ („becoming a *travesti*“) sei, wurde in der vorliegenden Studie anhand vielfältiger *travesti*-Darstellungen mit der These der Variabilität der Wege des „Werdens einer *travesti*“ begegnet (vgl. Kapitel III.1.3.2.).

Betrachtet man die Selbstbilder von Tunten, Drag Queens, Drag Kings und *travestis* detailliert, d.h. in ihren jeweiligen eigenen Worten, so zeigt die sich in diesen Selbstbezeichnungen offenbarende Diversität an geschlechtlichen Identitäten, dass weder die Drag-Mütter bzw. -Väter und andere als Vorbild fungierende Personen, noch subkulturelle Normen einen signifikanten Einfluss auf diesen Aspekt der Identität haben. Tatsächlich überwiegt der Eindruck, dass in den Subkulturen diese Vielfalt nicht nur toleriert, sondern teilweise auch geschätzt und gefördert wurde. Dies betrifft insbesondere die als Freiraum jenseits der Butch-Transmann-Grenzkriege beschriebenen Drag King-Subkulturen.¹⁸⁹⁰ Eine Förderung und Wertschätzung dieser Vielfalt kann dabei in Zusammenhang mit der emanzipatorischen Selbstbestimmung über die eigene (geschlechtliche) Identität, einerseits, und dem fluiden Charakter der Transgender-Identitäten andererseits, gesehen werden.

Bei der Betrachtung der Transgender-Subkulturen als einer Form „normativer Communitas“ im Turner’schen Sinne fällt weiterhin auf, dass die Normenbildung innerhalb der Subkulturen zwar von Faktoren der lokalen Kultur der Mehrheitsgesellschaft beeinflusst werden kann, dass die Subkulturen deshalb jedoch nicht zwangsläufig und ausschließlich einen Spiegel der Mehrheitsgesellschaft darstellen müssen. Turner verweist in diesem Zusammenhang auf eine Falle – eine Falle, in die auch Bell Hooks mit ihrer Kritik an der Harlemer Drag-Ball-Kultur geriet -, und hebt stattdessen mit Hilfe des Begriffs der „Anti-Struktur“ das emanzipatorische Potential von Liminalität und Communitas hervor:

Dennt man liminoide Hervorbringungen einen Zerrspiegel, so sieht man in ihnen allein eine Rechtfertigung des politischen *Status Quo*. „Anti-Struktur“ kann jedoch – von Utopien bis hin zu Programmen – eine Vielzahl alternativer Lebensmodelle hervorbringen und speichern (...)¹⁸⁹¹

Seine Definition von Anti-Struktur zur Kennzeichnung der Liminalität und der Communitas zielt auf eine Befreiung von (alten) normativen Zwängen statt auf eine Spiegelung dieser:

Vor allem im Hinblick auf Stammes- und Agrargesellschaften habe ich zur Kennzeichnung sowohl der Liminalität als auch der von mir so genannten „Communitas“ den Begriff „Antistruktur“ verwendet. Damit meine ich nicht eine spiegelbildliche Wiedergabe der „profanen“ sozioökonomischen Arbeitsstruktur oder eine illusionäre Ablehnung der strukturellen „Notwendigkeiten“, sondern die Befreiung der kognitiven, affektiven, volitionalen, kreativen usw. Fähigkeiten des Menschen von den normativen Zwängen, die sich aus dem Innehaben einer Reihe aufeinanderfolgender Statuspositionen, dem Spielen einer Vielzahl sozialer Rollen und der bewussten Zugehörigkeit zu korporierten Gruppen wie der Familie, der lineage, dem Klan, dem Stamm, der Nation usw. oder zu sozialen Kategorien wie einer Klasse, einer Kaste, einem Geschlecht oder einer Altersgruppe ergeben.¹⁸⁹²

In den Transgender-Subkulturen spiegeln sich zwar Ereignisse und Prozesse und finden sich auch kulturelle Elemente der Kulturen der Mehrheitsgesellschaften. Das Beispiel der

¹⁸⁹⁰ Vgl. Kapitel III.2.1.3. Vereinzelt Berichte wie der Deirdres, die erzählt, dass sie aufgrund von einer Art „peer group pressure“ probenhalber eine zeitlang Hormonpräparate nahm (vgl. Kapitel III.1.1.2.) stellen eine Ausnahme dar und beziehen sich meist nicht auf die eigentliche geschlechtliche Identität.

¹⁸⁹¹ Turner 1989b: 49.

¹⁸⁹² Turner 1989b: 68.

Harlemer Drag-Ball-Kultur zeigt jedoch, dass die neue normative, soziale Struktur der „Häuser“ weder ein Spiegel der traditionellen Familienstruktur und -Rollen der Mehrheitsgesellschaft noch ein Spiegel der Bandenstruktur afroamerikanischer (heterosexueller) Subkultur in Harlem ist. Sie stellt vielmehr eine modifizierte Adaption verschiedener kultureller und subkultureller Elemente und eine kreative Neukombination dieser Elemente mit denen der schwulen Subkulturen dar und bildet damit eine kulturelle Innovation.¹⁸⁹³ Die von Flawless Mother Sabrina begründete Tradition nationaler Drag Queen-Wettbewerbe spiegelt einerseits die Schönheitswettbewerbe der heteronormativen Mehrheitsgesellschaft. Durch Flawless Neukonzeption der Rolle der Drag-Mutter auf der Bühne, und die besondere Form der Organisation dieser Wettbewerbe, wurden jedoch wichtige Strukturen und Netzwerke mit gemeinschaftsbildendem und –forderndem Charakter statt egoistisch-egozentrischem Konkurrenzcharakter geschaffen.¹⁸⁹⁴ Die „Open Stage“-Variationen in den zentralen Sozialisierungsorten Turma OK, SchwuZ und den Cheezwhiz-Partys hingegen bilden in den Subkulturen geschaffene, kulturelle Innovationen.¹⁸⁹⁵

Turner führt die Entstehung solcher neuer kultureller Formen auf eine Situation der Liminalität, Marginalität und strukturellen Inferiorität zurück: *„Die Bedingungen der Liminalität, Marginalität und strukturellen Inferiorität bringen oft Mythen, Symbole, Rituale, philosophische Systeme und Kunstwerke hervor“*.¹⁸⁹⁶ Insofern, schlussfolgert Turner, erfüllt Communitas trotz und wegen des Konfliktes zwischen Communitas und Sozialstruktur eine wichtige Funktion für die normative Struktur, d.h. die Mehrheitsgesellschaft:

Die normative Struktur stellt das Arbeitsgleichgewicht dar, Antistruktur das latente System möglicher Alternativen, aus dem Neues entsteht, sobald die Bedingungen im normativen System es erfordern. Dieses zweite System sollen wir vielleicht richtiger als *protostrukturelles* System bezeichnen, weil es der Vorläufer innovativer Formen ist. Es ist der Ursprung neuer Kultur.¹⁸⁹⁷

Die soziale Selbstorganisation in den Subkulturen in Form von familiensubstituierenden Institutionen und Netzwerken, die kulturelle und ökonomische Selbstorganisation in den Nischen der Mehrheitsgesellschaft in Form neuer Performance-Stile und einer neuen Form von Sexarbeit entstanden aus einer von Marginalität und Liminalität geprägten „Anti-Struktur“ heraus. Sie sind dabei gleichzeitig kulturelle Innovationen. Sie verdeutlichen die Unterschiede zwischen Transgender-Subkulturen und anderen Subkulturen. Vor allem aber

¹⁸⁹³ Butler spricht in ihrer Antwort auf Hooks Kritik ebenfalls von einer *„kulturellen, neuen Ausarbeitung der Verwandtschaft“* (1995: 184).

¹⁸⁹⁴ Siehe Kapitel III.1.1.1.1. Wie der Wettbewerb zur Wahl der „Miss Latina New York“ 2002 in Queens, die regionale Vorbereitung zur Wahl der „Miss Continental“, veranschaulichte, stehen bei solchen Wettbewerben auch heute noch soziale statt individuelle Aspekte im Vordergrund (vgl. Kapitel III.1.1.3.1.).

¹⁸⁹⁵ Siehe unter anderem die Kapitel III.1.1.3.1., III.1.2.3.2. und III.1.3.3.2.

¹⁸⁹⁶ Turner 1989b: 81.

¹⁸⁹⁷ Turner 1989b: 82.

bilden sie in einigen Fällen soziale Freiräume, die die Schaffung eigener Formen von Kultur, ja neuen Formen von Kultur, ermöglichen.

IV.2. „Kollektive Identität“ oder „Kollektiv der Identitäten“? - Transgender als Neue Soziale Bewegung

Der Definitionsversuch der Transgender-Subkulturen im voran gegangenen Kapitel beinhaltet einen wichtigen Aspekt sozialer Bewegungen: die politische, gesellschaftsverändernde Dimension. Diese politische Dimension entspringt einem Charakteristikum der Transgender-Subkulturen als „forcierten Subkulturen“, welches in dieser Studie mit dem Begriff und dem Konzept des „Gender Outlawism“ bezeichnet und verdeutlicht wurde. Gender Outlawism bildet also eine zentrale Grundlage der Entstehung der Transgender-Subkulturen und der Transgender-Bewegungen.¹⁸⁹⁸

In der vielfältigen ethnographischen Darstellung der Selbstorganisation und der Selbstbilder wurde eine Verflechtung von Subkultur und sozialer Bewegung auch historisch in verschiedenen Aspekten deutlich. Ein wesentlicher Erfolg der subkulturellen Selbstorganisation war beispielsweise das schrittweise Anwachsen der Selbstwertgefühle und der Selbstannahme der Individuen der diversen Transgender-Gruppen.¹⁸⁹⁹ Ein sehr anschauliches Beispiel einer solchen Selbstannahme stellte die Aneignung des Begriffs „Tunte“ dar. In den 1970er Jahren wurde das Schimpfwort „Tunte“ von AktivistInnen der zweiten deutschen Schwulenbewegung als Selbstbezeichnung so erfolgreich angeeignet, dass es in den 1990er Jahren in bestimmten Subkulturen den Rang einer Ehrenbezeichnung erreichte, wie im Kontext der subkulturellen Sanktionsform der Aberkennung des Tuntennamens deutlich wurde.¹⁹⁰⁰ Ähnliche Prozesse lassen sich auch in den USA beobachten.¹⁹⁰¹ Die New Yorker Drag Queen Holly Woodlawn erklärte Mitte der 1990er, dass sie 20 Jahre brauchte, um stolz darauf zu sein, eine Drag Queen zu sein. Im Laufe dieser 20 Jahre wurden nicht wenige New Yorker Drag Queens von gesellschaftlichen Underdogs und Stigmatisierten zu Stars und Berühmtheiten, die in Dokumentationen, Artikeln, Büchern

¹⁸⁹⁸ Um den regionalen Ausformungen und den daraus entstehenden Unterschieden gerecht zu werden, setze ich im internationalen Zusammenhang die einzelnen sozialen Bewegungen in den Plural.

¹⁸⁹⁹ Wie im voran gegangenen Kapitel (Kapitel IV.1.2.) gezeigt spielte dabei die subkulturelle Organisationsform der familiensubstituierenden Institutionen eine besondere Rolle.

¹⁹⁰⁰ Vgl. die Kapitel III.1.2.1.2. und IV.1.3.

¹⁹⁰¹ In Brasilien war im Gegensatz dazu aufgrund der Militärdiktatur zunächst eine konträre Entwicklung zu beobachten (vgl. die beiden Kapitel III.1.3.1.1. und III.1.3.1.2.).

und Hollywood-Filmen gefeiert wurden.¹⁹⁰² Die Drag Queen Flawless Mother Sabrina beschrieb diesen Vorgang rückblickend als einen reziproken Prozess zwischen steigender Selbstakzeptanz in den Subkulturen und steigender Akzeptanz in der Mehrheitsgesellschaft.¹⁹⁰³

Die Selbstannahme ist dieser Argumentation zu Folge nicht nur eine Voraussetzung einer gesellschaftlichen Akzeptanz, sondern steht mit ihr in einer wechselseitigen Wirkung. Die Selbstorganisation in den Subkulturen und Nischen der Mehrheitsgesellschaft stellt damit keine bloße Abkehr von dieser dar. Sie beinhaltet oftmals auch den Wunsch nach gesellschaftlicher Akzeptanz bzw. Teilhabe und damit nach Veränderung der Mehrheitsgesellschaft. Die in den Subkulturen emanzipatorisch entwickelten bzw. angeeigneten Begriffe und Selbstbilder bilden eine wichtige Voraussetzung für die Entstehung der Transgender-Bewegungen. Gleichzeitig birgt die Vielfalt an unterschiedlichen Selbstbildern, Performativitäten, Praxen und der damit verbundenen Einstellungen, welche signifikante Konflikte provoziert, eine zentrale Herausforderung für diese junge soziale Bewegung. Diese Herausforderung soll im Folgenden vor dem Hintergrund der Entstehung und Entwicklung der Transgender-Bewegung(en) sowie der wissenschaftlichen Debatte um die so genannten „Neuen Sozialen Bewegungen“¹⁹⁰⁴ und deren „Kollektive Identitäten“ diskutiert werden.

IV.2.1. Entstehung und Entwicklung der Transgender-Bewegung(en)

In den untersuchten Gesellschaften kämpften verschiedene Transgender-Gruppen und – Individuen seit dem Aufbruch diverser Neuer Sozialer Bewegungen in den 1960ern und 1970ern für soziale Rechte und gegen Diskriminierung und Marginalisierung. Dies geschah in Form eigener Transgender-Gruppierungen und/oder als Teil anderer Gruppierungen (vor allem Schwulen- und Lesben-Gruppen) sowie der so genannten Homosexuellen-Bewegungen bzw. der später als „LSBT-Bewegung“, „LGBT-Movement“ und „Movimento GLBT“ bezeichneten Neuen Sozialen Bewegungen. Die Zusammenarbeit mit oder als Teil anderer Gruppierungen und Bewegungen war jedoch teilweise von Konflikten und Ausgrenzungen geprägt. Während *travestis* in den 1970ern, noch zu Zeiten der Militärdiktatur von Schwulen-

¹⁹⁰² Vgl. Kapitel III.1.1.1.

¹⁹⁰³ Interview mit Flawless Sabrina, siehe Anhänge B.15., B.15.1.1., vgl. auch Kapitel III.1.1.1.2.

¹⁹⁰⁴ „Neue Soziale Bewegungen“ ist der in der Bewegungsforschung verwendete Begriff für jene sozialen Bewegungen, die seit den 1960er Jahren entstanden sind (vgl. auch Kapitel IV.2.2.).

Aktivist:innen in Rio de Janeiro explizit dazu aufgefordert wurden, sich am gemeinsamen Kampf zu beteiligen, und Tanten im West-Berlin der 1970er den radikalen Teil der zweiten deutschen Schwulen-Bewegung bildeten, wurden Drag Queens in den USA und insbesondere in New York in den 1970ern in den nach dem Stonewall-Aufstand gegründeten politischen Schwulen-Gruppen extrem ausgegrenzt.¹⁹⁰⁵ Derartige Ausgrenzungen erfuhren Transgender auch in der US-amerikanischen und deutschen Lesben-Bewegung der 1970er und 1980er Jahre.¹⁹⁰⁶

Die in den USA nach Stonewall einsetzende Ausgrenzung von Transgender führte zu zwei miteinander verknüpften Entwicklungen.

Obwohl am Aufstand in der Drag Queen-Bar „Stonewall“ 1969 in New York, wie in dieser Studie gezeigt, mehrheitlich Transgender-Personen beteiligt waren und die so genannte „Stonewall-Rebellion“ von Transgender auch als Transgender-Aufstand wahrgenommen wird¹⁹⁰⁷, wird dieses Ereignis heute allgemein als Beginn der internationalen Schwulen-Emanzipationsbewegung bezeichnet und die Erinnerung daran in Form von so genannten Homosexuellen-Demonstrationen bzw. –Paraden in vielen Ländern gefeiert, z.B. mit den „Gay Pride Parades“ in New York, den „Paradas Orgulho Gay“ in Rio de Janeiro oder den „Christopher Street Day“-Demonstrationen in Berlin.¹⁹⁰⁸ Ironischerweise wurden Drag Queens in New York selbst auf diesen Demonstrationen ausgegrenzt, wie die am Stonewall-Aufstand beteiligte Drag Queen Jayne County in ihrer Autobiographie erklärt:

The liberation movement at that time was very anti-transvestite. Only a few years ago, in the mid-80s, people were handing out flies at the Gay Pride march saying, 'Get these drag queens off our march!'¹⁹⁰⁹

Die Ausgrenzungen der Transgender und teilweise auch die Vereinnahmung des Stonewall-Aufstandes durch Schwulen- und Lesben-Gruppen, führte zu einem grundsätzlichen Misstrauen und zu teilweise feindschaftlichen Positionen der Transgender gegenüber den Lesben- und Schwulen-Bewegungen. Ein wichtiger Grund dieses Misstrauens liegt darin, dass Transgender die Geringschätzung durch Schwule und Lesben in Bezug auf die Erfolge, die sie durch Stonewall und anderer Kämpfe für die gemeinsame Emanzipation erreichten,

¹⁹⁰⁵ Vgl. die Kapitel III.1.1.1.3., III.1.2.1.2. und III.1.3.1.2.

¹⁹⁰⁶ Vgl. Kapitel III.2.1.1.

¹⁹⁰⁷ Siehe Kapitel III.1.1.1.2.

¹⁹⁰⁸ In Berlin findet seit 1998 im Stadtteil Kreuzberg ein von Transgender massgeblich mitorganisierter so genannter „**Trans**genialer Christopher Street Day“ statt, der als politische Demonstration in Konkurrenz steht zur massgeblich von Schwulen-dominierten LSBT-Gruppen organisierten „Christopher Street Day“-Parade, die durch ihren kommerziellen Charakter und der Betonung des „Spaßfaktors“ mehr mit der „Love Parade“ als einer politischen Demonstration gemein hat (vgl. hierzu auch Hinzpeter 1997: 139-140).

¹⁹⁰⁹ County 1995: 88, vgl. auch die Beschreibungen in Kapitel III.1.1.1.3.

als „Undankbarkeit“ empfinden. Die Berliner Tunte Penelope erklärt in ihren „Lebensansichten einer gepflegten Tunte“:

Auch die grenzenlose Undankbarkeit der gemeinen Schwulen den Tuntinnen gegenüber – denn wem verdanken wir die Rechte, die wir genießen und die uns so selbstverständlich scheinen? Sicherlich nicht den schwulen Bankangestellten und Ärzten! – hat sicher mit diesem Mechanismus zu tun.¹⁹¹⁰

Die auf verschiedenen Ebenen erfolgte Ausgrenzung der Transgender führte gleichzeitig zur politischen Selbstorganisation der Transgender. Die am Stonewall-Aufstand beteiligten New Yorker Drag Queens Marsha P. Johnson und Sylvia Rivera, beispielsweise, gründeten in den 1970ern aufgrund ihres Ausschlusses aus den damaligen Schwulen-Gruppen die „Street Transvestites Action Revolutionaries“ (STAR) und STAR House.¹⁹¹¹ Monroe erklärt, dass der Ausschluss von Transgender, zu Beginn der Schwulen-Befreiungs-Bewegung (*gay liberation movement*) mit einer den Transgender-Personen attestierten Heterosexualität begründet wurde.¹⁹¹² Dies ist kein historischer Einzelfall, wie das Beispiel der Berliner LSBT-Vereinigung „Sonntagsclub e.V.“ demonstriert, in der eine Ausgrenzung von Transgender aufgrund dieser (vermeintlichen) Begründung noch im Jahre 2006 zu beobachten war.¹⁹¹³ Auch in vielen US-amerikanischen Lesben-Gruppen erfuhren Transgender in den 1970er und 1980er Jahren Formen der Ausgrenzung.¹⁹¹⁴ Und auch hier kam es zur Gründung von spezifischen Transgender-Gruppen. So gründete der Trans-Aktivist Louis Sullivan in den 1980er Jahren die überregionale (FTM-)Transgender-Organisation „FTM International“ in den USA¹⁹¹⁵ und die Trans-Aktivistin Riki Wilchins zu Beginn der 1990er Jahre die erste Trans-Gruppe innerhalb des New Yorker „The Gay and Lesbian Community Center“, nachdem sie aus einer dort beheimateten Lesben-Gruppe ausgeschlossen worden war.¹⁹¹⁶ Wilchins erklärt, dass die heutigen Transgender in den 1970er Jahren nur als Homosexuelle sichtbar waren, und dass erst ihre Ausgrenzung in den

¹⁹¹⁰ Penelope 1997: 25.

¹⁹¹¹ Vgl. Kapitel III.1.1.1.3.

¹⁹¹² Monroe 2005: 93. Die Vielfalt der Sexualitäten der Transgender-Personen wie sie in der Studie aufgezeigt wurde, war in den USA bereits in den 1970ern deutlich zu erkennen.

¹⁹¹³ In den Mitglieder-Versammlungen der Berliner LSBT-Organisation „Sonntagsclub e.V.“, in der Transgender und ihre Thematik im Laufe der 2000er eine wichtige Rolle einnahmen, wurde 2006 von einer Gruppe von schwulen Männern eine Stimmung geschürt, die sich gegen die wachsende Sichtbarkeit der Transgender in dieser Vereinigung und insbesondere gegen die Tatsache, dass eine Transgender-Person in den Vorstand gewählt wurde, richtete. In den Diskussionen dieser Versammlungen wurde das Argument ins Feld geführt, dass Transgender den „Sonntagsclub“ „heterosexualisieren“ würden und daher nicht im Vorstand sitzen dürften. Im Anschluss an diese Diskussionen wurde ein neuer Vorstand ohne Transgender gewählt, der einem langjährigen Mitarbeiter des „Sonntagsclubs“, einer Transgender-Person, kündigte und erstmals ein Mitglied, ebenfalls eine Transgender-Person, ausschloss. Daraufhin folgten zahlreiche Austritte von Transgender-Personen aus dem „Sonntagsclub“, der einstimmig beschlossene Ausschluss des „Sonntagsclubs“ aus dem Transgender Netzwerk Berlin und die Gründung einer neuen Berliner Transgender-Organisation.

¹⁹¹⁴ Siehe Kapitel III.2.1.1.

¹⁹¹⁵ Vgl. z.B. Genschel 1998: 316.

¹⁹¹⁶ Vgl. Kapitel III.2.3.1.

Schwulen- und Lesben-Subkulturen und –Bewegungen zur Formierung der Transgender führte: „It’s fair to say that „transgender“ was created by the gay and feminist movements“.¹⁹¹⁷ Wilchins sieht die Abkehr der Schwulen- und Lesben-Bewegung von der Gender-Frage und die Reduzierung ihrer politischen und sozialen Kämpfe auf die Sexualitätsfrage als Voraussetzung für die Entstehung der Transgender-Bewegung.¹⁹¹⁸

Hierbei muss einschränkend angemerkt werden, dass eine wichtige emanzipatorische Vorarbeit für die Transgender-Bewegungen außerhalb der schwulen und lesbischen Subkulturen geleistet wurde. Denn bereits in den späten 1970er und frühen 1980er Jahren prägte die aus heterosexuellen Cross-Dresser-Kreisen stammende Virginia Prince ihren neuen emanzipatorischen Begriff „Transgenderist“ für jene, die sich nicht in die Transsexuellen-Transvestiten-Dichotomie einordnen (lassen).¹⁹¹⁹ Die Ethnologin Anne Bolin erklärt andererseits, dass viele der (heterosexuellen) Transsexuellen- und Transvestiten-Organisationen in den USA, wie beispielsweise die überregionale „Berdache Society“, bis in die späten 1980er Jahre hinein Drag Queens als „Homosexuelle“ ausgrenzten.¹⁹²⁰ Auch die als „Butch-Transmann-Grenzkriege“ bezeichneten Konflikte innerhalb der Subkulturen sowie die gegenseitigen Anfeindungen von Transsexuellen- und Cross-Dresser-Gruppierungen¹⁹²¹ führten zu Ausgrenzungen innerhalb der Transgender-Gruppierungen.¹⁹²² Dabei dauerten die Aus- und Abgrenzungsprozesse der einzelnen Transgender-Gruppierungen sowohl in den USA als auch in Deutschland bis in die 1990er an¹⁹²³, so dass die Kämpfe um Emanzipation häufig nebeneinander statt miteinander stattfanden.

Die Transformation der Selbstbezeichnung „Transgenderist“ zum Oberbegriff „Transgender“ war die diskursive Vorleistung, die es ermöglichte, dass zu Beginn der 1990er eine eigene soziale Bewegung der Transgender, die „Transgender-Bewegung“ entstehen konnte.¹⁹²⁴ Diese Transformation, die vor allem durch politische AktivistInnen und SozialarbeiterInnen innerhalb der Transgender-Subkulturen erfolgte, diente dazu, das Emanzipationspotential des neuen Begriffs als einer nichtpathologisierenden Selbstbezeichnung auszuweiten und so einen nichtpathologisierenden Oberbegriff einzuführen. Die Politikwissenschaftlerin Corinna Genschel erkennt in dieser „begrifflichen Veränderung“ zum Sammelbegriff ein erstes Zeichen einer „*entstehenden Bewegung als*

¹⁹¹⁷ Wilchins 2002: 56.

¹⁹¹⁸ Wilchins 2002: 56.

¹⁹¹⁹ Vgl. auch Kapitel I.2.

¹⁹²⁰ Bolin 1994: 451, 482, vgl. hierzu auch Boswell 1997: 53.

¹⁹²¹ Vgl. die Kapitel III.2.2. und III.2.3.

¹⁹²² Vgl. Kapitel III.2.1.3.

¹⁹²³ Dies lässt sich als Phänomen vereinzelt auch heute noch beobachten.

¹⁹²⁴ Wie in Kapitel IV.3. gezeigt wird, waren zu diesem Zeitpunkt auch andere diskursive Begriffe (Gender Outlaw, Posttranssexualism) in der Diskussion, wobei sich „Transgender“ durchsetzte.

Kollektiv verschiedener Menschen“.¹⁹²⁵ Mit dem neuen Oberbegriff sollten Grenzen und Gräben überwunden werden. So sollten sich die verschiedenen Gruppen und Individuen, die sich innerhalb der schwulen, lesbischen und anderer Subkulturen sowie in der heteronormativen Mehrheitsgesellschaft bewusst voneinander getrennt organisierten, in einer sozialen Bewegung gemeinsam organisieren.

Das Entstehen der Transgender-Bewegung in den USA hatte somit drei unterschiedliche Formen von Ausgrenzungen zur Vorgeschichte: die mehrheitsgesellschaftliche Marginalisierung und Diskriminierung („Gender Outlawism“), die Ausgrenzung in den Schwulen- und Lesben-Subkulturen und –Bewegungen sowie die Ausgrenzungen der verschiedenen Transgender untereinander in den eigenen Gruppierungen.

Auch in Berlin wurde die erste gruppenübergreifende Transgender-Organisation als Reaktion auf verschiedene Formen der Ausgrenzung und Marginalisierung gegründet. Die Transgender-Vereinigung Trans-NeTTT wurde Mitte der 1990er gegründet, als die Marginalisierung von Tuntinnen in den Schwulen-Subkulturen einen Höhepunkt erreicht hatte.¹⁹²⁶ Trans-NeTTT übernahm Ende der 1990er Jahre den Transgender-Begriff und etablierte als „v.e.b. transgender united“ die Transgender-Bewegung in Berlin.¹⁹²⁷

Dass in Brasilien bzw. in Rio de Janeiro zu Beginn der 2000er eine derartige Formierung einer Transgender-Bewegung nicht zu erkennen war, bestätigt Wilchins These von der Ausgrenzung (innerhalb der Subkulturen und Bewegungen) als Voraussetzung der Entstehung dieser. Ausgrenzung erfahren und erfahren die Transgender von Rio de Janeiro vor allem in und durch die heteronormative Mehrheitsgesellschaft, nicht aber in den Subkulturen und sozialen Bewegungen und auch nicht untereinander. In Rio de Janeiro kämpfen Transgender bis heute als ernstgenommener und wichtiger Teil der dortigen LSBT-Bewegung (Movimento GLBT) Seite an Seite mit Schwulen-Organisationen. Dieser wichtige Unterschied zwischen Rio de Janeiro und New York und Berlin zeigt sich deutlich an den Folgen der 17. Jahreskonferenz der „International Lesbian and Gay Organisation“ (ILGA), welche 1995 in Rio de Janeiro stattfand. Als die VertreterInnen der internationalen Schwulen- und Lesben-Lobby-Gruppen in Rio de Janeiro die gut funktionierende Zusammenarbeit der lokalen Schwulen- und Lesben-Organisationen mit den Transgender-Organisationen (i.e. *travesti*-Organisationen) und dadurch die Wichtigkeit einer solchen Zusammenarbeit erkannten, beschlossen sie offiziell auch Transgender mit in ihre

¹⁹²⁵ Genschel 1998: 310.

¹⁹²⁶ Das zuvor geschilderte Beispiel der Ausgrenzung von Transgender innerhalb des „Sonntagsclub e.V.“ ist Zeichen der Kontinuität dieser Problematik.

¹⁹²⁷ Vgl. Kapitel III.1.2.15. Aus dem von „v.e.b. transgender united“ organisierten jährlichen Transgender-Festival „Wigstöckel“ ging 2001 das Transgender Netzwerk Berlin hervor.

internationale Organisation und Politik aufzunehmen.¹⁹²⁸ Dies bedeutet jedoch nicht, dass die Bedenken, Konflikte und Spannungen dadurch aufgehoben wurden. Insbesondere im größeren, überregionalen Rahmen werden Allianzen und Kooperationen mit großen Lesben- und Schwulen-Lobby-Gruppen daher selten ohne aufwendige Diskussionen über das Für und Wider geschlossen. Im Frühjahr 2002 wurden innerhalb des Transgender Netzwerk Berlin (TGNB) kontroverse Diskussionen über eine Mitgliedschaft in der ILGA geführt. Auch auf dem so genannten „1. European Transgender Council“ im Jahre 2005, aus dem das europäische Transgender-Netzwerk TGEU.net hervorging, wurde die Frage einer Mitgliedschaft in der ILGA äußerst kontrovers diskutiert.

Der Umstand einer funktionierenden, vorurteilsfreien Zusammenarbeit zwischen Transgender- sowie Schwulen- und Lesben-Gruppen, wie er in Rio de Janeiro und Brasilien existiert, bildet einen signifikanten Unterschied zur Situation in New York und Berlin, der eine enorme Auswirkung auf der politischen und gesellschaftlichen Ebene zeitigt. Denn insbesondere auf der lokalen Ebene werden die unterschiedlichen Gewichtungen, Konflikte und Formen der Zusammenarbeit der verschiedenen Spektren der LSBT-Bewegungen anhand der erreichten gesellschaftlichen Erfolge deutlich sichtbar.

In New York kämpften zur Zeit der Forschung verschiedene Transgender-Organisationen, allen voran NYAGRA, für ein Transgender-inklusives Anti-Diskriminierungsgesetz SONDA (Sexual Orientation Non-Discrimination Act). Dies war notwendig geworden, da die lokalen Lobby-Gruppen der Schwulen- und Lesben-Bewegung, die den ersten SONDA-Entwurf auf den Weg brachten, Transgender nicht in ihren Kampf um soziale Rechte miteinbezogen. Im Kampf um ein Transgender-inklusives SONDA traten die enormen Spannungen zwischen den lokalen Schwulen- und Lesben-Bewegungen und der lokalen Transgender-Bewegung deutlich zu Tage.¹⁹²⁹

In der Berliner Senatsverwaltung existiert seit den frühen 1990er Jahren ein „Referat für gleichgeschlechtliche Lebensweisen“, welches paritätisch mit einer lesbischen Frau und einem schwulen Mann besetzt ist. Im Jahre 2004 - als Berlin bereits seit einigen Jahren von einem offen schwulen Bürgermeister regiert wurde und sich Schwule und Lesben in Deutschland die Möglichkeit einer so genannten „Lebenspartnerschaft“ oder „Homo-Ehe“ erkämpft hatten - erkannte dieses Referat das Thema „Transgender“ (bzw. Trans- und Intergeschlechtlichkeit) für sich. Die Art und Weise, wie dieses Thema seitdem von diesem

¹⁹²⁸ Beger 2004, vgl. auch Kapitel III.1.3.1.4.

¹⁹²⁹ Vgl. Kapitel III.1.1.1.3.

schwul-lesbischen Referat gemäß dessen eigenen Vorstellungen behandelt wird, erntet von Berliner Transgender-AktivistInnen nicht nur Zustimmung, sondern auch massive Kritik.¹⁹³⁰

In Rio de Janeiro hingegen existiert seit 1999 eine Einrichtung zum Schutz von Lesben, Schwulen und Transgender vor Diskriminierung und Gewalt. Diese Einrichtung, die „Disque Defesa Homossexual“ (DDH), ist dem Ministerium für öffentliche Sicherheit von Rio de Janeiro angegliedert und paritätisch mit einer lesbischen Frau, einem schwulen Mann und einer *travesti* besetzt. Die *travesti* führt unter anderem Fortbildungen zu den Rechten von Lesben, Schwulen und Transgender in Form von Schulungen der Militärpolizei durch. Andererseits hilft sie Transgender auch direkt im Umgang mit den Obrigkeiten, etwa bei Strafanzeigen, wobei sie von ihren schwulen und lesbischen KollegInnen unterstützt wird. Die politische Zusammenarbeit und gegenseitig Wertschätzung in Rio de Janeiro zeigt sich auch beim Lesen der lokalen LSBT-Zeitschrift „O Grito!“ („Der Schrei!“). Anders als in den subkulturellen LSBT-Publikationen New Yorks (z.B. „HX Magazine“) oder Berlins (z.B. „Siegessäule“ oder „Sergej“), in denen Transgender vor allem in Form von Drag Queens oder Drag Kings als Performance-KünstlerInnen präsentiert werden, kommen in „O Grito!“ regelmäßig *travesti*-AktivistInnen mit ihren politischen Forderungen zu Wort. Selbst bekannte Showstars, wie Rogéria, werden in „O Grito!“-Interviews mehr über die gesellschaftliche Situation der Homosexuellen und Transgender als über ihre aktuellen Shows befragt.¹⁹³¹

Konflikte, Spannungen, Schuldzuweisungen und Opportunitäten zwischen den Gruppen, wie innerhalb der LSBT-Organisation „Sonntagsclub e.V.“ und der vom „Referat für gleichgeschlechtliche Lebensweisen“ organisierten Konferenz in Berlin oder im Falle des SONDA-Gesetzentwurfs in New York, waren in Rio de Janeiro nicht zu beobachten.¹⁹³²

Ein weiterer Unterschied der Situation von Transgender in Rio de Janeiro im Vergleich mit der von Transgender in Berlin und New York liegt in den unterschiedlichen Graden an Diversifizierung der Gruppen und Subkulturen. In Rio de Janeiro ist die Diversifizierung der

¹⁹³⁰ So kritisierten Transgender-AktivistInnen auf der Abschluss-Diskussion einer vom Referat 2004 organisierten Konferenz zu „Trans- und Intergeschlechtlichkeit“, dessen hierarchische Gestaltung. Die Kritik richtete sich insbesondere gegen den Umstand, dass die Hauptvorträge zu „Trans- und Intergeschlechtlichkeit“ von eingeladenen Nicht-Transgender-Wissenschaftlern gehalten wurden, die die pathologisierenden Diskurse der Medizin kritiklos wiedergaben, während die emanzipatorischen und kritischen Ansätze der eingeladenen Transgender-WissenschaftlerInnen nur in kleineren Workshops referiert werden konnten. Eine derartige, hierarchische Zweiteilung wurde bei den von Transgender organisierten, jährlich stattfindenden Transgender-Tagungen in Berlin schon Jahre zuvor aufgehoben.

¹⁹³¹ Siehe auch Kapitel III.1.3.3.3.

¹⁹³² Diese Unterschiede spiegeln sich auch in der wissenschaftlichen Literatur wider. Während in Bewegungsforschungsstudien zu den Schwulen- und/oder Lesben-Bewegungen in den USA (z.B. Bernstein 2002) oder in Deutschland (z.B. Haunss 2004) Transgender nicht auftauchen, werden sie in Studien zur brasilianischen GLBT-Bewegung explizit behandelt (z.B. Green 2000).

Gruppen und Subkulturen vergleichsweise gering. Durch das Verbot der *Transgenitalização* bis zum Jahre 1997 einerseits und die Entwicklung der sehr fluiden und weitreichenden Selbstbilder innerhalb der *travesti*-Subkulturen andererseits war eine Selbstorganisation von Transsexuellen außerhalb der Subkulturen nur in Ansätzen erkennbar. Heterosexuelle Cross-Dresser oder in lesbischen Subkulturen sozialisierte Transgender mit ursprünglich weiblicher Zuordnung waren in Rio de Janeiro nicht sichtbar. So verwundert es nicht, dass der Begriff *travesti*, der für das T-Kürzel innerhalb des „Movimento GLBT“ stand, zu Beginn der 2000er als Oberbegriff auch *transformistas*, Drag Queens und Transsexuelle einschloss und so die Funktion des Oberbegriffes „Transgender“ erfüllte.¹⁹³³ Der vergleichsweise geringe Grad an Diversifizierung in Rio de Janeiro bedeutet auch einen geringeren Grad an gegenseitiger Ab- und Ausgrenzung innerhalb der Subkulturen. Dies zeigt sich insbesondere in dem Umstand, dass sich einige *travestis* auch als Transsexuelle und einige Transsexuelle auch als *travestis* sowie einige *travestis* auch als *transformistas* und einige *transformistas* auch als *travestis* bezeichnen, bzw. dass diese drei Bezeichnungen oft sehr variabel statt abgrenzend verwendet werden.¹⁹³⁴

Im Gegensatz zu den sich als Teil der Movimento GLBT verstehenden Transgender-Gruppen Rio de Janeiros, die meist mit dem Begriff „*travesti*“ bezeichnet werden und *travestis*, *transformistas*, Drag Queens und Transsexuelle umfassen, ist die Vielfalt der Transgender-Gruppierungen innerhalb der Transgender-Bewegungen in den USA und den europäischen Ländern¹⁹³⁵ charakteristisch für diese Neue Soziale Bewegung. Das Angebot des New Yorker „Gender Identity Project“ (GIP) beispielsweise richtet sich an „*Drag, CrossDresser, CrossGender, Femme Queen, BiGender, TV, Transexual, FTM, MTF, NewWoman, NewMan etc.*“.¹⁹³⁶ In den einzelnen Gruppen des GIP wird diese Diversität aufgrund der unterschiedlichen Selbstdefinitionen vervielfacht. So spricht die „The GenderQueer Group“ beispielsweise alle „*Transgender, TG Butch, Boi, Drag King, Gender Outlaw, Bi-gendered, Tomboy, Two Spirit, Non-Genderd, Boy-chick, Other, Questioning...*“ an und die „The Men’s Group“ alle „*FTM, F2M, MTM, Transman, Transexual, Transfag, New Man...*“.¹⁹³⁷ Die Trans-Gruppe „Gender People“ der Metropolitan Community Church in New York ist für folgende Identitäten offen: „*Crossdresser, Butch, Female To Male MTF,*

¹⁹³³ Erst einige Jahre später setzte sich in den Bezeichnungen überregionaler, brasilianischer GLBT-Organisationen das portugiesische Pendant des US-amerikanischen Transgender-Begriffs „*transgênero*“ zur Bezeichnung der Transgender-Gruppen und -Individuen durch.

¹⁹³⁴ Siehe Kapitel III.1.3.2.

¹⁹³⁵ Vgl. z.B. auch Wickmann (2001) für die Situation in Finnland oder Whittle (2002) für die Situation in England.

¹⁹³⁶ Siehe Gender Identity Project 2002a: 1.

¹⁹³⁷ Siehe Gender Identity Project 2002b: 1, 2.

Androgynous, Questioning, CrossGender, Trannie Boy, male to female, Queen, two-spirited, Drag Queen, post-op, gender variant, intersex, Transexual Drag King, Bigender, Masculine, Feminine, non-op, pre-op, FTM, Transgender“.¹⁹³⁸ Das Transgender Netzwerk Berlin TGNB umfasst mehr als 20 verschiedene Transgender- und Intersex-Gruppierungen und listet auf seiner Homepage die folgenden Identitäten als „Arbeitsdefinitionen“ auf: Cross-Dresser, Drag Kings, Drag Queens, Transen, Transfrauen, Transgender, Transidente, Transmänner, Transsexuelle, Transvestiten, Tunten sowie Hermaphroditen, Intersexuelle und Zwitter.¹⁹³⁹ Auch hier gibt es zahlreiche Unterdefinitionen, wie beispielsweise „Genderboys“ oder „Frauen mit transsexueller Vergangenheit“, sowie aus dem Spektrum fallende Selbstdefinitionen, wie „Androgyne“.

Diese Vielfalt birgt eine besondere Problematik der jungen Bewegung, die sich insbesondere in den internen Spannungsfeldern und Konflikten und in der Frage der „Kollektiven Identität“ der Transgender-Bewegungen zeigt. Vereinfacht lässt sich sagen, dass die Vielfalt der Gruppierungen innerhalb der Bewegungen und insbesondere die Tatsache, dass die Gruppen und Individuen nicht nur aus unterschiedlichen Subkulturen, sondern teilweise auch aus dem heteronormativen Mainstream stammen, zu einer Vielfalt an Konflikten und Spannungsfeldern führt, und die Frage aufwirft, ob die „Kollektive Identität“ dieser Bewegung nicht eher als ein „Kollektiv der (unterschiedlichen) Identitäten“ gedacht werden muß. Als Vorbereitung dieser Diskussion, die sich angesichts der besonderen Situation in Rio de Janeiro auf Beispiele der New Yorker und Berliner Transgender-Bewegungen bezieht, werde ich im Folgenden auf einige Aspekte der wissenschaftlichen Debatte um Neuen Sozialen Bewegungen, der so genannten Bewegungsforschung, eingehen.

IV.2.2. Neue Soziale Bewegungen und Kollektive Identität in der wissenschaftlichen Debatte der Bewegungsforschung

In der akademischen Diskussion um Soziale Bewegungen wird zwischen den alten sozialen Bewegungen, deren Anfänge häufig in bzw. mit Beginn der Französischen Revolution gesehen werden¹⁹⁴⁰ und den so genannten Neuen Sozialen Bewegungen, die seit den 1960er

¹⁹³⁸ Metropolitan Community Church of New York 2002.

¹⁹³⁹ Siehe www.tgnb.de [September 2007].

¹⁹⁴⁰ Siehe z.B. Zwick 1990: 7, Eder 2000: 19.

Jahren entstanden¹⁹⁴¹, unterschieden. Als Neue Soziale Bewegungen stehen im deutschsprachigen Raum die Umwelt-, die Frauen- und die Friedens-Bewegung im Mittelpunkt wissenschaftlicher Untersuchungen¹⁹⁴², in den USA neben diesen zusätzlich die (so genannte) Schwarzen-Bewegung (*black movement*) und andere ethnische Bewegungen sowie seltener die Schwulen- und Lesben-Bewegungen.¹⁹⁴³ In Brasilien hingegen stehen neben Frauen-, Schwarzen-, und Homosexuellen-Befreiungs-Bewegungen vor allem die StudentInnen-, ArbeiterInnen- und Gewerkschafts-Bewegungen sowie in neuerer Zeit die als „MST“ bezeichneten Landlosen- und Obdachlosen-Bewegungen (*movimento sem terra* bzw. *movimento sem teto*) unter dem Aspekt des Widerstands gegen die Militärdiktatur bzw. unter dem Aspekt der Gegenposition zu neoliberalen Wandel und Privatisierung im Fokus wissenschaftlicher Betrachtung.¹⁹⁴⁴

Ähnlich wie in der Subkulturforschung Transgender-Subkulturen keine Beachtung finden, werden auch die Transgender-Bewegungen in der Bewegungsforschung vernachlässigt.¹⁹⁴⁵ Innerhalb der Vielfalt der Neuen Sozialen Bewegungen, die nicht nur unterschiedliche Ziele und Zusammensetzungen, sondern auch unterschiedliche Charaktere besitzen, können die Transgender-Bewegungen am ehesten mit den so genannten Identitäts-Bewegungen (*identity movements*) verglichen werden¹⁹⁴⁶, die auf die „Anerkennung neuer sozialer Identitäten“ abzielen¹⁹⁴⁷, wie beispielsweise die Frauen- oder die Schwulen- und Lesben-Bewegungen. Da einige der Neuen Sozialen Bewegungen, wie die beiden zuletzt genannten Identitäts-Bewegungen auch als Subkulturen betrachtet werden, werden auch hier die fließenden Grenzen zwischen Subkultur und Neuer Sozialer Bewegung bzw. deren Verschachtelung sichtbar.

Der Soziologe Eder nennt als wichtigen Aspekt Neuer Sozialer Bewegungen ihre Fähigkeit „*Freiräume*“ für Denken und Handeln jenseits institutionell normierter sozialer Räume“ zu erzeugen.¹⁹⁴⁸ Solche Freiräume werden jedoch auch und insbesondere von und in Subkulturen geschaffen, wie im voran gegangenen Kapitel gezeigt wurde. Der Soziologe Michael Zwick untersucht die Neuen Sozialen Bewegungen daher als eine Form „politischer

¹⁹⁴¹ Siehe z.B. Plotke 1995: 113, vgl. auch Boggs 1995: 348.

¹⁹⁴² Vgl. z.B. Dahinden 1987: 1, Krisie 1987: 25, Zwick 1990: 27 sowie Haunss 2004: 21.

¹⁹⁴³ Siehe z.B. Plotke 1995: 118, vgl. auch Harris 1995, Brulle 1995 sowie Taylor und Whittier 1992.

¹⁹⁴⁴ Vgl. Habert 1994: 73, Schmalz und Tittur 2005: 12, Tittur 2005: 48, Andrioli und Schmalz 2005: 193 sowie Böttcher, Galaor und Hausberger 2005 siehe z.B. auch Teles 1994, Green 2000 sowie Riethof 2002.

¹⁹⁴⁵ Ausnahmen bilden in den USA und Deutschland einige, wenige Artikel oder Kapitel aus Büchern, die sich explizit mit Transgender oder allgemein mit „Gender Politics“ befassen (z.B. Califia 1997, Genschel 1998, Valentine 2000 und Monro 2005) bzw. in Brasilien einzelne Artikel, die Transgender unter der GLBT-Bewegung subsumieren (z.B. Green 2000).

¹⁹⁴⁶ Vgl. auch Valentine 2000: 9.

¹⁹⁴⁷ Bernstein 2002: 85.

¹⁹⁴⁸ Eder 2000: 148-149.

Subkultur“, die er von anderen Subkulturen (Punks etc.) und anderen gesellschaftlichen Phänomenen (Bürgerinitiativen etc.) abgrenzt.¹⁹⁴⁹ Zwick definiert die Neuen Sozialen Bewegungen mit Hilfe von drei konstitutiven Dimensionen: die Aktionsdimension, d.h. dass sie auf gesellschaftsverändernde Aktionen zugeschnitten sind, die Dimension eines kollektiv geteilten Bewusstseins bzw. subjektiver Mitgliedschaft, d.h. ein „Wir-Gefühl“, sowie die Dimension einer emanzipatorischen Zielsetzung.¹⁹⁵⁰ Die Neuen Sozialen Bewegungen stellen, so der Bewegungsforscher Dieter Rucht, als „auf gewisse Dauer gestellte Netzwerke von Gruppen und Organisationen, die sozialen Wandel mit Mitteln des Protests herbeiführen, verhindern oder rückgängig machen wollen“ einen „besonderen Typus von Kollektiven“ dar.¹⁹⁵¹

Aktionsdimension und emanzipatorische Zielsetzung, also die politische Dimension, stellen diejenigen Charakteristika dar, die bei den sozialen Bewegungen eine besondere Rolle, in der Mehrzahl der in der Subkulturforschung betrachteten Subkulturen jedoch keine Rolle spielen, d.h. für die Definition einer Subkultur nicht zwangsläufig vorhanden sein müssen. Da die im vorherigen Kapitel erarbeitete Definition der Transgender-Subkulturen diese Dimension explizit miteinbezieht¹⁹⁵², stellt sie eine Besonderheit dar und verweist auf die Verschachtelung von Subkultur und sozialer Bewegung in diesem Falle.

Das Wir-Gefühl jedoch spielt in beiden gesellschaftlichen Phänomenen eine zentrale Rolle. Unter dem Schlagwort „Kollektive Identität“ (Collective Identity) zählt es zu den zentralen Themen der Bewegungsforschung.¹⁹⁵³ „Collective Identity“ ist nicht nur ein besonders attraktiver und wichtiger Bereich der Bewegungsforschung, sondern wird als konstitutives Merkmal sozialer Bewegungen angesehen: „Mehrere prominente Theoretiker sozialer Bewegungen haben kollektive Identität als ein konstitutives Merkmal sozialer Bewegungen hervorgehoben.“¹⁹⁵⁴ Einer der bekanntesten und einflussreichsten BewegungsforscherInnen, Alberto Melucci, definiert Kollektive Identität in Neuen Sozialen Bewegungen als einen Prozess, der ein aktionales System (*action system*) konstruiert und auf ein Netzwerk aktiver Beziehungen (*active relationships*) verweist. Diese Definition setzt die Kollektive Identität in direkten und vorrangigen Zusammenhang mit kollektivem Handeln

¹⁹⁴⁹ Siehe Zwick 1990: 20, vgl. auch Haunss 2004: 44.

¹⁹⁵⁰ Zwick 1990: 22-23.

¹⁹⁵¹ Rucht 1995: 11.

¹⁹⁵² Vgl. Kapitel IV.1.

¹⁹⁵³ Die Paradigmen, Theorie-Richtungen oder Hauptperspektiven der Bewegungsforschung werden z.B. in „Collective Identity“, „Structural Strains“, „Framing“, „Resource Mobilization“, „Political Opportunity Structure“ sowie in „Collective Behaviour“, „Political Process“ und „New Social Movements-Approach“ unterteilt (siehe z.B. Haunss 2004: 23-24 oder Monro 2005: 122-124, vgl. auch diverse Artikel in Goodwin und Jasper 2004a, darunter Goodwin und Jasper 2004b, Goodwin und Jasper 2004c und Morris 2004).

¹⁹⁵⁴ Rucht 1995: 9, vgl. hierzu z.B. Hellmann 1995, Melucci 1995, Taylor und Whittier 1995, Eder 2000, Haunss 2004 sowie die Anthologie von Meyer, Whittier und Robnett (2002).

(*collective action*).¹⁹⁵⁵ Eine derartige Definition greift für die Kollektiven Identitäten von so genannten Identitätsbewegungen, also identitätsbasierten Bewegungen, zu kurz. Die Bewegungsforscherin Nancy Whittier, die sich vor allem mit den identitätsbasierten Lesben- und Frauen-Bewegungen beschäftigt, differenziert daher zu Recht:

Some movements, like the women's or lesbian and gay movement, want to construct new collective identities that challenge subservient definitions of the group, whereas others, like the peace or environmental movement, construct new identities as a means of promoting mobilization rather than as a goal in themselves.¹⁹⁵⁶

Mary Bernstein, die ebenfalls zu identitätsbasierten Neuen Sozialen Bewegungen forscht, erklärt: „*identity has three dimensions for collective movements: identity for empowerment, identity as a strategy, and identity as a goal*“.¹⁹⁵⁷ Diese drei Dimensionen sind auch für die Betrachtung der Kollektiven Identität der Transgender-Bewegungen von zentraler Bedeutung. Wie zu Beginn des Kapitels verdeutlicht, trugen die, in den Subkulturen entwickelten, Selbstbilder zu einer Selbstwertsteigerung bei. Gerade der emanzipatorische Begriff „Transgender“, der frei von pathologisierenden Bedeutungsebenen ist, vermag die Funktion des „*empowerment*“ in besonderer Weise zu erfüllen.¹⁹⁵⁸ Hier zeigt sich einerseits der Unterschied zwischen Neuen Sozialen Bewegungen, wie den Umwelt- oder Friedens-Bewegungen auf der einen Seite und den identitätsbasierten Bewegungen, wie den Homosexuellen-, Frauen- oder Schwarzen-Bewegungen auf der anderen Seite. Ähnlich wie bei den „forcierten“ Subkulturen - im Gegensatz zu den so genannten „freiwilligen“ Subkulturen -, findet sich bei den identitätsbasierten Bewegungen meist eine gesellschaftliche Ausgrenzung oder Ungleichbehandlung als Voraussetzung der Entstehung. „Gender Outlawism“ bildet diese Voraussetzung sowohl für die Transgender-Subkulturen, als auch für die Transgender-Bewegungen. Dies bedeutet, dass der Bildung der Kollektiven Identität in den Transgender-Bewegungen gesellschaftliche Prozesse, die außerhalb der Subkulturen stattfanden, vorausgingen. In der Einleitung einer neueren Anthologie zur Bewegungsforschung erklärt David S. Meyer: „*States can create identities by endorsing or prohibiting religious or sexual practices, by regulation access to social goods, and by setting rules of interaction between groups and individuals*“.¹⁹⁵⁹ Die Pathologisierung und gesellschaftliche Marginalisierung der Transgender ist Teil solcher gesellschaftlicher

¹⁹⁵⁵ Melucci 1995: 44-45. Der deutsche Bewegungsforscher Oliver Schmidtke erklärt, dass „*kollektive Identität durch eine gemeinschaftsbildende Handlungsorientierung bestimmt*“ ist (1995: 24).

¹⁹⁵⁶ Whittier 2002: 290.

¹⁹⁵⁷ Bornstein 2002: 87.

¹⁹⁵⁸ Der Transgender-Aktivist Leslie Feinberg, der mit seinem 1992 in New York veröffentlichten Pamphlet „*Transgender Liberation: A Movement Whose Time Has Come*“ „Transgender“ als Namen dieser Neuen Sozialen Bewegung mitprägte (vgl. auch Kapitel IV.3.1.), macht „*empowerment*“ zu einem der vorrangigen Ziele dieser Bewegung (Feinberg 2006: 206).

¹⁹⁵⁹ Meyer 2002: 5.

Prozesse, die eine der Voraussetzungen für die Bildung der Kollektiven Identität „Transgender“ darstellen. Der relativ junge Begriff „Transgender“ fungiert innerhalb der gleichnamigen Bewegungen jedoch nicht nur als identitätsstiftend und –stärkend (*empowerment*), sondern auch als Strategie (der Vereinigung der verschiedenen Gruppierungen und Identitäten) und Ziel (der gesellschaftlichen Anerkennung dieser neuen Identität und damit des Aufhebens des „Gender Outlawisms“) der Bewegungen zugleich.

Die zuvor skizzierte Entstehung und insbesondere die extrem heterogene Zusammensetzung der Transgender-Bewegungen bergen jedoch signifikante Konflikte und Spannungsfelder bezüglich ihrer Kollektiven Identität. Dies betrifft die Ebene der „*gemeinschaftsbildenden Handlungsorientierung*“, also die konkreten Handlungsstrategien ebenso wie die dreidimensionale Ebene als Identitätsbewegung, also die identitätsbildenden, diskursiven Strategien. Die Konflikte zeigen, dass die beiden zentralen Ziele der Transgender-Bewegungen, nämlich der Kampf um Emanzipation und Entpathologisierung einerseits und die Vereinigung aller Transgender-Gruppierungen andererseits¹⁹⁶⁰, durchaus im Widerspruch zueinander stehen können. Die internen und spezifischen, den Bewegungen quasi immanenten Konflikte und Spannungen bezüglich ihrer Kollektiven Identität werfen darüber hinaus die Frage auf, ob in dieser Bewegung tatsächlich eine Kollektive Identität oder vielmehr ein „Kollektiv der Identitäten“ konstruiert wird. Diese Frage wird im Folgenden anhand konkreter Beispiele erörtert.

IV.2.3. Die Transgender-Bewegung(en) heute: Konflikte und Spannungsfelder in einem „Kollektiv der kollektiven Identitäten“

Der zentrale Konflikt innerhalb der Transgender-Bewegungen wird vor allem dann sichtbar, wenn VertreterInnen unterschiedlicher Gruppen und/oder unterschiedlicher Sozialisationen zusammenkommen, wie dies beispielsweise auf den bundesweiten Transgender-Tagungen in Berlin, den Plena des TGNBs sowie in gemischten Gruppen in New York oder in spezifischen Foren im Internet geschieht. Dieser zentrale Konflikt, so wurde in verschiedenen Kapiteln dieser Studie gezeigt, basiert auf der Koexistenz von essentialistischen und konstruktivistischen Ansätzen.¹⁹⁶¹ Diese gegensätzlichen Ansätze

¹⁹⁶⁰ Vgl. Kapitel I.2., siehe auch Kapitel IV.3.1.

¹⁹⁶¹ Siehe insbesondere die Kapitel I.2. und III.2.3.

haben extreme Auswirkungen auf die Selbstbilder, Performativitäten und politischen Praxen der gesellschaftlichen AkteurInnen.

Konflikte, die aus diesen beiden gegensätzlichen Positionen heraus entstehen, sind auch in anderen Identitätsbewegungen zu beobachten. Die Werke von Judith Butler beispielsweise, markierten Anfang der 1990er die so genannte „konstruktivistische Wende“ innerhalb des Feminismus und lösten in den USA und insbesondere in Deutschland heftige Kontroversen innerhalb der Frauen-Bewegung aus.¹⁹⁶² Essentialistische und konstruktivistische Vorstellungen existieren auch bezüglich der sexuellen Orientierung bzw. der sexuellen Identität innerhalb der Schwulen- und Lesben-Bewegungen.¹⁹⁶³ Die in den zuletzt genannten Identitätsbewegungen aus diesen beiden unversöhnlichen Positionen und miteinander konkurrierenden Identitätskonzepten entstehenden Konflikte führen jedoch nicht, wie im Falle der Transgender-Bewegungen, zu Ausschlüssen, Abgrenzungen oder Hierarchien aufgrund von Pathologisierung(en).

Um das Ziel einer gesellschaftlichen Gleichberechtigung von Frauen und Homosexuellen zu verfolgen, ist es zunächst zweitrangig, ob Geschlecht und Sexualität als essentiell oder konstruiert verstanden werden, da die Identitäten „Frauen“ und „Homosexuelle“ gesellschaftlich anerkannt sind und nicht (mehr) pathologisiert werden.¹⁹⁶⁴ Aufgrund der Institutionalisierung der „Behandlungsformen“ der „Transsexualität“, der gesellschaftlichen Pathologisierung der Transgender und der Übernahme der pathologisierenden Diskurse in Teilen von bestimmten Gruppierungen der Bewegung, stellt diese Problematik innerhalb der Transgender-Bewegungen jedoch eine primäre Problematik dar. In den 1980er Jahren wurden in der US-amerikanischen TS-TV-Selbsthilfeorganisation „Berdache Society“ aufgrund der Übernahme heteronormativer, medizinisch-psychologischer Diskurse Drag Queens wegen deren Homosexualität ausgeschlossen und Transsexuelle und Transvestiten als „krank“ wahrgenommen. Die Übernahme dieser Diskurse führte zu einer Hierarchisierung, in der die „höherstehenden“ (heterosexuellen) Mann-zu-Frau-Transsexuellen die (heterosexuellen) Transvestiten als psychisch krank und als „kranke Männer“ (*sick men*) titulierten und teilweise ausschlossen. Solche Denkmuster der (Selbst-)Pathologisierung und Hierarchisierung, die mittels der Formierung der Transgender-Bewegung in den 1990ern aufgehoben werden sollten, existierten teilweise auch

¹⁹⁶² Vgl. Kapitel II.1.2., siehe auch Schröter 2002: 39-40.

¹⁹⁶³ Vgl. z.B. Bernstein 2002.

¹⁹⁶⁴ Die US-amerikanischen Schwulen- und Lesben-Bewegungen erreichten bereits zehn Jahre nach ihrer erstmaligen Formierung, dass „Homosexualität“ nach einer 100jährigen Pathologisierung ersatzlos aus dem damals gültigen nationalen Krankheitskatalog DSM III gestrichen wurde.

in den 2000ern noch.¹⁹⁶⁵ Sie führen im Extrem auch zu Gegenbewegungen innerhalb des Transgender-Spektrums. So sind periodisch Diskussionsansätze und Forderungen einzelner VertreterInnen von Transsexuellen-Gruppierungen zu vernehmen, die Transsexuelle aus dem Transgender-Spektrum ausschließen wollen bzw. sich vehement von anderen Gruppierungen und den Zielen der Transgender-Bewegung abgrenzen. Ein Hintergrund solcher Ansätze ist der in den Bewegungen kontrovers diskutierte Umgang mit MedizinerInnen, PsychologInnen und TherapeutInnen und den Formen der von ihnen verursachten Pathologisierung, der sich zwischen den beiden Extremen „Zusammenarbeit“ und „Gegnerschaft“ sowie „Übernahme pathologisierender Diagnosen“ und „Kampf um Entpathologisierung“ bewegt. Wie das Transsexuellen-Kapitel deutlich machte sind insbesondere die Transsexuellen untereinander sehr zerstritten und hatten *„catfights all over the place“*, wie die Aktivistin Ivana es formulierte, und zwar sowohl in New York als auch in Berlin.¹⁹⁶⁶ Doch die Konflikte werden auch auf einer gruppenübergreifenden Ebene innerhalb des Transgender-Spektrums sichtbar. Eine extremes Beispiel einer Abgrenzungs-Initiative innerhalb der Transgender-Bewegungen bildet die 2006 international verbreitete Aufforderung, die Begriffe „Transsexualität“ und „Transsexualismus“ durch den Begriff „Harry Benjamin-Syndrom“¹⁹⁶⁷ zu ersetzen und die so genannte „Trans-Sprache“ (z.B. Transsexuelle, Transgender, Transmänner, Transfrauen, Transen etc.) zu vermeiden. Diese Initiative lehnte die Entpathologisierung und die Vereinigung unter dem Oberbegriff „Transgender“ explizit als „nicht positive Entwicklung“ ab und stellte sich somit bewusst gegen die Strategien und Ziele der Transgender-Bewegungen.¹⁹⁶⁸

Konflikte vor diesem Hintergrund entstehen regelmäßig vor allem auf der lokalen Ebene in Form der Zusammenarbeit der verschiedenen Transgender-Gruppen. Ich möchte dies an einem Beispiel des Transgender-Netzwerks Berlin (TGNB) verdeutlichen. Im Jahre 2004 fanden in den monatlichen Plenumsitzungen des TGNB unter den VertreterInnen der verschiedenen Gruppen Diskussionen statt, in denen es darum ging, die Debatte um die anstehende Reform des 20 Jahre alten, so genannten Transsexuellen-Gesetzes (TSG) dahingehend zu beeinflussen, dass dieses Gesetz nach der Reform nicht nur Erleichterungen für transsexuelle Menschen beinhaltet, sondern auch anderen Transgender-Individuen zu Gute kommt. Ein Vorschlag des TGNB-internen Arbeitskreises „Recht“ beinhaltete im Falle

¹⁹⁶⁵ So erklärten beispielsweise einige (Mann-zu-Frau-)Transsexuelle Anfang der 2000er in einer gemischten Transgender-Gruppe einer Berliner LSBT-Organisation, dass es Zeit wäre die Transvestiten endlich aus der Gruppe auszuschließen (siehe Kapitel III.2.2.2.).

¹⁹⁶⁶ Siehe Kapitel III.2.3.

¹⁹⁶⁷ Harry Benjamin war einer der Pioniere der Erforschung der „Transsexualität“ (vgl. Kapitel II.2.1.2.).

¹⁹⁶⁸ Guren 2006, siehe auch Kapitel III.2.3.

der so genannten „kleinen Lösung“, i.e. der Vornamensänderung in Ausweispapieren, die Ersetzung der ExpertInnen-Gutachten durch eine eidesstaatliche Erklärung der betroffenen Transgender-Person. Hintergrund waren einerseits die enormen Kosten der Gutachten, die von den Transgender-Personen selbst beglichen werden mussten, und andererseits die Möglichkeit eines negativen Gutachtens und damit der Verweigerung der Vornamensänderung. Im Kontext emanzipatorischer Politik wurde dabei aber eine Grundsatzfrage angesprochen. Dies war die Frage der Selbstbestimmung, die grundsätzliche Frage, ob MedizinerInnen und PsychologInnen, also fremde Personen, das Recht und die Kompetenz haben, über die eigene geschlechtliche Identität zu entscheiden. Da es sich bei einer Vornamensänderung um einen reversiblen bürokratischen Vorgang handelt, der keinerlei medizinische Behandlung erfordert, sahen die AktivistInnen des TGNB hierin ein Zeichen von wissenschaftlicher Vormundschaft über Transgender-Personen. Neben der konkreten Verbesserung der Situation der Transgender war eine Kritik an dieser Vormundschaft Ziel des Vorstoßes des Arbeitskreises. Der Vorschlag der eidesstattlichen Erklärung, der im Einklang mit den Zielen des TGNB stand, der darüber hinaus keine Gruppe benachteiligte, aber allen zu Gute kam, wurde von einer Vertreterin einer Transsexuellen-Gruppe abgelehnt.¹⁹⁶⁹ Als Begründung wurde die Befürchtung geäußert, dass in Folge dieser Regelung jede und jeder eine solche Vornamensänderung machen könne und ihr eigenes medizinisches Gutachten damit nichts mehr wert sein würde. Diese Argumentation offenbart nicht nur, welcher Wert und welche Bedeutung den MedizinerInnen, PsychologInnen und TherapeutInnen und ihren Gutachten von einzelnen AkteurInnen innerhalb der Bewegung zugeschrieben wird, sondern auch, welche Identitätsproblematiken sich in den Konflikten spiegeln. Wie die „Harry-Benjamin-Syndrom“-Initiative im Großen, so zeigt dieses Beispiel im Kleinen, wie sehr die Fragen der Kollektiven Identität und der kollektiven Handlungsstrategien innerhalb der Transgender-Bewegungen mit gruppenspezifischen statt kollektiven „Identitätsaspekten“ verknüpft sind.

In diesem Kontext stellt die Institutionalisierung der „Transsexualität“ und die Hegemonie medizinisch-psychologischer Diskurse zu dieser Thematik, eine besondere Herausforderung für die Transgender-Bewegungen dar. Denn einerseits kämpft der Großteil ihrer AktivistInnen gegen die Pathologisierung als Grundlage der gesellschaftlichen

¹⁹⁶⁹ Da dies die einzige Gegenstimme war, wurde der Vorschlag jedoch angenommen. Im Jahre 2006 einigte sich das TGNB im Rahmen einer Abstimmung mit anderen, deutschen Transgender-Organisationen auf einen Gesamtforderungskatalog zur Reform des TSG, in der eine andere, ähnlich emanzipatorische Position zu dieser Frage eingenommen wurde (vgl. dazu das TGNB-Eckpunktepapier: http://www.bundestag.de/ausschuesse/a04/anhoerungen/Anhoerung04/Stellungnahmen_weitere/Stellungnahme_04.pdf, Februar 2007).

Marginalisierung und andererseits sind viele Transgender darauf angewiesen, mit MedizinerInnen zusammenzuarbeiten, um Vornamens- und Personenstandsänderungen zu erwirken oder um Hormontherapien und geschlechtsangleichende Operationen durchführen zu lassen. Dieses Paradoxon führt zu vielfältigen Kontroversen innerhalb der Bewegungen. So führte in den USA beispielsweise die Frage, ob die Diagnose „Gender Identity Disorder“ aus dem DSM IV gestrichen werden soll, zu ersten Auseinandersetzungen innerhalb der dortigen Transgender-Bewegungen.¹⁹⁷⁰

Die Haltungen zu dieser und ähnlichen Fragen im Kontext der Pathologisierung und des Umgangs mit MedizinerInnen und PsychologInnen unterscheiden sich nicht nur wie zu vermuten aufgrund der jeweiligen Bedürfnisse bestimmter Transgender-Individuen und damit entlang bestimmter Transgender-Gruppen. So ist beispielsweise naheliegend, dass in Transgender-Gruppen, in denen Individuen Körpermodifikationen anstreben, bei denen sie auf die Behandlung und Betreuung durch MedizinerInnen und aufgrund bestehender Gesetze oder Regelungen auch auf GutachterInnen und TherapeutInnen angewiesen sind, also insbesondere in Transsexuellen-Gruppen, solche Diskussionen kontroverser geführt werden, als in Gruppen, deren Individuen keine oder weniger Körpermodifikationen bzw. keine Körpermodifikationen mit Hilfe von MedizinerInnen und entlang gesetzlicher Regelungen vornehmen, also z. B. in Drag Queen-, Drag King-, Tunten- und *travesti*-Gruppen. In den Interviews mit Individuen aus all diesen unterschiedlichen Gruppen zeigte sich jedoch, dass auch die jeweilige Sozialisation – in Gruppen innerhalb der schwulen, lesbischen und transgender Subkulturen oder in der heteronormativen Mehrheitsgesellschaft - die Haltung enorm beeinflusst. So zeigten in der heteronormativen Mehrheitsgesellschaft sozialisierte Transgender, darunter Transsexuelle und andere Transgender sowie teilweise (heterosexuelle) Cross-Dresser, die keine Körpermodifikationen anstreben, signifikantere Selbstpathologisierungstendenzen, als Drag Queens, Drag Kings, Tunten, *transformistas*, *travestis*, sowie diejenigen Transgender und Transsexuellen, die ebenfalls in den schwulen, lesbischen oder transgender Subkulturen sozialisiert wurden und kaum oder gar keine Selbstpathologisierungstendenzen zeigen.¹⁹⁷¹

Die Vielfalt der Haltungen und Perspektiven innerhalb der Transgender-Bewegungen fußt daher nicht nur auf dem Umstand der versuchten Vereinigung sehr unterschiedlicher Gruppen, d.h. auf dem Zusammentreffen von Individuen unterschiedlicher (geschlechtlicher

¹⁹⁷⁰ Vgl. zum Beispiel die so genannte „GID Controversy“ im US-amerikanischen Transgender-Magazin „Transgender Tapestry“ (O’Hartigan 1997, Wilchins 1997). Auch in Teilen der New Yorker Transgender-Bewegung gab zu Beginn der 2000er sowohl BefürworterInnen als auch GegnerInnen der Streichung der „Diagnose“ GID aus dem DSM IV (vgl. Kapitel III.2.3.).

¹⁹⁷¹ Vgl. die Kapitel III.1.1.2., III.1.2.2. und III.1.3.2.

und sexueller) Identitäten, beispielsweise von Transsexuellen und Cross-Dressern mit Drag Queens und Drag Kings. Sie liegt auch begründet in dem Zusammentreffen von Individuen mit unterschiedlichen Sozialisationen und daher mit unterschiedlichen Selbstbildern sowie mit unterschiedlichem Verständnis der Selbstdefinitionen und des Begriffs „Transgender“. Diese Unterschiede beeinflussen auch die politischen Perspektiven und schaffen Konflikte, die geeignet sind, den angestrebten Emanzipationsprozess erheblich zu beeinflussen und zu verlangsamen.

Eine Lösung der skizzierten paradoxen Situation unter Bezugnahme auf alle Transgender-Gruppierungen bietet die Argumentation des TGNB-AK „Fortbildung und Beratung“. Einen Filmtitel Rosa von Praunheims¹⁹⁷² paraphrasierend argumentieren dessen Mitglieder, „*nicht die Transgender sind krank, sondern die Situation, in der sie leben*“:

Die Notwendigkeit medizinischer und kosmetischer Maßnahmen ist eine Folge des empfundenen Leidensdrucks dieser Personen, der jedoch unserer Überzeugung nach nicht aus dem Transgender-Sein erwächst, sondern aus dem Unverständnis des gesellschaftlichen Umfelds. Da unsere geschlechter-dichotomisch geprägte Gesellschaft andere Geschlechtlichkeiten als Mann und Frau kaum gelten lassen kann, werden Transgender täglich ausgegrenzt, angegriffen, strukturell diskriminiert und verleugnet, wodurch der auf den Einzelnen lastende Leidensdruck tatsächlich oft dem einer Krankheit gleichkommt.¹⁹⁷³

Diese taktische Vorgehensweise umgeht die Frage der essentialistischen oder konstruktivistischen Grundlage der Identitäten. Wird die Frage der Handlungsstrategien jedoch mit der Frage spezifischer Identitäten gekoppelt, wie in der Argumentation der Transsexuellen-Vertreterin geschehen, zeigt sich die Grundproblematik der Transgender-Bewegung als einem „Kollektiv der kollektiven Identitäten“.

Vor diesem Hintergrund ist die Transformation der ursprünglichen, emanzipatorischen Selbstbezeichnung „Transgender“ bzw. „Transgenderist“ zum Oberbegriff und Schlagwort der Transgender-Bewegungen Segen und Fluch zugleich. Denn mit der Vereinigung der verschiedenen Gruppierungen unter dem Oberbegriff „Transgender“ geht zwangsläufig auch eine Vereinigung eigentlich unvereinbarer und gegensätzlicher Identitäten bzw. Identitätskonzepte einher. Dieser Fluch wird insbesondere dann deutlich, wenn jene Identitäten, die mittels emanzipatorischer Selbstbilder und jene Identitäten, die mittels der Übernahme medizinischer Diskurse definiert werden, aufeinandertreffen. Hierbei zeigt sich die Problematik insbesondere auch in der politischen Funktion des Oberbegriffs und den damit verbundenen Einschränkungen. Dies wird im Vergleich mit den in den Subkulturen entwickelten Selbstbildern besonders sichtbar. Auch in den Subkulturen fungieren verschiedene Selbstbezeichnungen als eine Form von Oberbegriffen. In den verschiedenen

¹⁹⁷² Praunheim 1971.

¹⁹⁷³ Balzer et. al. 2006: 159.

Selbstbilder-Kapiteln dieser Studie wurde deutlich, dass Begriffe wie Drag Queen oder Drag King, Tunte oder *travesti*, Transe oder *transgenderist*, aber auch Transgender als Selbstbezeichnung, Beschreibungen einer Vielzahl unterschiedlicher Selbstbilder und -definitionen beinhalten (können). Drag Queens oder Drag Kings können Transsexuelle, Transgenderists, Cross-Dresser oder andere Transgender sein. Ähnlich vielfältig sind auch die Selbstbilder von *travestis*, während sich Tuntinnen vor allem durch eine politische Haltung und eine gemeinsame Geschichte bzw. einen Rekurs auf diese Geschichte definieren und damit auch verschiedene Transgender-Identitäten einschließen. Insbesondere bei diesen Begriffen, nämlich Drag Queen, Drag King, Tunte und *travesti*, fällt eine Gemeinsamkeit auf. Es sind durch eine Aneignung in Subkulturen entstandene Begriffe, die im Laufe der Zeit verschiedene Bedeutungswandel oder –erweiterungen erfuhren. Sie sind in und mit den Subkulturen gewachsen. Sie haben keine unmittelbare politische Funktion als Oberbegriff bzw. keine Funktion im Sinne eines politischen Oberbegriffes. Exakte Definitionen dieser Begriffe sind für die sich so Bezeichnenden weder notwendig noch sinnvoll. Dadurch erhalten sie als Definitionen und Kategorien eine enorme Flexibilität¹⁹⁷⁴, die, wie am Beispiel der „Drag Kingdom“ genannten Drag King-Subkulturen deutlich gezeigt wurde¹⁹⁷⁵, ganz eigene Funktionen erfüllen kann.

Der Begriff „Transgender“ wurde demnach als Oberbegriff verschiedener subkultureller (Ober-)Begriffe eingeführt. Er ist zwar subkulturell entstanden. Die Transformation des Begriffs von „Transgenderist“ zu „Transgender“ hatte jedoch primär eine politische Funktion und wurde von AktivistInnen und SozialarbeiterInnen forciert.¹⁹⁷⁶ Insofern haftet seine politische Funktion an ihm wie ein Korsett, das seine Flexibilität einschränkt. Denn mit dem emanzipatorischen Fokus gehen Entpathologisierung und mehrheitlich konstruktivistische statt essentialistische und naturalisierende Diskurse einher. Dies führt nicht nur zu Konflikten um die Definition und die Ziele, sondern auch zu Konflikten mit den Handlungsstrategien, d.h. im Umgang mit anderen gesellschaftlichen AkteurInnen, beispielsweise den MedizinerInnen und PsychologInnen, wie am Beispiel jener Initiative gezeigt wurde, die den Begriff „Transsexualität“ auf internationaler Ebene durch den Begriff „Harry Benjamin-Syndrom“ ersetzen will und damit ausgerechnet einem der frühen ProtagonistInnen der Pathologisierung von Transgender huldigt.

¹⁹⁷⁴ Dies schließt die Existenz von subkulturell entwickelten Normen bezüglich des Verhaltens der sich so Bezeichnenden nicht aus. Die gewünschte Laufmasche in der Strumpfhose der Tunte oder ihre politische Haltung regelt nicht die geschlechtliche Identität dieser Menschen, die sich männlich, weiblich oder transgender definieren können.

¹⁹⁷⁵ Siehe Kapitel III.2.1.3.

¹⁹⁷⁶ Siehe auch Kapitel IV.3.1.

Gleichzeitig macht die Funktion dieses Begriffs als politisches Werkzeug in der Interaktion mit anderen gesellschaftlichen AkteurInnen eine genauere Definition notwendig, die seine Flexibilität einschränkt. Die Soziologin Mary Bernstein beschreibt eine Beeinflussung der Kollektiven Identität durch die Interaktion mit anderen gesellschaftlichen AkteurInnen: „*The fluid role of identity in social movements is shaped by the interaction of activists and the broader political environment, including the law*“.¹⁹⁷⁷ Konkret verdeutlicht Bernstein dies am Beispiel der Lesben- und Schwulen-Bewegung in Vermont (USA):

Initial interactions with state authorities over the statewide anti-discrimination led activists to frame their claims in ethnic-like identity terms. [...] The language of the law helped construct identity and gave activists a template by which to work.¹⁹⁷⁸

Solchen Einflüssen sehen sich auch die AktivistInnen der Transgender-Bewegungen ausgesetzt. Als sich die Mitglieder des TGNB-AK „Recht“ im Jahre 2003 um die Aufnahme von Transgender oder einer entsprechenden Kategorie in das zu dieser Zeit diskutierte Antidiskriminierungsgesetz bemühten¹⁹⁷⁹, wurden sie von unterstützenden RechtswissenschaftlerInnen und PolitikerInnen aufgefordert, nicht nur den Begriff „Transgender“, sondern auch seine „Unterkategorien“ (Transsexuelle, Cross-Dresser, Drag Queens, Drag Kings, Tunten etc.) eindeutig zu definieren, um eine Argumentationsgrundlage zu besitzen.¹⁹⁸⁰ Dieser Vorgang der Definition der einzelnen Identitäten war jedoch sehr umstritten, da er sowohl der Flexibilität der verschiedenen Begrifflichkeiten, als auch dem Konzept der Selbstbestimmung (auch über die eigene Definition) widersprach. Der Arbeitskreis erstellte schließlich eine Liste mit Definitionen, die in Folge zwar auch vom TGNB-AK „Beratung und Fortbildung“ in den Fortbildungen verwendet wurde, auf der TGNB-Homepage aber explizit als Arbeitsgrundlage statt als Festschreibung von Identitäten problematisiert wird.¹⁹⁸¹

In den Subkulturen kann die Fluidität und Widersprüchlichkeit der Identitäten sich entwickeln und bestehen. In der Interaktion mit anderen gesellschaftlichen AkteurInnen durch AktivistInnen der Transgender-Bewegungen ist dies schwieriger, da die Konstruktion von festgeschriebenen (kollektiven) Identitäten erwartet wird. Diese Erwartungshaltung und ihre Erfüllung beeinflusst die weitere Entwicklung der (kollektiven) Identitäten. Mit dem Beginn des politischen Prozesses, d.h. des Verhandeln über BürgerInnenrechte, soziale

¹⁹⁷⁷ Bernstein 2002: 87.

¹⁹⁷⁸ Bernstein 2002: 97.

¹⁹⁷⁹ Im 2006 verabschiedeten Antidiskriminierungsgesetz AGG (Allgemeines Gleichstellungsgesetz) werden Transgender nicht explizit erwähnt, sondern vielmehr unter der Kategorie „sexuelle Identität“ subsumiert.

¹⁹⁸⁰ Die sehr offen gehaltene Transgender-Definition des TGNB („*Transgender*“ verstehen wir als Oberbegriff für alle Personen, für die das gelebte Geschlecht keine zwingende Folge des bei der Geburt zugewiesenen Geschlechtes ist“, siehe TGNB 2003) vermag diese Problematik anschaulich zu demonstrieren.

¹⁹⁸¹ Vgl. www.tgnb.de (Januar 2007).

Versorgung etc., beginnt auch ein Verhandeln der (kollektiven) Identitäten, an dem verschiedene Fraktionen beteiligt sind. Meyer sieht dies als allgemeines Merkmal der Bildung kollektiver Identitäten in sozialen Bewegungen: „*The socially constructed collective identity of a social movement community and activists’ identity within are negotiated by both movement adherents and their opponents*“.¹⁹⁸²

In den Transgender-Bewegungen der nordamerikanischen und europäischen Länder betrifft dies in besonderem Maße den großen Einfluss, den MedizinerInnen und PsychologInnen in der gesellschaftlichen Debatte um Transgender besitzen. Das Beispiel der Konstruktion des „Harry Benjamin-Syndroms“ durch „Betroffene“ und das Beispiel des Beharrens auf der Bedeutung medizinischer Gutachten zur „Bestätigung“ der eigenen Identität verdeutlichen diesen Einfluss, die internen Konflikte, die daraus entstehen und die Schwierigkeiten der Bildung einer „kollektiven Identität“.

Im Kontext der Transgender-Bewegungen ist es daher sinnvoll den Begriff „Transgender“ als politisches Werkzeug und als politische Kategorie zu verstehen und nicht als identitätsbasierten Oberbegriff. Viele AktivistInnen, wie die New Yorkerin Natasha, verwenden den Begriff „Transgender“ aufgrund seiner politischen Funktion und nicht als Selbstdefinition:

I use that word, because I understand the politics of the word. I only use it in my work as a political statement, because it is an umbrella term, which as you know puts everything, just about everything under the sun: transgender, transsexual, pre-op, post-op, drag queen, female illusionist, you know, but that is not what I consider myself.¹⁹⁸³

Ganz ähnlich erklärt auch Jayne County im Interview, dass Transgender eine „politische Sache“ sei: „*I feel female, but politically I identify as transgender*“.¹⁹⁸⁴

Insofern stellen die Transgender-Bewegungen eine Art Sonderkategorie der identitätsbasierten Bewegungen dar: ein „Kollektiv kollektiver Identitäten“. Die Komplexität der Transgender-Bewegung als „Kollektiv kollektiver Identitäten“ basiert auf ihrer historischen Entstehung, insbesondere der Zusammenführung von Gruppierungen und Individuen verschiedener Subkulturen, Sozialisationen und Kontexte. Die Komplexität des „Kollektivs kollektiver Identitäten“ zeigt sich insbesondere in den Konflikten um die Handlungsstrategien, die die zentralen Ziele der Transgender-Bewegungen (Emanzipation und Vereinigung) in Widerspruch zueinander bringen. Signifikant für diese Konflikte ist dabei die Zusammenführung von Gruppierungen und Individuen unterschiedlicher Subkulturen mit Gruppierungen und Individuen aus heteronormativen Kontexten, was einen

¹⁹⁸² Meyer 2002: 15, vgl. z.B. auch Robnett 2002: 268.

¹⁹⁸³ Interview mit Natasha, siehe Anhänge B.35., B.35.1.1.

¹⁹⁸⁴ Interview mit Jayne County, siehe Anhänge B.24., B.24.1.1.

wesentlichen Unterschied zwischen Transgender-Subkulturen und Transgender-Bewegungen beinhaltet.

Die Zusammenführung wurde massgeblich von AktivistInnen und SozialarbeiterInnen bewirkt. Von diesen sind viele AkademikerInnen oder haben eine akademische Ausbildung. Diesem Umstand ist es zu verdanken, dass der medizinisch-psychologischen (Diskurs-)Hegemonie in Bezug auf Transgender-Themen, auch im akademischen Bereich Widerstand geleistet wurde, was zu einer weiteren Diskursivierung des Begriffs „Transgender“ führte. Gleichzeitig führte diese Entwicklung auch zur Etablierung von den sozialen Bewegungen nahe stehenden Transgender-Personen in der akademischen Wissenschaft sowie in Folge zur Entstehung der so genannten „Transgender Studies“. Quasi als Rückkoppelungseffekt wirkt die im akademischen Bereich weitergeführte Diskursivierung und insbesondere die Entstehung der „Transgender Studies“ auch auf die sozialen Bewegungen und Subkulturen. Somit stellen die Transgender-Bewegungen eine Art Bindeglied zwischen den Subkulturen und der Akademie dar. Die Entwicklung von der Bewegung zur Akademie soll im folgenden Kapitel aufgezeigt werden. Darüber hinaus soll anschließend an die soeben erfolgte Diskussion des Oberbegriffs „Transgender“ auf der politischen Ebene, im folgenden Kapitel eine Diskussion des Oberbegriffs „Transgender“ auf der diskursiven und akademischen Ebene erfolgen. Denn für ein tieferes Verständnis der immanenten Problematik und der Spannungsfelder der Transgender-Bewegungen, darunter die zuvor geschilderte Problematik der Frage des Umgangs mit der Pathologisierung und den MedizinerInnen und PsychologInnen, ist die Kenntnis der Diskursivierung sowie der Verschachtelung von Sozialer Bewegung und akademischer Wissenschaft, elementar.

IV.3. Discourse Interruptus - Transgender als neuer Diskurs

Transgender hat als neuer Diskurs auf verschiedenen Ebenen auch Eingang in die akademische Diskussion verschiedener Wissenschaftsdisziplinen gefunden und zur Gründung einer eigenen Wissenschaftsdisziplin, den „Transgender Studies“, geführt. Während die in den Transgender-Subkulturen und -Bewegungen entstandenen Transgender-Diskurse in den Wissenschaften „Gender Studies“ und „Queer Studies“ in ambivalenter Form rezipiert werden, wird Transgender in anderen Wissenschaften vor allem als neuer Begriff verwendet. Diese Anwendung ist nicht immer unproblematisch und führt in einigen Fällen zu dem Paradoxon, dass der ursprüngliche, emanzipatorische und

entpathologisierende Inhalt und seine Bestimmung verloren gehen, und der Begriff teilweise in pathologisierender Weise verwendet wird. Dieses Paradoxon wird umso deutlicher, wenn man den Kontext und Grund der Entstehung dieses Begriffs nicht aus den Augen verliert: die Emanzipation von wissenschaftlichen Diskursen und der damit einhergehenden Pathologisierung.

Im Folgenden werden daher nach einer Skizzierung der bedeutendsten Elemente und Aspekte der Transgender-Diskurse sowie der verschiedenen Anwendungsformen des subkulturellen Begriffs „Transgender“, spezifische Fragen dieser Problematik erörtert. Im Vordergrund stehen dabei neben der Frage der Rezeption der Transgender-Diskurse bzw. des Transgender-Begriffes und -Konzeptes in bestimmten Wissenschaftsdisziplinen, auch die Frage nach der Bedeutung von Transgender als einem kulturübergreifenden Konzept und damit bestimmten Anwendungen innerhalb der Transgender-Bewegung, der „Transgender Studies“ und der Ethnologie. Aufgrund der mangelnden Bekanntheit der Diskurse und des Begriffs „Transgender“ in Brasilien zur Zeit der Forschung, bezieht sich die folgende Diskussion auf die deutsch- und englischsprachige, wissenschaftliche Debatte.

IV.3.1. Discourse Interruptus - Posttranssexualism, Gender Outlawism und Transgender Liberation

Zu Beginn der 1990er, als sich in den USA eine Neue Soziale Bewegung unter dem Begriff „Transgender“ zu formieren begann¹⁹⁸⁵, existierten weitere Diskursbegriffe, die die Diskussion um die gesellschaftliche Emanzipation von Transgender-Personen beflügelten. Zu den bedeutendsten dieser Begriffe gehören der von der Transsexuellen-Aktivistin Sandy Stone geprägte Begriff „Posttranssexualism“¹⁹⁸⁶ sowie der ebenfalls von einer Transsexuellen-Aktivistin, nämlich Kate Bornstein, einem internationalen Publikum bekannt gemachte Begriff „Gender Outlawism“ bzw. „Gender Outlaw“¹⁹⁸⁷. Diese drei Begriffe stehen gleichsam für einen emanzipatorischen Diskurs, den die Transgender-Aktivistin Gordene MacKenzie als „Discourse Interruptus“ bezeichnete.¹⁹⁸⁸ Dieser „interruptive“ Diskurs stellt nicht nur die stetige und zwanghafte Wiederholung der binären, geschlechtlichen Performativitäten innerhalb der heterosexuellen Matrix¹⁹⁸⁹ in Frage, sondern auch die

¹⁹⁸⁵ Vgl. z.B. Feinberg 2006 [1992], Bolin 1994, Genschel 1998, Valentine 2000 oder Balzer et.al. 2006.

¹⁹⁸⁶ Vgl. Stone 1991.

¹⁹⁸⁷ Vgl. Bornstein 1995.

¹⁹⁸⁸ MacKenzie 1999: 197.

¹⁹⁸⁹ Vgl. Butler 1991, 1995.

diskursive Hegemonie, die einige VertreterInnen der Wissenschaften Medizin, Psychologie und Sexualwissenschaft über die von ihnen untersuchten und/oder „behandelten“ Transgender und die „öffentliche Meinung“, besitzen. Der „Discourse Interruptus“ bezeichnet das Sprechen der Transgender mit ihrer eigenen Stimme, das öffentliche Durchbrechen der medizinisch-psychologischen Vormundschaft. MacKenzie verdeutlicht dies am Beispiel einer Folge der US-amerikanischen Talkshow „Joan Rivers Show“ im Jahre 1993, in der ein Mediziner im Beisein seines transsexuellen „Patienten“ über dessen „Krankheit“ sprach und der Transgender-Aktivist Leslie Feinberg aus dem Publikum aufstand und fragte, ob Transsexuelle nicht für sich selbst sprechen könnten.¹⁹⁹⁰

Ich möchte im Folgenden die Bedeutungen und die Diskurse dieser drei Begriffe „Transgender“, „Postranssexualism“ und „Gender Outlawism“ im Kontext ihrer Entstehung und Entwicklung als „Discourse Interruptus“ skizzieren.

Die New Yorker Transgender-Aktivistin Grace erklärte in einem vorherigen Kapitel¹⁹⁹¹, dass Anpassung bzw. Assimilierung die bestimmende Perspektive der Transsexuellen sei („*assimilation is the key for transsexuals*“). Mit einer Analogie verdeutlicht sie die schon in der Kindheit beginnende Schwierigkeit von Transgender sich selbst und den eigenen Platz im Leben zu finden:

I have an analogy to transgendered children: they are like the little sea turtle babies that you see on the beach in one of those nature programs and all the crabs and the sea gulls come grab them, before they can make it to the ocean and grow up. That's the same thing with transsexual and transgendered children. We are destroyed before we actually have a chance to make it to a place that is a refuge.¹⁹⁹²

In den Transsexuellen-Kapiteln wurde gezeigt, dass die von Grace als „zwanghafte Assimilierung“ („*We aren't encouraged to assimilate, we have to!*“) betitelte Anpassung Transsexueller zu deren Unsichtbarkeit führt, und dass nur wenige Transsexuelle dauerhaft sichtbar und hörbar bleiben.¹⁹⁹³ Dieser Umstand wird durch die therapeutische Behandlung Transsexueller gefördert: beispielsweise durch die Aufforderung bei Schilderungen von

¹⁹⁹⁰ MacKenzie 1999: 197. In einer Folge der ZDF-Talkshow „Conrad & Co“ (2000) zum Thema Transsexualität wurde die gleiche Gesprächsordnung vorgeführt. Ein Transsexualitäts-Gutachter kommentierte als Fachmann die Beiträge von Transsexuellen, die über ihr Leben berichteten und lieferte die entsprechenden Definitionen entlang der Transvestiten-Transsexuellen-Dichotomie. Bezeichnend für den Charakter dieser Sendung war, dass dort wo eine andere Sicht im Sinne eines „discourse interruptus“ auftauchte, diese diskreditiert wurde. So erklärte eine ebenfalls eingeladene Person, die keinen Wunsch nach einer geschlechtsangleichenden Operation hatte, da sie keine Abneigung gegenüber ihrem Genital verspürte, dass sie weder Transvestit noch transsexuell sei und sich stattdessen zwischen den Geschlechtern definiere. Diese Person, die die vom Experten vorgetragene Transsexuellen-Transvestiten-Dichotomie widerlegte und quasi den emanzipatorischen Ansatz der Selbstbestimmung des Transgender-Diskurses verkörperte, wurde von der Moderatorin der Sendung nicht ernst genommen und als noch auf dem Weg bzw. in einem Zwischenstadium bezeichnet und mit Suggestivfragen in die Richtung gedrängt, dass sie Angst vor der Operation hätte.

¹⁹⁹¹ Vgl. Kapitel III.1.1.3.

¹⁹⁹² Interview mit Grace, siehe Anhänge B.18., B.18.1.1.

¹⁹⁹³ Vgl. Kapitel III.2.3.

Ereignissen des Lebens vor der geschlechtsangleichenden Operation die frühere Identität und damit den Bruch bzw. die Transformation zu verschleiern. Diese „therapeutische Lüge“ führt geradewegs in die Unsichtbarkeit und Unhörbarkeit:

Transsexuality is the only condition for which the therapy is to lie. This therapeutic lie is one reason we haven't saying too much about ourselves and our lives and our experience of gender. We're not allowed in therapy, the right to think of ourselves as transsexual.¹⁹⁹⁴

Die „Störung“ der zweigeschlechtlichen Ordnung wird damit aufgehoben und verschwindet im heteronormativen Diskurs.¹⁹⁹⁵

Gegen dieses Verschwinden, gegen die diskursive Unsichtbarkeit und Unhörbarkeit richtet sich das „posttranssexuelle Manifest“ der Transgender-Aktivistin Sandy Stone. Ursprünglich geschrieben als Antwort („*The Empire strikes back*“) auf die gleichermaßen einflussreiche wie paranoide Anklageschrift „*The Transsexual Empire: The Making of the She-Male*“ der Feministin Janice Raymond¹⁹⁹⁶, thematisierte Stones „A posttranssexual manifesto“, so der Untertitel, einen wesentlichen Schritt für die Emanzipation der Transsexuellen und der entstehenden Transgender-Bewegung. 1991 geschrieben, handelte das Manifest von der Postmoderne, dem Postfeminismus und eben von Posttranssexualismus.¹⁹⁹⁷ Ausgehend von der historischen Entwicklung der Betrachtung und Behandlung Transsexueller sowie einzelnen Narrativen Transsexueller, stellt Stone die Frage nach der Deutungshoheit über die Geschichte der Transsexuellen und erklärt, dass die ausgelöschte Geschichte der Transsexuellen, eine Geschichte sei, die eine Unterbrechung der akzeptierten Geschlechterdiskurse beinhalte.¹⁹⁹⁸ Das „Passing“, der Schlüssel zum Erfolg der Akzeptanz von Transsexuellen (und anderen Transgender) in der Gesellschaft, bedeute, so Stone, eine Verleugnung der „Mischung“ (*mixture*), die der Lebensgeschichte vieler Transsexueller inhärent ist. Die Konstruktion einer plausiblen (Lebens-)Geschichte verdrängt die früher gelebte Geschlechterrolle. Durch diese Konstruktion, die in einer „Komplizenschaft“ mit den MedizinerInnen und TherapeutInnen geschieht, wird die Möglichkeit der Entwicklung eigener Diskurse verhindert. Stone fordert die Reartikulation jener grundlegenden Sprache, in der „Transsexualität“ beschrieben wird und damit die Infragestellung spezifischer Konzepte, beispielsweise jenes des „falschen Körpers“.¹⁹⁹⁹ Transsexuelle als verstummte Gruppe sollten eine Stimme finden, sich in den Diskurs einbringen und von „homogenisierten Objekten“ zu „individuellen Subjekten“ mit eigenen

¹⁹⁹⁴ Bornstein 1995: 62.

¹⁹⁹⁵ Vgl. die Kapitel II.1.2. und II.3.

¹⁹⁹⁶ Siehe Stone 1991: 283, vgl. hierzu auch Kapitel III.2.1.1.

¹⁹⁹⁷ Stone 1991: 284.

¹⁹⁹⁸ Stone 1991: 293-295.

¹⁹⁹⁹ Stone 1991: 296-297.

und unterschiedlichen (Lebens-)Geschichten werden. Die Dekonstruktion der Notwendigkeit des „Passing“, so Stone, impliziert die Verantwortlichkeit der Transsexuellen für ihre gesamte Geschichte (*all of their history*). Stone beschreibt das „Passing“ als die Essenz des Transsexualismus. Die Dekonstruktion der Essenz des Transsexualismus nennt sie Posttranssexualismus.²⁰⁰⁰ Posttranssexualismus, so schwierig er für das Individuum ist, bedeute sichtbar zu werden und sich in die Diskurse einzubringen:

I could not ask a transsexual for anything more inconceivable than to forgo passing, to be consciously „read,” to read oneself aloud - and by this troubling and productive reading, to begin **to write oneself** into the discourses by which one has been written - in effect, then, to become a (look out - dare I say it again?) posttranssexual.²⁰⁰¹

Stones „posttranssexuelles Manifest“ gehörte zu Beginn der 1990er zusammen mit Butlers „Gender Trouble“ (1990) zu den wichtigen und einflussreichen Texten, die von den ProtagonistInnen der entstehenden Transgender-Bewegung rezipiert wurden und die neuen Transgender-Diskurse und damit die Transgender beeinflussten. Eine dieser vom „Posttranssexualismus“ beeinflussten Transgender, war die Transsexuelle Susan Stryker, die Stones Aufforderung der Dekonstruktion des „Passing“ folgte und 1994 ihr „Performing Transgender Rage“ publizierte.²⁰⁰² „Transgender Rage“, so Stryker,

... is the subjective experience of being compelled to transgress what Judith Butler has referred to as as the highly gendered regulatory schemata that determine the viability of bodies, of being compelled to enter a „domain of abjected bodies, a field of deformation“ that in its unlivability encompasses and constitutes the realm of legitimate subjectivity [...], a set of practices that precipitates one’s exclusion from a naturalized order of existence [...] Through the operation of rage, the stigma itself becomes the source of transformative power.²⁰⁰³

Zu dieser Zeit hatte sich der Begriff „Transgender“ jedoch nicht nur als Selbstbeschreibung, Oberbegriff und politisches Werkzeug, sondern auch als Diskursbegriff etabliert.²⁰⁰⁴ Stryker behauptet, dass der Transgender-Aktivist Leslie Feinberg in einem 1992 erschienen Pamphlet namens „Transgender Liberation“, den neuen Begriff „Transgender“ mit dem theoretischen Konzept von Stones „Posttranssexualismus“ füllte: „*Feinberg took a preexisting term, transgender, and invested it with new meaning, enabling it to become the name for Stone’s theorized posttranssexualism*“.²⁰⁰⁵

Gleichzeitig mit Strykers Artikel „Transgender Rage“ erschien 1994 Kate Bornsteins einflussreiches Buch „Gender Outlaw: On Men, Women, And The Rest Of Us“, welches die entstehenden Transgenderdiskurse unter dem Begriff „Gender Outlawism“ beeinflusste und

²⁰⁰⁰ Stone 1991: 298-299.

²⁰⁰¹ Stone 1991: 299, Hervorhebung Stone.

²⁰⁰² Stryker 2004: 212.

²⁰⁰³ Stryker 2006b: 253.

²⁰⁰⁴ Vgl. z.B. auch Bolin 1994.

²⁰⁰⁵ Stryker 2004: 212, Hervorhebung Stryker, vgl. auch Stryker 2006a: 4.

bereicherte.²⁰⁰⁶ „Gender Outlaw“ wurde in jenem „Transgender Style“ geschrieben, der sich auch in den Werken von Sandy Stone und Susan Stryker zeigt, erklärt Bornstein in der Einleitung.²⁰⁰⁷ Wie Stone und Stryker verweigert sich auch Bornstein dem „Passing“ als Essenz der „Transsexualität“ und wird „posttranssexuell“ sichtbar als Transgender-Aktivistin und „Gender Outlaw“. Bornsteins erzählte Lebensgeschichte stellt dabei die bis dahin radikalste Dekonstruktion gängiger transsexueller Narrative dar. So schreibt sie, dass sie auf die Frage einer Nachbarstochter, ob sie Junge oder Mädchen sei, geantwortet hatte: *„I am a girl who used to be a boy.“*²⁰⁰⁸ Bornstein macht jedoch nicht nur den Schritt in die Sichtbarkeit als Transsexuelle, sondern geht einen Schritt weiter und hinterfragt mit der Offenlegung ihrer eigenen Geschichte die Grundannahmen der pathologischen Transsexualitätsdiskurse und die Prämissen der medizinischen Diagnose „Transsexualität“: *“I never hated my penis; I hated that it made me a man – in my own eyes and in the eyes of others.”*²⁰⁰⁹ Bornsteins Offenheit führt exemplarisch aus, was Stone’s „Posttranssexualismus“ fordert, nämlich das sich Einbringen und „Einschreiben“ in die Diskurse um „Transsexualität“, das Sichtbar- und Hörbarmachen der Transsexuellen. In einem darüber hinausgehenden Schritt stellt der transsexuelle Diskurs Bornsteins jedoch nicht nur die Prämissen der medizinischen Diagnose, sondern auch ihren diskursiven Kontext und dessen Macht in Frage:

People think they have to hate their genitals in order to be transsexual. Well, some transsexuals do hate their genitals, and they act to change them. But I think that transsexuals probably do not „naturally“ hate their birth-given genitals – I’ve not seen any evidence of that. We don’t hate any part of our bodies, we weren’t taught to hate. We’re taught to hate parts of our bodies that aren’t „natural“ – like a penis on a woman, or a vagina on a man – and it seems that the arbiters of nature are the doctors.²⁰¹⁰

An dieser Stelle verdeutlicht Bornstein, ausgehend von ihrem persönlichen Erfahrungshintergrund, die eingangs von Michel Foucault und Judith Butler dargestellte Rolle der „normalisierenden Wissenschaften“ bei der Konstruktion einer „naturalisierten Zweigeschlechterordnung“.²⁰¹¹ „Gender Outlaw“ handelt jedoch nicht nur von der Dekonstruktion der medizinischen Diskurse zur Transsexualität und der kulturellen Konstruktion der Zweigeschlechterordnung (Bornstein: *„I’m a transsexual by choice, not by pathology“*).²⁰¹² „Gender Outlaw“ ist ein Aufruf zur Rebellion gegen diese Ordnung:

²⁰⁰⁶ Der Begriff „Gender Outlaw“ wird meiner Kenntnis nach erstmalig 1992 in Feinbergs „Transgender Liberation“ erwähnt (siehe Feinberg 2006 [1992]).

²⁰⁰⁷ Bornstein 1995: 7.

²⁰⁰⁸ Bornstein 1995: 9.

²⁰⁰⁹ Bornstein 1995: 47.

²⁰¹⁰ Bornstein 1995: 119.

²⁰¹¹ Vgl. Kapitel II.1.

²⁰¹² Bornstein 1995: 118.

There's a real simple way to look at gender: Once upon a time someone drew a line in the sands of a culture and proclaimed with great self-importance, "On this side, you are a man; on the other side, you are a woman" It's time for the winds of change to blow that line away. Simple.²⁰¹³

Während „Posttranssexualismus“ das Sichtbarwerden der Transsexuellen und damit eine Diversifizierung der Transsexualitätsdiskurse zum Ziel hat, beinhaltet „Gender Outlawism“ den Widerstand gegen die Ordnung, die diese Diskurse verursacht. Die Möglichkeit dieses Widerstandes liegt für Bornstein in der Vielzahl der sich erhebenden Transgender-Stimmen und der Vereinigung der Transgender zu einer Gemeinschaft. Denn alle Transgender, so Bornstein, seien „Gender Outlaws“:

I'd like to be a member of a community some day. One of the reasons I didn't go through with my gender change for such a long time was the certain knowledge that I would be an outsider. All the categories of transgender find a common ground in that they each break one or more of the rules of gender: what we have in common is that we are gender outlaws, every one of us. To attempt to divide us in rigid categories ("You're a transvestite and **you're** a drag queen, and **you're** a she-male, and on and on and on") is like trying to apply the laws of solids to the state of fluids (...).²⁰¹⁴

Die diskursiven Ansätze aus Stones „A posttranssexual manifesto“ und Bornsteins „Gender Outlaw“ beinhalten wesentliche Grundzüge jener Diskurse, die unter dem Begriff „Transgender“ diskutiert werden: das Infragestellen der medizinischen und psychologischen Bezeichnungen, Konzepte und Diskurse, das sich Einbringen in diese Diskurse mit den eigenen (Lebens-)Geschichten und mit entpathologisierenden und emanzipatorischen Begrifflichkeiten sowie die Vereinigung der verschiedenen Gruppen und Individuen unter dem Oberbegriff „Transgender“ zum gemeinsamen Widerstand gegen eine rigide „naturalisierte“ Zweigeschlechterordnung. Diese Grundzüge lassen sich mit den drei Schlagworten „Emanzipation“, „Vereinigung“ und „Widerstand“ charakterisieren.

Mit der 1992 in New York veröffentlichten, kleinen Broschüre „Transgender Liberation: A Movement whose time has come“ gehört Leslie Feinberg zu jenen ProtagonistInnen der Transgender-Bewegung, die die beschriebene Transformation von Virginia Prince' emanzipatorischer Selbstbezeichnung „Transgenderist“ zum politischen Oberbegriff und Diskursbegriff „Transgender“ vorantrieben. Feinberg nimmt Prince emanzipatorischen Umgang mit Sprache („*It's hard to fight an oppression without a name connoting pride, a language that honors us.*“) und Stones Kritik des „Passing“ als Unsichtbarkeit („*It is passing that's historically new. Passing means hiding. Passing means invisibility.*“) auf sowie Bornsteins Vereinigungsforderung („*In the spirit of building that fighting movement, we offer this view of the sweeping patterns in history, the commonality of women and men who have walked the path of the berdache, of the transgendered – walked*

²⁰¹³ Bornstein 1995: 21.

²⁰¹⁴ Bornstein 1995: 69, Hervorhebungen Bornstein.

the road whether we were held in high esteem or reviled.“) vorweg.²⁰¹⁵ Diese Argumentationslinien werden jedoch nur knapp angedacht bzw. reformuliert, da der Großteil des Textes eine Darstellung von Transgender in der Historie und anderen Kulturen beinhaltet („*Transgender predates oppression*“), welche dem „Empowerment“ der sich formierenden Bewegung dienen soll.²⁰¹⁶

Feinbergs Transgender-Diskurs war ein politischer Diskurs, der geprägt war von seinen Erfahrungen mit anderen sozialen Bewegungen, vor allem der (sozialistischen) ArbeiterInnen-Bewegung. Seine Einschätzung aufgrund dieser Erfahrungen, dass die Sprache, die er in dem Pamphlet verwendet, aufgrund der sich formierenden sozialen Bewegung bald überholt sein würde²⁰¹⁷, erwies sich als Fehleinschätzung. Im Nachhinein zeigte sich, dass „Transgender Liberation“, den Begriff „Transgender“, der Anfang der 1990er einer von vielen diskursiven Begriffen der sich formierenden Bewegung (z. B. Posttranssexual, Gender Outlaw, Gender Movement²⁰¹⁸) war, als neuen Namen der Bewegung prägte und bekannt machte: „*In the wake of Feinberg’s Pamphlet a movement did indeed take shape under that rubric*“.²⁰¹⁹

Transgender als Diskurs, wie er seit Beginn der 1990er geführt wird, beinhaltet neben den bereits genannten Ebenen, die vor allem der Emanzipation und Formierung einer sozialen Bewegung dienten, noch eine weitere wichtige Ebene: eine Ebene von besonderer diskurstheoretischer Bedeutung. Hier fungiert Transgender als ein neues Konzept, welches ein radikal neues Verständnis von Geschlecht beinhaltet. Die Ethnologin Anne Bolin erklärt, dass dieses radikal neue Verständnis von Geschlecht nicht nur theoretisch gedacht, sondern in den Transgender-Subkulturen und der Transgender-Bewegung auch praktisch gelebt wird:

These individuals form a transgender community that is in the process of creating not just a third gender but the possibility of numerous genders and multiple social identities. As, such they challenge the dominant American gender paradigm with its emphasis on reproduction and the biological body as the sine qua non of gender identity and role.²⁰²⁰

Diese Herausforderung, so Bolin, besteht darin, dass mit dem Konzept „Transgenderismus“ nicht nur die Mann-Frau-Dichotomie, sondern auch die Transsexuelle-Transvestiten-Dichotomie in ein Kontinuum transformiert wird.²⁰²¹ Damit werden fixen Geschlechterkategorien fluide Kategorien gegenübergestellt. Bornstein erklärt dazu in „Gender Outlaw“: „*It’s our fluidity and the principles that attend that constant flux that*

²⁰¹⁵ Feinberg 2006: 206-207.

²⁰¹⁶ Feinberg 2006: 207.

²⁰¹⁷ Vgl. Feinberg 2006: 206.

²⁰¹⁸ Vgl. z.B. MacKenzie 1994: 6, 146.

²⁰¹⁹ Stryker 2006a: 4.

²⁰²⁰ Bolin 1994: 447.

²⁰²¹ Bolin 1994: 447, 461.

*could create an innovative and exclusive transgender community.*²⁰²² Diese diskurstheoretische Ebene, die im Konzept eines dichotomienauflösenden, fluiden Kontinuums deutlich wird, ist für geschlechtertheoretische Diskurse in verschiedenen Wissenschaften von Bedeutung. Bevor diese Bedeutung eingehender betrachtet wird, möchte ich an dieser Stelle zunächst noch die Rezeption der Transgender-Diskurse in Deutschland skizzieren.

„Transgender“ wurde als Selbstbezeichnung, Oberbegriff, Namensgeber der gleichnamigen Neuen Sozialen Bewegung und als Diskurs-Begriff Ende der 1990er in Deutschland bekannt.²⁰²³ Für den Berliner Kontext spielten zu dieser Zeit vor allem verschiedene Texte von Feinberg und Bornstein eine besondere Rolle.²⁰²⁴ Diese veränderten nicht nur die Politikformen, sondern auch das Selbstverständnis und die Selbstbilder verschiedener Individuen und Gruppen aus den Transgender-Subkulturen.²⁰²⁵ Ein von der Projektgruppe „Gesetz und Geschlecht“ im Jahre 2000 vorgelegter Entwurf zur Reform des „Gesetzes über die Änderung der Vornamen und der Feststellung der Geschlechtszugehörigkeit in besonderen Fällen“, welches als „Transsexuellengesetz“ (TSG) bekannt ist, trug den Titel „Gesetz über die Wahl oder Änderung der Vornamen und die Feststellung der Geschlechtszugehörigkeit“ und wurde als „Transgendergesetz“ (TrGG) abgekürzt. Der Entwurf erweiterte nicht nur den Wirkungsgrad dieses Gesetzes auf andere Transgender und als „intersexuell“ bezeichnete Personen. In diesem Entwurf wurde neben anderen grundlegenden Veränderungen auch die Basisfunktion der „naturalisiert“ gedachten Mann-Frau-Dichotomie für das TSG aufgehoben, z.B. durch weitgehende Rechte für „intersexuelle“ Menschen, die Zulassung geschlechtsneutraler Vornamen sowie die Aufhebung medizinischer Diagnosen bei der Änderung des Vornamens.²⁰²⁶

In Berlin wurde „Transgender“ zunächst als neuer Oberbegriff eingeführt. So wurde aus dem bundesweiten TS/TV-Treffen (1996) der LSBT-Organisation „Sonntagsclub e.V.“ zunächst ein Transsexuellen/Transgender-Treffen (1998) und schließlich eine Transgender-Tagung (1999), und aus dem Wigstöckel-Organisationskomitee „Trans-NeTTT“ (1995)

²⁰²² Bornstein 1995: 69.

²⁰²³ Vgl. Kapitel III.1.2.1.5. sowie u.a. Genschel 1998, Balzer 2001, Regh 2002, Balzer 2004, Balzer et. al. 2006 und Balzer 2007.

²⁰²⁴ Feinberg 1993, 1996 und Bornstein 1995, vgl. Kapitel III.1.2.1.5.

²⁰²⁵ Vgl. III.1.2.1.5, III.2.1.2. und siehe insbesondere auch Balzer 2007.

²⁰²⁶ Vgl. Projektgruppe „Gesetz und Geschlecht“ (2000). Ein im Jahre 2007, als die Reform des TSG erneut diskutiert wurde, eingebrachtes Eckpunkte-Papier verschiedener bundesdeutscher Trans-Gruppierungen, darunter das TGNB, ging nicht mehr auf die besonderen Bedürfnisse von als „intersexuell“ bezeichneten Personen ein, und war in seiner Grundhaltung bezüglich von Transgender-Personen noch weitreichender und radikaler als obiger Entwurf (vgl. TGNB-Eckpunktepapier: http://www.bundestag.de/ausschuesse/a04/anhoerungen/Anhoerung04/Stellungnahmen_weitere/Stellungnahme_04.pdf, Februar 2007).

„v.e.b. transgender united“ (1997).²⁰²⁷ Die geschlechterdichotomiekritischen Aspekte des Transgender-Diskurses waren in Berlin beispielsweise in einem „Trendy Transgender“-Workshop auf der Transgender-Tagung des Jahres 2000 sowie in verschiedenen Beiträgen der Begleithefte der Wigstöckel-Festivals 2000 und 2001 in Ansätzen erkennbar.²⁰²⁸ Während in diesen subkulturellen Publikationen mit begrenztem Verbreitungsgrad vor allem die politische Dimension des Diskurses (Emanzipation, „Ego-Stärkung“ und Vereinigung der Transgender-Gruppen) im Vordergrund stand, bezog das aus den beiden Veranstaltungen hervorgegangene Transgender Netzwerk Berlin TGNB bei seiner Gründung 2001 explizit auch die geschlechtertheoretischen Transgender-Diskurse mit ein. So war die „grundsätzliche Infragestellung“ der Zwei-Geschlechter-Ordnung als einer „universell gedachten und ‚naturegebenen‘ Geschlechterordnung“ von Beginn an eines der primären Ziele, welches auch in die Satzung mitaufgenommen wurde.²⁰²⁹

IV.3.2. Die Resonanz der Transgender-Diskurse in Wissenschaft und Akademie und die Entstehung der „Transgender Studies“

Die erfolgreiche Etablierung des Transgender-Begriffes für die zuvor beschriebenen neuen (Geschlechts-)Diskurse zeigt sich auch in der Resonanz und Rezeption dieses Begriffes in verschiedenen Wissenschaftsdisziplinen. Diese Rezeption fällt erwartungsgemäß sehr unterschiedlich aus. Die Unterschiede betreffen die häufig nicht wahrgenommene Komplexität der Bedeutungen des Transgender-Begriffs sowie einen instrumentellen Umgang mit dem neuen Begriff.

So ist in den Wissenschaftsdisziplinen Medizin, Psychologie und Sexualwissenschaft, also jenen Disziplinen, die durch ihre geschlechterdichotomen Diskurse „Transgender“ als „Gegendiskurs“ provozierten, die Resonanz sehr verhalten und zeichnet sich tendenziell durch Ignoranz auf der einen Seite und Aneignung auf der anderen Seite aus. Aneignung wird hier jedoch eher im Sinne einer Vereinnahmung zu eigenen Zwecken, also einer Instrumentalisierung, verstanden. Diese Zwecke beinhalten auch Formen einer Pathologisierung, also quasi einer Verkehrung der eigentlichen Intention des Begriffs und des Inhalts des Diskurses.

²⁰²⁷ Vgl. Kapitel III.1.2.1.5.

²⁰²⁸ Vgl. Kapitel I.2. und v.e.b. transgender united (2000, 2001).

²⁰²⁹ Vgl. www.tgnb.de (Februar 2007) sowie Balzer et. al. 2006.

Bereits in den 1980ern wurde Prince' Begriff „Transgenderist“, der Vorläufer des heutigen Transgender-Begriffs, von dem Psychologen Docter mit einer neuen Bedeutung versehen und in die bekannten medizinischen (und pathologischen) Kategorien eingeordnet:

[...] but our use of the word differs from hers. We define transgenderism as full time-living in the cross-gender role in absence of sexual reassignment surgery, with oscillation, however rare, back and forth from one gender role to the other. [...] These individuals may represent cases in transition toward secondary transsexualism. [...] We prefer the term preoperative transsexual (...).²⁰³⁰

Ähnliches widerfuhr dem Begriff „Transgender“ und damit dem gleichnamigen Diskurs in den 1990ern. So übernahmen sich als progressiv verstehende TherapeutInnen und MedizinerInnen den neuen Begriff als Substitut für die üblichen medizinischen Begriffe (Transvestiten, Transsexuelle) ohne das emanzipatorische, d.h. das entpathologisierende Potential zu würdigen. Im Gegenteil diene diese Verwendung im Kontext von „Therapeutic Issues In Working With Transgendered Clients“, „Transgender Behaviour and DSM IV“ oder „The Diagnosis and Treatment of Transgendered Patients“²⁰³¹ einer Pathologisierung des neuen Begriffs und der so Bezeichneten. Hier wurde der Begriff „Transgender“ als Selbstbezeichnung ohne den dahinterstehenden medizinkritischen Aspekt („*We ain't broke, so stop trying to fix us!*“)²⁰³² übernommen und somit verfremdet. Ein weiteres Beispiel dieser Form der Aneignung ist der 1997 von MedizinerInnen, PsychologInnen und SexualwissenschaftlerInnen aus Deutschland, England und den USA als offizielles Organ der „Harry Benjamin International Gender Dysphoria Association“ herausgegebene „International Journal of Transgenderism“. Susan Stryker bezeichnete den Namen dieser Zeitschrift als Zeichen für den Siegeszug des Begriffs „Transgender“ in den 1990ern: „*Even the Harry Benjamin International Gender Dysphoria Association, the old-guard professional organization for medical and psycho-therapeutic service-providers for gender-questioning people, capitulated to the new nomenclature by naming its in-house publication: International Journal of Transgenderism*“.²⁰³³ Doch auch hier zeigte sich schnell, dass „Transgender“ nicht als neuer, kritischer Diskurs, sondern mehrheitlich als Substitut für andere Begriffe bzw. als pathologisierender Oberbegriff Einzug fand. Die überwiegende Mehrzahl der dort publizierten Artikel beschäftigt sich aus medizinischer, psychologischer oder therapeutischer Sicht mit Transsexuellen und anderen Transgender und der Begriff „Transgender“ wird in der Mehrzahl der Artikel explizit in pathologisierender statt

²⁰³⁰ Docter 1988: 21-22.

²⁰³¹ Siehe Anderson (1998), Cole und Meyer III (1998) sowie Seil (2004). DSM IV ist die Kurzbezeichnung der vierten und derzeit aktuellen Version des, von der American Psychiatric Association herausgegebenen, „Diagnostic and Statistical Manual“.

²⁰³² Prince 1997: 476, siehe auch Kapitel I.2.

²⁰³³ Stryker 2006a: 6, Hervorhebungen Stryker.

entpathologisierender Weise verwendet.²⁰³⁴ In Deutschland haben weder der Begriff noch der Diskurs „Transgender“ in die in diesen Wissenschaften geführte Diskussion einen sichtbaren Eingang gefunden. Eine Ausnahme stellt ein Text des Sexualwissenschaftlers und (Transsexualitäts-)Gutachters Kurt Seikowski dar. Seikowski grenzt den Begriff „Transgender“ von den Begriffen „Transidente“ und „Transsexuelle“ ab, die er synonym und in pathologisierender Weise verwendet. „Transgender“, so Seikowski, sein kein medizinischer, sondern ein politischer und soziologischer Begriff für diejenigen, die das zugewiesene Geschlecht als nicht bindend empfinden sowie ein Oberbegriff. Das emanzipatorische Potential des Begriffs und Diskurses bleibt hier zwar sichtbar und „Transgender“ wird nicht als neuer, medizinischer Begriff vereinnahmt. Das bloße Erwähnen des Begriffs in einer Reihe von pathologisierenden, medizinischen Begriffen, zeigt jedoch, dass der entpathologisierende Transgender-Diskurs nicht wirklich Eingang gefunden hat, da die pathologisierenden, medizinischen Diskurse weiterhin unhinterfragt und unreflektiert reproduziert werden.²⁰³⁵

Eine andere Rezeption erfahren die Transgender-Diskurse in verschiedenen Bereichen der „Gender Studies“ (Frauen- und Geschlechterforschung) und der „Queer Studies“, also in kultur- und geisteswissenschaftlichen bzw. interdisziplinären Disziplinen, die sich mit (Homo-)Sexualitäten und Geschlechtern beschäftigen. In dieser Rezeption findet auch eine Übernahme von Elementen der Transgender-Diskurse statt.

Die „Queer Studies“ sind als eigene wissenschaftliche Disziplin vor allem in den USA etabliert und werden dort auch als „Sexual Diversity Studies“ oder „LGBT-Studies“, d.h. als „Lesbian-Gay-Bisexual-Transgender-Studies“ bezeichnet.²⁰³⁶ In den „Queer Studies“ sind Transgender nicht nur in begrenztem Maße explizit Forschungsgegenstand, sondern teilweise auch als Forschende und Lehrende tätig. VertreterInnen der „Queer Studies“, die sich intensiv auch mit Bereichen der Transgender-Subkulturen und deren Diskursen beschäftigen, sind beispielsweise, die auch in dieser Studie zitierten Judith „Jack“ Halberstam, Susan Stryker, Pat Califia und Stephen Whittle.²⁰³⁷ Einen wichtigen Diskurs innerhalb der „Queer Studies“ bildet die „Queer Theory“, eine Theorie, in deren Mittelpunkt die Dekonstruktion essentialistischer Betrachtungsweisen von Geschlecht, Körper und Sexualitäten steht.²⁰³⁸ VertreterInnen der „Queer Theory“, zu denen Judith Butler und als Vorläufer auch Michel

²⁰³⁴ Vgl. www.symposion.com/ijt/index.htm [März 2007].

²⁰³⁵ Seikowski 2006: 17-18.

²⁰³⁶ In Deutschland gab es bisher nur einen zeitweilig erfolgreichen Versuch Queer Studies an einer Universität zu etablieren: das „Studienprogramm Gender und Queer Studies“ in Hamburg, welches 2003 2 Semester lang besetzt war.

²⁰³⁷ Vgl. Califia (1997), Halberstam (1998), Stryker (1998) sowie More und Whittle (1999).

²⁰³⁸ Vgl. z.B. Jagose 2001: 11.

Foucault gerechnet werden²⁰³⁹, rezipieren in besonderem Maße jene geschlechterdichotomiekritischen Aspekte der Diskurse und Praxen aus den Transgender-Subkulturen.²⁰⁴⁰ Auch in den verschiedenen, den „Queer Studies“ zugerechneten, Publikationsorganen (z.B. Journal of Homosexuality, GLQ: Journal of Gay and Lesbian Studies oder Journal of Gay and Lesbian Social Services) findet in Artikeln und Sonderausgaben eine Rezeption der Praxen und Diskurse aus den Transgender-Subkulturen statt.²⁰⁴¹ Trotz der oben gezeigten Überschneidungen der Themenkreise und der Sichtbarkeit von Transgender-AkademikerInnen in den „Queer Studies“, üben diese auch Kritik an der Disziplin. Stryker, beispielsweise, sieht in der von ihr beobachteten, so genannten „Homonormativität“ der „Queer Studies“ eine Abwertung von Transgender:

Queer studies, though putatively antiheteronormative, sometimes fails to acknowledge that same-sex object choice is not the only way to differ from heterosexist cultural norms, that transgender phenomena constitute an axis of difference that cannot be subsumed to an object-choice model of heteronormativity. As a result, queer studies sometimes perpetuates what might be called „homonormativity“, that is, a privileging of homosexual ways of differing from heterosocial norms, and an antipathy (or at least unthinking blindness) toward other modes of queer difference.²⁰⁴²

Markisha Greaney kritisiert einen daraus resultierenden Mangel an Transgender-Stimmen innerhalb der „Queer Studies“:

Non-transgendered lesbian and gay academics have effected closure in their theorizing of the queer, a closure that is reflected in graduate department admissions, as well as in who is hired and tenured to teach in these departments. The openly transgendered – as well as many other different, unusual, odd, or strange people – need not apply. The academy remains as closed to us as it once was to the openly homosexual.²⁰⁴³

Wie wir im weiteren Verlauf dieses Kapitel sehen, artikuliert sich diese Unzufriedenheit der Transgender mit den „Queer Studies“ auch im Entstehen einer neuen Disziplin.

Im Gegensatz zu der - trotz dieser Kritik - meist positiven Rezeption der Transgender-Diskurse in den „Queer Studies“, wurden und werden diese in den „Gender Studies“ extrem kontrovers diskutiert. Die bereits in den 1970ern aus den „Women Studies“ hervorgegangenen „Gender Studies“ sind sowohl in den USA als auch in Deutschland (meist als „Geschlechterstudien“ oder „Frauen- und Geschlechterforschung“) an vielen Universitäten etabliert und beinhalten verschiedene Strömungen oder Richtungen. Diese Strömungen haben dabei einen unterschiedlichen Fokus. So stehen in manchen Strömungen beispielsweise die Kritik der gesellschaftlichen Unterschiede der beiden Geschlechter

²⁰³⁹ Vgl. auch Kapitel II.1.

²⁰⁴⁰ Vgl. z.B. Monro 2005: 31-33, siehe hierzu beispielsweise auch Butlers Rezeption von Drag als subversiver „gender parody“ (1991: 202ff) und die Diskussion hierzu in Kapitel VI.

²⁰⁴¹ Vgl. hierzu insbesondere Stryker (1994, 1998), Elliot und Roen (1998), Troka, Lebesco und Noble (2003), Schacht und Underwood (2004a) sowie McPhail (2004).

²⁰⁴² Stryker 2006a: 7.

²⁰⁴³ Greaney 1999: 161.

„Mann“ und „Frau“ und der damit verbundenen Ungerechtigkeiten, und in anderen die soziale Konstruktion von Geschlecht(ern) und einer dichotomen (und heteronormativen) Geschlechterordnung sowie deren Dekonstruktion im Mittelpunkt. Gleichzeitig existieren unterschiedliche und gegensätzliche theoretische Ansätze, wie beispielsweise die Konzepte der „Geschlechtergleichheit“ (prinzipielle Gleichheit von Mann und Frau) und der „Geschlechterdifferenz“ (grundsätzliche Wesensverschiedenheit von Mann und Frau). Dabei kann es auch zu gegensätzlichen Betrachtungsweisen von Geschlecht innerhalb der einzelnen Strömungen kommen, wie dies im Falle von essentialistischen Positionen, die auf biologischen Grundannahmen fassen, auf der einen Seite, und von konstruktivistischen oder radikalkonstruktivistischen Positionen, die Geschlecht und teilweise auch den Körper an sich, als soziale Konstrukte verstehen und in „postmoderner Tradition“ dekonstruieren, auf der anderen Seite, sichtbar wird.²⁰⁴⁴ Diese gegensätzlichen Positionen führen auch zu unterschiedlichen Rezeptionen und Reaktionen auf Transgender und ihre Praxen und Diskurse. So wurde das eingangs erwähnte „posttranssexuelle Manifest“ von Sandy Stone auch als Antwort auf einen feministischen Klassiker geschrieben, nämlich Janice Raymonds „The Transsexual Empire“. Dieser Klassiker wird heute als Symbol und Höhepunkt einer transphoben Stimmung bzw. Strömung innerhalb des Feminismus und in bestimmtem Maße der „Gender Studies“, angesehen. Raymonds These, dass Männer als (Mann-Zu-Frau-)Transsexuelle sich weibliche Körper beschaffen, um als Teil einer patriarchalischen Verschwörung in feministische Räume einzudringen und auf diese Weise Frauen symbolisch vergewaltigen, wurde vielfach von Transgender und einigen Feministinnen als fundamentalistisches, anti-transsexuelles, transphobes und/oder paranoides Gedankengebäude kritisiert.²⁰⁴⁵ Auch Judith Butlers „Gender Trouble“ nimmt explizit und in sehr kritischer Form Bezug auf die Positionen Raymonds. Judith Butler wird dabei zugleich als Vertreterin der „Queer Studies“ und der „Gender Studies“ wahrgenommen, wobei ihre radikal-konstruktivistische Position in den „Gender Studies“ im Gegensatz zu den „Queer Studies“ äußerst kontrovers diskutiert wird.²⁰⁴⁶ Die Kontroverse um Butlers Thesen macht auch die Existenz der beiden gegensätzlichen Positionen, die konstruktivistische und die essentialistische, in dieser Disziplin deutlich sichtbar.²⁰⁴⁷

²⁰⁴⁴ Vgl. z.B. Wesely 2000: 20-21, 33-34.

²⁰⁴⁵ Vgl. Kapitel III.2.2.1. siehe auch Riddell 1996 [1980], Stone 1991, Califia 1997: 86, Halberstam 1998: 147, Rubin 1999: 191, Regh 2002: 201.

²⁰⁴⁶ Diese Diskussion betrifft insbesondere den deutschsprachigen Raum, weswegen „Körper von Gewicht“ (1995), das Nachfolgewerk des in Deutschland extrem kontrovers diskutierten „Unbehagen der Geschlechter“ (1991) ein zusätzliches Vorwort für die deutsche Ausgabe beinhaltet.

²⁰⁴⁷ Schröter sieht die „konstruktivistische Wende“ innerhalb des Feminismus mit den Werken von Carol Hagemann White in den 1980ern eingeleitet und mit Butlers Werken in den 1990ern etabliert (2002: 39-40).

In einem Vorwort zum 1994 neu aufgelegten „Transsexual Empire“ geht Raymond explizit auf die „Politics of Transgenderism“ ein. Raymond ordnet ihrem essentialistisch-biologistischen Diskurs folgend Transgender nach ihrem „biologischen Geschlecht“ ein. Sie bezeichnet sich als weiblich definierende Menschen, beispielsweise Transfrauen, als „male transgendered“ und wirft ihnen vor, traditionell männliche Verhaltensweisen mit traditionell weiblichen Verhaltensweisen zu kombinieren. An Leslie Feinbergs Roman „Stone Butch Blues“ kritisiert sie die Verleugnung der eigenen Weiblichkeit des Hauptprotagonisten als finaler Vision von Feinberg und als einer Transgender-Vision. Aufgrund dieser sehr kurz greifenden „Analysen“ spricht Raymond schließlich der neu aufkommenden Transgender-Bewegung und ihren Diskursen jegliches Widerstands- und geschlechterkritisches Potential ab, und fordert, diese nicht zu tolerieren.²⁰⁴⁸ Die Thesen von Raymond und von Butler können daher als Symbol für die Extreme und die Gegensätzlichkeit der unterschiedlichen Strömungen der „Gender Studies“ in Bezug auf die Rezeption der Transgender-Diskurse betrachtet werden.

Ich möchte im Folgenden ein besonderes Beispiel der Rezeption der Transgender-Diskurse aus einer konstruktivistischen Position heraus präsentieren. Die Geschlechtertheoretikerinnen Suzanne Kessler und Wendy McKenna schreiben dem Begriff „Transgender“ drei verschiedene diskursive Bedeutungen des „Trans“ zu: erstens im Sinne von „Transformation“ als Substitut des Begriffes „Transsexuelle“, zweitens in einem grenzüberschreitenden Sinne („transkontinental“), dem Gender-Crossing der *transgenderists*, welche die Geschlechterdichotomie nicht zwingend in Frage stellt und drittens im Sinne eines „darüber hinaus“:

In this third sense a transgendered person is one who has gotten through gender, beyond gender. No clear attribution can be made, or is allowed to be made.²⁰⁴⁹

Dabei ist vor allem die Letztgenannte dieser Bedeutungen für sie und ihren akademischen Diskurs von Bedeutung: „*This third meaning is the most radical and the one of greatest importance of gender theorists like us who are interested in the possibility, both theoretical and real, of eliminating gender.*“²⁰⁵⁰ Eine ganz ähnliche Übernahme des Transgender-Diskurses findet sich auch bei der Geschlechtertheoretikerin Surya Monro, die in ihrem Buch

Für Schröter richtet sich Butler explizit gegen die „Essentialistinnen“: „*Butlers Objekte der Abgrenzung sind explizit die „Essentialistinnen“, d.h. diejenigen Feministinnen, die ihre Theorie auf der Kategorie „Frau“ gründen.*“ (2002: 40). In Deutschland, so Schröter, gehörte Barbara Duden zu den einflussreichsten KritikerInnen von Butlers radikalkonstruktivistischen Positionen, die ihr eine „Eliminierung des Körpers“ und eine „Entleiblichung“ vorwarfen (2002: 47).

²⁰⁴⁸ Raymond 1996: 215, 220-221, 223.

²⁰⁴⁹ Kessler und McKenna 2000: 1-2.

²⁰⁵⁰ Kessler und McKenna 2000: 2.

„Genderpolitics“ Transgender-Diskurse als Argumente gegen und als Gegendiskurse zu den Diskursen der Normalisierung der Zweigeschlechterordnung verwendet: *„Transgender and intersex challenge this normalisation of gender binary“*.²⁰⁵¹ In einer solchen differenzierten Rezeption werden die Transgender-Diskurse nicht nur inhaltlich korrekt verstanden, sondern finden auch eine politische Anwendung.

Transgender und ihre Diskurse finden in den „Queer Studies“ und den „Gender Studies“ eine unterschiedliche und teilweise antagonistische Rezeption. Während die Transgender-Diskurse von bestimmten Strömungen und VertreterInnen der „Gender Studies“ und insbesondere der „Queer Studies“ dankbar aufgenommen, diskutiert, weitergedacht und beeinflusst werden, erfahren sowohl die Diskurse als auch die gelebten Praxen der Transgender von anderen Strömungen und VertreterInnen dieser Disziplinen, insbesondere der „Gender Studies“, eine explizite Ablehnung, die bis hin zur Feindschaft reichen bzw. verschiedene Formen der Vernachlässigung, Herabstufung und Ignoranz beinhalten kann. Dies korreliert in bestimmtem Maße mit den Erfahrungen, die Transgender in den USA und Deutschland in den feministischen und queeren Subkulturen bzw. den Lesben- und Schwulen-Bewegungen machten und machen.²⁰⁵² Stephen Whittle kritisiert dies explizit auch für die Diskurse der „Queer Theory“ und der „Feminist Theory“: *„By failing to take on board transgender identity as valid and experiential, queer and feminist theory initiates and then justifies the homosexual and women’s movement’s ignorance of the real oppression trans people face“*.²⁰⁵³

Mit der Entstehung der „Queer Studies“ und dem Aufkommen der „Queer Theory“ sowie der konstruktivistischen Diskurse innerhalb der „Gender Studies“ - i.e. die von Butlers Werken ausgelöste Diskussion -, ging eine weitere Entwicklung in den akademischen Disziplinen einher: das Aufkommen der „Transgender Studies“, wie Susan Stryker im „The Transgender Studies Reader“ anmerkt.²⁰⁵⁴ Die Formierung dieser neuen Disziplin, die aus den Transgender-Subkulturen und den Transgender-Bewegungen heraus entstanden ist²⁰⁵⁵, begründet sich jedoch nicht allein mit der mangelnden, vereinnahmenden oder verurteilenden Rezeption der Transgender-Diskurse in anderen Disziplinen, sondern ist ein Ergebnis, der aus den Subkulturen und Bewegungen heraus geführten Kämpfe um Emanzipation. Stephen Whittle, zusammen mit Susan Stryker, Herausgeber des „The Transgender Studies Reader“

²⁰⁵¹ Vgl. z.B. Monro 2005: 11. Weitere Beispiele für eine Rezeption der Transgender-Diskurse innerhalb der konstruktivistischen Strömung der „Gender Studies“ bilden unter anderem Hird (2000) und Roen (2001).

²⁰⁵² Vgl. die Kapitel III.1.1., III.1.2., III.2.1. sowie insbesondere Kapitel IV.2.2.

²⁰⁵³ Whittle 2002: 82.

²⁰⁵⁴ Stryker 2006a: 7,8.

²⁰⁵⁵ Vgl. Whittle 2006: xi.

erklärt: „*In the 1990s, a new scholarship, informed by community activism, started from the premis that to be trans was not to have a mental or medical disorder.*“²⁰⁵⁶ Ähnlich der Entstehungen der Transgender-Bewegungen, denen verschiedene Formen der Ausgrenzung vorausgingen,²⁰⁵⁷ spielten für die Entstehung der Transgender Studies die mehrheitsgesellschaftliche Ausgrenzung und Pathologisierung ihrer ProtagonistInnen und die unbefriedigende Rezeption der Transgender-Diskurse sowie die Schwierigkeiten der Transgender-AkademikerInnen in anderen wissenschaftlichen Disziplinen eine wichtige Rolle.

Den Erfolg dieser neuen akademischen Disziplin, sieht Whittle, in dem großen gesellschaftlichen Interesse an dem „Anderen“, welches von „Transgender“ verkörpert wird:

It is now possible simply by „telling“ or theorizing my own life and the lives of other trans people, for me to build an academic career based on the fascination of the „Other“ with people like me. It is their obsession that has given us the opportunity to use the power of the media to tell our stories, to theorize our lives, and to seek equality and justice.²⁰⁵⁸

Whittle, selbst Transgender-Aktivist und –Akademiker, versteht „Transgender Studies“ nicht nur als von Transgender(-AktivistInnen) getragen, sondern als Teil des aktivistischen Prozesses der Bewegung: „*Teaching transgender theory is itself an activist process...*“²⁰⁵⁹

Auch Stryker sieht in den Kämpfen der Transgender um Emanzipation, Entpathologisierung und Anerkennung als ernstzunehmende AkademikerInnen, den Ursprung der „Transgender Studies“, die von Mitte der 1990er bis Mitte der 2000er wichtige Veränderungen in der akademischen Diskussion bewirkten: „*What began with the efforts of emerging and marginally situated scholars and activists such as ourselves to be take seriously on our terms, and not pathologized and dismissed, has helped foster a sea-change in the academic study of gender, sex, sexuality, identity, desire, and embodiment*“.²⁰⁶⁰ „Transgender Studies“, so Stryker in der Einleitung des „Transgender Studies Reader“, umfassen ein weites akademisches Feld:

Transgender studies, as we understand it, is the academic field that claims as its purview transsexuality and cross-dressing, some aspects of intersexuality and homosexuality, cross-cultural and historical investigations of human gender diversity, myriad specific subcultural expressions of „gender atypicality“, theories of sexed embodiment and subjective gender identity development, law and public policy related to the regulation of gender expression, and many other similar issues.²⁰⁶¹

Stryker unterscheidet dabei die „Transgender Studies“ deutlich von einem bloßen „Studium der Transgender-Phänomene“ („study of transgender phenomena“), indem sie auf den

²⁰⁵⁶ Whittle 2006: xv.

²⁰⁵⁷ Siehe Kapitel IV.2.1.

²⁰⁵⁸ Whittle 2006: xii.

²⁰⁵⁹ Whittle 2006: xv.

²⁰⁶⁰ Stryker 2006a: 2.

²⁰⁶¹ Stryker 2006a: 3.

„Bruch zwischen modernen und postmodernen epistemologischen Kontexten“ verweist. Im Gegensatz zu dem „alten europäischen Projekt“ des „Studiums der Transgender-Phänomene“, bilden „Transgender Studies“ eine neues, kritisches Projekt, welches in direkter Verbindung mit den aufkommenden Postmoderne-Diskursen, steht²⁰⁶²:

Transgender studies has a deep stake in showing how the seemingly anomalous, minor, exotic, or strange qualities of transgender phenomena are in fact effects of the relationship constructed between those phenomena and sets of norms that are themselves culturally produced and enforced. Transgender enables a critique of the conditions that cause transgender phenomena to stand out in the first place, and allow gender normativity to disappear into the unanalyzed, ambient background. Ultimately, it is not the transgender phenomena per se that are of interest, but rather the manner in which these phenomena reveal the operations of systems and institutions that simultaneously produce various possibilities of viable personhood, and eliminate others.²⁰⁶³

Der zentrale Unterschied zwischen dem „Studium der Transgender Phänomene“ und den „Transgender Studies“ liegt somit in einem vorgenommenen Perspektivwechsel der „Transgender Studies“: von der pathologisierenden oder exotisierenden Betrachtung der individualisierten Transgender hin zur Analyse der gesellschaftlichen Strukturen und Bedingungen, in deren Rahmen Transgender sich bewegen (müssen).

Insofern, so Stryker, sind die neuen „Transgender Studies“ mit anderen sozial engagierten akademischen Disziplinen („disability studies“, „critical race theory“ etc.) vergleichbar.²⁰⁶⁴ „Transgender Studies“ sind somit die akademische Artikulation des zu Beginn des Kapitels beschriebenen „Discourse Interruptus“. Dieser „Discourse Interruptus“ durch Transgender-AkademikerInnen wird in den Transgender-Subkulturen und – Bewegungen begrüßt und geschätzt. Ruth, die Gründerin des „Transy House“ im New Yorker Stadtteil Brooklyn, erklärte mir im Interview, wie wichtig es sei, dass Trans-Personen über Transgender forschen:

My attitude is fuck the scientific community. [...] We have to get away from other people studying us. That's why it is wonderful what you are doing as a transperson, to do the research.²⁰⁶⁵

Der „Discourse Interruptus“ der Transgender Studies wird auch als „Transgender Theory“ oder als „Trans Theory“ bezeichnet.²⁰⁶⁶ Seine Bedeutung für die „Transgender Studies“ ähnelt der der „Queer Theory“ für die „Queer Studies“. Dabei prägen zwei Grundelemente das Verständnis der „Transgender Theory“ als einem „Discourse Interruptus“ oder einem

²⁰⁶² Stryker 2006a: 12. Strykers Konzept der „Transgender Studies“ unterscheidet sich in seiner portmodernen Verortung damit von jenem, welches Ekins und King bereits 1997 beschrieben: „*The paper is divided into five parts and focuses on key areas in the emerging field of transgender studies: the experiences of those who cross-dress and change sex; the way in which these phenomena have been socially patterned over the past few decades; the significance of the medicalization of gender blending; the enormous popularity of gender blending in the mass media and the various debates concerning the political role of those who blend various aspects of gender*“ (1997: 1).

²⁰⁶³ Stryker 2006a: 3.

²⁰⁶⁴ Stryker 2006a: 3.

²⁰⁶⁵ Interview mit Ruth, siehe Anhänge B.42., B.42.1.1.

²⁰⁶⁶ Mackenzie 1999: 196.

„Counterdiscourse“, wie Marishka Greaney es formuliert.²⁰⁶⁷ Ausgehend von Stones „to write oneself into the discourse“ artikuliert dieser „Counterdiscourse“ die spezifischen und vielfältigen Erfahrungen von Transgender und zielt gleichzeitig darauf ab, die gesellschaftliche Situation der Transgender zu verbessern: „*Like feminist and queer theory, transgender theory is linked to a political movement to end gender oppression.*“²⁰⁶⁸ „Transgender Theory“, so MacKenzie, stellt jedoch nicht nur für den akademischen Mainstream, sondern auch für „Queer Theory“ und „Feminist Theory“ eine Herausforderung dar:

As an emerging discipline and practice, transgender theory is raising important questions of how personal and cultural constructions of identity and desire are negotiated across gender, racial, ethnic, sex and class lines. In some respects transgender theory is to feminist and queer theory what Poincaré's theory of chaos was to the Newtonian universe, pushing the dialogue and practice of gender even further. Progressive trans theory and practice represent a revolutionary paradigm shift that is shattering reductionist and essentialist identities while simultaneously exploring social spaces where desire and identities intersect, resurrect, contest and transform.²⁰⁶⁹

Im Gegensatz zu den unter ähnlichen Bedingungen entstandenen „Gender Studies“ oder „Queer Studies“ ist die universitäre Etablierung dieser neuen Disziplin nicht weit fortgeschritten. Vielmehr müssen „Transgender Studies“ zum jetzigen Zeitpunkt noch als interdisziplinäres Projekt verstanden werden und die seltenen, diesbezüglichen Veranstaltungen finden in Deutschland und den USA vor allem in den „Queer Studies“ und „Gender Studies“ statt.²⁰⁷⁰

Ich möchte an dieser Stelle abschließend die Rezeption des Transgender-Diskurses und –Begriffes in der Ethnologie betrachten. Denn die Rezeption von „Transgender“ in der Ethnologie verdeutlicht eine Problematik, welche im darauf folgenden Kapitel genauer betrachtet werden soll. In der Ethnologie fanden der Transgender-Begriff und verschiedene Aspekte des multiplen Diskurses vergleichsweise spät Einzug in die Diskussion um verschiedenen Formen von Geschlechtervielfalt, wie sie insbesondere in außereuropäischen und indigenen Gesellschaften erkannt und beschrieben wurden und werden. In dieser Diskussion dominierten und dominieren teilweise noch immer neben emischen Begriffen (*hijras, kathoey, nadlehee* etc.) und in der Ethnologie entstandenen Begriffen („Berdache“, *third sex/third gender, liminal gender* etc.), bestimmte, unkritisch aus der Medizin und Sexualwissenschaft übernommene Begrifflichkeiten: zum Beispiel „Intersexualität“ oder

²⁰⁶⁷ Greaney 1999: 163.

²⁰⁶⁸ MacKenzie 1999: 194, vgl. auch Whittle 2006: xiv-xv.

²⁰⁶⁹ MacKenzie 1999: 194. Diese Bedeutung wird im Schlusskapitel in einer kritischen Betrachtung von Butlers Performativitätstheorie aufgrund der empirischen Ergebnisse dieser Studie exemplarisch demonstriert (vgl. Kapitel VI.).

²⁰⁷⁰ In Berlin wurden die „Transgender Studies“ auch in Form der so genannten „Trans-Inter-Lectures“, den Vortragsreihen, die der Wissenschaftliche Beirat des TGNB in den Jahren 2005 und 2006 organisierte, sichtbar.

„männlicher Pseudohermaphroditismus“²⁰⁷¹ sowie „Transvestitismus“ bzw. „Transvestismus“²⁰⁷² und „Transsexualität“²⁰⁷³. Diese Begrifflichkeiten fußen jedoch auf einem geschlechterdichotomen, europäischen Diskurs. Ihre Anwendung birgt, insbesondere vor dem Hintergrund ihres pathologisierenden Gehaltes, die Gefahr des Eurozentrismus.²⁰⁷⁴ Allerdings muss die Verwendung nicht-pathologisierender Begrifflichkeiten, die in einem US-amerikanisch-europäischen Kontext entstanden sind, wie beispielsweise, „Transgender“ ebenfalls kritisch betrachtet werden, wenn sie im Kontext nicht-westlicher Kulturen stattfindet. Dies betrifft in jüngerer Zeit zum Beispiel Studien zu den *kathoey* in Thailand, den *bantut* auf den Philippinen oder den *fakaleiti* in Tonga.²⁰⁷⁵

Der Ethnologe Han ten Brummelhuis untersuchte eine auch als *ladyboys* bekannte Gruppe der thailändischen *kathoey*, vor allem in Form nach Europa migrierter *kathoey*-SexarbeiterInnen.²⁰⁷⁶ Brummelhuis listet verschiedene Selbstbezeichnungen der *kathoey* auf und verwendet im Kontext des Bedeutungswandels der Kategorie *kathoey* bzw. *ladyboys*, den Begriff „Transgender“, nicht ohne darauf hinzuweisen, dass dies eine Außensicht darstellt:

That is, *kathoey*, has begun more and more to denote „transgender“, although even in this usage it largely remains an outsider’s qualification. There is no definitive meaning and definitions continue to be fluid.²⁰⁷⁷

Brummelhuis vorsichtiger Ansatz stellt mehr eine Beschreibung und Analogie, denn eine fixe Definition dar, und ist in diesem Falle somit insbesondere aufgrund des Bedeutungswandels der Kategorie „*kathoey*“ legitim. Die indigene Kategorie „*kathoey*“, die einer autochthonen Kultur aus dem Norden Thailands entstammt, erfuhr bereits in den Subkulturen von Thailands urbanen Zentren eine Wandlung zu *ladyboys* und *tomboys* oder *toms*:

Kathoey is an historical third gender category that used to be applied to both men and women, who transgressed gender norms. [...] ...especially in rural settings, *kathoey* is still used to indicate both boys’ and girls’ non-normative gender behavior.²⁰⁷⁸

Die neuen Kategorien *ladyboys* und *tomboys* entstanden in den städtischen Subkulturen Thailands und wurden von verschiedenen Formen einer kulturellen Globalisierung beeinflusst.²⁰⁷⁹ Die Ethnologin Megan Sinnott, die die Gruppe der als *tomboys* oder *toms*

²⁰⁷¹ Edgerton 1964, Nanda 1990, Herdt 1990, 1994d, Totmann 2003.

²⁰⁷² Levy 1971, Mageo 1992, 1996, Lancaster 1997, Prieur 1998, Schifter 1999, Boellstorff 2004.

²⁰⁷³ Wikan 1977, Schröter 2000, 2002.

²⁰⁷⁴ Vgl. auch Exkurs E.II

²⁰⁷⁵ Siehe Johnson 1998, Brummelhuis 1999, Besnier 2002, Sinnott 2004.

²⁰⁷⁶ Brummelhuis 1999, siehe auch Exkurs E.II.4.

²⁰⁷⁷ Brummelhuis 1999: 124, Hervorhebung Brummelhuis.

²⁰⁷⁸ Sinnott 1999: 106, Hervorhebungen Sinnott.

²⁰⁷⁹ Vgl. Exkurs E.II.4.

bezeichneten *kathoey* in den Subkulturen der thailändischen Städte untersuchte, bezeichnet diese ebenfalls als „transgendered“:

(...) I refer to toms as „transgendered“ in that they both appropriate and transform normative discourses of gender. The term „transgendered“ as used here, reflects the hybridity of these gender categories in that they problematize the assumed naturalness of masculine and feminine as distinct self-evident categories.²⁰⁸⁰

Im Gegensatz zu Brummelhuis bezieht sich Sinnott weniger auf die Unbestimmtheit oder die Fluidität des Begriffs „Transgender“, sondern vielmehr auf den nordamerikanisch-europäischen Transgender-Diskurs der Infragestellung der „naturalisierten“ Zweigeschlechterordnung. Wenngleich die Einflüsse einer Kulturellen Globalisierung, die auch die Subkulturen Thailands betreffen, nicht unbeachtet bleiben dürfen, so ist in diesem Falle die Gefahr einer eurozentrischen Verwendung des Begriffs nicht auszuschließen.

Mark Johnson verwendet den Begriff „Transgender“ als „Transgendering“ im Kontext gleichgeschlechtlicher Sexualitäten (same-sex sexualities) auf den Philippinen. Johnson klassifiziert einzelne der untersuchten Gruppen als „*transvestite homosexual*“ und „*transvestite-homosexual prostitutes*“ und übersetzt den lokalen Terminus *bantut* mit „*impotent, effeminate, transvestite*“ bzw. „*neither man nor woman*“.²⁰⁸¹ Als „transgendered“ bezeichnet Johnson dabei jene „Projekte“ einer translokalen Liebe (translocal love), in denen ausgelebt werden kann, was in lokalen Beziehungen nicht möglich ist: „*Rather, America and American love, like American style, provided both the conceptual space as well as much of the vocabulary for the articulation of locally defined (yet locally unrealizable) gay transgendered identities*“.²⁰⁸² Die „transgendered identities“ bezeichnen die als „weiblich“ oder „transgender“ verstandenen Partner in solchen translokalen Beziehungen. Johnson erklärt und definiert die Begriffe „transvestitisch“ und „transgendered“ jedoch nicht. Dies ist gerade wegen des untersuchten transkulturellen Kontextes und der Bedeutungsvielfalt des Begriffes „Transgender“ nicht unproblematisch. Valentine verweist zudem auf die Problematik, dass Johnson „Transgenderism“, wie er es am Beispiel der *bantut* demonstriert, explizit im Kontext von Homosexualität versteht, dass dem US-amerikanischen Diskurs zu Folge „Transgenderism“ aber eine von „Homosexualität“ getrennt gedachte Kategorie darstellt.²⁰⁸³

Eine ganz andere Problematik zeigt sich hingegen in der Verwendung des Begriffes „transgendered males“ zur Bezeichnung der *fakaleiti* auf Tonga durch den Ethnologen Nico

²⁰⁸⁰ Sinnott 2004: 45.

²⁰⁸¹ Johnson 1998: 696, 697, 699, 706.

²⁰⁸² Johnson 1998: 707.

²⁰⁸³ Valentine 2000: 185.

Besnier.²⁰⁸⁴ *Fakaleiti* entsprechen den *fa'afafine* auf Samoa²⁰⁸⁵ und definieren sich weiblich. In dieser Verwendung wird, ähnlich wie im Falle der zuvor betrachteten sich als progressiv verstehenden TherapeutInnen, der Begriff „transgendered“ als Substitut für einen anderen Begriff, nämlich „transvestitisch“, verwendet ohne jedoch dessen Bedeutung zu übernehmen. Von sich als weiblich definierenden Personen als „transgendered males“ zu sprechen widerspricht nicht nur jeglicher Deutung der verschiedenen Aspekte des Transgender-Diskurses, sondern verweist geradewegs auf eine „naturalisierte“ Vorstellung von Geschlecht, wie sie in der Tonga-Gesellschaft, so ist aus Besniers Studie zu erkennen, nicht existiert.²⁰⁸⁶ Eine solche Verwendung ist ebenso eurozentrisch wie die Bezeichnung der *fa'afafine* als „Transvestiten“²⁰⁸⁷ und zeugt von mangelnder Kenntnis der Transgender-Diskurse.

In der Ethnologie wird der Begriff „Transgender“ auch für jene Gruppen und Individuen aus Subkulturen außereuropäischer Länder verwendet, denen keine indigenen Konzepte, wie im Falle der *kathoey*, zu Grunde liegen. Dies betrifft beispielsweise Studien zu den *travesti*-Subkulturen Brasiliens, wie die vorliegende Studie.²⁰⁸⁸ Auch diese Verwendung ist nicht zwangsläufig unproblematisch.²⁰⁸⁹ Da in der vorliegenden Studie jedoch der Fokus auf der Darstellung der Selbstbilder liegt und „Transgender“ nicht als Identitätszuschreibung (für *travestis*), sondern als Oberbegriff (verschiedener Identitäten) verwendet wird, und sich in Brasilien seit 2004 das brasilianische Äquivalent „*transgênero*“ zunehmend als Oberbegriff für *travestis*, *transsexuais* und *transformistas* etc. durchsetzt, ist dies nicht nur wissenschaftlich korrekt und legitim, sondern verdeutlicht auch die Effekte globaler Einflüsse.

Angesichts der Problematik der Verwendung pathologisierender, medizinischer Begriffe sowie aus kolonialen Diskursen stammenden Begrifflichkeiten (z.B. „Berdache“)²⁰⁹⁰ einerseits und der auf den vergangenen Seiten deutlich werden Problematik andererseits, stellt sich die Frage, ob „Transgender“ ein angemessenes Substitut für diese Termini in der Ethnologie darstellt und damit, ob Transgender sich in seiner Funktion als Oberbegriff auch als kulturübergreifendes Konzept eignet.

²⁰⁸⁴ Besnier 2002: 534.

²⁰⁸⁵ Vgl. Exkurs E.II.3.

²⁰⁸⁶ Siehe Besnier 2002.

²⁰⁸⁷ Siehe z.B. Mageo 1992, 1996.

²⁰⁸⁸ Vgl. z.B. Kulick 1997, 1998, Balzer 2005.

²⁰⁸⁹ Vgl. auch die Diskussion um Kulicks generalisierende Thesen und Definition der *travestis* als „transgendered prostitutes“ in Kapitel III.1.3.2. Valentine kritisiert, aus den gleichen Gründen wie bei Johnsons *bantut*-Beispiel, die Verwendung von „transgendered“ als Identitätszuschreibung im Falle der *travestis* (2000: 185).

²⁰⁹⁰ Vgl. Exkurs E.II.1.

IV.3.3. Transgender als Oberbegriff - ein kulturübergreifendes Konzept?

Auf den vorangegangenen Seiten wurde die Verwendung des Begriffs „Transgender“ als Identitätsbeschreibung bzw. Identitätszuschreibung sowie als Konzept in der Untersuchung von Geschlechterformen in nicht-europäischen Kulturen und Gesellschaften betrachtet. In diesen Untersuchungen wurde der Begriff „Transgender“ auf die lokalen und regionalen Formen übertragen oder angewendet. Im Folgenden geht es um die Verwendung des Begriffs in überregionaler und kulturübergreifender Weise: als universellem Oberbegriff.

Während in der Ethnologie, von einigen im voran gegangenen Kapitel betrachteten Ausnahmen abgesehen, noch immer die beiden Begriffe „Transvestitismus“ und „Transsexualität“ als überregionale und universelle Konzepte verwendet werden, und die euro-amerikanischen, medizinischen „Behandlungsformen“ der universell gedachten Diagnose „Transsexualität“ und damit auch die medizinischen Diskurse seit den 1990ern in viele Länder „exportiert“ werden²⁰⁹¹, sind es vor allem Transgender-AktivistInnen und VertreterInnen der „Transgender Studies“, die „Transgender“ als kulturübergreifendes, quasi-universelles Konzept zu etablieren versuchen.

Der Transgender-Aktivist Leslie Feinberg erklärte bereits 1992 in seiner Streitschrift „Transgender Liberation“ Transgender zu einer sehr alten menschlichen Ausdrucksform: *„Transgender is a very ancient form of human expression that pre-dates oppression“*.²⁰⁹² Um diese These zu untermauern, listete er zahlreiche Beispiele aus vergangenen Zeiten (z.B. Altes Rom, Antikes Griechenland, Johanna von Orleans) und verschiedenen Teilen der Welt (*„Transgender around the world“*), darunter Südamerika, Afrika, Asien und die Arktis sowie die von ihm mit dem kolonialen Begriff „Berdache“ bezeichneten Two Spirit indigener, nordamerikanischer Gesellschaften.²⁰⁹³ Feinberg ging es dabei vor allem um eine politische Dimension. Die „Vereinnahmung“ indigener Formen von Geschlechtervielfalt diene der Egostärkung und dem „Empowerment“ der US-amerikanischen Transgender.²⁰⁹⁴

Dallas Denny, eine Transgender-Aktivistin und –Akademikerin listet in ihrem Artikel „Transgender: Some Historical, Cross-Cultural, and Contemporary Models and Methods of Coping and Treatment“ mehr als 30 verschiedene „Transgender-Modelle“ auf. In dieser Auflistung findet sich die Vielfalt gegenwärtiger Transgender-Subkulturen der urbanen

²⁰⁹¹ Vgl. Kapitel II.2.1.4.

²⁰⁹² Feinberg 2006: 207.

²⁰⁹³ Feinberg 2006: 208, 211, 215. Feinberg ist sich des kolonialen Hintergrundes und der Problematik der Verwendung des Begriffes „Berdache“ jedoch bewusst (2006: 208), vgl. hierzu auch die Diskussion in Exkurs E.II.1.

²⁰⁹⁴ Eine ähnliche Intention und Herangehensweise zeigt sich in dem Buch „Transgender Nation“ der Transgender-Aktivistin Gordene O. MacKenzie (vgl. MacKenzie 1994: 2-3, 29-31, 47).

Zentren der westlichen Welt in Gesellschaft diverser, historischer Phänomene der westlichen Welt, darunter neben so genannten Transgender-PriesterInnen auch so genannte „Castrati“ und „Circus Freaks“, sowie einer Vielzahl von Beispielen der Geschlechtervielfalt in außereuropäischen Gesellschaften, darunter zum Beispiel Hijras (Indien), Kushra (Pakistan), Acault (Burma), Xanith (Oman), Two-Spirits (indigenes Nordamerika) und einige mehr.²⁰⁹⁵ Dennys Motivation ähnelt der von Feinberg. Dennys Publikum sind jedoch weniger die Transgender in den Subkulturen und der sozialen Bewegung, sondern vielmehr jene mit Transgender befassten AkademikerInnen und TherapeutInnen: „*My purpose in this article has been to describe a number of ways in which transgendered persons have been viewed throughout history, in our society and in others, and to provide tools by which to evaluate these and future models and to guide future research*“.²⁰⁹⁶

Stephen Whittle, ebenfalls Transgender-Aktivist und –Akademiker, subsumiert im Vorwort des „Transgender Studies Reader“ in einer quasi-Definition des vom Oberbegriff „Transgender“ abgeleiteten Begriffs „Trans-Person“ eine Vielzahl nicht-europäischer Formen von Geschlechtervielfalt:

A trans person might be a butch or a camp, a transgender or a transsexual, an MTF or FTM or a cross-dresser; they might, in some parts of the world, consider themselves a lady boy, *katoey*, or even they reclaimed Maori identities *whakawahine* or *whakatane*. Some communities and their terms are ancient such as the Hijra from Northern India, but many are modern. The word „trans“, referring to a „trans woman“ or a „trans man“ (or whatever subtype of trans identity) is a very recent take on the umbrella term „transgender“.²⁰⁹⁷

Paradoxerweise wird der Begriff „Transgender“ auch von jenen KritikerInnen, die das ethnologische Konzept des „third gender“ als eurozentristisch ansehen, in Form des „transgender native“ kulturübergreifend verwendet. So problematisieren Towle und Morgan²⁰⁹⁸ beispielsweise in ihrem programmatischen Text „Romancing The Transgender Native – Rethinking the Use of the ‚Third Gender‘ Concept“, einerseits, die generalisierende Verwendung des „third gender“-Konzeptes als eine Verringerung der Vielfalt und Komplexität der Leben anderer Völker („*the emphasis on „third gender“ types may also diminish the richness and complexity of other peoples’ lives*“)²⁰⁹⁹ sowie als eine Trennung zwischen „westlichen“ und „nicht-westlichen“ Gesellschaften („*The West versus the Rest*“)²¹⁰⁰, die den Effekt hat, andere Kulturen zu essentialisieren.²¹⁰¹ Wenngleich Towle und

²⁰⁹⁵ Denny 1997: 33, 37-38.

²⁰⁹⁶ Denny 1997: 42.

²⁰⁹⁷ Whittle 2006: xi.

²⁰⁹⁸ Towle und Morgan erklären, dass sie „*from anthropological discussion as well as from personal transsexual experience*“ her kommen und „*committed to supporting transgender/transsexual scholarship, representation, and activism*“ sind (2002: 470).

²⁰⁹⁹ Towle und Morgan 2002: 487.

²¹⁰⁰ Towle und Morgan 2002: 489.

Morgan zu Beginn erklären, dass sie dem populären „Gebrauch“ des „generic transgender native“ - wie er beispielsweise von Feinberg instrumentalisiert wird -, skeptisch gegenüberstehen²¹⁰², so verwenden sie andererseits, den Begriff des „native transgender“ den gesamten Text hindurch als Gegenpol zu dem von ihnen kritisierten „third gender“-Konzept.²¹⁰³ Auf diese Weise etablieren sie den Begriff des „transgender native“, gewollt oder ungewollt, als Substitut des Begriffes „third gender“ und verleihen ihm damit eine kulturübergreifende Bedeutung. Der mit diesen Beispielen veranschaulichte Versuch der Etablierung des Begriffes „Transgender“ als einem kulturübergreifenden Oberbegriff birgt jedoch eine mehrfache Problematik. Einen Aspekt dieser Problematik beschreibt die Mitherausgeberin Whittles, Susan Stryker, in der Einleitung des „Transgender Studies Reader“:

For half of a millenium now, Eurocentric culture has been treated to a parade of gender exotics, culled from native cultures around the world: India *hijra*, Polynesian *mahu*, Thai *kathoey*, Brazilian *travesti*, Arabic *xanith*, Native American *berdache* – and on and on. „Transgenders“, at home and abroad, are the latest specimen added to the menagerie. The conflation of many types of gender variance into the single shorthand term „transgender“, particularly, when this collapse into a single genre of personhood crosses the boundaries that divide the West from the rest of the world, holds both, peril and promise. It is far too easy to assimilate non-Western configurations of personhood into Western constructs of sexuality and gender, in a manner that recapitulates the power structures of colonialism. „Transgender“ is, without doubt, a category of First World origin that is currently being exported for Third World consumption.²¹⁰⁴

Was Stryker umschreibt und als Wiederholung „kolonialer Machtstrukturen“ versteht, ist der Eurozentrismus, der einer solchen Verwendung des Begriffs „Transgender“ immanent ist.

Dieser Eurozentrismus wird insbesondere dort problematisch, wo mit „Transgender“ Konzeptionen bezeichnet werden, die unserer Kultur fremd und nicht mit den Transgender-Diskursen vereinbar sind. Ein schönes Beispiel sind die von den AktivistInnen und AkademikerInnen unter „Transgender“ bzw. „transgender native“ subsumierten *hijras* in Indien. In der Kategorie *hijra* vereinen sich nicht nur Konzepte, die in der westlichen Kultur als „Homosexualität“, „Transgender“ und „Intersexualität“ verstanden und voneinander getrennt gedacht werden. Vielmehr liegt der Kategorie *hijra* auch eine kulturell-religiöse Konzeption zu Grunde, in der die wichtigen Determinanten „Impotenz“ und „Eunuchentum“

²¹⁰¹ Towle und Morgan 2002: 489-490.

²¹⁰² Towle und Morgan 2002: 471.

²¹⁰³ Towle und Morgan führen als Beispiele des „transgender native“ unter anderem die weitgehend bekannten Beispiele der *hijras* in Indien, der „Berdache“ in Nordamerika (zur Problematik des kolonialen und pejorativen Begriffes „Berdache“ vergleiche Exkurs E.II.1.) sowie der *xanith* in Oman, an (2002: 469).

²¹⁰⁴ Stryker 2006a: 14. Die Chancen einer solchen Verwendung sieht Stryker darin, dass „engagements between globally circulating „transgender theory“ with gender configuration of non-European, colonized and diasporic communities that is marginalized in Eurocentric context produce new genres of analysis“ (2006a: 14). Zu obigem Zitat sollte noch angemerkt werden, dass die brasilianischen *travestis* nicht einer indigenen Kultur entstammen, und dass der Begriff „Berdache“ als kolonialer und pejorativer Begriff bereits in Exkurs E.II.2. hinreichend problematisiert wurde.

eine ganz andere Bedeutung erfahren, als sie dies im westlichen Kontext tun.²¹⁰⁵ *Hijras* als Transgender zu klassifizieren bzw. sie unter dem Oberbegriff „Transgender“ zu subsumieren, bedeutet eine Negation dieser kulturellen Differenzen und damit auch der Vielfalt an Geschlechtskonstruktionen, also genau jene Kritik, die Towle und Morgan an dem Begriff „third gender“ üben. Diese Problematik der Negation von Unterschieden und Vielfalt zeigt sich auch bei der Subsumierung anderer indigener Termini (z.B. *nadleeh*, *kathoey* etc.) unter den Oberbegriff „Transgender“. Das Zeigen einer Vielfalt von Geschlechtskonstruktionen in westlichen Gesellschaften, war und ist jedoch eines der Ziele der Einführung von „Transgender“ als einem Oberbegriff. Somit entsteht in der politisch motivierten Übertragung des Oberbegriffs „Transgender“ auf andere Kulturen ein Paradoxon. Während der Begriff in seiner Verwendung als regionale Bezeichnung, d.h. bezogen auf westliche Gesellschaften, eine Vielfalt symbolisiert und aufzeigt, bewirkt er in seiner Verwendung als überregionale Bezeichnung das Gegenteil. Transgender eignet sich daher aus wissenschaftlicher Perspektive aufgrund der Gefahr des Eurozentrismus nicht als kulturübergreifendes Konzept. Auch aus politischer Perspektive widerspricht die Verwendung des Begriffes „Transgender“ als kulturübergreifendem Oberbegriff, dem eigentlichen Ziel seiner Verwendung.

Sinnvoller ist vielmehr die Subsumierung des Begriffes „Transgender“ unter den Oberbegriff „Geschlechtervielfalt“. Dadurch wird „Transgender“ zu einer von zahlreichen Formen kultureller Konstruktionen von Geschlecht und Geschlechterordnungen, und zwar einer, die aufgrund einer bestimmten gesellschaftlichen Ausgangslage in Subkulturen entstand und sich daher von mehrheitsgesellschaftlich integrierten und konstruierten Kategorien, wie sie im zweiten Exkurs dieser Studie präsentiert wurden, unterscheidet.²¹⁰⁶

²¹⁰⁵ Vgl. Exkurs E.II.2.

²¹⁰⁶ Vgl. Exkurs E.II.

V. TRANSGENDER IN RIO DE JANEIRO, NEW YORK UND BERLIN – ZUSAMMENFASSENGE BETRACHTUNGEN

Der Untertitel dieser Arbeit verweist auf den nun in einer Zusammenfassung erfolgenden, interkulturellen Vergleich. Während die historische und ethnographische Darstellung der Entwicklung dieser Selbstbilder und Formen der Selbstorganisation in zwei unterschiedlichen Triptychen erfolgte, führe ich die beiden Triptychen sowie die in ihnen getrennt dargestellten Subkulturen und Gruppen in diesem Vergleich wieder zusammen. Dabei werden auch verschiedene Ergebnisse der theoretischen und analysierenden Kapitel sowie des zweiten Exkurses in diese vergleichende Betrachtung mit aufgenommen.

Die Entwicklungen der Selbstbilder und der Formen der Selbstorganisation in den Subkulturen vollzogen sich nicht getrennt voneinander, sondern sind häufig eng miteinander verbunden oder verwoben. Die geschilderten Entwicklungen hatten zwar an allen drei Orten ähnliche Ausgangsvoraussetzungen - die als „Gender Outlawism“ bezeichnete Situation der gesellschaftlichen Marginalisierung, die Migration in bestimmte Zentren und das Vorhandensein urbaner Kultur.²¹⁰⁷ Jedoch zeigten sich in einer historischen und kulturell vergleichenden Betrachtung nicht nur signifikante Unterschiede in der Entwicklung der Subkulturen, sondern auch in ihrem Verhältnis zu den Mehrheitsgesellschaften und damit im Verhältnis von Marginalisierung und Emanzipation.

Nimmt man, wie es in der Studie getan wurde, die 1960er Jahre als Ausgangspunkt und die letzten vier Jahrzehnte als Zeitraum einer solchen Betrachtung, so kristallisieren sich unterschiedliche Gefüge und Zusammenhänge heraus, von denen hier drei exemplarisch betrachtet werden. Diese drei Beispiele zeigen warum und inwieweit die von Transgender erfahrene gesellschaftliche Marginalisierung unterschiedliche Formen annimmt, die die Betroffenen vor unterschiedliche Herausforderungen stellen und unterschiedliche Reaktionen und Emanzipationsprozesse provozieren und zwar nicht nur im Vergleich der unterschiedlichen Kulturen und Gesellschaften, sondern auch im Vergleich der unterschiedlichen Subkulturen sowie anderer Kontexte innerhalb der Kulturen und Gesellschaften. Aufgrund der immensen Komplexität der Thematik und des Vergleichs, habe ich die Darstellung dieser Gefüge so gestaltet, dass die drei Beispiele aufeinander aufbauen und die in ihnen deutlich werdende Komplexität der Gefüge sich mit jedem Beispiel steigert.

Im ersten Beispiel werden die erwähnten Unterschiede und Komplexitäten anhand eines Vergleichs jener Transgender, die ihre Subkulturen aus den Schwulen-Subkulturen mit jenen

²¹⁰⁷ Vgl. insbesondere Kapitel IV.3.1.

Transgender, die ihre Subkulturen aus den Lesben-Subkulturen heraus entwickelten, sichtbar. Die in New York und Berlin über Jahrzehnte hinweg und in Rio de Janeiro bis heute existierende relative bis absolute Unsichtbarkeit von subkulturell und kollektiv organisierten Drag Kings, Transmännern, Stone-Butches und anderen Transgender mit ursprünglich weiblicher Zuordnung gegenüber der über Jahrzehnte hinweg existierenden gesellschaftlichen Sichtbarkeit von subkulturell und kollektiv organisierten Drag Queens, Tunten, *travestis*, *transformistas*, Transfrauen, Cross-Dresser und anderen Transgender mit ursprünglich männlicher Zuordnung hat sowohl mehrheitsgesellschaftliche, also kulturelle, wie auch subkulturelle Gründe.²¹⁰⁸ Im Folgenden wird gezeigt auf welche verschachtelte Weise diese beiden Ebenen, die kulturelle und die subkulturelle, miteinander verknüpft sein können.²¹⁰⁹ Der kulturelle Hintergrund dieser unterschiedlichen Sichtbarkeit ist die gesellschaftliche Dominanz heterosexueller Männer, die in einer sich langsam verändernden, ursprünglich patriarchalen Gesellschaftsstruktur westlicher Prägung wurzelt. Halberstam beschreibt den wesentlichen Moment dieser Dominanz als die „*social power of masculinity*“, die Männern vorbehalten sei und somit zu einer gesellschaftlichen Abwertung und Unsichtbarkeit von „*female masculinity*“ führe.²¹¹⁰ Im interkulturellen Vergleich zeigt sich der brasilianische *machismo* als größere Herausforderung für die dortige Frauenbewegung und die Selbstorganisation von Lesben und Transgender mit ursprünglich weiblicher Zuordnung als seine Pendants in Deutschland und den USA.²¹¹¹ Doch gerade die im interkulturellen Vergleich früh und gut organisierten Frauenbewegungen in Deutschland und den USA, die für große Veränderungen in diesen Gesellschaften verantwortlich sind, und damit im Allgemeinen auch die gesellschaftliche Situation für Transgender mit ursprünglich weiblicher Zuordnung verbesserten, schufen durch bestimmte Diskurse des Feminismus der 1970er und 1980er Jahre, die in den damaligen Lesben-Subkulturen rezipiert wurden, neue Herausforderungen und Schwierigkeiten für die Selbstorganisation der dort beheimateten

²¹⁰⁸ Transgender mit ursprünglich weiblicher bzw. männlicher Zuordnung sind jene Menschen, die bei der Geburt dem weiblichen bzw. dem männlichen Geschlecht zugeordnet und in Folge als Kind in einer weiblichen bzw. männlichen Rolle erzogen oder zu erziehen versucht wurden, sich aber nicht als weiblich bzw. männlich definieren, fühlen und/oder bezeichnen (vgl. auch Kapitel VII Glossar).

²¹⁰⁹ Diese Argumentation bezieht sich explizit auf den Untersuchungszeitraum der letzten vier Jahrzehnte. Wie in Kapitel III.2.1.1. gezeigt wurde, finden sich im Rahmen einer größeren historischen Betrachtung, Ausnahmen wie die lesbische Subkultur der so genannten „wilden 1920er“ in Berlin, die zum Beispiel in einem Mainstreamfilm, nämlich Sternbergs „Marokko“ von 1930, gespiegelt wurde.

²¹¹⁰ Halberstam 1998: 269, vgl. auch Kapitel III.2.1.1.

²¹¹¹ Vgl. z.B. Teles 1994. Diese unterschiedlichen Herausforderungen der notwendigen Selbstorganisation in Subkulturen werden im weiter gefassten interkulturellen Vergleich des zweiten Exkurses (Kapitel E.II.) durch die Darstellung jener Gesellschaften, in denen aufgrund der Konstruktion von mehr als zwei Geschlechtern, diese Notwendigkeit nicht besteht, kontrastiert.

Transgender.²¹¹² Standen die wenigen HerrendarstellerInnen und *male impersonators*, wie Stormé Delaverie, der zusammen mit 24 *female impersonators* in den 1950ern und 1960ern in den USA auf verschiedenen Theater-Bühnen performte, anfangs vor der Herausforderung, dass ihre gesellschaftliche Nische in Form der Travestie von einer männlichen Erwartungshaltung, d.h. insbesondere von „männlichen Phantasien von Weiblichkeit“ dominiert wurde²¹¹³, schuf die Übernahme spezifischer feministischer Diskurse der Aufwertung des „Weiblichen“ und der Abwertung oder Verneinung des „Männlichen“ neue Herausforderungen für maskulin wirkende und/oder männlich auftretende Transgender in den Lesben-Subkulturen der 1970er und 1980er Jahre. Diese Herausforderungen beinhalteten auch diskursive und soziale Ausgrenzungen.²¹¹⁴ Im gleichen Zeitraum zeigte sich hier ein Kontrast zu den Tunten in den Berliner Schwulen-Subkulturen und den *travestis* in den Schwulen-Subkulturen Rio de Janeiros, die die Diskurse und sozialen Kämpfe mitbestimmten und die sozialen Freiräume mitgestalteten. Wenngleich auch Drag Queens in New York eine extreme Ausgrenzung in den politischen Schwulen-Gruppen erfuhren, so galt dies nicht für alle Bereiche der Subkulturen. Gerade in den neu entstehenden sozialen Freiräumen verschiedener Clubs und Diskotheken und im Kontext neu entstehender Musik-Subkulturen konnten sich viele Drag Queens als Teil der Schwulen-Subkulturen organisieren.²¹¹⁵ Diese erfolgreiche Selbstorganisation erfolgte in einem Bereich des „Showbusiness“ und verweist wiederum auf die gesellschaftliche Höherbewertung der *female impersonation* gegenüber der *male impersonation*. Erst Anfang der 1990er erleichterten die so genannte „konstruktivistische Wende“ innerhalb des Feminismus²¹¹⁶, das Aufkommen der „Queer Theory“ und der Transgender-Bewegungen, sowie die durch den Feminismus erreichten gesellschaftlichen Veränderungen die Selbstorganisation von Transgender ursprünglich weiblicher Zuordnung in bzw. aus den Lesben-Subkulturen heraus. Dies führte dazu, dass seit Mitte der 1990er in New York und seit Beginn der 2000er in Berlin Drag King-Subkulturen existieren, die nun auch eine gesamtgesellschaftliche

²¹¹² Vgl. insbesondere die Diskussion um die Rezeption des 1979 erschienenen, äußerst transphoben „feministischen Klassikers“ „The Transsexual Empire“ von Janice Raymond in den Kapiteln III.2.1.1. und IV.3.2.

²¹¹³ Vgl. die Kapitel II.2.3. und III.2.1.1.

²¹¹⁴ Vgl. insbesondere Kapitel III.2.1. Diese Herausforderungen betrafen auch Transgender mit ursprünglich männlicher Zuordnung, die sich weiblich und/oder lesbisch definierten und Zugang zu diesen Subkulturen suchten.

²¹¹⁵ Vgl. die Kapitel III.1.1.13., III.1.2.1.2., III.1.3.1.2. und III.2.1.1. Auf diese Umstände wird in den beiden folgenden Beispielen genauer eingegangen.

²¹¹⁶ Vgl. Schröder 2000: 40. Hierzu zählen insbesondere, die in Kapitel II.1.2. vorgestellten Thesen aus den Anfang der 1990er publizierten Werken von Judith Butler „Gender Trouble“ und „Bodies that matter“ (siehe Butler 1991, 1995).

Aufmerksamkeit erfahren.²¹¹⁷ An diesem Beispiel zeigt sich nicht nur wie sehr gesamtgesellschaftliche und damit kulturelle Faktoren die Selbstorganisation in Subkulturen bedingen und beeinflussen, sondern auch wie verschachtelt subkulturelle und kulturelle Faktoren sein können, und wie differenziert subkulturelle Faktoren betrachtet werden müssen. Für die Transgender bewirkten die feministischen Strömungen der 1970er und 1980er Jahre durch die Infragestellung der gesellschaftlichen Dominanz von Männern Verbesserungen auf der gesellschaftlichen Ebene, durch die Verneinung und Abwertung des Männlichen jedoch auch Verschlechterungen in den (lesbischen) Subkulturen.²¹¹⁸

Die Selbstorganisation der Drag Kings wird jedoch auch von Faktoren beeinflusst, die sich auf lokale und/oder globale Situationen beziehen. Nicht zufällig entstand die New Yorker Drag King-Subkultur Mitte der 1990er auf dem Höhepunkt des Medien-Hypes um New Yorker Drag Queens. Von diesem Hype profitierten die Drag Kings, wie in dieser Studie gezeigt, auf zweierlei Weise. Zum einen erfuhren sie durch den Hype um ihre „Drag-Schwester“, der sich auf sie ausweitete, eine öffentliche Aufmerksamkeit in den Medien, die den Drag King-VorläuferInnen bis dahin verwehrt war. Zum anderen agierten viele Drag Kings zusammen mit Drag Queens vor und hinter Bühne. So wurde beispielsweise der „Club Casanova“, die wichtigste Veranstaltung der New Yorker Drag King-Subkultur in den 1990ern - an einem Drag Queen-Veranstaltungsort von einem Drag King in Zusammenarbeit mit einer Drag Queen ins Leben gerufen. Drag Kings profitierten auch unmittelbar von den während des und durch den Hype geschaffenen vielfältigen Möglichkeiten die Drag-Performer in der Stadt offen standen.²¹¹⁹ Diese Möglichkeiten der Selbstorganisation im Bereich der Bühne und des Nachtlebens verweisen wiederum auf spezifische Einflüsse durch lokale Faktoren, in diesem Falle die Stadt New York, wie sie sich insbesondere in der kommerziell erfolgreichen Entwicklung des Drag Queen-Festivals „Wigstock“ manifestierten.²¹²⁰ Die Drag Kings in Berlin hingegen profitierten ebenfalls von einem lokalen Faktor - dem lokalen Faktor der Berliner Szene. Die von Tunten maßgeblich mitgestalteten und dominierten Veranstaltungen und Gruppen, wie beispielsweise das „Wigstöckel“-Festival und das Tunten-Ensemble „Café Transler“, boten der ersten Berliner Drag King-Gruppe „Kingz of Berlin“ die Bühne(n) für ihren Start und Erfolg. Dieser Erfolg speiste sich auch daraus, dass die „Kingz of Berlin“ eine lange existierende Nische in der queeren Performance-Szene der Stadt, die bis dahin nur von einzelnen Solo-KünstlerInnen

²¹¹⁷ Vgl. die Kapitel II.1.2., II.2.3. und insbesondere Kapitel III.2.1.

²¹¹⁸ Vgl. auch die Kapitel III.2.1.1. und III.2.1.3.

²¹¹⁹ Vgl. Kapitel III.2.1.2.

²¹²⁰ Vgl. die Kapitel III.1.1.1.4. und Kapitel IV.1.2.

besetzt war, mit Leben füllten. Anders als in New York entstanden die ersten Drag King-Zusammenhänge in Berlin jedoch nicht durch eine Zusammenarbeit von Drag Queens bzw. Tunten und Drag Kings, sondern aufgrund der Initiative einer Verehrerin und ihres (Drag King-)Partners.²¹²¹

Im interkulturellen Vergleich der Performanzen (bzw. auch Performativitäten) der Drag Kings von New York und Berlin zeigten sich viele Gemeinsamkeiten. So werden in beiden Subkulturen eine Vielzahl männlicher Charaktere in den Partys und Shows portraitiert, parodiert und/oder gelebt.²¹²² Auch gesellschaftskritische Aspekte (Misogynie, männliche Dominanz, soziale Konstruktion des Geschlechts) werden in den Drag King-Shows auf beiden Seiten des Atlantiks thematisiert. Gerade im Kontext dieser Aspekte werden in den Shows bestimmte feministische und queere Diskurse, wie sie in den lesbischen Subkulturen beider Orte rezipiert werden, sichtbar.²¹²³ Doch neben diesen Gemeinsamkeiten der Shows und Partys, die auf subkulturellen Faktoren beruhen, gibt es auch Unterschiede. Der deutlichste Unterschied zeigt sich in der Selbstorganisation. Während in New York fast ausschließlich Solo-KünstlerInnen aktiv sind, und (darstellerische) Professionalität und Erfolg für viele ein wichtiges Kriterium bildet, stehen in Berlin die kollektiven Auftritte verschiedener Drag King-Gruppen und eine über die mittels der Shows thematisierten gesellschaftskritischen Aspekte hinausgehende Politisierung im Mittelpunkt.²¹²⁴ Diese beiden Aspekte verweisen jedoch auf die lokalen Faktoren, d.h. auf die Spezifika der beiden Städte New York und Berlin, die im Gefüge des übernächsten Beispiels in einem interkulturellen Vergleich mit Rio de Janeiro ausführlicher betrachtet werden.

Zunächst aber möchte ich noch auf einen globalen Aspekt dieses Beispiels hinweisen. Die erwähnten Berliner Solo-KünstlerInnen treten seit den 1990er Jahren regelmäßig in New

²¹²¹ Vgl. Kapitel III.2.1.2.

²¹²² Die dargestellten oder gelebten „Charaktere“ entstammen unterschiedlichen gesellschaftlichen Schichten und Berufen und variieren sowohl in ethnischer Herkunft als auch in sexueller Orientierung.

²¹²³ Gemeint sind vor allem bestimmte Aspekte der dekonstruktivistischen Diskurse von Butler. Sichtbar werden diese Diskurse beispielsweise in Form der Shows des New Yorker Drag King und *gender illusionist* Dan, der unter anderem einen afroamerikanischen Zuhälter-Charakter (*pimp daddy*) mit Goldzahn, Backenbart und freiem Oberkörper mit sexy wirkendem Bikini-Oberteil darstellt oder in Form der Shows der „Kingz of Berlin“, die unter anderem zu einem Mainstream-Boygroup-Stück in Holzfällerhemden, kurzen Hosen und Arbeitsschuhen, aber mit weiblich geschminkten Gesichtern und Strapsen auftreten, um nur die beiden markantesten Beispiele aufzuzählen.

²¹²⁴ So wurde das Berliner „DragKingdom“ explizit als Freiraum jenseits der Butch-Transmann-Grenzkriege gegründet, schufen die „Kingz of Berlin“ bewusst gemeinschaftsbildende Institutionen und Veranstaltungen wie die so genannten Mitmach-Shows und die Drag King-Workshops und engagierten und engagieren sich Berliner Drag Kings in verschiedenen politischen Transgender-Organisationen wie beispielsweise den „v.e.b. transgender united“-Nachfolgern „Wigstöckel – transgender united“ und „Wigstöckel e.V.“ (siehe unter anderem Kapitel III.2.1.2.).

York auf und stellen somit Bindeglieder der beiden Drag King-Subkulturen dar.²¹²⁵ Zusammen mit dem internationalen Hype um New Yorker Drag Queens, der teilweise auch New Yorker Drag Kings umfasste, und nicht zuletzt dem Internet mit seinen internationalen Drag King-Webseiten und –Mailinglists beeinflussten die New York-Erfahrungen der Berliner Drag Kings die Entstehung der Berliner Drag King-Subkultur und bildeten insofern einen Faktor globalisierter Einflüsse neben den wichtigen lokalen Faktoren des Tunten-Subkultur-Kontextes und der Verehrerinnen-Initiative.²¹²⁶ Die Zusammenhänge oder Gefüge existieren also nicht nur in der Verknüpfung von kulturellen und subkulturellen Faktoren, sondern auch in Verknüpfungen mit weiteren Faktoren, die als lokale und globale Faktoren bezeichnet werden können, wie dieses erste Beispiel zeigt.

Sowohl auf der Ebene der Verknüpfung von subkulturellen und kulturellen, als auch der von lokalen und globalen Faktoren spielt zudem der historische Faktor eine besondere Rolle. Er ist mit allen anderen Faktoren eng verknüpft oder auch Teil dieser Faktoren und seine Einbeziehung ist daher von besonderer Wichtigkeit. Ich möchte den Umstand dieser verschiedenen Verknüpfungen im zweiten Beispiel genauer verdeutlichen. Im interkulturellen und historischen, gruppenübergreifenden Vergleich zeigte sich ein bezeichnendes Phänomen. Drag Queens wurden in den USA bis in die 1980er Jahre hinein als „pathologischer“ wahrgenommen als ihre heterosexuellen Pendanten, die Cross-Dresser, die als (fetischistische) „Transvestiten“ bezeichnet wurden. Seit den 1990ern werden Drag Queens in den USA, Deutschland und Brasilien als gefeierte Bühnenstars wahrgenommen, während Cross-Dresser in New York und Berlin teilweise bis heute als pathologisch wahrgenommen werden, mitunter auch von sich selbst. Da den US-amerikanischen Drag Queens im Gegensatz zu den heterosexuellen Cross-Dressern nicht nur das gesellschaftliche „Stigma“ des Cross-Dressing, sondern auch das der Homosexualität zugeschrieben wurde und die emanzipatorische und entpathologisierende Selbstbezeichnung „Transgenderist“, der die Transgender-Bewegung letztlich ihren Namen verdankt, in US-amerikanischen Cross-Dresser-Kontexten kreiert wurde, verwundert dieses Phänomen auf den ersten Blick.²¹²⁷ Auf den zweiten Blick, d.h. in einer sorgfältigen Betrachtung der zuvor genannten vier bzw. fünf Faktoren, zeigt sich in diesem Phänomen die bedeutungsvolle Ebene unterschiedlicher Transgender-Coming Outs bzw. –Sozialisierungen - d.h. deren Unterschiede in queeren Subkulturen und in heteronormativen Mehrheitsgesellschaften - sowie die schillernde

²¹²⁵ Diese Funktion zeigt sich sehr deutlich an dem „Go Drag!“-Drag King-Festival 2002 in Berlin, welches von einem New Yorker und einem Berliner Drag King organisiert wurde.

²¹²⁶ Vgl. die Kapitel III.1.2.1.5. und III.2.1.2.

²¹²⁷ Vgl. die Kapitel I.2., II.2.2., III.1.1.1., III.1.2.1., III.1.3.1.4., III.2.2. und IV.2.1.

Erfolgsgeschichte einer subkulturellen Selbstorganisation, die einen globalisierten Medienhype auslöste.²¹²⁸

Betrachten wir zunächst die Frage der unterschiedlichen Sozialisierungen im interkulturellen und gruppenübergreifenden Vergleich. In den ausführlich dokumentierten Selbstbildern der verschiedenen Transgender-Gruppen an den unterschiedlichen Orten zeigte sich eine deutliche Tendenz. Die Selbstpathologisierung betraf nicht nur einige Cross-Dresser, sondern auch andere, in heteronormativen Kontexten sozialisierte Transgender. Insbesondere jene Transgender, die als Cross-Dresser in New York und Berlin oder als Transsexuelle in New York, Berlin und Rio de Janeiro ihr Coming Out und ihre Transgender-Sozialisation in einer ausschließlich oder vornehmlich heteronormativ geprägten sozialen Umgebung (Familie, Freundeskreis und/oder medizinisch-psychologische Therapie-Einrichtungen) erfuhren, neigten eher zu einer Selbstpathologisierung bzw. zur Übernahme pathologischer Diskurse aus den Wissenschaften Medizin, Psychologie und Sexualwissenschaft, als jene Cross-Dresser und Transsexuelle, die ihr Coming-Out und ihre Transgender-Sozialisation in den queeren Subkulturen dieser drei Städte erfuhren. Anhand der Selbstbilder und vielfältiger Zitate wurde gezeigt, dass eine Selbstpathologisierung bzw. die Übernahme pathologischer Diskurse zwar bei einzelnen Cross-Dressern und Transsexuellen, nicht aber bei Tunten, Drag Queens, Drag Kings, *transformistas* und *travestis* zu erkennen ist.²¹²⁹

Um die Dimension des Gefüges, in dem dieses Phänomen entstanden ist, zu verstehen, ist es notwendig mehrere gesellschaftliche Ebenen zu betrachten. Ein wichtiger Faktor stellte, wie in dieser Studie gezeigt, die Hegemonie bestimmter medizinisch-psychologischer Diskurse in der wissenschaftlichen, aber auch in einer allgemeinen gesellschaftlichen Diskussion über Transgender dar. Diese Hegemonie ist verantwortlich für die weitreichende Normierung der „Transsexualität“ und die Institutionalisierung ihrer „Behandlung“ mittels einer juristischen und medizinischen Reglementierung in Form von Gesetzen (TSG etc.), gesellschaftlichen Regelungen (Krankenkassenregelung etc.) und medizinischen Richtlinien (Standards of Care etc.). Diese Prozesse der Normierung und der Institutionalisierung verliefen in den drei untersuchten Gesellschaften zu unterschiedlichen Zeiten und auf unterschiedliche Weise. In den USA begann die Institutionalisierung mit der Gründung der „Harry Benjamin Foundation“ und der Errichtung des ersten so genannten „Gender Identity-Programms“ bereits Mitte der 1960er. Mit der Errichtung von bis zu 40 so genannten „Geschlechtsidentitätsstörungs-Kliniken“ (gender identity dysphoria clinics) erreichte sie

²¹²⁸ Vgl. die Kapitel III.1.1.1., III.2.3. und IV.1.2.

²¹²⁹ Vgl. die Kapitel III.1.1.2., III.1.2.2., III.1.3.2., III.2.1.3., III.2.2. und III.2.3.

dort Ende der 1970er ihren Höhepunkt. Zu dieser Zeit begann in Deutschland durch die Verabschiedung des so genannten „Transsexuellengesetzes“ (TSG) die Institutionalisierung mit Hilfe der neuen US-amerikanischen Diskurse. Währenddessen stand die „Behandlung“ der „Transsexualität“ im von einer Militärdiktatur geprägten Brasilien noch unter Strafe. Durch den „Export“ der nordamerikanischen Konzepte der „Transsexualität“ und ihrer „Behandlungsformen“ in den 1990er Jahren und die Aufhebung der Illegalität dieser „Behandlungsformen“ in Brasilien im Jahre 1997, begann die Errichtung ähnlicher Programme und die damit einhergehende Institutionalisierung erst 30 Jahre später. Wenngleich die Institutionalisierung in den drei Gesellschaften unterschiedlich verlief bzw. verläuft, so stellen die Differentialdiagnostik und die Transvestiten-Transsexuelle-Dichotomie sowie die ihnen zu Grunde liegenden heteronormativen Diskurse wesentliche Grundlagen der Diagnose und „Behandlung“ dar, die an den drei untersuchten Orten gleichermaßen zum Tragen kommen.²¹³⁰ Wie sehr sich die Hegemonie der pathologisierenden Diskurse aus den Wissenschaften Medizin, Psychologie und Sexualwissenschaft auf der mehrheitsgesellschaftlichen Ebene niederschlägt, wurde dabei anhand aktueller Medienberichte (Transvestitismus = Perversion, Transsexualität = Krankheit), des Diskurses bestimmter Hollywood-Blockbuster (Psycho, Dressed To Kill, The Silence of the Lambs), Antworten auf parlamentarischen Anfragen (Intersexualität = Krankheit, Zweigeschlechtlichkeit = wirkmächtige Realität), einem diskriminierenden Profiling sowie verschiedener Beispiele von Hassverbrechen gegen Transgender und deren Nichtverfolgung durch die Polizei, gezeigt.²¹³¹

Betrachten wir nun die Frage der Transgender-Sozialisation in Subkulturen und heteronormativen Mehrheitsgesellschaften vor dem Hintergrund der eben beschriebenen gesellschaftlichen Ebene. Viele Cross-Dresser, die ihr Coming Out in den 1970er, 1980er oder 1990er Jahren erlebten, hatten Schuld- und Schamgefühle und/oder Selbstpathologisierungstendenzen, während ihres Coming Outs und teilweise auch danach. Vor der Nutzung des Internets waren die Möglichkeiten des Austausches mit Gleichgesinnten und der Informationsbeschaffung sehr begrenzt. Pia, eine Berliner TransSister, erklärte beispielsweise, wie sie in jungen Jahren in einem Lexikon den Begriff „Transvestitismus“ nachschlug und als Definition *„perverse, sexuelle Neigung die Kleidung des anderen Geschlechts zu tragen“* fand, und sie daraufhin anfangs dachte, dass sie krank

²¹³⁰ Vgl. die Kapitel II.2., III.1.3.2. und III.2.3. Die Übertragung der TV-TS-Dichotomie in den Kontext der *travesti*-Subkulturen von Rio de Janeiro wurde trotz offensichtlicher Widersprüche und damit eines Scheiterns, vollzogen, vgl. auch die Kapitel II.2.1.5. und III.2.3.3.

²¹³¹ Vgl. Kapitel II.4.

und pervers sei.²¹³² In einem überregional genutzten Internetforum der TransSisters wurde die psychologische und pathologisierende Literatur zum Thema „Cross-Dressing“ jedoch auch zu Beginn der 2000er noch intensiv und kontrovers diskutiert. Vor dem Hintergrund, dass Virginia Prince bereits in den späten 1970ern in Cross-Dresser-Kreisen den entpathologisierenden Begriff „Transgenderist“ kreierte, und selbst im Jahre 2000 unter New Yorker Cross-Dressern vereinzelt noch Selbstpathologisierungstendenzen erkennbar sind, zeigt sich, dass dies nicht nur eine Frage der Information, sondern auch eine Frage der Organisation ist.²¹³³ Denn die Selbstorganisation bzw. der Schritt in die Öffentlichkeit der Cross-Dresser von New York und Berlin fand nicht nur sehr viel später als die der Drag Queens, Tunten und *travestis* statt, sondern auch in einer anderen Form, als die der Drag Queens, Drag Kings, Tunten, *travestis* und *transformistas*.

An allen drei Orten waren in den Transgender-Subkulturen, die aus den Schwulen- oder Lesben-Subkulturen hervorgingen, subkulturelle Familiensubstitute oder Institutionen mit ähnlicher Funktion zu erkennen. Sie wurden in der Studie veranschaulicht als nicht biologisch fundierte Verwandtschaftsverhältnisse, etwa in der elaborierten Form der „Häuser“ der Harlemer Ball-Kultur und der kollektiv organisierten Lebensräume, wie STAR House, Tiffany House und Transy House, aber auch in Form der Mutter-Tochter-Drag-Beziehungen der New Yorker Downtown-Drag Queen-Subkulturen, die sich in abgeschwächter Form auch bei den New Yorker Drag Kings zeigte. Die kollektiv organisierten Show-Ensembles der Tunten (Bermudaas, Ladies Neid, Café Transler, AIDis) und Drag Kings (Kingz of Berlin, Pussycoxx) in Berlin wurden ebenfalls als solche Institutionen benannt und beschrieben. Auch die besondere gemeinschaftsbildende Funktion einzelner subkultureller Treffpunkte und Sozialisationsorte, deren ProtagonistInnen daher von einer Familie sprechen, wie im Falle des SchwuZ in Berlin, der Turma OK in Rio de Janeiro, des Clubs „Mother“ oder den Cheezwhiz- und Club Casanova-Partys in New York wurde hervorgehoben. In rudimentärer Form wurden sie aber auch erkannt in den, in den Subkulturen entstehenden, sozialen Netzwerken, die an allen drei Orten wichtige Migrationsbewegungen ermöglichen.²¹³⁴ Diese Beispiele zeigen den „We are family“-Charakter, der ein zentrales und konstitutives Moment in der Selbstorganisation dieser Transgender in ihren Subkulturen darstellt. Dieses besondere Wir-Gefühl, welches sich in

²¹³² Interview mit Pia, siehe Anhänge A.26., A.26.1.1., siehe auch Kapitel III.2.2.1.

²¹³³ Vgl. die Kapitel I.2. und III.2.2.

²¹³⁴ Dies betrifft nicht nur Formen der Binnen-Migration, wie am Beispiel der Migration der *travestis* Rio de Janeiros während der Militärdiktatur nach Europa als Flucht vor der Repression oder am Beispiel der Migration New Yorker Drag Queens nach Berlin (und anderen US-amerikanischen und europäischen Orten) aufgrund der Zero Tolerance-Politik des Bürgermeister Giuliani demonstriert wurde (siehe Kapitel IV.1.1.).

Form nicht-biologisch begründeter Verwandtschaftsbeziehungen, einem kollektiven Familiengefühl und kontinentübergreifender Netzwerke äußert, beeinflusst die Selbstorganisation und Emanzipation in erheblichem Maße. Die Familiensubstitute begünstigen nicht nur, wie bereits im vorherigen Kapitel gezeigt, die Bildung subkultureller Normen und Performativitäten, sondern auch die Bildung eines höheren Selbstwertgefühls, einer Ich-Stärkung und kollektivem *empowerment* und in Folge die Bildung nicht-pathologischer Selbstbilder.²¹³⁵

Familiensubstitute, kollektive Organisationsformen, Netzwerke und dieses besondere Wir-Gefühl waren in den Cross-Dresser-Kontexten von Berlin und New York derart nicht zu erkennen. Während sich die Drag Queens, Drag Kings, Tunten, *transformistas* und *travestis* eine Ersatzfamilie und damit ein dauerhaftes soziales Umfeld mit nicht-heteronormativen, transgender-entpathologisierenden Einstellungen in ihren Subkulturen und beruflichen Nischen (Show- und Nachtleben, Sexarbeit etc.) schufen, sind viele Cross-Dresser mit einer sozialen Umgebung in Form von Familie, FreundInnen- und BekanntInnen-Kreisen sowie einem beruflichem Umfeld mit heteronormativen, transgender-pathologisierenden Einstellungen konfrontiert.²¹³⁶

Wie bedeutend die Frage der Einstellungen des sozialen Umfeldes für die Selbstbilder ist, zeigt sich deutlich im interkulturellen Vergleich jener Transsexueller, die ihre Transgender-Sozialisation mehrheitlich in einem heteronormativen Umfeld und jener, die ihre in einem Umfeld der queeren Subkulturen erfahren. Dabei betrifft dies nicht allein die Einstellungen bezüglich des pathologischen oder nicht-pathologischen Charakters des eigenen Transgender-Seins, sondern auch pathologisierende und nicht-pathologisierende Sichtweisen auf andere Transgender.²¹³⁷ Diese Sichtweisen beeinflussen dementsprechend auch den Grad der Abgrenzungsbestrebungen gegenüber anderen bzw. der Vereinigungsbestrebungen mit anderen Transgender-Individuen und -Gruppen.²¹³⁸ Wie wichtig und gesellschaftlich prägend der Einfluss der medizinischen und psychologischen Diskurse sein kann, wurde im interkulturellen Vergleich ebenfalls sichtbar. Aufgrund der Illegalität geschlechtsangleichender Operationen in Brasilien bis zum Jahre 1997 und damit der Abwesenheit einer von medizinisch-psychologischen Diskursen geprägten gesellschaftlichen Debatte über Transgender, waren die ProtagonistInnen der *travesti-*

²¹³⁵ Vgl. insbesondere die Kapitel IV.1., IV.2. und IV.3.

²¹³⁶ Vgl. insbesondere Kapitel III.2.2. Die quasi „kalandestine“ Selbstorganisation New Yorker Cross-Dresser mittels des Internet und einem nicht-öffentlichen Apartment demonstriert die unterschiedlichen Kontexte dieser Sozialisationen in anschaulicher Form (Kapitel III.2.2.2.).

²¹³⁷ Dies wurde in Kapitel III.2.3. anhand zahlreicher Beispiele demonstriert.

²¹³⁸ Vgl. insbesondere die Kapitel III.2.3. und IV.2.3.

Subkulturen im Jahre 2000 zwar mit diversen, über Jahrzehnte gewachsenen gesellschaftlichen Vorurteilen konfrontiert, nicht aber mit einer als wissenschaftlich deklarierten Pathologisierung.²¹³⁹

Eine weitere Betrachtungsebene, die dem Verständnis des oben erwähnten Phänomens dient, ist die Ebene der subkulturellen Selbstorganisation in gesellschaftlichen Nischen. Diese erklärt, wieso ausgerechnet Drag Queens, die in den 1960ern (in New York) ein zweifaches Stigma trugen, in den 1990ern nicht nur in New York, sondern auch in Rio de Janeiro und Berlin zu gefeierten (Bühnen-)Stars avancierten. Im Gegensatz zu jenen KünstlerInnen, die als *female impersonators* in weiblicher Kleidung (nur) auf den (Theater-)Bühnen der Stadt erschienen, waren Drag Queens im New York der 1960er durch ihren, auf der Straße präsentierten Drag, als „professionelle Homosexuelle“ in der heteronormativen Mehrheitsgesellschaft und der (noch klandestinen) Schwulen-Subkultur stigmatisiert. Viele von ihnen verdienten ihren Lebensunterhalt als *hustler*, d.h. durch Sexarbeit, und lebten auf der Straße. Während der Stonewall-Aufstand 1969, an dem Drag Queens massgeblich beteiligt waren, dazu führte, dass sich die gesellschaftliche Situation der Homosexuellen in der Stadt sukzessive verbesserte, wurden Drag Queens in den neu gegründeten Schwulen-Organisationen weiterhin ausgegrenzt. Sie mussten eigene Organisationen gründen und eigene Räume schaffen. In der Studie wurde deutlich, dass ihre Selbstorganisation durch die doppelte Ausgrenzung in der heteronormativen Mehrheitsgesellschaft und in der sichtbarer werdenden Schwulen-Subkultur notwendig und befördert wurde.²¹⁴⁰ In den 1970ern ergaben sich für Drag Queens zudem neue Möglichkeiten jenseits der Sexarbeit: in den neu entstehenden Musik-Subkulturen Glam Rock, Punk und Disco. Gleichzeitig entstanden die „Häuser“ der Harlemer Ball-Kultur. Damit verlagerte sich der zentrale Ort der Selbstorganisation der New Yorker Drag Queens von der Straße in bestimmte Clubs, Bars und Diskotheken sowie in die Harlemer Ball-Räume und „Häuser“, wodurch die Entstehung der familiensubstituierenden Institutionen der Subkulturen begünstigt und intensiviert wurde.

Zwei Faktoren förderten den seit Stonewall einsetzenden Wandel in der Wahrnehmung New Yorker Drag Queens in der Mehrheitsgesellschaft und den entstehenden Drag Queen-Subkulturen im Besonderen. Drag Queens waren nun auf den Bühnen der angesagten Szene-Clubs (Max' Kansas City, CBGBs etc.) und Diskotheken (Studio 54 etc.) sowie einer florierenden Ball-Kultur in Harlem zu sehen und organisierten und feierten sich in diesen sozialen Räumen als Familie. Dabei zeigt sich der lokale Faktor „New York“ in diesem Beispiel nicht nur in der räumlich getrennten Entwicklung zweier Subkulturen aufgrund einer

²¹³⁹ Siehe Kapitel III.1.3.3.3.

²¹⁴⁰ Vgl. die Kapitel III.1.1.1.3. und IV.2.1.

ethnischen Segregation (z.B. Harlem versus Downtown)²¹⁴¹ und der Möglichkeiten der Selbstorganisation in spezifischen Musik-Subkulturen.²¹⁴² Er zeigt sich vielmehr auch in der Professionalisierung der Performativitäten und Performanzen sowie dem daraus folgenden Entstehen eines Medien-Hypes um New Yorker Drag Queens, der die getrennten Subkulturen gleichermaßen erfasste und verband. Der lokale Hintergrund des daraus entstehenden internationalen Erfolges des Downtown-Drag-Festival „Wigstocks“ und vielen seiner ProtagonistInnen, einerseits, und der neuen subkulturellen Kunstform „Vogueing“ der Harlemer Drag-Kultur und vielen ihrer ProtagonistInnen, andererseits, besteht in den Besonderheiten der hyperkapitalistischen Metropole und „capital of reward-based society“ New York.²¹⁴³

Der in den späten 1980ern und frühen 1990ern einsetzende Medien-Hype um New Yorker Drag Queens ent(homo)sexualisierte die ehemals „professionellen Homosexuellen“ und portraitierte sie mehrheitlich als „performing entertainers“. Daraus entstand nicht nur das verzerrte Bild der Drag Queen als einem „Mann, der auf der Bühne Frauen darstellt“.²¹⁴⁴ Dies war auch die Voraussetzung für die Internationalisierung des Drag Queen-Hypes und der Globalisierung des Drag Queen-Phänomens. Eine weitere Voraussetzung für diese Globalisierung war der internationale Erfolg des US-amerikanischen Musik-Senders MTV. In der Diskussion um das Globale und das Lokale gelten westliche Medien als „*leading agents*“ einer kulturellen Globalisierung.²¹⁴⁵ In dieser Diskussion wird insbesondere dem internationalen Musik-Sender MTV ein besonderer Einfluss auf die Subkulturen attestiert.²¹⁴⁶ MTV spielte daher durch die Verbreitung von Madonnas Musik-Video „Vogue“ und RuPauls Musik-Video „Supermodel of the World“ eine besondere Rolle beim Aufstieg der New Yorker Drag Queens und beim Entstehen des Stereotyps der Drag Queen als „performing entertainer“.²¹⁴⁷ So wurde das Phänomen „Drag Queen“ in den 1990ern in verschiedenen Teilen der Welt, darunter Europa, Südamerika, Asien und sogar Polynesien,

²¹⁴¹ Der lokale Charakter einer solchen ethnischen Trennung wird durch die ethnisch unterschiedlichen BesucherInnen der beiden zentralen New Yorker Drag King-Veranstaltungen Mitte der 1990er, der von afro- und lateinamerikanischen Lesben und Transgender dominierten HerShe-Bar und der von euroamerikanischen Lesben und Transgender dominierten Club-Casanova-Partys, bestätigt (vgl. Kapitel III.2.1.2.).

²¹⁴² Vgl. Kapitel III.1.1.3.

²¹⁴³ Im Kontrast mit San Francisco als zweitem wichtigem Drag Queen-Ort in den USA wurde diese wichtige Funktion New Yorks in Kapitel IV.1. demonstriert.

²¹⁴⁴ Vgl. Kapitel III.1.1.2. Dies führte zur Reduzierung der Vielfalt an geschlechtlichen Identitäten und Performativitäten der Selbstbezeichnung „Drag Queen“ auf die „Berufsbezeichnung“ „Drag Queen“ und damit zu einer Ausblendung der vielfältigen Formen der Selbstorganisation in den Subkulturen und Nischen der Mehrheitsgesellschaft.

²¹⁴⁵ Vgl. z. B. Beynon und Dunkerley 2000: 13.

²¹⁴⁶ Vgl. z. B. Cvetkovitch und Kellner 1997.

²¹⁴⁷ Siehe auch Kapitel III.1.1.1.4. sowie Balzer (2005).

beobachtet und beschrieben.²¹⁴⁸ Da die Globalisierung des Phänomens „Drag Queen“ auch den lokalen Hype um New Yorker Drag Queens intensiviert, zeigt sich hier, wie lokale und globale Faktoren miteinander verschränkt sind und sich gegenseitig beeinflussen. Am Beispiel der in den 1990er Jahren entstehenden Drag Queen-Subkulturen von Rio de Janeiro und Berlin lässt sich diese Verschränkung und gegenseitige Beeinflussung lokaler und globaler Faktoren exemplarisch aufzeigen.

Der internationale Hype um New Yorker Drag Queens erreichte Berlin Anfang bis Mitte der 1990er und damit in einer wichtigen Phase des Wandels. Vom Mauerfall und der Wiedervereinigung Deutschlands war Berlin in besonderem Maße betroffen. Die Wiedervereinigung Berlins sowie die Entscheidung des Bundestages Berlin zur künftigen Hauptstadt des wiedervereinigten Deutschlands zu machen veränderten die Stadt in vielerlei Hinsicht auf radikale Weise. Aus der „Insel“ West-Berlin, die in den 1970er und 1980er Jahren das Zentrum der Alternativ- und Gegenkultur West-Deutschlands bildete, wurde im Zuge der gesellschaftlichen Veränderungen der Stadt und der gesamtdeutschen Gesellschaft, die „Hauptstadt“ der Techno-Kultur und ihrer Club-Kultur. Die sich politisch definierenden Tunten, die als wichtige gesellschaftliche AkteurInnen der Schwulenbewegung in den 1970ern in West-Berlin das SchwuZ als zentralen Treffpunkt gründeten und dort in den 1980er Jahren den Tunten-Trash als Abgrenzung von und Kritik an dem Glamour der Mainstream-Travestie erfanden, wurden in den Schwulen-Subkulturen des Berlins der 1990er, die im Trend und Zeitgeist der Stadt von der Techno-Club-Kultur beeinflusst wurden und diese beeinflussten, an den Rand gedrängt. In dieser Phase des gesellschaftlichen Wandels der Stadt, der die Subkulturen in besonderem Maße traf, ermöglichte der internationale und ent(homo)sexualisierende Drag Queen-Hype die Entstehung neuer ProtagonistInnen der Schwulen- und Techno-Subkulturen sowie den gesellschaftlichen Aufstieg der Drag Queens.²¹⁴⁹

Gesamtgesellschaftlich wurde dieser Wandel auch als Generationenwechsel von der tendenziell kollektiv und politisch orientierten „68er-Generation“ zur tendenziell individualistisch und konsumorientierten „89er-Generation“ beschrieben.²¹⁵⁰ Im entstehenden Antagonismus zwischen Drag Queens und Tunten wurde dieser Generationswechsel auch in den Subkulturen sichtbar. Die Berliner Tunten folgten auch nach den 1990ern der West-Berliner Tuntentradition, die im Kontext der 68er-Bewegung entstand und von ihr geprägt wurde. Sie traten mehrheitlich mit gesellschaftskritischen Bühnenshows,

²¹⁴⁸ Vgl. u. a. Mageo (1992), Brubach and O'Brien (1999), Palomino (1999), Balzer (2005) und Fels (2005).

²¹⁴⁹ Vgl. Kapitel III.1.2.1.4.

²¹⁵⁰ Vgl. Leggewie 1995.

im grotesken „Fummel“ und in Tunten-Ensembles auf. Diese Mittel der Abgrenzung von und Kritik an dem Glamour der Mainstream-Travestie der 1980er wurde auf den Glamour der Drag Queens der 1990er übertragen. Die Drag Queens der 1990er, die sich ihrerseits von den ihrer Meinung nach „arm und schäbig aussehenden“ Tunten mit Mottos wie „Glamour tut nicht weh!“ abgrenzten, folgten dem Zeitgeist der 89er-Generation und versuchten mehrheitlich als Solo-KünstlerInnen eine Karriere anzustreben. Der Antagonismus zwischen Drag Queens und Tunten ist insofern auch Zeichen eines Generationenwechsels und eines Generationenkonflikts in den Subkulturen. Dieser Antagonismus zwischen Drag Queens und Tunten bestand nicht nur bis in die 2000er fort, sondern wurde von der neu entstehenden Drag King-Subkultur, die sich eher an den politisch und kollektiv agierenden Tunten orientierte, intensiviert.²¹⁵¹ Die Politisierung der Shows von Tunten und Drag Kings ist somit ein Merkmal des lokalen Faktors Berlin.

Drag Queens profitierten in den 1990ern nicht nur von den - durch Tunten maßgeblich beeinflussten - Erfolgen der Schwulen-Bewegung, beispielsweise in Form einer größeren, gesellschaftlichen Akzeptanz, sondern gleichzeitig von einem ent(homo)sexualisierenden, internationalen Drag Queen-Hype, der ihnen einen Weg in den heterosexuellen Mainstream ermöglichte, in dem Homosexualität häufig mit AIDS assoziiert wurde. Sie profitierten auch von den tiefgreifenden gesellschaftlichen Veränderungen in der Stadt: dem Generationenwechsel, der auch die Sub- und Jugendkulturen der Stadt veränderte. In den Techno-Clubs und -Subkulturen der Hauptstadt fanden sie eine mehrheitsgesellschaftliche Nische, in der sie sich einrichten konnten. Sie folgten damit unter anderen Vorzeichen und mit anderen Performativitäten und Organisationsformen ihren Vorbildern - den Drag Queens von New York, die ihnen jenen Weg in den Mainstream, der über die Musik-Subkulturen führte, geebnet hatten.

Auch die Drag Queens von Rio de Janeiro gingen diesen Weg über die Techno-Subkultur sowie deren Clubs und Diskotheken. Sie profitierten in besonderem Maße von der ent(homo)sexualisierenden Wirkung des internationalen Drag Queen-Hypes, der nicht nur durch die Medien, sondern auch durch die Auftritte New Yorker Drag Queens in Brasilien beflügelt wurde.²¹⁵² Während andere Transgender der Subkulturen, in denen sich die brasilianischen Drag Queens organisieren, als Homosexuelle und teilweise als „Prostituierte“ und Kriminelle bezeichnet und stigmatisiert sowie diskriminiert werden, gelang es den Drag

²¹⁵¹ Vgl. die Kapitel III.1.2.1., III.1.2.2. und III.2.1.2.

²¹⁵² Deirde hatte zu Beginn der 1990er zahlreiche Auftritte in Rio de Janeiro aufgrund der Popularität die das „Vogueing“ der Harlemer Ball-Kultur dort besaß (Interview mit Deirdre, siehe Anhänge B.11., B.11.1.1.). Und RuPaul wurde 1996 offiziell als Performer zum Karneval nach Rio de Janeiro eingeladen (vgl. auch Palomino 1999: 161).

Queens seit den 1990ern als Clowns und UnterhaltungskünstlerInnen in den Nachmittagsshows der großen Fernsehsender aufzutreten. Heute tritt sogar ein heterosexueller Moderator, wie João Kleber, in seinen vorabendlichen TV-Sendungen als komische Drag Queen auf und unterhält so ein vornehmlich heterosexuelles Millionenpublikum. Der enorme Aufstieg der brasilianischen Drag Queens im Vergleich zu anderen *transformismo*-KünstlerInnen Brasiliens und die Bedeutung, die lokale und globale Faktoren dabei einnehmen, wird auch hier erst in der historischen Betrachtung erkennbar. Waren *travestis* vor Beginn der (letzten) Militärdiktatur Brasiliens als geschätzte DarstellungskünstlerInnen auf dem Weg von den Bühnen des Karnevals auf die Bühnen der großen Theater und damit in den Mainstream der brasilianischen Gesellschaft, so wurde dieser Weg durch den Militärputsch von 1964 und die darauffolgenden 20 Jahre Militärdiktatur jäh blockiert. Von den Militärs zu Feinden der bürgerlichen Familienmoral gestempelt, waren die ehemals gefeierten *travestis* plötzlich von Zensur, Arbeitsverbot und anderen Diskriminierungen betroffen und mussten ins Exil oder in die Nische Sexarbeit fliehen. Da sich während der Militärdiktatur das Fremdbild der *travesti* vom glamourösen „Bühnendarsteller“ zur kriminellen, homosexuellen „Prostituierten“ wandelte, schufen die aus dem Exil rückkehrenden KünstlerInnen gegen Ende der Diktatur den Begriff „*transformista*“. Doch auch die *travestis* und anderen Transgender, die in den 1980ern unter dem neuen Begriff „*transformista*“ auftraten, wurden mit dem Stigma der Homosexualität bedacht und - im Zuge einer paranoiden, gesellschaftlichen Debatte über AIDS - Opfer der „Volkskrankheit Homophobie“. Zu Beginn der 1990er ermöglichte das nach Brasilien transportierte (Fremd-)Bild der Drag Queen als einem performendem Unterhaltungskünstler sowie eine neu aufkommende Jugendkultur, die als Nachtleben- oder (Techno-)Club-Kultur (*cena noturna* bzw. *cultura clube*) beschrieben wurde, einigen brasilianischen *transformistas*, als Drag Queens eine neue Nische zu besetzen. Aufgrund der neuen Performativitäten und Performanzen dieser *transformistas*, z.B. in Form eines clownesken Äußeren und Verhaltens, und eines stigmafreen, gesellschaftlichen (Fremd-)Bildes der Drag Queen, gelang vielen von ihnen in den 1990ern ein kometenhafter Aufstieg und Erfolg im brasilianischen Mainstream. Ähnlich wie Berliner Tunten gegenüber den Drag Queens eine kritische Haltung einnahmen, betrachteten auch nicht wenige der traditionell performenden *transformistas* die neuen brasilianischen Drag Queens und das „Fieber“ (*febre*), welches sie auslösten, sehr kritisch. Dieses „gesellschaftliche Fieber“, welches auch als Modewelle (*modismo*) bezeichnet wurde, kann als Merkmal für die von AktivistInnen scharf kritisierte Konsumhaltung (*consumismo*) sowohl der brasilianischen Mehrheitsgesellschaft als auch der brasilianischen Schwulen-

Subkulturen betrachtet werden. Schon die *travestis* der 1960er waren begehrte Objekte dieser Konsumhaltung, erst als Travestie-Stars und später als SexarbeiterInnen. In den 1990ern wurden die Drag Queens zum Mittelpunkt dieser Konsumhaltung, die wichtiger Bestandteil des lokalen Faktors Rio de Janeiro ist.²¹⁵³ Die schillernde Erfolgsgeschichte der Drag Queens und die Antwort auf die Frage nach den Unterschieden in den Selbst- und Fremdbildern von Drag Queens und heterosexuellen Cross-Dressern wird in der hier gezeigten Verschachtelung deutlich: die Verschachtelung von subkulturellen und kulturellen Faktoren einerseits und lokalen und globalen Faktoren in einem historischen Kontext andererseits.

Die Verschachtelung lokaler und globaler Faktoren, wie sie in Berlin und Rio de Janeiro gezeigt wurde, bildet dabei ein interessantes Beispiel für die ethnologische Diskussion um das „Lokale“ und das „Globale“ (*the local versus the global*) bzw. um Kulturelle Globalisierung versus Autochthonität. Der internationale Drag Queen Hype steht exemplarisch für die Einflüsse der „*viral forces of a global consumer and media culture*“, wie die EthnologInnen Anne Cvetkovich und Douglas Kellner diese Form der Kulturellen Globalisierung kennzeichnen.²¹⁵⁴ Nicht zufällig gewann der internationale Hype um New Yorker Drag Queens seinen Auftrieb mit dem Erfolg der Internationalisierung des US-amerikanischen Musik-Senders MTV. Ein weiterer zentraler Faktor, der diesen Hype ermöglichte war die vorangeschrittene Kommerzialisierung und das Mainstreaming sowie die Internationalisierung von Musik-Subkulturen, die zu einer „Global Consumer Culture“ führte. Im Kontext dieser „Global Consumer Culture“ spielen Musik-Subkulturen für die veränderte mehrheitsgesellschaftliche Wahrnehmung und das Mainstreaming der Drag Queens eine besondere Rolle. New Yorker Drag Queens gingen ihren Weg von der Straße über die Clubs und Diskotheken verschiedener Musik-Subkulturen (Punk, Glam Rock, Disco) in den MTV-Mainstream und den Fokus eines internationalen Medien-Hypes. Das führte wiederum dazu, dass auch in Rio de Janeiro und Berlin (sowie anderswo) Transgender und andere Individuen vor dem Hintergrund der lokalen Transgender- bzw. Schwulen-Subkulturen (sowie der lokalen indigenen Formen von Geschlechtervielfalt) eigene Weisen des Drag Queen-Seins entwickeln konnten und sich insbesondere in den Clubs und Diskotheken einer neuen Musik-Subkultur (Techno) organisieren und teilweise etablieren konnten. Sowohl in Rio de Janeiro, wo die Techno-Szene von der Schwulen-Subkultur dominiert wurde und wird, als auch in Berlin, wo Techno-Szene und Schwulen-Subkultur sich gegenseitig beeinflussten und die CSD-Demonstration in den 1990ern zu einer „Gay Parade“ und kleinen „Schwester“ der Love Parade wurde, ist die Bedeutung der

²¹⁵³ Vgl. Kapitel III.1.3.1.

²¹⁵⁴ Cvetkovich und Kellner 1997: 15.

Konsumkultur und das Mainstreaming des Techno für den gesellschaftlichen Erfolg der Drag Queens deutlich zu erkennen.

Drag Queens als globales Phänomen unterscheiden sich jedoch in vielerlei Hinsicht an den verschiedenen Orten aufgrund der unterschiedlichen subkulturellen, kulturellen und lokalen Faktoren. So erschließt sich der Erfolg von Drag Queens in Samoa vor dem Hintergrund der samoanischen Geschlechterverhältnisse und der Bedeutung der *fa'afafine*-Rolle sowie den historischen Ereignissen (z.B. gesellschaftliche Veränderungen durch christliche Missionierung) und kulturellen Rahmenbedingungen (z.B. Rolle der Jungfrau-Prinzessin *taupou* im *faleaitu*-Theater), die diese Bedeutung schufen. Die durch diese Faktoren begünstigte bzw. entstandene Rolle der *fa'afafine* als Mittlerinnen zwischen den Geschlechtern und zwischen den Kulturen, ermöglichte erst die neue Form der Unterhaltungskunst als Drag Queens.²¹⁵⁵ Das am Beispiel Samoa aufgrund der kulturellen *fa'afafine*-Rolle bzw. -Identität sehr schnell deutlich werdende, autochthone Moment beim Erfolg der samoanischen Drag Queens im Kontext des internationalen Hypes, zeigt sich auch in Rio de Janeiro und Berlin.

Die New Yorker Drag Queens bildeten für die Drag Queens aus Rio de Janeiro und Berlin weniger Vorbilder für ihre Identitäten, Performativitäten oder Performanzen. Vielmehr sahen sie beispielweise RuPaul als Vorbild aufgrund ihres Mainstream-Erfolges und damit als „Symbol des Erfolges“ an. Das „Glamour-Dogma“ der Berliner Drag Queens („Glamour tut nicht weh!“) und das extrem Künstliche und „Kybernetische“ der Drag Queens von Rio de Janeiro lassen sich auch als Abgrenzungen zu den „schäbigen“ Berliner Trümmer-Tunten und den traditionellen *transformistas* Rio de Janeiros verstehen und bilden keine Entsprechung der Vielfalt New Yorker Drag Queen-Performativitäten. Die beidseitigen Abgrenzungen, und die mit ihnen entstehenden Konflikte, verweisen geradewegs auf spezifische historische, lokale Kontexte, die die autochthonen Momente des globalen Phänomens „Drag Queen-Hype“ sichtbar machen. Diese Kontexte unterscheiden sich jedoch. Während in Berlin ein Paradigmenwechsel bezüglich der Jugendkultur eine zentrale Rolle spielte, war es in Rio de Janeiro die als „Volkskrankheit“ titulierte extreme Homophobie und AIDS-Paranoia, in deren Kontext die „enthomosexualisierte“ Drag Queen ihren Siegeszug in den Mainstream antreten konnte. Aufgrund dieser unterschiedlichen Kontexte ist es in einem interkulturellen Vergleich von Drag Queens notwendig, der Drag Queen-Diversität New Yorks den historisch entstandenen *travesti-transformista*-Drag Queen-Komplex Rio de

²¹⁵⁵ Vgl. Kapitel E.II.3.

Janeiros und den ebenfalls historisch entstandenen Tunten-Drag Queen-Antagonismus Berlins gegenüberzustellen.

Der internationale Drag Queen-Hype schuf als Teil einer Kulturellen Globalisierung keine gleichförmigen Identitäten, Performativitäten und Performanzen, wirkte also nicht kulturelle Unterschiede nivellierend, sondern bot einigen Individuen in lokalen Subkulturen neue Möglichkeiten in Form von Anerkennung und kleinen Erfolgen im gesellschaftlichen Mainstream. Er veränderte die lokalen Subkulturen zwar, aber nicht in Form einer Homogenisierung, sondern vielmehr in Form einer erweiternden Modifizierung im Kontext lokaler Strukturen und gesellschaftlicher Entwicklungen. Somit schuf der internationale Drag Queen-Hype statt einer Nivellierung der Subkulturen eine Diversifizierung innerhalb der Subkulturen. Die angesprochenen Veränderungen lassen die „autochthonen“ Momente innerhalb der Subkulturen deutlich erkennbar werden. In der ethnologischen Diskussion um Kulturelle Globalisierung stellen die Auswirkungen des internationalen Drag Queen-Hypes in den Subkulturen von Rio de Janeiro und Berlin bzw. das Zusammenspiel lokaler und globaler Faktoren, ein Beispiel für Roland Robertsons „Glokalisierung“ (*glocalisation*) dar, welches die „*simultaneity and the interpenetration of what are conventionally called the global and the local*“ hervorhebt.²¹⁵⁶

In einem weitergehenden interkulturellen Vergleich zeigt sich in einer historischen Betrachtung welchen Einfluss globale Faktoren auf die lokalen Kulturen, auf den Wandel der Identitäten und Performativitäten von als „alternativen Geschlechtern“ bezeichneten Formen indigener Geschlechtervielfalt haben können. Im zweiten Exkurs wurde dies anhand der Beispiele der Kolonialisierung und christlichen Missionierung in Nordamerika und Samoa sowie an den Veränderungen durch vielfältige koloniale und moderne globale Einflüsse in Thailand und Indien demonstriert.²¹⁵⁷ Dies lässt vermuten, dass ein Wandel, wie er beispielsweise durch den internationalen Drag Queen-Hype in den Subkulturen von Rio de Janeiro und Berlin erfolgte, keine Ausnahme, sondern vielmehr eine Regel darstellt. Dieser Wandel ist häufig zugleich Ausdruck gesellschaftlicher Umbruchsituationen und der Flexibilität solcher (alternativer) Geschlechtskonstruktionen. Die Flexibilität dieser Konstruktionen in den Subkulturen stellt, wie in einem Kapitel zuvor gezeigt, ein Resultat liminaler Situationen, Räume und Prozesse dar.²¹⁵⁸ Die in diesem zweiten Beispiel präsentierte historische und interkulturell vergleichende Betrachtung der Selbstorganisation der Drag Queens in gesellschaftlichen Nischen und Subkulturen, zeigte jedoch nicht nur die

²¹⁵⁶ Robertson 1995: 28. Eine ausführlichere Diskussion hierzu findet sich bei Balzer (2005).

²¹⁵⁷ Siehe Kapitel E.II.

²¹⁵⁸ Siehe Kapitel IV.1.3.

Verschachtelung von subkulturellen und kulturellen sowie von lokalen und globalen Faktoren, sondern auch die Bedeutung des historischen Kontextes.

Anhand eines dritten Beispiels soll nun unter besonderer Berücksichtigung des Aspektes der lokalen Faktoren das Gefüge und der Zusammenhang zwischen der gesellschaftlichen Marginalisierung und der Selbstorganisation in gesellschaftlichen Nischen und Subkulturen im interkulturellen Vergleich zusammenfassend betrachtet werden. Während im ersten Beispiel zu Beginn dieses Kapitels gezeigt wurde, dass die Formen der gesellschaftlichen Marginalisierung verschiedene Transgender-Gruppen in unterschiedlichem Maße treffen und vor unterschiedliche Herausforderungen stellen können, wurde im zweiten Beispiel gezeigt, dass verschiedene Gruppen innerhalb und außerhalb der Subkulturen unterschiedlich auf diese Herausforderungen reagieren, und dass lokale Erfolge globale Wirkungen haben können. Dabei wurde deutlich, wie wichtig der lokale Faktor bei der Begegnung dieser Herausforderungen in Form von subkultureller Selbstorganisation sein kann. Wichtig ist dabei zu beachten, dass auch die unterschiedlichen drei Mehrheitsgesellschaften bzw. deren Kulturen die untersuchten Transgender-Gruppen und -Individuen vor unterschiedliche Herausforderungen stellen. Auch hier spielt der historische Kontext eine wichtige Rolle. Nicht nur, dass im Berlin der 1920er Jahre, also vor der Nazi-Diktatur, trotz Kriminalisierung eine florierende Subkultur entstehen konnte, in der Transgender deutlich sichtbar waren. Auch im Rio de Janeiro der frühen 1960er Jahre, also vor der Militärdiktatur, gelang es Transgender aus der Nische der Karnevals-Bälle und –Feiern auf die Bühnen der großen Theater und damit in Richtung Mainstream zu wechseln. In dieser Zeit waren Drag Queens in New York als „professionelle Homosexuelle“ stigmatisiert und von permanenter Repression durch die Ordnungskräfte bedroht. In Berlin wurden Schwule in den 1960ern, also auch Jahrzehnte nach Abschaffung der Nazi-Diktatur, mit einem Homosexuellen-Paragrafen kriminalisiert und Versuche ihrer Selbstorganisation als Aufruf zur Straftat geahndet. Tunten wurden erst in den 1970ern öffentlich sichtbar.²¹⁵⁹

Es waren nicht nur reale Diktaturen, die den „Gender Outlawism“ intensivierten. Auch die Hegemonie Transgender pathologisierender Wissenschaften und ihr Echo in Mainstream-Medien, in Kino-Blockbustern, in der Gesetzgebung, in Anfrage-Antworten der Bundesregierung und vielen Bereichen mehr, die zu einer Situation führen, die von einigen Transgender als „Diktatur des Normalen“ und „Gender-Terrorismus“ bezeichnet wird, intensivieren die Situation der gesellschaftlichen Marginalisierung in demokratischen

²¹⁵⁹ Vgl. die Kapitel III.1.1.1.1., III.1.2.1.1., III.1.3.1.1. und III.2.1.1.

Gesellschaften.²¹⁶⁰ Dies mag unter anderem erklären, wieso Transgender in Rio de Janeiro in den 1960ern, in der Zeit zwischen zwei Diktaturen, eine andere Form von Marginalisierung erfuhren, als Transgender in den seit ihrer Entstehung diktaturfreien USA, in denen jedoch die Institutionalisierung der „Transsexualität“, welche eine Intensivierung der Pathologisierung von Transgender auslöste, ihren Anfang nahm. Der interkulturelle Vergleich zeigte, dass es nicht nur die konservativen Moralvorstellungen diktatorischer Unrechtsregime sind, sondern auch die in weite Bereiche der untersuchten demokratischen Gesellschaften vorgedrungene Pathologisierung von Transgender, die eine Situation des nachhaltigen „Gender Outlawism“ befördern.

Wie die ausführlichen ethnographischen Betrachtungen zeigten, führte dieser nachhaltige, d.h. über lange Zeit andauernde und wirkende „Gender Outlawism“ in den drei untersuchten Gesellschaften zu unterschiedlichen Formen der Selbstorganisation in Subkulturen und gesellschaftlichen Nischen durch die Betroffenen. In der vergleichenden Untersuchung der Subkulturen der drei ausgewählten Städte zeigten sich drei zentrale Bereiche in denen die Selbstorganisation sichtbar wird, die allerdings unterschiedlich ausgeprägt sind und in unterschiedlichem Maße interferieren: Show- und Nachtleben, Sexarbeit und politische Organisation. Im interkulturellen Vergleich wird darüber hinaus ein weiteres Phänomen auffällig. Dieses Phänomen bezieht sich auf die unterschiedlichen Charakteristika der Selbstorganisation der Subkulturen dieser drei Städte.

In Berlin zeigt sich dieses Phänomen in Form der Politisierung der Selbstorganisation der Transgender. Diese wird in den Shows der meist kollektiv auftretenden Tunten und Drag Kings, ihres sozialen und politischen Engagements sowie im politischen Transgender-Festival „Wigstöckel“ sichtbar. Der Gedanke einer politischen Transgender-Bewegung fiel daher in Berlin auf besonders fruchtbaren Boden, wie die Gründung eines Transgender-Netzwerkes, welches überregional und international politisch agiert und aus mehr als 20 aktiven Gruppen besteht, demonstriert. Auch die Radikalität verschiedener Gruppen (z.B. AG GenderKiller) und Aktionsformen (z.B. die „Gynäkologie-Kongress-stören!“-Demonstration) ist Zeichen einer besonderen Politisierung als Merkmal der Berliner Transgender-Subkulturen. Historisch zeigt sich die Politisierung auch darin, dass Berliner Transgender schon früh an den Universitäten (ASTA, Hochschulgruppen etc.) und in queeren Organisationen (Pressearchiv, Buchladen etc.) politisch aktiv wurden, und dass das SchwuZ,

²¹⁶⁰ Vgl. die Kapitel II.1. und II.4.

die „Keimzelle der Tuntenkultur“, erst in den späten 1990ern dem Druck zur Kommerzialisierung nachgab.²¹⁶¹

Während die Selbstorganisation der Transgender in den Berliner Subkulturen durch eine besondere Politisierung charakterisiert werden kann, kann die Selbstorganisation der New Yorker Transgender durch eine besondere Professionalisierung charakterisiert werden. Diese Professionalisierung betrifft sowohl die Drag-Performances und die Etablierung im Show-Geschäft als auch die politische Arbeit der NGOs und die damit verbundenen kleinen und großen Erfolge im (heteronormativen) Mainstream. Der in einem Kapitel zuvor gemachte Vergleich des kommerziell, erfolgreichen New Yorker Drag-Festival „Wigstock“ mit seiner kleinen Schwester, des kommerziell nicht erfolgreichen, aber sehr politischen Berliner Transgender-Festival „Wigstöckel“ kontrastiert die unterschiedlichen Charakteristika dieser lokalen Subkulturen sehr gut.²¹⁶² Die beiden unterschiedlichen Tendenzen Professionalisierung und (kommerzieller) Mainstream-Erfolg in New York versus Politisierung und kollektive Organisation in Berlin werden auch im Vergleich New Yorker Drag Queens und Drag Kings mit Berliner Tuntens und Drag Kings sichtbar. Ein solcher Kontrast wird auch im Vergleich der unterschiedlichen Arbeitsweisen sowie der unterschiedlichen (Mainstream-)Erfolge von Transgender-Organisation, wie NYAGRA in New York und dem TGNB in Berlin erkennbar. Das TGNB setzt sich zwar aus ungewöhnlich vielen, gut vernetzten und teilweise sehr politisch und radikal agierenden Organisationen zusammen, aber New Yorker Organisationen, wie NYAGRA agieren in den Bereichen Fundraising und Lobby-Arbeit viel professioneller. NYAGRA ist von der Art ihrer Organisation an einem professionellen (Mainstream-)Modell orientiert und in ihrer politischen Arbeit bezüglich gesellschaftlicher Veränderungen, wie das Beispiel des Transgender-inklusiven Menschenrechtsgesetz der Stadt New York zeigte, viel erfolgreicher.²¹⁶³ Professionalisierung und Mainstream-Erfolg zeichnet auch andere New Yorker Transgender-Gruppen aus. Riki Wilchins, der Mitgründerin der New Yorker Transgender-Gruppe „The Transsexual Menace“, gelang es, die 1995 als nationale „political action group“ und Graswurzel-Organisation im Transgenderbereich gegründete „Gender Public Advocacy Coalition“ (GenderPAC) in eine sehr erfolgreiche und einflussreiche „educational organization“ mit Sitz in Washington umzugestalten, die sich von ihren

²¹⁶¹ Vgl. unter anderem die Kapitel II.4.1., III.1.2.1. und III.1.2.3.

²¹⁶² Vgl. Kapitel IV.1.2.

²¹⁶³ Vgl. die Kapitel III.1.1.2., III.1.1.3., III.1.2.2. und III.1.2.3.

Transgender-(Gras-)Wurzeln löste und nun Bildungs- Aufklärungsarbeit zu „Gender“ im Allgemeinen leistet und damit im Maistream angekommen ist.²¹⁶⁴

Während sich die Charakteristika und/oder Tendenzen der Selbstorganisation in Berlin und New York sehr gut kontrastieren lassen, zeigt sich die Situation in Rio de Janeiro diffuser. Im Kontext der dominierenden Form der Transgender-Selbstorganisation in der Sexarbeit fällt jedoch ein Merkmal auf, welches sich auch in anderen Bereichen und zu anderen Zeiten in diesem lokalen Kontext erkennen lässt. Transgender in Rio de Janeiro finden sich im Mittelpunkt einer mehrheitsgesellschaftlichen und subkulturellen Konsumhaltung (*consumismo*) und werden daher auch als „Objekte der Begierde“ und „Konsumobjekte“ wahrgenommen. Dies zeigt sich sehr deutlich in der Ausbildung eines „dritten sexuellen Marktes“ neben dem „heterosexuellen“ und dem „homosexuellen Markt“. Dieser „dritte sexuelle Markt“, in dem vor allem *travestis* als Konsumobjekte fungieren, zeigt sich heute mit einem diversifizierten Angebot von unterschiedlichen Formen der Transgender-Sexarbeit bis zu einer Vielzahl von so genannten *travesti*-Sex-Magazinen, -Videos und -DVDs sowie -Internet-Seiten. Doch nicht nur *travestis*, sondern auch Hermaphroditen, Transsexuelle, *transformistas* und Drag Queens gehen zeitweise oder permanent der Sexarbeit nach oder sind auf andere Weise Teil dieses „sexuellen Marktes“.²¹⁶⁵

Dass die mehrheitlich als *travestis* bezeichneten oder wahrgenommenen Individuen in der Sexarbeit bzw. in einem „neuen sexuellen Markt“ ihre bedeutsamste gesellschaftliche Nische gefunden haben, in der sie sich etablieren konnten (oder mussten), erklärt sich nicht aus der „Natur“ der *travestis*, wie dies beispielsweise in der Definition der „promiskuitiven *travesti*“, durch mit der Differentialdiagnostik betraute Psychologinnen von Rio de Janeiro attestiert oder in Kulicks Definition der *travesti* als „transgendered prostitute“ evoziert wird.²¹⁶⁶ Die Selbstorganisation in der Sexarbeit im Falle Rio de Janeiros verweist ebenso wenig auf die „Natur“ oder auf „Essenzen“ des Transgender-Seins in diesem lokalen Kontext, wie dies die Charakteristika der Selbstorganisation an anderen Orten tun. Denn auch das Politische diverser Transgender-Gruppen in Berlin und das Professionelle und der (kommerzielle) Mainstream-Erfolg verschiedener Transgender-Gruppen in New York ist diesen nicht in die Wiege gelegt. Diese Charakteristika sind vielmehr einerseits das Ergebnis

²¹⁶⁴ Diese Form der Professionalisierung und des Mainstreaming ist in der US-amerikanischen Transgender-Bewegung nicht unumstritten (vgl. u.a. Transgender Tapestry 2001, Denny 2001).

²¹⁶⁵ Siehe insbesondere die Kapitel III.1.3.1.2., III.1.3.1.3. und III.1.3.3.2. Die sich als „Hermaphrodit“ bezeichnende Roberta Close, die neben Rogéria als berühmteste *travesti* Brasiliens angesehen wird, erschien beispielsweise nach ihrer geschlechtsangleichenden Operation mehrfach nackt im brasilianischen Playboy und in den diversen *travesti*-Sexmagazinen.

²¹⁶⁶ Vgl. die Kapitel II.2.2., III.1.3.2. und III.2.3.3.

unterschiedlicher Strategien der Selbstbehauptung und andererseits das Ergebnis eines sehr komplexen Gefüges kultureller und subkultureller Faktoren in sehr spezifischen lokalen und globalisierten sowie historischen Kontexten. Diese Gefüge und ihre Charakteristika können ohne eine Betrachtung des historischen Kontextes nicht erkannt und verstanden werden.

Ich möchte dies zunächst am Beispiel der Situation in Rio de Janeiro darlegen. Wie in der Arbeit gezeigt ist aufgrund einer prekären Lage in Rio de Janeiro die Selbstorganisation im Bereich der vielfältigen Formen der Sexarbeit für viele der dort lebenden Transgender zentral geworden. Die prekäre Lage der Transgender von Rio de Janeiro hat ihren Ursprung in einer konservativen „moralischen Wende“, die in 20 Jahren Militärdiktatur geschaffen wurde. Der erstaunliche Umstand, dass ausgerechnet während der Militärdiktatur, und damit im Zuge der „moralischen Wende“ und der extremen Formen der Repression, in Brasiliens Metropolen São Paulo und Rio de Janeiro mit mehreren Tausend ProtagonistInnen die elaboriertesten Transgender-Sexarbeits-Subkulturen des Kontinents entstanden, lässt sich im historischen Kontext einfach erklären. Am Beispiel Rio de Janeiro zeigte sich, dass die Militärdiktatur durch das Verdrängen einer liberalen Kunst- und Theaterkultur sowie das Auslöschen einer in der Blüte begriffenen, offenen Schwulensubkultur, aus der heraus *travestis* zu (Mainstream-)Bühnenstars werden konnten, einen enormen „Hunger“ (*fome*) nach dem nunmehr Verbotenen und Verwehrten schuf. Die von den Militärmachthabern verordnete staatliche Ausrichtung an einem westlichen Kapitalismus (be)förderte gleichzeitig eine gesamtgesellschaftliche Konsumhaltung. Durch den „Hunger“, der in Rio de Janeiro im Kontext der sprichwörtlichen Lebensfreude der *cariocas* verstanden werden muss, wurde die beförderte Konsumhaltung in den Subkulturen intensiviert. Bereits in den 1980ern kritisierten sowohl EthnologInnen und SoziologInnen als auch schwule AktivistInnen die extrem ausgeprägte Konsumhaltung in den Schwulen-Subkulturen, die in den 1990ern die „rosa Ökonomie“ (*economia cor de rosa*) ermöglichen sollte. *Travestis* standen schon früh im Fokus dieser Konsumhaltung. Die entstehenden Straßenstriche und die *travesti*-Sexarbeit wurden zu einem Ventil für den angestauten „Hunger“ im Kontext der staatlich verfolgten gleichgeschlechtlichen Liebe und Sexualität. Wenngleich diejenigen, die *travestis* als sexuelle PartnerInnen begehren, heute mit unterschiedlichen, sexuellen Präferenzen wahrgenommen werden, so galten in den 1970ern und 1980ern vor allem jene Männer, die ihr Schwulsein verleugneten, als Freier der *travestis*. Diese Freier hatten eine wichtige ökonomische und soziale Funktion, da sie eine zentrale Grundlage für eine relative Unabhängigkeit der *travestis* vom Arbeitsmarkt der Mehrheitsgesellschaft bildeten und damit gleichzeitig eine Grundlage für ihre Selbstorganisation in Subkulturen. Gleichzeitig führte

diese „ökonomische Fixierung“ der *travestis* auf ihre Freier, im Sinne des Gesetzes von Angebot und Nachfrage dieses neuen „sexuellen Marktes“ zu Veränderungen der von *travestis* vorgenommenen Körpermodifikationen und damit zu veränderten Performativitäten, die durch spezifische Einflüsse des sich entwickelnden globalen „Marktes der *travestis*“ (darunter der Import flüssigen Industriesilikons) intensiviert wurden. Der die Konsumhaltung befördernde „Hunger“ schuf nicht nur die „rosa Ökonomie“ der schwulen Subkulturen, sondern vor dem Hintergrund der prekären gesellschaftlichen Situation der Transgender Rio de Janeiros auch den neuen „sexuellen Markt“ der Transgender-Sexarbeit.²¹⁶⁷

Für das Merkmal der Selbstorganisation der Transgender in Rio de Janeiro spielen daher verschiedene Aspekte der 20jährigen Militärdiktatur und ihrer Auswirkungen innerhalb und außerhalb der brasilianischen Mehrheitsgesellschaft und ihrer Subkulturen eine zentrale Rolle. Auch die Politisierung der Transgender-Selbstorganisation in Berlin kann mit einem solchen Gefüge aus verschiedenen Faktoren verstanden werden. Die 68er-Generation und die Außerparlamentarische Opposition, die besondere Rolle West-Berlins als Zentrum der Alternativ- und Gegenkultur bildeten den Hintergrund für die erstaunliche Politisierung, die in den Transgender-Gruppen Berlins zu erkennen ist. Die Politisierung der Selbstorganisation der Berliner Transgender-Gruppen ist damit der besonderen Situation und Geschichte Berlins geschuldet. Im Vergleich mit New York und insbesondere Rio de Janeiro darf der Faktor der „sozialen Sicherheit“, der im Untersuchungszeitraum die politische Selbstorganisation in Berlin begünstigte, nicht unterschlagen werden. Existenzielle ökonomische Schwierigkeiten, wie in Rio de Janeiro und in mancher Hinsicht in New York, wo viele Transgender ihren Lebensunterhalt und teilweise die Kosten für Hormon- und Silikonbehandlungen bzw. chirurgische Eingriffe mit Sexarbeit bestreiten mussten, waren für Berliner Transgender - nicht zuletzt aufgrund von Arbeitslosen- bzw. Sozial-Hilfe und der Krankenkassenregelung für geschlechtsangleichende Operationen und Hormonbehandlungen - nicht zu erkennen.²¹⁶⁸

Ähnlich wie in Rio de Janeiro befinden sich auch in New York viele Transgender in einer derart prekären Situation, dass sie teilweise genötigt sind, mittels der Sexarbeit ihren Lebensunterhalt zu verdienen. Doch wie am Beispiel der diversifizierten Drag Queen-Subkulturen und des Drag Queen-Hypes gezeigt, steht in New York eine andere Form der Transgender-Selbstorganisation im Mittelpunkt: der vielfältige Bereich des Show- und Nachtlebens, der allerdings mit dem Bereich der Sexarbeit an vielen Orten interferiert. An

²¹⁶⁷ Siehe die Kapitel III.1.3.1.2., III.1.3.1.3., III.1.3.3.2. und III.3.

²¹⁶⁸ Eine Ausnahme hiervon bilden jene, vom deutschen Staat und in der öffentlichen Diskussion als „illegal“ stigmatisierten Transgender, die sich „klandestin“ organisieren müssen und daher aus dem Fokus dieser Studie herausfallen (vgl. Kapitel E.1.2.).

diesem Beispiel wurde auch deutlich, dass der Mainstream-Erfolg einzelner New Yorker Drag Queens im Kontext der Kommerzialisierung mit einer Professionalisierung einherging. Die Professionalisierung betrifft in New York nicht nur den dominierenden Bereich des Show- und Nachtlebens, sondern auch den der politischen Organisation und auch den der Sexarbeit, wie mit der elaborierten Tranny-Chaser-Subkultur und ihren Veranstaltungen und sozialen Orten demonstriert wurde.²¹⁶⁹

Die hier gezeigten unterschiedlichen Tendenzen und Entwicklungen der Formen der Selbstorganisation in den Transgender-Subkulturen samt ihren unterschiedlichen Kontexten, der Politisierung (Berlin), der Reaktion auf ein Konsumverhalten (Rio de Janeiro) und der Professionalisierung in Bezug auf einen Mainstream-Erfolg (New York) stellen Muster dar, die vor dem historischen Hintergrund ihrer subkulturellen und kulturellen sowie ihrer lokalen und teilweise globalen Kontexte nicht einfach übertragbar sind. Sie zeigen vielmehr wie flexibel die diversen „Gender Outlaws“ dieses Städte-Triptychons mit den vorgefundenen gesellschaftlichen und lokalen Situationen umzugehen wissen und teils in extremen Maße durch sie beeinflusst und/oder geprägt worden sind. Da die Subkulturen, wie in einem vorherigen Kapitel gezeigt, einen liminalen Raum innerhalb der Gesellschaft darstellen, und Liminalität durch *„die analytische Zerlegung der Kultur in Faktoren und die freie oder ‚spielerische‘ Neukombination dieser Faktoren zu jedem nur möglichen Muster“* charakterisiert werden kann, lässt sich diese Flexibilität der „Gender Outlaws“ auf ihre gesellschaftliche Situation zurückführen.²¹⁷⁰ Gleichzeitig erfolgt die „spielerische Neukombination“ der Faktoren, nicht nur mit Faktoren der lokalen Kultur, sondern kann auch verschiedene globale Faktoren beinhalten.

Abschließend und als Ergänzung dieses dritten Beispiels möchte ich noch auf die, in diesen „liminalen Räumen“ als ein Teil bzw. ein Ergebnis der Selbstorganisation entstandenen, Selbstbilder der „Gender Outlaws“ eingehen, die ebenfalls von den beschriebenen Faktoren geprägt und beeinflusst wurden und werden. Viele der Selbstbilder entstanden in einem Spannungsfeld zwischen Subkultur und Mehrheitsgesellschaft, d.h. zwischen Anti-Struktur und normativer Ordnung.²¹⁷¹ Einige zeichnen sich durch vielschichtige Prozesse von Aneignung und Abgrenzung aus. Nahezu alle sind jedoch unterschiedlichen Wandlungsprozessen unterworfen, wozu unter anderem auch die, in und aus den Subkulturen heraus, erfolgte Politisierung und Diskursivierung des Begriffs „Transgender“ zählt. Die aufgezählten Faktoren und Kontexte, die für die Bildung und

²¹⁶⁹ Vgl. die Kapitel III.1.1.3. und III.3.

²¹⁷⁰ Turner 1989a: 42 und Kapitel IV.1.3.

²¹⁷¹ Vgl. Kapitel IV.1.3.

Entwicklung von Selbstbildern in Subkulturen eine Rolle spielen (können), insbesondere die Rolle der Diskursivierung des Begriffs „Transgender“, lassen sich am Beispiel der Tunten in Berlin sehr schön aufzeigen. Im West-Berlin der frühen 1970er waren es die Tunten als radikalste VertreterInnen der zweiten deutschen Schwulen-Bewegung, die sich ein auf sie gemünztes Schimpfwort der heterosexuellen Mehrheitsgesellschaft emanzipatorisch als Selbstbezeichnung aneigneten. Diese Aneignung und das dadurch entstehende Selbstbild hatte einen explizit politischen Charakter. Auch die „Fummel“ genannte, als weiblich konnotierte, Kleidung der Tunten hatte ursprünglich vor allem eine politische Bedeutung.²¹⁷² Diese neue Performativität, die nicht nur durch das Tragen des Fummels, sondern auch durch die Verwendung weiblicher Namen und Pronomen sowie der Selbstdefinition als „Feministen“ bzw. „Feministinnen“ oder als „Bewegungsschwestern“ gekennzeichnet war, ging auf internationale Einflüsse zurück. Es waren „Schwule“ aus Mailand und Paris, die 1973 im Fummel auf einer West-Berliner Schwulen-Demonstration erschienen und durch dieses als „skandalös“ bzw. als „revolutionär“ wahrgenommen Auftreten, den Tunten-Streit innerhalb der HAW auslösten, wodurch die Entstehung der (West-)Berliner Tunten(-Subkultur) initiiert wurde. Doch nicht nur Prozesse der Aneignung, sondern auch der Abgrenzung bestimmten die Selbstbilder und das Selbstverständnis der Tunten. In den 1980ern entstanden eigene Normierungen in der florierenden Tunten-Subkultur als Zeichen einer bewussten Abgrenzung. So wurden die goldene Regel „Ohne Laufmaschen in der Strumpfhose geht eine Tunte nicht aus dem Haus!“ und die Entwicklung der (West-)Berliner Tunten-Trash-Tradition auch explizit als Kritik an und Abgrenzung gegenüber der glamourösen Mainstream-Travestie verstanden. Diese bewusste und politisch verstandene Abgrenzung erlebte in den 1990ern mit dem Aufkommen der glamourösen Drag Queens eine Wiederkehr. Während die Performativität, nach außen insbesondere vermittelt durch ein als „schäbig“ bezeichnetes Aussehen, sowie das politische Selbstverständnis der Tunten bis heute eine Kontinuität in der Berliner Tunten-Subkultur darstellt, zeichnete sich in der Frage der geschlechtlichen Selbstbilder, insbesondere durch das Aufkommen der Transgender-Diskurse Ende der 1990er eine Diskontinuität ab. So wie der internationale Drag Queen-Hype die Performativitäten und Möglichkeiten der Etablierung in mehrheitsgesellschaftlichen Nischen für verschiedene ProtagonistInnen der Schwulen-Subkulturen veränderte und erweiterte, so veränderte und erweiterte die mit dem Transgender-Begriff einhergehende Diskursivierung die Möglichkeiten bezüglich des geschlechtlichen Selbstverständnisses innerhalb der Tunten-Subkultur. Bezeichnenderweise

²¹⁷² Diese Bedeutung hat der Fummel für die Mehrzahl der Berliner Tunten auch heute noch. Gleichzeitig wurde und wird der Fummel nicht zwangsläufig als weibliche Kleidung verstanden (vgl. Kapitel III.1.2.2.).

war es der aus der US-amerikanischen Transgender-Bewegung stammende Aktivist Leslie Feinberg, der 1997 im Rahmen der Feiern zu „100 Jahre Schwulenbewegung“, durch seine Lesungen den Transgender-Begriff in Berlin bekannt machte. Die politisch aktiven Tunten der Berliner Szene übernahmen nicht nur als erste Berliner Transgender-Gruppierung den Transgender-Begriff als Oberbegriff und benannten Trans-NeTTT in „v.e.b. transgender united“ um. Einige entdeckten auch die mit Transgender benannten Identitätskonzepte für sich als neue Selbstdefinitionen. Für einige beinhaltete dies auch eine subkulturelle Neuorientierung weg von den Schwulen-Subkulturen hin zu den Transgender-Subkulturen.²¹⁷³ Dies ist jedoch nicht nur Feinbergs Auftritt geschuldet, der an dieser Stelle den globalen Faktor in Form der internationalen Transgender-Bewegung verkörpert, sondern verweist auch auf die lokale Situation der Marginalisierung der Tunten in der Berliner Schwulen-Subkultur. Globale und lokale Faktoren bilden somit in diesem Beispiel ein Gefüge, welches die Entwicklung der Selbstbilder nachhaltig beeinflusst und prägt.

Ein ähnlicher Zusammenhang wurde bereits am Beispiel der Selbstbilder der Berliner Drag Queens im Kontext des globalen Phänomens eines internationalen Drag Queen-Hypes und der lokalen Situation eines Generationenwechsels und anderer grundlegender gesellschaftlicher und städtischer Veränderungen, demonstriert. Ähnliches wurde auch für die Drag Queens von Rio de Janeiro gezeigt. Auch in der in dieser Studie zentral betrachteten Erfolgsgeschichte New Yorker Drag Queens werden vielfältige Faktoren und Wandlungen, die zur heutigen Drag Queen-Diversität New Yorks führten, benannt. Der bedeutendste Wandel liegt dabei in der Transformation des Begriffs „Drag Queen“ zu seiner heutigen zweifachen Bedeutung als einerseits einer Selbstbezeichnung und andererseits einer Art „Berufsbezeichnung“.²¹⁷⁴ Die im Kontext des Drag Queen-Hype aufkommenden Drag Kings und ihre Subkulturen, das Drag Kingdom, bildeten – auch vor dem Hintergrund fluider Identitätskonzepte, wie sie mit „Transgender“ benannt werden – ein Refugium und eine „entmilitarisierte Zone“ in den „Grenzkriegen“ zwischen verschiedenen Gruppierungen und Identitäten, den so genannten „Butch-FTM-Borderwars“. Schon vorher führte die Übernahme feministischer Diskurse in lesbischen Subkulturen aufgrund des massiven Drucks zu veränderten Selbstbildern unter den Transgender. Die „Gentleman-Butch“ Jeanne Cordova beschrieb wie sich ihr Selbstbild zunächst unter dem Einfluss spezifischer Strömungen des 1970er-Jahre-Feminismus und schließlich nach der „konstruktivistischen Wende“ der 1990er radikal veränderte:

²¹⁷³ Siehe Kapitel III.1.2.2., vgl. auch Balzer 2007.

²¹⁷⁴ Siehe Kapitel III.1.1.2.

When I was very young, I didn't have a clue as to who I was gender-wise. I said, „I must be a guy trapped in a woman's body.“ Then along came feminism, and I said, „No, I'm just a woman, a different kind of woman, that butch kind of woman.“ More recently, in the last ten years, I've decided that I'm both a man *and* a woman, that I have strong elements of both genders.²¹⁷⁵

Die unter dem Transgender-Begriff subsumierten Konzepte „Posttranssexualismus“ und „Gender Outlawism“ führten zur Emanzipation eines Teils der Transsexuellen von den pathologisierenden Fremdbildern und damit zu eigenen Diskursen und emanzipatorischen Selbstbildern. So erklärte sich die Transsexuelle Kate Bornstein zur „Gender Outlaw“ und zu einer „*transsexual by choice, not by pathology*“.²¹⁷⁶ Andere Transgender-AktivistInnen forderten und lebten eine Abkehr von der Unsichtbarkeit des „Passing“. Diese Aufforderung beinhaltet nicht nur ein „professionelle Transsexuelle“-Werden - ähnlich des „professionelle Homosexuelle“-Seins der (New Yorker) Drag Queens der 1970er -, sondern auch das Entwickeln eigener Diskurse und damit neuer Selbstbilder und Identitäten.

Die mit dem Transgender-Begriff einhergehende Diskursivierung und Politisierung wirkte sich in allen Subkulturen und in allen Gruppierungen aus, und stellt damit den im Untersuchungszeitraum wichtigsten Faktor der Beeinflussung und Prägung der Selbstbilder und Performativitäten dar. Gleichwohl spielen auch die anderen beschriebenen Faktoren eine wichtige Rolle. Die in Subkulturen entwickelten Selbstbilder sowie die dazugehörigen Identitäten und Performativitäten müssen daher als sehr dynamisch und flexibel und als von vielen unterschiedlichen Faktoren beeinflusst, verstanden werden. Wie die unterschiedlichen Formen der Selbstorganisation der Transgender entstanden sie in einem liminalen Raum. Und ähnlich der Selbstorganisation lassen sie sich auch als „spielerische Neukombinationen“ von vorgefundenen und analytisch zerlegten Faktoren denken.

Aufgrund der gezeigten Zusammenhänge und Gefüge lässt sich diese durch Liminalität entstehende Flexibilität, die sowohl die subkulturell entwickelten Selbstbilder als auch Formen der Selbstorganisation in Subkulturen und mehrheitsgesellschaftlichen Nischen kennzeichnet, insbesondere dort, wo sie sich in Form des Wandels und der Neuerungen offenbart, auch als ein Indikator für gesellschaftlichen Wandel und interkulturelle Einflüsse verstehen.

Das Gefüge des Zusammenspiels diverser lokaler und globaler Faktoren in der Entstehung und Beeinflussung der subkulturellen Selbstbilder, welches zuvor für die Selbstorganisation mit Robertsons Begriff der „Glokalisierung“ beschrieben wurde, verdichtet den Kontrast zwischen emanzipatorischen Selbstbildern und pathologisierenden Fremdbildern. Während die subkulturell gebildeten, sich flexibel anpassenden und

²¹⁷⁵ Burana 1994: 115, Hervorhebungen Burana.

²¹⁷⁶ Bornstein 1995: 118.

verändernden Selbstbilder an allen drei Orten „autochthone“ Momente besitzen, beispielsweise der politische Charakter der Berliner Tunte, und sich gerade in diesen „autochthonen Momenten“ voneinander unterscheiden, werden die pathologisierenden Fremdbilder der „normalisierenden Wissenschaften“ Medizin, Psychologie und Sexualwissenschaft im Kontext der kulturellen Matrix „Heteronormativität“ als universell verstanden und proklamiert. Insofern bilden die diversen fluiden Selbstbilder eine Anti-Struktur zu den fixen Fremdbildern der Struktur, der normativen Ordnung einer naturalisierten Zweigeschlechterordnung. Betrachtet man den Antagonismus der Autochthonität der Selbstbilder und der Universalität der Fremdbilder in einem größeren Rahmen, etwa vor dem Hintergrund der gesellschaftlichen (Diskurs-)Hegemonie dieser „normierenden Wissenschaften“ und einer als „Verwestlichung“ (*westernization*) bezeichneten Form „Kultureller Globalisierung“, dann haben die Internationalisierung und der Export des westlichen Transsexualitätskonzeptes und der „Behandlungsformen“ der „Transsexualität“ zwar auch Auswirkungen in jenen Gesellschaften, denen eine Pathologisierung von Menschen, die nicht als weiblich oder männlich definiert werden, fremd ist. Gleichzeitig jedoch bedeutet diese Beeinflussung nicht zwangsläufig den Niedergang der autochthonen Strukturen und Identitäten, sondern vielmehr deren erneute Transformation. Diese Transformation ist jedoch, wie die hier angeführten Beispiele aus den Subkulturen und den indigenen Gesellschaften vermuten lassen, die Regel und nicht die Ausnahme, und verweist so auf ein Charakteristikum von geschlechtlichen Konstruktionen jenseits von Mann und Frau.

VI. THINKING BEYOND THE RAINBOW'S FOOT: Impulse für eine komplexe Transgender-Theorie

In den Wissenschaften Medizin, Psychologie und Sexualwissenschaft schwingt aufgrund der Pathologisierung der verschiedenen Transgender-Identitäten neben der Frage nach der Diagnose und Therapie - beispielsweise des „Syndroms“ oder der „Störung“ „Transsexualität“ bzw. „Transsexualismus“ -, die Frage der Ätiologie immer mit. Sie wird in den Abhandlungen dieser Disziplinen häufig explizit gestellt. Die Frage der Ätiologie bezeichnet in diesem Falle die Frage nach der Ursache, der mit den Diagnosen „Transsexualität“ und „Transvestitismus“ bezeichneten Vielzahl unterschiedlicher, geschlechtlicher Identitäten, die in dieser Studie unter dem Oberbegriff „Transgender“ diskutiert wurden. Die Frage der Ätiologie wird jedoch kontrovers diskutiert und wurde bisher nicht abschließend oder überzeugend geklärt. So fasst der deutsche Sexualwissenschaftler Erwin Haeberle die Ursachenforschung bezüglich der „Transsexualität“ wie folgt zusammen:

Die Ursachen für Transsexualität sind bisher nur wenig erforscht. Wir wissen, dass die Geschlechtsrolle schon sehr früh festgelegt wird und dass es nach einer gewissen Zeit keine Möglichkeit mehr gibt, die geschlechtliche Selbstidentifikation des Menschen zu verändern. So ist ein hermaphroditischer Junge, dessen Geschlecht bei der Geburt falsch diagnostiziert wurde, möglicherweise von seinen Eltern als Junge erzogen worden. Entdeckt man den Irrtum schließlich, dann ist es für eine umfassende Korrektur zu spät, so dass sich der Junge weiterhin als Mädchen versteht. Es gibt leider auch seltene Fälle, in denen Eltern das biologische Geschlecht ihres Kindes einfach nicht akzeptieren wollen und eine entsprechende Selbstfindung verhindern. (Ein Beispiel ist die Mutter, die ihre Tochter nötigt, die Rolle des Sohnes zu spielen, den sie sich eigentlich gewünscht hat.) In anderen Fällen scheinen die Kinder von sich aus ohne den Einfluß der Eltern, eine konträre Geschlechtsrolle anzunehmen. Angesichts dieser Tatsachen gehen viele Sexualforscher heute davon aus, dass für Transsexualität eine Kombination biologischer und sozialer Faktoren bestimmend ist. Andere meinen, dass manche Kinder ihre transsexuelle Veranlagung vielleicht schon entwickeln, bevor sie geboren werden.²¹⁷⁷

Auch in neueren Abhandlungen wird attestiert, dass die Ursache der „Transsexualität“ kontrovers diskutiert wird und unklar bleibt:

In the intervening quarter century, research on the origins of transsexualism has not evolved that much. It remains true that „no one now, be he psychoanalyst or neuroendocrinologist or expert in any other science, can claim to have the complete explanation of transsexualism“.²¹⁷⁸

²¹⁷⁷ Haeberle 1991: 12-13. Die Annahme einer pränatalen Veranlagung als Ursache der „Transsexualität“ wird beispielsweise von Martha Freitas in ihrem Buch „*Meu sexo real: A origem somática, neurobiológica e inata da transexualidade*“ ausführlich behandelt. Nicht nur aufgrund der Tatsache, dass Freitas ihre Studie hauptsächlich auf die fragwürdigen Ergebnisse des deutschen Endokrinologen Günther Dörner stützt (Freitas 1998: 84ff), der aufgrund der Übertragung seiner Ergebnisse aus Versuchen an durch Hormone feminisierten Ratten auf menschliches Sexualverhalten im Rahmen seiner Suche nach einer „Heilung“ homosexueller Menschen in (wissenschaftlichen) Verruf geraten ist (vgl. z.B. Haeberle 1994), ist ihre Theorie von fragwürdigem wissenschaftlichen Gehalt.

²¹⁷⁸ Green 1998: 418. Das in Anführungszeichen gesetzte Zitat innerhalb des Zitats bezieht sich auf eine Aussage, die Green in einem Text 1969 machte und nun, 29 Jahre später, wiederholt.

Der in der Schweiz ansässige Psychoanalytiker Udo Rauchfleisch, ein ungewöhnlich kritischer Sachverständiger auf dem Gebiet der „Transsexualität“ und als solcher eine Ausnahmeerscheinung, ist im Jahre 2006 der Ansicht, dass die Frage der Ätiologie nach Jahrzehnten der Forschung noch schwerer zu beantworten sei:

Fasst man die genannten ätiologischen Überlegungen psychologischer und somatischer Art zusammen, so muss man sagen, dass sie das Phänomen „Transsexualismus“ in keiner Weise schlüssig erklären. [...] Wir stehen heute an einem Punkt, an dem wir sagen müssen, dass die Ursachen des Transsexualismus mehr denn je im Dunklen liegen.²¹⁷⁹

Bemerkenswert ist, dass in jenen Theorien, die auch psychologische bzw. soziale Faktoren geltend machen, diese häufig auf das elterliche Umfeld oder die Rolle der Mutter beschränkt werden, wie beispielsweise in obigem Zitat von Haerberle.²¹⁸⁰ Dies trifft nicht nur für Theorien zur „Transsexualität“, sondern auch für Erklärungsmodelle des „Transvestitismus“ zu. Der US-amerikanische Psychoanalytiker Richard Docter fasst solche Modelle wie folgt zusammen:

This model takes infancy and early childhood as its principal subject matter, giving special emphasis to how the dynamics of personality evolve. For transsexualism the hypothesis is that in very early childhood an overly close "symbiosis" with the mother sets the stage for gender identity distortions (...). The best of the psychoanalytic models of transvestism (...) describe this as a disorder of the self stemming from major difficulties in early object relations. Women's clothing are said to become symbolic ties with the mother and to serve as transitional objects, providing security and anxiety reduction.²¹⁸¹

Sein deutscher Kollege Michi Hilgers erklärt im Jahre 2000 die „Perversion“ „Transvestitismus“ mit Demütigungen und schweren Kränkungen in der Kindheit:

Stoller stellt fest, dass immer dann Perversionen entstehen, wenn sich schwere Demütigungen in der Kindheit besonders auf die sexuelle Identität bezogen, sie verhöhnt oder in Frage gestellt wurde. Dabei spiele, so Stoller, die Umkehrung von der Opfer- in die Täterrolle die entscheidende Rolle. Wer zum Beispiel als Junge häufig gezwungen wurde, Mädchenkleider zu tragen und sich besonders weiblich zu verhalten, könne diese Kränkung seiner männlichen Geschlechtsidentität durch späteren Transvestismus umkehren: Das Tragen von Frauenkleidern bedeute nun nicht mehr Infragestellung des eigenen Geschlechts. Vielmehr werde durch das Tragen weiblicher Kleidung die ehemals bedrohte Geschlechtsidentität geschützt. Ich bin doch der, der ich sein möchte, und ich bin unangreifbar, mächtig und räche mich auf diese Weise an meinen vorgeblichen Peinigern. Überlegenheit und das Erschrecken der Opfer verwandeln sich so in ein Gefühl des Triumphs. Solcher Triumph über das weibliche Geschlecht kommt besonders in Transvestiten-Shows zum Ausdruck, wenn sich die Darsteller als die schöneren und besseren Frauen präsentieren und diese gleichzeitig spielerisch oder ernsthaft verhöhnen.²¹⁸²

Diese Erklärungsversuche beziehen sich jedoch nahezu ausschließlich auf die als „männlichen Transvestitismus“ bezeichnete Form des Cross-Dressings, d.h. das Cross-

²¹⁷⁹ Rauchfleisch 2006: 20.

²¹⁸⁰ Siehe auch Rauchfleisch 2006: 20.

²¹⁸¹ Docter 1988: 1-2.

²¹⁸² Hilgers 2000: 1. Hilgers Text, so muss relativiert werden, stellt allerdings ein Extrembeispiel der Pathologisierung dar (vgl. auch Kapitel II.2.2.), allerdings ein sehr öffentlichkeitswirksames. Die besondere Problematik der gesellschaftlichen Folgen solcher pathologisierender Sichtweisen auf Cross-Dressing wurde in Kapitel II.4.3. behandelt.

Dressing von Transgender mit ursprünglich männlicher Zuordnung. Das Cross-Dressing von Transgender mit ursprünglich weiblicher Zuordnung passt nicht in diese Erklärungsmodelle und wird ausgeblendet.²¹⁸³

Mit der Übernahme dieser pathologisierenden Begrifflichkeiten in sozialwissenschaftlichen Studien, beispielsweise soziologischen und ethnologischen Studien, schwingt auch dort die Ätiologie-Frage unterschwellig mit. Dies betrifft vor allem die Übernahme der Syndrom-Kategorien „Intersexualität“ (z.B. „5-alpha-Reductase-Mangel-Syndrom“, „Klinefelter-Syndrom“ oder „männlicher Pseudohermaphroditismus“)²¹⁸⁴ und „Transsexualität“²¹⁸⁵ sowie teilweise auch die Übernahme des „Transvestitismus“-Begriffes²¹⁸⁶. In einigen Fällen wird, wie in den Wissenschaften Medizin und Psychologie, die Frage der Ätiologie von SozialwissenschaftlerInnen auch explizit gestellt und zu beantworten gesucht. So erklärt die Soziologin Annik Prieur in ihrer Studie zu „Transvestiten“ (*jotas*) in Mexiko-Stadt, in einem „Little Boys In Mother’s Wardrobe: On the Origins of Homosexuality and Effeminacy“ betitelten Kapitel:

Let me offer a conclusion, although it is a rather banal one. I believe that becoming a *jota* is a complex process where many factors are intertwined – some early occurring feelings, genetically determined or psychologically formed; some childhood experiences; labeling and learning.²¹⁸⁷

Es fällt auf, dass auch viele solcher sozialwissenschaftlicher Untersuchungen der Ätiologie-Frage bzw. viele sozialwissenschaftliche Studien, in denen die Ätiologie-Frage mitschwingt, auf einem heteronormativen Ansatz fussen. Denn erklärt werden muss, was von der Norm der „heterosexuellen Matrix“ und ihrer essentialisierten Zweigeschlechterordnung abweicht, nicht aber das, was diese Norm bestätigt: die geschlechtlichen und sexuellen Identitäten von heterosexuellen, männlichen Männern und heterosexuellen, weiblichen Frauen. Prieur, beispielsweise, fragt in ihrem als „constructivist approach“ betitelten Ansatz explizit nach den Ursprüngen der Homosexualität und der Effeminität bei „Männern“, die sie als „Transvestiten“ bezeichnet. Sie fragt nicht nach dem Ursprung sexueller oder geschlechtlicher Identitäten an sich, nach der kulturellen Konstruktion von Geschlechtern und Sexualitäten, von Normen und Abweichungen oder nach dem Ursprung des Transvestitismus-Konzeptes.²¹⁸⁸

²¹⁸³ Vgl. hierzu auch die kritischen Anmerkungen zur gesellschaftlichen Wahrnehmung und Popularität der „female impersonation“ im Gegensatz zur „male impersonation“ (Kapitel III.2.1.1.).

²¹⁸⁴ Vgl. z.B. Edgerton 1964, Nanda 1990, Herdt 1990, 1994d, Totman 2003.

²¹⁸⁵ Vgl. z.B. Wikan 1977, Schröter 2000, 2002.

²¹⁸⁶ Vgl. z.B. Levi 1971, Mageo 1992, 1996, Lancaster 1997, Knoblauch 1997, Prieur 1998, Schifter 1999, Boellstorff 2004.

²¹⁸⁷ Prieur 1998: 138, Hervorhebung Prieur.

²¹⁸⁸ Bezeichnenderweise zitiert Prieur (1998: 36-37) in der Darlegung ihres „constructivist approach“ einige Aspekte der Theorie, die Judith Butler in „Gender Trouble“ entwickelt, nicht aber Butlers zentralen Ansatz

Die aufgrund von heteronormativen Grundannahmen als universell gedachte, essentialisierte und naturalisierte Geschlechterdichotomie wurde in dieser Studie auf drei unterschiedliche Weisen als kulturelles und soziales Konstrukt erkannt. Die Diskussion der Thesen von Michel Foucault und Judith Butler zeigte in einer historischen und theoretischen Perspektive die Entwicklungen, die historischen Bedingungen und die gesellschaftlichen Strukturen, die zu dieser Naturalisierung und Essentialisierung von Körpern, Geschlecht und Begehren führten.²¹⁸⁹ Mit einem über die Situation in westlichen Gesellschaften hinausgehenden Blick wurde in einem Exkurs zu Formen der Geschlechtervielfalt, wie sie in einigen indigenen und/oder außereuropäischen Gesellschaften existieren bzw. existierten, demonstriert, wie vielfältig, variabel und flexibel kulturelle Konstruktionen von Geschlecht und Geschlechterordnungen sein können.²¹⁹⁰ Diese Vielfältigkeit, Variabilität und Flexibilität wurde in einer umfangreichen empirischen Betrachtung der in den Transgender-Subkulturen Rio de Janeiros, New Yorks und Berlins entstandenen Selbstbilder und damit im Untersuchungsschwerpunkt dieser Studie in besonderem Maße sichtbar.²¹⁹¹

Diese drei unterschiedlichen Ansätze offenbaren auf welche Weise, in welchem Maße und mit welchen Folgen die Konstruktion einer universellen, naturalisierten Zweigeschlechterordnung einhergeht. Sie stellen dabei nicht nur die von den Wissenschaften Medizin, Psychologie und Sexualwissenschaft (und einigen SozialwissenschaftlerInnen) gegebenen Antworten auf die Frage nach der Ätiologie der Transgender-Identitäten in Frage, sondern in diesem Falle die Ätiologie-Frage an sich. Ähnlich dem von Judith Butler aufgezeigten Paradox, dass die von der Medizin proklamierte Natürlichkeit der Körper im Falle von Intersexuellen und Transsexuellen erst mit Hilfe einer „Technologie des scharfen Messers“ künstlich hergestellt werden muss²¹⁹², beinhaltet auch diese Ätiologie-Frage zuallererst ein Konstrukt: das Konstrukt der Abweichung und der Norm. Da Heteronormativität - die Grundlage dieser Konstruktion von Normen und Abweichungen -, als kulturelle Matrix nicht hinterfragt wird, wird auch die Sinnhaftigkeit dieser Ätiologie-Frage nicht hinterfragt oder diskutiert. Nur wenige WissenschaftlerInnen, und bezeichnenderweise bisher vor allem Geistes- und SozialwissenschaftlerInnen, untersuchen, wie beispielsweise Judith Butler und Michel Foucault die Hintergründe und Grundlagen der Normierung oder nehmen wie beispielsweise Marjorie Garber einen Perspektivwechsel vor,

einer „heterosexuellen Matrix“ als Ursprung der kulturellen Konstruktion der Normierungen und Abweichungen (vgl. Kapitel II.1.2.).

²¹⁸⁹ Siehe Kapitel II.1.

²¹⁹⁰ Siehe Exkurs E.II.

²¹⁹¹ Siehe die Kapitel III.1.1.2., III.1.2.2., III.1.3.2., III.2.1., III.2.2. und III.2.3.

²¹⁹² Siehe Butler 2001: 628.

indem sie nicht Transvestiten, sondern die „kulturelle Angst vor dem Transvestitismus“ zum Untersuchungsfeld machen.²¹⁹³ Die Mehrzahl der Studien stammt aus der Feder solcher WissenschaftlerInnen, die ihre eigenen heteronormativen Grundannahmen nicht hinterfragen und damit nicht nur die sozialen Konstruktionen von Norm und Abweichung reproduzieren, sondern auch die ihnen zu Grunde liegende kulturelle Matrix bestätigen und festigen.

Neben der theoretischen Infragestellung dieser Ätiologie-Frage, gibt es eine Reihe guter empirischer Argumente, die den Sinn einer wissenschaftlichen Untersuchung der Ätiologie in diesem Feld in Frage stellen. In den Selbstbildern der verschiedenen Transgender-Individuen, die aus unterschiedlichen sozialen, kulturellen, subkulturellen und ethnischen Kontexten stammen, wurde deutlich, dass viele ihr Anders-Sein, welches später als eine der vielen Transgender-Identitäten benannt oder gelebt wird, schon in der Kindheit erkannten. Dieses Anders-Sein wurde häufig aufgrund von Sanktionen oder der Furcht vor Sanktionen unterdrückt oder verheimlicht und erst zu einem späteren Zeitpunkt offen ausgelebt. Einige wenige Transgender verlagern in den geführten Interviews und Gesprächen, den Ursprung ihres Anders-Sein von der Kindheit zur (Vor-)Geburt und essentialisieren damit ihre Identität. Eine solche Essentialisierung zeigt sich vor allem bei jenen Transgender, die in einem heteronormativen Kontext als Transgender sozialisiert wurden und/oder mit Hilfe von aus der Medizin übernommenen Konzepten argumentieren.²¹⁹⁴ Diese Übernahme kommt insbesondere in der vielerorts als Voraussetzung der „geschlechtsangleichenden Operationen“ geforderten Therapie zum Tragen, in der Transsexuelle unter anderem aufgefordert werden, ihre Vergangenheit zu verschleiern und zu verklären und damit, so die Transgender-Aktivistin Kate Bornstein, zu lügen: „*Transsexuality is the only condition for which the therapy is to lie*“.²¹⁹⁵ Darüber hinaus sind jene Menschen, die geschlechtsangleichende Operationen wünschen, darauf angewiesen die Erwartungshaltung der verantwortlichen GutachterInnen zu bestätigen, um die Diagnose „Transsexualität“ zu erhalten.²¹⁹⁶

Dabei finden sich in den Transgender-Gruppen der Subkulturen auch Individuen, die erst spät ihr Transgender-Sein entdecken und ausleben. So sah Alena, die in New York aufgewachsen ist, bereits in den späten 1950er Jahren Cross-Dressing in den Shows von *female impersonators* und *male impersonators* sowie viele Jahre danach bei den Drag

²¹⁹³ Vgl. Garber 1993, siehe auch Kapitel II.1.

²¹⁹⁴ Vgl. insbesondere Kapitel III.2.3.

²¹⁹⁵ Vgl. die Kapitel II.3. und IV.3.1. Dieser Aufforderung wird zwar von vielen Transsexuellen Folge geleistet, sie wird von einzelnen aber auch kritisch hinterfragt und strikt abgelehnt (vgl. Kapitel III.2.3.).

²¹⁹⁶ Dies führt zu einer Verzerrung der Statistiken und der Ergebnisse von Untersuchungen, die im Kontext der der medizinischen und psychologischen Begutachtung von Transgender stattfinden (vgl. hierzu auch die Kapitel II.3. und III.2.3.).

Queens. Doch erst im Jahre 2000 begann sie die Vorzüge des Cross-Dressing und der neuen weiblichen Identität für sich selbst zu entdecken („*When I am a man it's so boring. Boring. Boring. I had no idea how boring it was until I started dressing.*“) und definiert sich seitdem als Cross-Dresser.²¹⁹⁷ Die *travesti* Denise, die in Rios Nachbarstadt Niteroi aufwuchs und als Ballett-Tänzer schon in den 1970ern und 1980ern Kontakte zu *travestis* und *transformistas* hatte, definierte sich bis in die 1990 als schwuler Mann (*gay masculino*) und dachte, nach eigenen Angaben, nie daran eine *travesti* oder eine *transformista* zu sein oder zu werden. Erst Mitte der 1990er, als sie bereits 40 Jahre alt war, begann sie weibliche Hormonpräparate zu nehmen und sich Silikonprothesen einsetzen zu lassen und definierte sich als *travesti* bzw. als *transformista*.²¹⁹⁸ Der Umstand, dass eine nicht geringe Zahl transsexueller Menschen erst als Erwachsene „transsexuell werden“, wird von der Sexualwissenschaft zwar bestätigt, führt aber nicht zu Infragestellung der gängigen Theorien zur „Transsexualität“, sondern vielmehr zu einer Unterscheidung in primäre und sekundäre „Transsexualität“²¹⁹⁹, wobei teilweise davon ausgegangen wurde und wird, dass die primäre „Transsexualität“, die echte „Transsexualität“ sei.²²⁰⁰

Die vorliegende empirische Untersuchung zeigte, dass nicht ein einziger Weg, der des Erkennens und Erfahrens in der Kindheit, sondern verschiedene Wege hin zu einer Transgender-Identität (ko)existieren. Dies spricht für eine Diversität nicht nur der Transgender-Identitäten, sondern auch der Entstehungsmöglichkeiten zumindest bezüglich der Lebensalter, in denen die Identitäten entstehen (können). Im zweiten Exkurs wurde gezeigt, dass in einigen Kulturen so genannte „alternative Geschlechter“ schon in der Kindheit erkannt oder benannt werden oder wurden. Doch auch hier offenbart der ethnologische Vergleich eine Diversität an Modellen. So wurden Konzepte vorgestellt, in denen Geschlecht erst in der Pubertät festgelegt wird bzw. sich in der Pubertät oder später transformieren kann, wie in Marlons indigener Gruppe oder bei den Quechan und Maricopa [Pee-Posh]²²⁰¹, Konzepte, die unterschiedliche Wege des „Werdens“ beschreiben, wie im Falle der *hijras* oder der *fa'afafine*²²⁰² oder Konzepte, in denen Geschlecht grundsätzlich wandelbar ist und als fluid gedacht wird, wie beispielsweise bei den Navaho [Dine].²²⁰³

Die Konzeption von Geschlecht als etwas Fluidem ist nicht nur ein prinzipieller Gedanke jenes Transgender-Diskurses, in dem das Transgender-Spektrum als ein fluides

²¹⁹⁷ Interview mit Alena, siehe Anhänge B.1., B.1.1.1.

²¹⁹⁸ Interview mit Denise, siehe Anhänge C.8., C.8.1.1., vgl. auch Kapitel III.1.3.2.

²¹⁹⁹ Vgl. unter anderem Docter 1988, Clement und Senf 1997 oder Rauchfleisch 2006.

²²⁰⁰ Rauchfleisch 2006: 16.

²²⁰¹ Vgl. Kapitel E.II.1. und E.II.2.

²²⁰² Vgl. die Kapitel E.II.3. und II.2.4.

²²⁰³ Vgl. Kapitel E.II.2.

Spektrum der Geschlechter im Gegensatz zur starren Mann-Frau- und Transvestiten-Transsexuelle-Dichotomie verstanden wird²²⁰⁴, sondern zeigt sich in den Subkulturen bei einigen Individuen auch auf der biographischen Ebene. In den Transgender-Subkulturen war nicht nur der Wechsel von einer Identität als (biologischem) Mann oder als (biologischer) Frau hin zu einer Transgender-Identität zu beobachten, sondern auch der Wechsel von einer Transgender-Identität zu einer anderen Transgender-Identität oder (zurück) zu einer Identität als (biologischem) Mann.

Pia beispielsweise, die sich zu Beginn der Feldforschung als Cross-Dresser und Transe sah und definierte und geschlechtsangleichende Operationen für sich ausschloss, definierte sich fünf Jahre später als Transsexuelle und ließ geschlechtsangleichende Operationen und eine Personenstandsänderung nach dem TSG durchführen. Ein Jahr nach diesen Operationen wiederum definierte sich Pia als Frau „mit transsexueller Vergangenheit“. Bei den Berliner TransSisters, deren Mitglied Pia ist, ließ sich ein solcher Identitätswechsel häufiger beobachten.²²⁰⁵ Die New Yorker Transsexuelle Ruth erklärte im Interview, dass sie ihr Coming Out als Transsexuelle in den *travesti*-Subkulturen São Paulos hatte, als sie Mitte 40 war, und bis dahin als klandestiner Cross-Dresser gelebt hatte.²²⁰⁶ Die Drag Queen Radha aus Berlin erklärte im Interview, dass sie derzeit zwar kein Bedürfnis nach einer „Identitätsveränderung“ verspürt, wie sie mittels Hormontherapie und geschlechtsangleichenden Operationen erfolgt, dies aber nicht für alle Zeit ausschließen mag.²²⁰⁷ Wenngleich bei einigen der TransSisters und bei Ruth die Cross-Dresser-Identität und bei Radha die Drag Queen-Identität auch als Phase auf dem Weg zur Transsexuellen-Identität interpretiert wird bzw. werden kann, etwa als Orientierungsphase, so stellt sich die Situation bei Pia anders dar. Pia hatte zur Zeit der Forschung eine sehr klare, eindeutige und bewusste Einstellung zu ihrer geschlechtlichen Identität und grenzte sich von Transsexuellen deutlich ab.²²⁰⁸

Dass ein solcher Wechsel auch in die „andere“ Richtung gehen kann, zeigt sich am Beispiel der New Yorkerin Cathy, die erklärt: „*Five years ago I wanted a surgery, now I don't: I don't have this undying need to have a vagina*“.²²⁰⁹ Auch die *travesti* Catia berichtet, dass sie sich früher unbedingt operieren lassen und eine Frau sein wollte, heute aber kein

²²⁰⁴ Vgl. Kapitel IV.3.1.

²²⁰⁵ Françoise beispielsweise vollzog im Zeitraum der Forschung den Identitätswechsel von einem Cross-Dresser zu einer Transsexuellen bzw. zur transsexuellen Frau (Informelle Gespräche mit Françoise, siehe Anhänge A.8., A.8.2.).

²²⁰⁶ Interview mit Ruth, siehe Anhänge B.42., B.42.1.1.

²²⁰⁷ Interview mit Radha, siehe Anhänge A.27., A.27.1.1., vgl. auch Kapitel III.1.2.1.

²²⁰⁸ Interview mit Pia, siehe Anhänge A.26., A.26.1.1.

²²⁰⁹ Interview mit Cathy, siehe Anhänge B.6., B.6.1.1.

Verlangen mehr nach einer Operation und einem Frau-Sein verspürt, und sich stattdessen als „Person, die sich mit ihren männlichen und weiblichen Anteilen im Einklang befindet“ definiert.²²¹⁰

Dieser Wechsel in die andere Richtung kann auch zu der ursprünglich zugeordneten Identität zurückführen. Die Berlinerin Julia, beispielsweise, die sich während der Forschung als „mädchenhafte“ Tunte, die „ihre weiblichen Anteile ganz auslebt“, beschreibt²²¹¹, ist einige Jahre später nur unter ihrem wieder angenommenen, männlichen Namen ansprechbar und lebt als Mann und nicht mehr als Tunte. Angelique berichtet von einem ähnlichen Fall im Umfeld des SchwuZes in den späten 1980er Jahren:

[Henriette] war einfach schon so weit, die hatte schon Brüste. [...] Dann hat [Henriette] plötzlich von heute auf morgen gesagt: sie ist jetzt wieder [Jens]. I don't know who that is, aber immerhin 'n sehr weiblicher Mann. Alle waren total geschockt im SchwuZ und dachten sich so okay, das ist jetzt nun vorbei.²²¹²

Daryl aus Rio de Janeiro nahm zu Beginn der 1970er Jahre wie viele andere, junge Homosexuelle weibliche Hormonpräparate, weil er eine weibliche Brust haben und eine Frau sein wollte. Daryl definierte sich in dieser Zeit als weiblich und wollte als Frau wahrgenommen werden. Er arbeitete als Friseurin (*cabeleireira*) und in der Sexarbeit. Aber schließlich änderte sich seine Ansicht darüber („*a minha cabeça mudou*“), was er als Wechsel von einer weiblichen zu einer männlichen Identität („*uma mudança feminia-masculina*“) beschreibt. Heute definiert sich Daryl als männlicher Homosexueller mit femininem Äußeren.²²¹³

Diese Erkenntnisse der empirischen Untersuchung von Transgender in urbanen Subkulturen werden auch im interkulturellen Vergleich mit nicht-westlichen Gesellschaften bestätigt. So erklärte die Ethnologin Unni Wikan, dass die *xanith* in Oman, die sie als „transsexuell“ definiert, verschiedene Möglichkeiten des Wechsels von einer geschlechtlichen Identität zur anderen und wieder zurück haben:

[...] a career as a ‚woman‘ may have several alternative terminations: a) The man may be a woman for some years, whereupon he reverts to being a man for the rest of his life. b) He may live as woman until old age. c) He may become a woman, return to being a man, again become a woman etc...²²¹⁴

²²¹⁰ Interview mit Catia, siehe Anhänge C.4., C.4.1. Ähnliches berichtet auch die *travesti* Cora, die diesen Wechsel wie im *travesti*-Kapitel gezeigt (Kapitel III.1.3.2.) mit den beiden unterschiedlichen Bedeutungen des portugiesischen Verbes „Sein“ (*ser* und *estar*) verdeutlicht.

²²¹¹ Interview mit Julia, siehe Anhänge A.15., A.15.1.1.

²²¹² Interview mit Angelique, siehe Anhänge A.2., A.2.1.1. Der „Fall“ von Henriette, deren richtiger Name ich aus Anonymisierungsgründen durch dieses Pseudonym ersetzt habe, wurde mir von mehreren Tuntinnen, die in den 1980ern und frühen 1990ern im SchwuZ aktiv waren, bestätigt.

²²¹³ Interview mit Daryl, siehe Anhänge C.7., C.7.1.1.

²²¹⁴ Wikan 1977: 306.

Die Ethnologin Marie-Jeannette Mageo berichtet, dass bei den *fa'afafine* in Samoa, die bereits in der Kindheit als *fa'afafine* erzogen werden, viele im Erwachsenenalter die *fa'afafine*-Identität beibehalten, einige jedoch in die Rolle des Mannes wechseln oder als Drag Queen beide Rollen ausüben.²²¹⁵ Die Identität im Erwachsenenalter beizubehalten oder zu wechseln führt der Ethnologe Gilbert Herdt auch als zwei mögliche Optionen für die in der Kindheit als *guevedoche* (in der Dominikanischen Republik) und als *kwoolu-atmwool* (bei den Sambia in Papua-Neuguinea) erzogenen Individuen an.²²¹⁶

Innerhalb der Transgender-Subkulturen zeigte sich, dass nicht nur die geschlechtlichen Identitäten vielfältigen Wandlungsprozessen unterliegen (können), sondern auch die sexuellen Identitäten. So war es für den in den lesbischen Subkulturen sozialisierten Berliner Finn während der Forschung wichtig sich als Drag King und als „lesbisch“ zu definieren („Aber ich finde dass ich im Vergleich zum Lesbisch-Sein weniger transgender bin als lesbisch, wenn man das denn gewichten möchte“), wobei er nichts dagegen hatte, auch „Frau zu sein“²²¹⁷, während er sich fünf Jahre später als Transmann und seine Beziehung mit einem Transmann als „schwul“ definiert.²²¹⁸ Hierbei ist anzumerken, dass nicht nur die sexuellen Identitäten der Transgender-Individuen einem Wandel unterworfen sein oder eine besondere Flexibilität aufweisen können, sondern dass, wie in verschiedenen Kapiteln und insbesondere im „SympathisantInnen“-Kapitel gezeigt, in den Transgender-Subkulturen auch ganz neue Konzepte von Sexualität bzw. neue Sexualitäten entstehen können.²²¹⁹

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die in dieser Studie präsentierten empirischen Beispiele aus den Subkulturen im Kontrast zu der im Zitat des Sexualwissenschaftlers Haerberle gemachten Annahme stehen, dass die geschlechtliche Identität in der Kindheit festgelegt würde und danach nicht mehr veränderbar wäre.²²²⁰ Die Beispiele stellen gleichzeitig eine Bestätigung jener Konzepte dar, in denen Geschlecht als veränderbar und nicht als fix gedacht wird, wie dies in einigen indigenen Kulturen und außereuropäischen Gesellschaften der Fall ist bzw. war. Eine von Behandlungszimmern und Therapieräumen unabhängige, alle Transgender-Gruppen umfassende Empirie, wie die vorliegende, zeigt, dass die durch die Differentialdiagnostik und andere strukturelle Bedingungen der

²²¹⁵ Mageo 1992: 452.

²²¹⁶ Herdt 1990: 440-441, 1994d: 426, 429.

²²¹⁷ Interview mit Finn, siehe Anhänge A.7., A.7.1.1, vgl. auch Kapitel III.2.1.3.

²²¹⁸ Der Umstand, dass in dieser Aufzählung Beispiele aus Berlin überwiegen, liegt nicht an einem besonderen Phänomen der Berliner Subkulturen. Dieser Umstand ergibt sich vielmehr aus der für die Studie glücklichen Tatsache, dass ich auch nach der Forschung noch Kontakt zu den Berliner ProtagonistInnen und den Subkulturen hatte, und solche Entwicklungen „live“ verfolgen konnte.

²²¹⁹ Vgl. die Kapitel III.1.1.2., III.1.2.2., III.1.3.2., III.2.1., III.2.2. und III.3.

²²²⁰ Die in dieser Studie gezeigten Beispiele der „Verordnung eines Geschlechts“ in der Kindheit bei intersexuellen Menschen, zeigten zu welch grausamen und traumatisierenden Handlungen diese falsche Prämisse führen kann (vgl. die Kapitel II.4.1. und E.II.1.).

medizinisch-psychologischen „Erforschung“ von Transgender „gebetsmühlenartig“ wiederholte und reproduzierte Diagnose-Dichotomie „Transvestiten-Transsexuelle“²²²¹ nicht nur von einer Diversität an unterschiedlich gelebten (geschlechtlichen) Identitäten und Performativitäten, die in den Subkulturen entstanden sind und weiterhin entstehen, kontrastiert und in Frage gestellt wird. Eine solche Empirie zeigt vielmehr auch, dass die aufgezeigte Diversität sich auch auf die Zeitpunkte des „Entstehens“ bzw. des Erkennens und Auslebens dieser unterschiedlichen (geschlechtlichen) Identitäten und Performativitäten bezieht. Darüber hinaus zeigt diese Empirie auch, dass die Flexibilität der kulturellen und subkulturellen Konstruktion(en) von Geschlecht, wie sie am Beispiel verschiedener außereuropäischer Gesellschaften bzw. indigener Kulturen sowie verschiedener Transgender-Gruppen in den Subkulturen Rio de Janeiros, New Yorks und Berlins gezeigt wurde, sich auch in den Biographien einzelner Individuen zeigen kann, d.h., dass sie nicht nur auf einer kulturellen oder subkulturellen Ebene, sondern auch auf einer individuellen Ebene erkennbar ist.

Die hier präsentierte Studie zeigt damit, dass auch eine jenseits der sich selbst bestätigenden heteronormativen Strukturen der medizinischen und psychologischen Diagnose- und Behandlungsräume erfolgende, empirische Untersuchung des Ursprungs des Transgender-Seins, sich nicht nur als extrem aufwendig und schwierig erweisen muss, sondern aufgrund der gezeigten Diversität und Flexibilität methodisch nicht in erfolgversprechender Weise durchführbar ist.²²²²

Die theoretischen Implikationen der unhinterfragten heteronormativen Grundannahmen und die gezeigte Unmöglichkeit einer angemessenen empirischen Untersuchung lassen die Frage der Ätiologie wie die Suche nach dem goldenen Topf am Ende des Regenbogens erscheinen. Diese Suche ist bekanntlich eine vergebliche Suche, da bei der Annäherung an einen Regenbogen dieser sich von der/dem BetrachterIn fortzubewegen scheint. Je genauer und differenzierter wir uns die diversen Transgender-Formen betrachten, desto unmöglicher wird es generalisierende Ableitungen zu ihrem Ursprung zu entwickeln. Wenn wir den Versuch aufgeben uns dem Regenbogen (auf diese Weise) zu nähern und uns stattdessen in

²²²¹ Siehe Kapitel II.3.

²²²² Neben der Diversität und Flexibilität bleibt bei derartigen Untersuchungen natürlich auch die Frage der Kontroll-Gruppen von Nicht-Transgender-Personen offen. Prieur nennt in ihrer Ursprungssuche der Homosexualität und Effeminität bei „Männern“ bestimmte Kindheitserfahrungen als einen wichtigen Faktor. Diese bestimmten Erfahrungen sind sexuelle Erfahrungen mit Männern, darunter eine hohe Anzahl von Missbrauchs- und Vergewaltigungserfahrungen (Prieur 1999: 116-118), Erfahrungen also, die nicht nur Kinder machen, die später homosexuell oder Transgender werden. Eine Vergleichsgruppe von heterosexuellen Männern und die Frage nach deren Kindheitserfahrungen fehlte in der Betrachtung von Prieurs Studie. Das benennen dieser Kindheitserfahrungen als einen Ursprungsfaktor ist daher weniger ein Indiz für Prieurs Theorie, sondern vielmehr ein weiteres Indiz für bestimmte Vorannahmen und die Problematik, dass nur das erklärt werden muss, was als „nicht normal“ angesehen wird.

unserem Geist und zwar hin zu einer Metaebene bewegen, auf der erklärt wird, dass ein Regenbogen durch die Dispersion von Wassertropfen entsteht, d.h. durch deren Fähigkeit das Sonnenlicht in für uns wahrnehmbare Spektralfarben aufzuspalten, so wird der Regenbogen zu einer Art Luftspiegelung und einem Konstrukt unserer Wahrnehmung. Hier schließt sich der Kreis der Analogie zur Frage der Ätiologie. Verlassen wir die gewohnten Bahnen des heteronormativen Denkens unserer „heterosexuellen Matrix“ und begeben wir uns auf eine, diese kulturelle Matrix reflektierende Metaebene, dann sind die vielfältigen geschlechtlichen Identitäten und Performativitäten wie sie durch das Transenderspektrum repräsentiert werden und ähnlich den ineinander übergehenden, unterschiedlichen Farben des Regenbogens eine Faszination zu wecken vermögen, ein Zeichen der Komplexität der kulturellen Konstruiertheit von Körpern, Geschlechtern und Geschlechtlichkeiten.

Betrachten wir den Regenbogen als Symbol für das Transgender-Spektrum, in Analogie zur Regenbogenfahne als Symbol für das LSBT-Spektrum²²²³, so verdeutlicht dieses Symbol nicht nur die Vielfalt dieses Spektrums und dessen kulturelle Konstruiertheit, sondern auch dessen Ungreifbarkeit auf einer direkten, anschaulichen Ebene, und damit eine implizite Weigerung seinen Ursprung erkennen und die Ätiologie-Frage beantworten zu lassen. Der goldene Topf aus dem Märchen ist nicht fassbar und bleibt unerreicht.

Wenngleich der Ursprung empirisch so wenig fassbar ist wie der Fuß des Regenbogens, so wurde in dieser empirischen Untersuchung gezeigt, dass die Performativitäten und Selbstbilder der geschlechtlichen Identitäten jenseits von Mann und Frau, im Gegensatz zu den Fremdbildern nicht universell gleichförmig sind, dass sie in ihrer Vielfalt weder in das heteronormative Prokrustes-Bett der Mann-Frau- und TS-TV-Dichotomien noch der Hetero-Homo-Dichotomie passen, und dass sie durch eine Vielzahl unterschiedlicher Faktoren beeinflusst und geprägt werden. Diese Faktoren, die die (subkulturelle) Konstruktion dieser Identitäten mitgestalten, lassen sich jedoch empirisch untersuchen und damit benennen und beschreiben, wie dies im voran gegangenen Kapitel zusammenfassend demonstriert wurde.²²²⁴

Einzelne SoziologInnen, wie Gesa Lindemann oder Carol Hagemann-White, regten eine Hinwendung zur Empirie an, um der „konstruktivistischen Wende“ (innerhalb der Gender Studies) den Charakter einer Sonntagsrede zu nehmen, wie er insbesondere den Theorien von Judith Butler zum Vorwurf gemacht wird.²²²⁵ Eine solche Hinwendung zur Empirie wird von

²²²³ Neben den ProtagonistInnen der LSBT-Subkulturen und –Bewegungen haben (unter anderem) auch Greenpeace als so genannte „Rainbow Warriors“ (einer Hopi-Prophezeiung) und die (italienische) Friedensbewegung („Pace“) eine Regenbogenfahne zu ihrem Symbol erkoren.

²²²⁴ Siehe Kapitel V.

²²²⁵ Vgl. Schröter 2002: 58.

dem Ethnologen Dieter Haller als ein „Rooting Butler“ bezeichnet, für das sich, so Haller, die Ethnologie besonders eigne:

Die Stärken der Ethnologie beruhen auf ihrer Fähigkeit, informelle Verbindungen, alltägliche Routinen und Wahrheiten aufzudecken, die bei anderen Vorgehensweisen oftmals unbeachtet bleiben. Insbesondere die anregenden Perspektiven, die die *Queer Theory* auf der Basis von Textmaterial oder visuellen Medien entwickelte, wurden dabei nur selten „auf die Füße gestellt“. Es muss einer kulturanthropologischen *Queer Theory* also darum gehen, luzide Entwürfe wie die BUTLERS mit ethnographischem Material zu „erden“ unter einem Schlagwort: *Rooting Butler*.²²²⁶

Rooting Butler, so Haller weiter, bedeute im konkreten Fall „*danach zu fragen, wieso die meisten unserer Informanten (aber: tun sie das wirklich? müssen wir nicht genauer hinschauen?) und in aller Regel auch wir selbst davon ausgehen, dass Geschlecht, Körper und Sexualität natürlich gegeben und unveränderbar sind*“.²²²⁷

Wenngleich Butlers theoretische Ausführungen bezüglich einer Normierung und Naturalisierung von Geschlecht, Begehren und Körpern durch „normalisierende Wissenschaften“ im Kontext einer „heterosexuellen Matrix“ wichtige Erkenntnisse und Grundlagen für die vorliegende Studie bilden, und sie in ihr als Bedingungen und Voraussetzungen des „Gender Outlawism“ empirisch untersucht und auch bestätigt wurden²²²⁸, so scheint mir Hallers „Rooting-Butler“-Vorhaben als (eine) Aufgabe der Ethnologie aus folgenden Gründen nicht unproblematisch zu sein. Zum einen halte ich es für sinnvoller statt derartige theoretische Entwürfe im Nachhinein durch Empirie zu „erden“ und zu bestätigen, ihre Generalität und Praxisnähe mittels Empirie kritisch zu überprüfen und gegebenenfalls in Frage zu stellen. Noch sinnvoller erscheint mir jedoch den umgekehrten und in der Ethnologie üblichen Weg zu gehen: das Entwickeln eigener theoretischer Ansätze aufgrund der empirischen Erkenntnisse und Ergebnisse ethnologischer Feldforschungen. Zum anderen ist der empirische Befund aus den ethnologischen Feldforschungen dieser Studie nicht geeignet, eine der zentralen Theorien Butlers, ihr Performativitätsmodell und seine Ableitungen, zu bestätigen. Vielmehr stellen die hier präsentierten, empirischen Ergebnisse einen bedeutsamen Aspekt von Butlers Performativitätstheorie in Frage.

Ich habe bereits in einem der Einleitungskapitel deutlich gemacht, dass ich den Performativitätsbegriff zur Verdeutlichung des „doing gender“, der sozialen Konstruktion von Geschlecht aufgrund der Ergebnisse meiner eigenen Forschungen in einem anderen Sinne als Butler verwende.²²²⁹ In der Weise, in der ich den Performativitätsbegriff auf die „Gender Outlaws“ beziehe, also auf Performativitäten, die in einem liminalen Raum der heterosexuellen Matrix entstehen, habe ich gleichzeitig und bewusst ein

²²²⁶ Haller 2001: 20, Hervorhebungen Haller.

²²²⁷ Haller 2001: 20.

²²²⁸ Vgl. z.B. die Kapitel II. und IV.1.

²²²⁹ Vgl. Kapitel I.3.

Hauptcharakteristikum von Butlers Performativitätsmodell außer Kraft gesetzt: das Charakteristikum des Zwangs als eigentlicher Bedingung des performativen Aktes: „*In diesem Sinne existieren nicht bloß Zwänge für die Performativität; vielmehr muss der Zwang als die eigentliche Bedingung für Performativität neu gedacht werden*“.²²³⁰ Für Butler bedeutet dies:

... dass die hegemoniale Heterosexualität selbst ein andauernder und wiederholter Versuch ist, die eigenen Idealisierungen zu imitieren. Daß sie diese Imitation wiederholen muß, pathologisierende Praktiken und normalisierende Wissenschaften gründet, um ihren eigenen Anspruch auf Ursprünglichkeit und Richtigkeit zu erzeugen und mit der Weihe zu versehen, lässt darauf schließen, dass die heterosexuelle Performativität von einer Angst getrieben wird, die sie niemals überwinden kann, dass ihr Versuch, mit ihren eigenen Idealisierungen identisch zu werden, nie zum Abschluß kommen oder vollendet werden kann, und dass sie durchweg von jenem Bereich sexueller Möglichkeit verfolgt wird, der ausgeschlossen werden muß, damit sich das heterosexualisierte soziale Geschlecht herstellen kann.²²³¹

Butler bezieht dies jedoch nicht nur auf das „heterosexualisierte, soziale Geschlecht“, sondern generell auf ein „Annehmen des Geschlechts“. Nach Butler ist das „Annehmen“ eines Geschlechtes von einem regulierenden Apparat der Heterosexualität erzwungen. Dementsprechend geht dem „Annehmen“ des Geschlechtes keine Wahl, sondern ein normativer Zwang voraus. Geschlechtliche Identitäten sind durch Machtbeziehungen und durch normative Zwänge konstruiert und nicht frei wählbar.²²³² Butler verwehrt sich gegen eine Interpretation ihres Performativitätsmodells im Sinne der Annahme ein Individuum könne seine „Geschlechtsidentitäten“ wie Anzüge oder Kleider aus dem Schrank nehmen und wechseln:

Ein derart absichtsvoll und instrumentell vorgehendes Subjekt, das *über* seine Geschlechtsidentität entscheidet, hat fraglos nicht von Anfang an seine soziale Geschlechtsidentität und versäumt, sich klarzuwerden, daß seine Existenz schon längst *von* der sozialen Geschlechtsidentität entschieden ist.²²³³

Diese „Klarstellung“ war notwendig geworden, da ihre in „Gender Trouble“ entwickelte Performativitätstheorie zu Missverständnissen führte. Im Kontext dieser durch Zwang bestimmten Performativität verstand Butler in „Gender Trouble“ Drag als „performative Subversion“ innerhalb der „heterosexuellen Matrix“.²²³⁴ Wenngleich sie in „Bodies that matter“ anhand einer Diskussion von „Paris is Burning“ Drag ambivalenter betrachtet, als teilweise Subversion und teilweise Reidealisierung, so versteht Butler Drag nur im binären Rahmen des „heterosexuellen Projektes“.²²³⁵ Die durch Butler ausgelöste Diskussion, ob Drag Queens als „gender anarchists“ eine subversive oder als „gender conservatives“ eine

²²³⁰ Butler 1995: 133.

²²³¹ Butler 1995: 170.

²²³² Butler 1995 14-16.

²²³³ Butler 1995: 14, Hervorhebungen Butler.

²²³⁴ Butler 1995: 190ff.

²²³⁵ Butler 1995: 169-170.

reaktionäre Funktion haben²²³⁶, ist jedoch geeignet, die sozialen Praktiken von Minderheiten zu instrumentalisieren und aufgrund der damit einhergehenden Entkontextualisierung misszuverstehen. Haase erklärt in seiner Kritik an Butler, dass dadurch „*die Praxis nicht unter ihrem eigenen Namen, sondern nur in Bezug auf die hegemonialen Normen auftreten*“ kann:

Eine *Drag Queen* ist aber kein Mann in Frauenkleidern, der die Kohärenz zwischen anatomischen Geschlecht, Geschlechtsidentität und Geschlechtsverhalten aufbricht, sondern eine *Drag Queen*. Und *Drag-Performances* ausschließlich in ihrer Relation zur heteronormativen Hegemonie zu betrachten, bedeutet die Wirklichkeit der Subjektposition *Drag Queen* ein weiteres Mal zu verwerfen.²²³⁷

Diese Subjektposition äußert sich beispielsweise, wenn die New Yorker Drag Queen Michelle dem Misogynie-Vorwurf gegen Drag Queens entgegnet, dass Drag Queens nicht Frauen portraituren, sondern sich selbst.²²³⁸ An dieser Stelle wird ein zentraler Schwachpunkt an Butlers Performativitätstheorie deutlich. Aufgrund des Mangels an Empirie und damit einer umfangreichen Kenntnis der sozialen Wirklichkeiten der Drag Queens und anderer „Gender Outlaws“ und der diesen Umstand begleitenden Entkontextualisierung dieser Transgender-Identitäten, muss der Universalitätsanspruch ihres Performativitätsmodell, d.h. die beanspruchte Gültigkeit für alle geschlechtlichen Identitäten, in Frage gestellt werden. Diese Infragestellung wird durch die hier präsentierte Empirie bestätigt. Viele Selbstbilder (und ihre Entwicklung), der in dieser Studie portraituren „Gender Outlaws“, widersprechen Butlers Performativitätsmodell und seinen Bedingungen.

Beeinflusst von dem, was sie als die „New Gender Politics“ verschiedener sozialer Bewegungen (Intersex, Transgender, Transsexualität) bezeichnet²²³⁹, bezieht Butler ein Jahrzehnt später, in „Undoing Gender“, diese Identitäten zwar explizit in ihre Betrachtung mit ein, allerdings unter der alten Fragestellung, die wiederum die Gefahr der Instrumentalisierung von sozialen Minderheiten birgt:

How do drag, butch, femme, transgender, transsexual persons enter into the political field? They make us not only question what is real, and what “must” be, but they also show us how the norms that govern contemporary notions of reality can be questioned and how new modes of reality can become instituted.²²⁴⁰

²²³⁶ Siehe Taylor und Rupp 2004: 115, zu dieser Diskussion vgl. z. B. Butler 1991, 1995; Hooks 1994; Schacht 2002; Schacht und Underwood 2004b sowie Taylor und Rupp 2004, vgl. insbesondere auch die Kapitel III.1.1.2. und IV.1.2.

²²³⁷ Haase 2001: 36.

²²³⁸ Interview mit Michelle, siehe Anhänge B.30., B.30.1.1. Diese Subjektposition muss daher vor dem Hintergrund der enormen Diversität geschlechtlicher Identitäten New Yorker Drag Queens verstanden werden (vgl. auch Kapitel III.1.1.2.).

²²³⁹ Butler 2004: 4.

²²⁴⁰ Butler 2004: 29.

Die Perspektive dieser Frage reduziert die Komplexität der sozialen Realität und damit auch die Widersprüchlichkeit der sich hinter diesen Identitätsbezeichnungen verbergenden Selbstbilder auf eine bestimmte politische Funktion.²²⁴¹ Diese Fragestellung, die im Kontext von Butlers grundsätzlicher Frage nach der Bedeutung dieser „New Gender Politics“ für die „Feminist and Queer Theory“ verstanden werden muss²²⁴², trägt vermutlich in Kombination mit dem Mangel an Empirie - wie sie beispielsweise durch ethnologische oder soziologische Forschungen zu erlangen ist - Verantwortung dafür, dass die „new modes of reality“ und an anderer Stelle die „new forms of gender“ von Butler nur im Kontext (der Gesetzmäßigkeiten und Zwänge) der „heterosexuellen Matrix“ betrachtet werden: *„Because the norms governing reality have not admitted these forms to be real, we will, of necessity, call them 'new'“*.²²⁴³

Ich möchte an dieser Stelle noch einmal hervorheben, dass ich es für sinnvoller halte, derartige Theorien und Fragestellungen bzw. Antworten aufgrund umfangreicher und differenziert vorgehender empirischer Forschungen zu entwickeln. Oder wie Haase es für den konkreten Fall formuliert: *„Eine umfassende Antwort auf die Frage nach der politischen Signifikanz von Drag- und Transgender-Phänomenen, bedürfte ausführlicher empirischer Untersuchungen, um zu erklären, was die verschiedenen Arten von Cross Dressing, Drag, Travestie, Transsexualität und Transgender-Lebensweisen voneinander unterscheidet und was die konkreten Kontexte der jeweiligen 'Performance' zwischen Alltag und Bühne ausmacht“*.²²⁴⁴

Mit der vorliegenden Studie wurde ein solches Vorhaben ausgeführt. So wurden nicht nur die teils signifikanten Unterschiede zwischen Travestie, Drag-Performances, Tuten-Trash-Travestie und Cross-Dressing und deren regionale Gemeinsamkeiten und Unterschiede gezeigt, und damit eine komplexe soziale Realität dargestellt. Es wurden auch die Hintergründe und Kontexte dieser unterschiedlichen Formen analysiert und damit diese und andere Formen innerhalb ihres eigenen Kontextes, d.h. unter ihrem eigenen Namen untersucht. Dies wurde unter anderem anhand der Untersuchung der Selbstbilder von Drag Queens im interkulturellen Vergleich gezeigt. Die in der empirischen Untersuchung deutlich werdende Komplexität zeigt sich dabei nicht nur in der ambivalenten Bedeutung als

²²⁴¹ Dabei wird in den Transgender-Subkulturen das Herantragen eines solchen Anspruches einer politischen Funktion durch Nicht-Transgender kritisch hinterfragt. Jens, ein durchaus in diesem emanzipatorischen Sinne aktiver Berliner Transgender, beispielsweise, kommentierte diesen an Transgender von Nicht-Transgender herangetragenen Anspruch mit den Worten: „Macht eure Revolution doch selber!“ (Informelles Gespräch mit Jens, siehe Anhänge A.13., A.13.2.1.).

²²⁴² Butler 2004: 4.

²²⁴³ Butler 2004: 31. Wenngleich Butler ihr Performativitätsmodell aus „Gender Trouble“ und „Bodies that Matter“ in „Undoing Gender“ nicht explizit revidiert oder reformuliert, so findet durch das Aufgreifen und Einbinden der als „New Gender Politics“ bezeichneten Diskurse zwischen den Zeilen eine Relativierung im Sinne der hier geäußerten Kritik statt.

²²⁴⁴ Haase 2001: 32.

„Berufsbezeichnung“ und subkulturellem Identitätsbegriff samt der sich dahinter verbergenden Diversität an geschlechtlichen Identitäten in New York, sondern auch in den unterschiedlichen Performativitäten der Drag Queens von Berlin, Rio de Janeiro und New York. Das Gruppenbild der Drag Queens, wie es in dieser Studie statt eines einzelnen Drag Queen-Portraits präsentiert wurde, vermag nicht nur differenzierte Antworten auf die Frage nach der politischen Funktion zu geben, sondern fokussiert zunächst die verschiedenen Bedeutungen für die Drag Queens selbst. Statt einer Entkontextualisierung, wie sie in vielen Drag Queen-Portraits zu erkennen ist, findet mit dem präsentierten Drag Queen-Gruppenbild vor der Kulisse mannigfaltiger Kontexte eine Rekontextualisierung der Drag Queens statt, welche durch eine Kontrastierung mittels des interkulturellen Vergleichs in Form eines Triptychons komplementiert wird. Diese Rekontextualisierung wurde mittels der hier angewandten Methode und Perspektive auch für andere als „Gender Outlaws“ bezeichnete Transgender-Identitäten erreicht.

Gleichzeitig vermittelt dieses „Gender Outlaw Triptychon“ ein komplexeres Bild der Performativitäten und ihrer Kontexte. Die Mehrzahl der in dieser Studie präsentierten „Gender Outlaws“ entwickelte und entwickelt in den Subkulturen eigene Selbstbilder, geschlechtliche Identitäten und damit Performativitäten. Ihre Konstruktion erfolgte und erfolgt damit in einem spezifischen gesellschaftlichen Raum, der eine Form von Anti-Struktur zur normativen Struktur der „heterosexuellen Matrix“ bildet. Das Verhältnis zwischen normativer Struktur und Anti-Struktur wurde in dieser Studie als ein Spannungsverhältnis und der spezifische Raum der Subkulturen als liminaler Raum analysiert. In diesem liminalen Raum ist Performativität weniger gekennzeichnet durch einen konstitutiven Zwang wie Butler es formuliert, sondern vielmehr durch eine Liminalität, durch die Möglichkeit der freien und spielerischen Neukombination analytisch zerlegter, kultureller Faktoren, wie Victor Turner es formulieren würde.²²⁴⁵ Zu diesen kulturellen Faktoren gehören auch diverse Normen der heterosexuellen Matrix bzw. der Zweigeschlechterordnung. Dies bedeutet, dass Performativitäten nicht unabhängig von den Fremdbildern der normativen Ordnung entstehen (können), wohl aber in einem kreativen Prozess der Neuordnung, der nicht durch den von Butler beschriebenen konstitutiven Zwang charakterisiert ist. Dies bedeutet auch, dass die Performativitäten von Drag Queens keine Parodien des weiblichen Geschlechtes, wie allgemein angenommen, und keine Parodie der Parodie, wie Butler es formulieren würde, darstellen, sondern vielmehr als unterschiedliche,

²²⁴⁵ Vgl. Kapitel IV.1.3.

kreative, kulturelle Innovationen in einem regionalen Kontext verstanden werden können²²⁴⁶, die sich innerhalb und außerhalb der heterosexuellen Matrix zugleich befinden, d.h. *betwext and between par excellence* sind.

Die Neukombination der kulturellen Faktoren in diesem liminalen Raum, so wurde mittels der angewandten soziohistorischen Perspektive und des interkulturellen Vergleichs deutlich, beschränkt sich dabei nicht auf eine Kombination von subkulturellen und kulturellen Faktoren der jeweiligen Mehrheitsgesellschaften. Die durch die Liminalität bedingte enorme Flexibilität der subkulturell entstehenden Performativitäten zeigt eine extreme Offenheit für unterschiedliche (Außen-)Einflüsse jeglicher Art, die auch globaler Natur sein können. Diese Einflüsse spiegeln insbesondere das beschriebene Spannungsverhältnis zwischen Fremd- und Selbstbildern wider. Am Beispiel der Tunten von (West-)Berlin lässt sich diese Komplexität exemplarisch demonstrieren. Der Tuntentstreit innerhalb der West-Berliner Schwulen-Bewegung, der letztlich zu dem spezifischen politischen Selbstverständnis von (West-)Berliner Tunten führte, wurde ausgelöst durch internationale Einflüsse: das Erscheinen von fummeltragenden Homosexuellen aus Frankreich und Italien auf einer West-Berliner Schwulen-Demonstration. Er fand jedoch im gesellschaftlichen Klima der Außerparlamentarischen Opposition der 1968er-Generation in West-Berlin statt. Die kämpferische Selbstbezeichnung „Tunte“ stellt eine Aneignung eines Schimpfwortes aus der heterosexuellen Mehrheitsgesellschaft dar, während die groteske Performativität, wie sie in den 1980ern perfektioniert wurde als Abgrenzung zur Mainstream-Travestie und ihren glamourösen ProtagonistInnen sowie später zu den Drag Queens, verstanden wurde und wird. Die Performativität der Tunten entstand also aufgrund internationaler und lokaler Einflüsse in Prozessen der Aneignung und der Abgrenzung, in dessen Kontext kulturelle Innovationen wie die (selbst-)ironische Tuntent-Trash-Tradition geschaffen wurden. Die sich hinter der Tuntent-Performativität verbergenden Selbstbilder und geschlechtlichen Identitäten variieren und waren zum Teil im Laufe der Zeit einem Wandel unterworfen, der in Form der US-amerikanischen Transgender-Diskurse wiederum auf internationalen Einflüssen basierte.²²⁴⁷ So sind die im liminalen Raum entstehenden Performativitäten nicht nur von jenem Spannungsverhältnis zwischen gesellschaftlicher Marginalisierung und subkultureller Emanzipation, sondern auch von transkulturellen und historischen Ereignissen beeinflusst und durch eine Transformationen begünstigende

²²⁴⁶ Dies bedeutet auch, wie gezeigt, dass beispielsweise die Drag Queen-Diversität der New Yorker Subkulturen mit dem Drag Queen-Tuntent-Antagonismus der Berliner Subkulturen und dem *travesti-transformista*-Drag Queen-Komplex der Subkulturen von Rio de Janeiro verglichen werden muss (siehe unter anderem Kapitel V.).

²²⁴⁷ Siehe Kapitel III.1.2., vgl. auch Balzer 2004, 2007.

Flexibilität gekennzeichnet. Diese zeigt sich nicht nur am Beispiel der (West-)Berliner Tunten, sondern auch im Performativitätenwechsel der New Yorker Drag Queens vom „Gender Fuck“- und „Apocalypse“-Drag der 1970er und 1980er zum „Ready-for-MTV“-Drag der 1990er oder im Wandel „vom Schwulen zur *travesti*“ im Rio de Janeiro der 1970er und im Wandel der Körpermodifikationen der *travestis* von den 1970ern zu den 1980ern von der Einnahme weiblicher Hormonpräparate zur Injektion flüssigen Industriesilikons.²²⁴⁸ Die diese Prozesse der Neukombination begleitenden kulturellen Innovationen sind dabei nicht nur auf einer kollektiven Ebene, beispielsweise in Form der Tunten-Trash-Travestie, des Vogueing und Kinging oder der familiensubstituierenden Institutionen, sondern auch auf der individuellen Ebene beobachtbar. So lassen sich Resignifikationen nicht nur in der Klassifizierung der getragenen Kleidung, etwa wenn die Drag Queen Gina ihren Drag und die Tunte Ana ihren Fummel nicht als „weibliche Kleidung“ klassifizieren, sondern auch bezogen auf geschlechtliche Attribute erkennen, wenn etwa die Drag Queen Deirde ihr Genital als „pussy-stick“ und der Drag King DeLaGrace Volcano sein Genital als „dick-clit“ definieren. Gerade in der Betrachtung dieser kollektiven und individuellen Resignifikationen werden die Drag Queens als Drag Queens, die Tunten als Tunten und die Drag Kings als Drag Kings sichtbar. Diese Resignifikationen und Innovationen sind gleichzeitig Zeichen einer liminalen Anti-Struktur, die zwar nicht unabhängig von der normativen Ordnung existiert, aber im Hinblick auf die von Butler postulierten konstitutiven Zwänge dieser Ordnung ein bedeutendes emanzipatorisches und transformatorisches Potential für die in ihr agierenden ProtagonistInnen besitzt. Dieses Potential führt schließlich auch zu der beschriebenen Vielfalt an geschlechtlichen Identitäten, die komplexe und teilweise fluide Selbstbilder mit diversen geschlechtlichen Neukonstruktionen (pangender, genderless, third sex, Nicht-Mann-Nicht-Frau, *estar mulher* etc.) beinhaltet, und viele der Selbstbezeichnungen (z.B. Drag Queen, Drag King, *travesti* etc.) zu subkulturellen Oberbegriffen werden lässt.²²⁴⁹

Nicht nur die komplexen Selbstbilder, die kreativen Prozesse der Neukombinationen und die Faktoren, die sie beeinflussen, die in dieser Studie als historische, lokale, subkulturelle, kulturelle und globale Faktoren benannt und beschrieben wurden, lassen sich empirisch sehr gut untersuchen, sondern auch die Bedingungen und Voraussetzungen, die zur Entstehung dieser liminalen Räume führten: beispielsweise die in dieser Studie als „Gender Outlawism“ bezeichnete Situation einer gesellschaftlichen Marginalisierung, die Bedeutung von (Binnen-)Migrationen und der jeweiligen urbanen Kultur. Statt die ebenso großen wie

²²⁴⁸ Siehe insbesondere die Kapitel IV.1. und V., vgl. auch Balzer 2005.

²²⁴⁹ Vgl. die Kapitel III.1.1.2., III.1.2.2., III.1.3.2. und III.2.1.

empirisch fragwürdigen Projekte der Beantwortung der Ätiologie der Transgender-Identitäten oder des so genannten „Rooting-Butler“ zu verfolgen, halte ich die Entwicklung theoretischer Ansätze aufgrund der Ergebnisse empirischer Untersuchungen von in Subkulturen entstandenen und sich entwickelnden (geschlechtlichen) Identitäten, wie sie in dieser Studie vorgelegt wurden, für sehr viel sinnvoller und durchführbarer. Wie in der Ethnologie allgemein die Reflektion eigener ethnozentristischer Grundannahmen ein wichtiges Instrumentarium zum Verständnis nicht-westlicher Gesellschaften und Kulturen bildet, ist bei der Untersuchung der Transgender-Subkulturen ein geschlechterdichotomiekritischer Ansatz, der mögliche heteronormative Grundannahmen kritisch reflektiert, eine wichtige Voraussetzung.²²⁵⁰

Zum Verständnis der in den Transgender-Subkulturen entstandenen und entstehenden Selbstbilder, geschlechtlichen Identitäten und Performativitäten ist darüber hinaus ein weitergehender Schritt äußerst sinnvoll. Statt wie in der Vielzahl der medizinischen und psychologischen Studien zur Thematik den Fokus auf somatische, psychologische und/oder biographische Aspekte des Individuums bzw. bestenfalls noch auf Aspekte des unmittelbaren familiären Umfeldes zu legen, bietet es sich an diesen eingegrenzten Fokus zu erweitern. Wird diese Erweiterung jedoch nur auf eine kleine Gruppe oder einen spezifischen und eingegrenzten Teil der Transgender-Subkulturen bezogen, wie dies in der Studie Prieurs zu den *jotas* in Mexiko-Stadt, der Studie Kulicks zu den *travestis* in Salvador und der Studie Silvas zu den *travestis* in Rio de Janeiro geschah, die den Fokus auf (Transgender-)SexarbeiterInnen einer unteren sozialen Schicht legten²²⁵¹, so laufen die abgeleiteten Generalisierungen Gefahr, grobe und folgenreiche Verzerrungen zu verursachen.²²⁵² Zum Verständnis der Komplexität der Transgender-Subkulturen dieser Millionenstädte ist ein Gruppen und soziale Klassen übergreifender Fokus von zentraler Bedeutung. Wie ich bereits an anderer Stelle mehrfach argumentiert habe²²⁵³, ist es für das Studium der Transgender-Subkulturen besonders wertvoll verschiedene, weitere Faktoren und Aspekte in den Untersuchungsfokus miteinzubeziehen. Ein soziohistorischer Fokus, der lokale, subkulturelle, kulturelle und globale Faktoren mitbetrachtet, wie er in dieser Studie entwickelt wurde, ist geeignet die Komplexität der Prozesse in den Subkulturen umfassend zu erkennen und zu verstehen, wie dies im voran gegangenen Kapitel anhand der Beispiele

²²⁵⁰ Denn vor dem Hintergrund der heteronormativen, geschlechterdichotomistischen Grundannahmen können beispielsweise Drag Queens nahezu ausschließlich als „Männer in Frauenkleidung“ wahrgenommen werden, wodurch das „liminale Potential“ dieser „Gender Outlaws“ und die Diversität ihrer Identitäten ausgeblendet und damit wichtige Aspekte ihrer sozialen Realität verfälscht präsentiert werden (vgl. Kapitel III.1.1.2.).

²²⁵¹ Siehe Prieur 1998, Kulick 1998 und Silva 1993.

²²⁵² Vergleiche die Diskussion im ersten Exkurs (Kapitel E.I.) sowie in Kapitel III.1.3.2.

²²⁵³ Siehe Balzer 2004, 2005, 2007.

unterschiedlicher Gefüge und Zusammenhänge demonstriert wurde.²²⁵⁴ Er vermag insbesondere die vielfältigen Wandlungen zu erklären und die ihr zu Grunde liegende Flexibilität aufzudecken. Dieser Wandel und diese Flexibilität lassen sich auch im interkulturellen Vergleich mit nicht-westlichen Kulturen erkennen, wie insbesondere die Ethnologinnen Jeannette-Marie Mageo am Beispiel der *fa'afafine* in Samoa²²⁵⁵ und Megan Sinnot am Beispiel der als *tomboys* oder *toms* bezeichneten Form der *kathoey* in den urbanen Subkulturen Thailands²²⁵⁶ zeigten. In der Ethnologie entwickelte und verwendete Konzepte, wie beispielsweise Victor Turners Liminalitäts- und *communitas*-Konzepte, stellen hilfreiche theoretische Ergänzungen eines solchen soziohistorischen Ansatzes dar und lassen sich in geeigneter Weise mit ihm vereinen.

Ein solcher Ansatz beinhaltet auch den von Stryker gemachten Unterschied der „Transgender Studies“ im Gegensatz zu einem bloßen „Studium der Transgender-Phänomene“: *„Ultimately, it is not the transgender phenomena per se that are of interest, but rather the manner in which these phenomena reveal the operations of systems and institutions that simultaneously produce various possibilities of viable personhood, and eliminate others“*.²²⁵⁷ Dies bedeutet in der Praxis, dass nicht einzelne Transgender-Gruppierungen, beispielsweise so genannte „Transvestiten“ losgelöst von ihrem mehrheitsgesellschaftlichen Kontext betrachtet werden, sondern, dass vielmehr das medizinisch-psychologische Konzept des „Transvestitismus“ und dessen Auswirkungen auf das Leben von Cross-Dressern sowie ihr häufig heteronormativ geprägtes Umfeld unbedingt mitbetrachtet werden müssen. Denn nur so lassen sich mögliche Zusammenhänge wie jener zwischen der Klandestinität und der sexuellen Erregung des Cross-Dressings erkennen.²²⁵⁸

Auf diese Weise wird der hier vorgestellte Ansatz gleichzeitig dem geforderten emanzipatorischen Moment der jungen Disziplin „Transgender Studies“ gerecht. Die mittels dieses Ansatzes erfolgte polyphone Artikulation der komplexen und vielfältigen Erfahrungen und Seinsweisen von Transgender bereichert den „Discourse Interruptus“, der darauf zielt die gesellschaftliche Situation von Transgender zu verbessern. Gleichzeitig bilden Untersuchungen wie die vorliegende, aufgrund ihrer Komplexität erfassenden statt reduzierenden Ansatzes einen wichtigen Teil des empirischen Fundamentes der in Entstehung befindlichen „Transgender Studies“ und vermögen wertvolle Impulse für die Entwicklung einer komplexen und vielfältigen „Transgender Theory“ zu liefern.

²²⁵⁴ Siehe Kapitel V.

²²⁵⁵ Vgl. z.B. Mageo 1992, 1996 sowie Kapitel II.3.

²²⁵⁶ Vgl. z.B. Sinnot 1999, 2004 sowie Kapitel II.4.

²²⁵⁷ Stryker 2006a: 3.

²²⁵⁸ Vgl. Kapitel III.2.2.1.

VII. GLOSSAR

Neben den spezifischen Begriffen aus den jeweiligen kulturellen und subkulturellen Kontexten, werden an dieser Stelle auch die medizinisch-psychologischen Kategorien, Definitionen und Konzepte erklärt und problematisiert und (gegebenenfalls) mit ihren Alternativbezeichnungen kontrastiert. Die hier vorgestellten emanzipatorischen Selbstbezeichnungen weisen die besondere Problematik auf, dass sie kulturell und subkulturell variieren bzw. unterschiedliche Bedeutungen haben, dass sich zum Beispiel die Definitionen von Drag Queens in Rio de Janeiro sehr von denen in New York oder Berlin unterscheiden. Ebenso können auch die Selbstdefinitionen der einzelnen Mitglieder der jeweiligen Gruppe sehr variieren - wie es zum Beispiel die Diversität an Selbstdefinitionen in den New Yorker Drag Queen-Subkulturen eindrucksvoll demonstriert. Darüber hinaus weigern sich viele Individuen, die als Transgender oder auch als Drag Queen, Drag King, *travesti* oder anders bezeichnet werden oder sich selbst so bezeichnen, mittels Definitionen eingeschränkt zu werden. Daher sollten die im Folgenden vorgestellten und nach bestem Wissen und Gewissen erstellten Definitionen der Selbstbezeichnungen eine Orientierung bieten. Sie erheben nicht den Anspruch auf eine allgemeine und letztliche Gültigkeit, die es in diesem Bereich nicht gibt. Im Anschluss an die jeweiligen Erklärungen finden sich – ähnlich einem Index – Hinweise zu den Kapiteln, in denen die Selbstbilder differenziert diskutiert werden. Das Zeichen ↑ bedeutet „siehe unter“ und verweist auf einen Begriff, der im Glossar erklärt wird. Bei Übersetzungen von Wörtern, die in den Subkulturen eine eigene Bedeutung erlangt haben (z. B. *bofe*, *boneca*, *drag* etc.) werden aus Übersichts- und Platzgründen nur diejenigen Bedeutungen erwähnt, auf die sich die Ableitung in der Subkultur bezieht und mittels „etc.“ auf weitere Bedeutungen verwiesen. Da die Mehrzahl der Wörter aus dem brasilianischen Kontext spezifische Ausdrücke brasilianischer Subkulturen oder Regionen darstellen und im Portugiesischen nicht auftauchen oder eine andere Bedeutung besitzen (insbesondere beim Begriff *travesti*), wurde in Klammern „bras.“ für „brasilianisches Portugiesisch“ statt wie üblich „port.“ für „Portugiesisch“ angegeben.

24-7 = subkulturelle Bezeichnung für "24 Stunden am Tag – 7 Tage die Woche", die das permanente Leben in einem anderen, als dem bei der Geburt zugewiesenen, Geschlecht beschreibt, im Gegensatz zum temporären Wechsel des Geschlechts bzw. der Geschlechtsrolle.

Admirer = (engl.) „Bewunderer“, von AktivistInnen, SozialarbeiterInnen etc. verwendeter „politisch korrekter“ Begriff für die in den Subkulturen häufiger verwendete Bezeichnung „Tranny Chaser“[↑], die Nicht-Transgender, die sexuelle oder emotionale Beziehungen zu Transgender aufgrund deren Transgender-Seins suchen, bezeichnet (siehe Kapitel III.3.).

AGGPG = Abkürzung für „Arbeitsgruppe gegen Gewalt in der Pädiatrie & Gynäkologie“, eine 1996 in Deutschland gegründete Gruppe von Intersex-AktivistInnen.

AHA = Abkürzung für „Arbeitsgemeinschaft Homosexuelle Aktion“ (siehe Kapitel III.1.2.1.2.)

Androgyne = subkulturelle Selbstbezeichnung für Menschen, die sich als männlich und weiblich fühlen bzw. Anteile der beiden Geschlechter Mann und Frau in sich und/oder nach außen tragen, teilweise auch Selbstdefinition derjenigen, die sich nicht in die Kategorien der Zweigeschlechterordnung einordnen (lassen) wollen. Androgyne sind Teil des Transgender-Spektrums[↑].

Bicha (bras.) weibliche Form von Bicho (Tier, Ungeziefer, Biest, hässlicher Mensch etc.). Wurde und wird teilweise noch in den Subkulturen Rio de Janeiros als Bezeichnung für so genannte „effeminierte“ Schwule verwendet sowie von *travestis*[↑] ironisierend zur gegenseitigen Bezeichnung verwendet.

Bofe (bras.) „Mann“, in den Subkulturen Rio de Janeiros Bezeichnung für den männlichen Partner von *travestis*[↑] oder *bichas*[↑], der sich selbst meist nicht als schwul definiert.

Bombadeira (bras.) in den Subkulturen Rio de Janeiros Bezeichnung für *travestis*[↑], die gegen Entgelt anderen *travestis*[↑] industrielles Silikon in verschiedene Teile des Körper injizieren.

Boneca (bras.) „Puppe“, „charmante, attraktive Frau“ etc., in den Subkulturen Rio de Janeiros Bezeichnung für so genannte „effeminierte“ Schwule.

Butch = (engl.) in den Subkulturen Nordamerikas und Nord- und Mitteleuropas, Bezeichnung für maskulin auftretende oder erscheinende Lesben.

Caricata = (bras.) in Rio de Janeiro verwendete subkulturelle Bezeichnung für Cross-Dresser[↑] mit spaßigem, clowneskem Auftreten in Brasilien. Wird manchmal (und teilweise fälschlich) zur Bezeichnung brasilianischer Drag Queens[↑] verwendet.

Carioca = (bras.) Bezeichnung für die EinwohnerInnen Rio de Janeiros.

CDI = (engl.) Abkürzung für Cross-Dresser International[↑]

Coming Out = (engl.) „Herauskommen“, in den Subkulturen Nordamerikas und Nord- und Mitteleuropas Bezeichnung für das selbstbewusste, öffentliche Bekennen als Lesben, Schwule und Transgender↑.

Crime de odio = (port.) Hassverbrechen oder „Verbrechen aus Hass“ (hate crime↑)

Cross-Dresser = (engl.) in den Subkulturen Nordamerikas und Nord- und Mitteleuropas Selbstbezeichnung, die die ursprüngliche und pathologisierende Fremdbezeichnung Transvestites↑ bzw. Transvestiten↑ ablösen soll. Vor allem im anglo-amerikanischen Raum gebräuchlich. Teilweise auch im deutschsprachigen Raum neben der Fremdbezeichnung Transvestit↑ gebräuchlich. Cross-Dresser sind Teil des Transgender-Spektrums. (Vergleiche auch Kapitel III.2.2.).

Cross-Dresser International = (engl.) New Yorker Cross-Dresser↑-Vereinigung (Vergleiche Kapitel III.1.2.3.3. und III.2.2.2.).

Drag = (engl.) „Schleife“, „Frauenkleidung“ etc. in Rio de Janeiro, Berlin und New York gleichermaßen verwendete, subkulturelle Bezeichnung für eine bestimmte Form weiblich konnotierter Kleidung (siehe auch Fummel↑) wie sie Drag Queens↑ tragen bzw. für eine bestimmte Form männlich konnotierter Kleidung wie sie von Drag Kings↑ getragen wird.

Drag Kings = (engl.) im anglo-amerikanischen und deutschsprachigen Raum gebräuchliche, subkulturelle Selbstbezeichnung und Oberbegriff. Drag Kings werden auch Brüder oder „männliche“ Pendants der Drag Queens↑ verstanden. Siehe auch Drag↑. Die Fremd- und Selbstdefinitionen der Drag Kings variieren jedoch von Ort zu Ort und Individuum zu Individuum. Drag Kings auch Drag Kingz oder Kingz sind Teil des Transgender-Spektrums↑. (Selbstdefinitionen von Drag Kings finden sich im Kapitel III.2.1.2.).

Drag Queens = (engl.) in Brasilien, Deutschland und den USA sowie weltweit gebräuchliche, subkulturelle Selbstbezeichnung und Oberbegriff. Siehe auch Drag↑. Die Fremd- und Selbstdefinitionen der Drag Queen variieren jedoch von Ort zu Ort und Individuum zu Individuum beträchtlich. Drag Queens sind Teil des Transgender-Spektrums↑. (Selbstdefinitionen von Drag Queens finden sich in den Kapiteln III.1.1.2., III.1.2.2. und III.1.3.2.).

DSM = (engl.) Abkürzung für „Diagnostic and Statistical Manual“, ein von der American Psychiatric Association herausgegebener nationaler Krankheitskatalog. Die aktuelle Version lautet DSM IV.

Dyke = (engl.) im anglophonen und teilweise auch im deutschsprachigen Raum übliche subkulturelle Bezeichnung für Lesbe.

Endokrinologie = „Lehre von den Hormonen“, Teilgebiet der Inneren Medizin.

Entendido = (bras.) „Kenner“, „Experte“ etc. in den Subkulturen Rio de Janeiro zu Zeiten der Militärdiktatur im Kontext einer Geheimsprache eingeführter Begriff zur Bezeichnung von Personen aus den schwulen Subkulturen.

En femme = (franz.) wörtlich: „als Frau“. Unter Cross-Dresser↑ in Nordamerika und Nord- und Mitteleuropa gebräuchliche Bezeichnung für ihre als „weiblich“ bezeichnete Kleidung, ähnlich dem „Fummel“ ↑ der Tunten↑ und dem „Drag“ ↑ der Drag Queens↑ und Drag Kings↑.

Favela = (bras.) auch als „Armenviertel“ bezeichnete Wohngebiete in Rio de Janeiro und anderen brasilianischen Städten, die teilweise unabhängig von der offiziellen Stadtverwaltung organisiert sind bzw. von dieser offiziell nicht anerkannt werden.

Female Impersonation = (engl.) wörtlich: „Imitation des Weiblichen“, gemeint ist jene Form der Travestie, bei der auf der Bühne Weiblichkeit dargestellt wird.

Female Masculinity = (engl.) wörtlich: „Weibliche Männlichkeit“, Begriff, der zur Beschreibung von Transgender, die bei der Geburt als weiblich klassifiziert wurden, verwendet wird.

Femme = (franz.) wörtlich: Frau, in den Lesben-Subkulturen Nordamerikas und Nord- und Mitteleuropas gebräuchlicher Begriff zur Bezeichnung einer weiblich aussehenden oder auftretenden, lesbischen Frau in Opposition zum Begriff „Butch“↑.

Femme Queen = (engl. und franz.) In den Harlemer-Drag-Kultur New Yorks gebräuchliche Bezeichnung für eine Wettbewerbskategorie der Bälle, die einen weiblich (femme) agierenden oder wirkenden Schwulen (queen) bezeichnet.

Frau-Zu-Mann-Transsexuelle = Medizinische Fremdbezeichnung für und teilweise Selbstbezeichnung von Menschen, die bei der Geburt dem weiblichen Geschlecht zugeordnet wurden, sich aber mit dem männlichen Geschlecht identifizieren und sich diesem körperlich mittels Hormontherapie und so genannten „geschlechtsangleichenden Operationen“↑ anzugleichen suchen. Frau-Zu-Mann-Transsexuelle sind Teil des Transgender-Spektrums↑(vergleiche Kapitel III.2.3.).

FTM = (engl.) Abkürzung für „Female-To-Male(-Transsexual)“. Ursprünglich US-amerikanische Kurzbezeichnung für „Frau-zu-Mann-Transsexuelle“↑, die heute in einem weiteren Sinne verstanden wird und damit jenen Teil des Transgender-Spektrums kennzeichnet, der in Deutschland mit dem Begriff „Transmänner“↑ bezeichnet wird. FTMs sind Teil des Transgender-Spektrums↑ (vergleiche Kapitel III.2.1.3.).

Fummel = in den Schwulen- und Transgender-Subkulturen Deutschlands gebräuchliche Bezeichnung für die als „weiblich“ bezeichnete Kleidung von Tunten↑ und Drag Queens↑ und teilweise auch für die als „männlich“ bezeichnete Kleidung von Drag Kings↑. Fummel bildet damit das deutsche Pendant zum englischen „Drag“↑ bzw. zur Bezeichnung „en femme“↑.

FZM = Abkürzung für „Frau-Zu-Mann-Transsexuelle“↑.

Gegengeschlecht = Pol innerhalb einer bipolar konstruierten Geschlechterordnung zur Beschreibung der geschlechtlichen Identität↑ transsexueller Menschen. Dementsprechend identifizieren sich „männlich geborene“ bzw. bei der Geburt als männlich eingeordnete Transsexuelle↑ mit dem Gegengeschlecht „Frau“ und „weiblich geborene“ bzw. bei der Geburt als weiblich eingeordnete Transsexuelle↑ mit dem Gegengeschlecht „Mann“.

Gender Fuck = (engl.) Subkulturelle Bezeichnung für die insbesondere in den 1970ern und 1980ern verbreitete geschlechtliche Performativität↑, die beispielsweise mittels eines androgynen Makeups und einer Kombination von als „weiblich“ konnotierter mit als „männlich“ konnotierter Kleidung, die Grenzen zwischen „männlich“ und „weiblich“ verwischt bzw. die deren Normen bezüglich des äußeren Erscheinungsbildes bewusst ignoriert oder in Frage stellt.

Gender Identity = (engl.) Siehe Geschlechtsidentität↑.

Gender Identity Project = (engl.) Transgender-Organisation im „The Gay and Lesbian Center“ in New York (siehe Kapitel III.1.1.3.3.).

Gender Outlawism = (engl.) wörtlich: „Gesetzlosigkeit/Ausgestoßen-Sein bezüglich des (sozialen) Geschlechts“. Von der Transgender-Aktivistin Kate Bornstein verwendeter Begriff zur Verdeutlichung der gesellschaftlichen Situation von Transgender↑ (vergleiche die Kapitel I.3. und IV.3.1.).

Gender Outlaws = (engl.) wörtlich: „Gesetzlose/Ausgestoßene des (sozialen) Geschlechts“. Anfangs synonym zu „Transgender“↑ gebrauchter Oberbegriff, der den Umstand der gesellschaftlichen Marginalisierung aufgrund der geschlechtlichen Identität↑ einerseits, und den Umstand eines bewussten Widerstandes gegen die Regeln und Normen einer essentialisierten Zweigeschlechterordnung andererseits, verdeutlichen soll (vergleiche die Kapitel I.3. und IV.3.1.).

Geschlechtliche Identität = Von mir gewählter Ersatzbegriff für den Begriff „Geschlechtsidentität“ ↑ (gender identity), da Letzterer aus dem Kontext der Intersexualitätsforschung stammt und mit heteronormativen und essentialisierenden Bedeutungen behaftet ist (vgl. Kapitel I.3.).

Geschlechtsangleichende Operation(en) = Korrekte Bezeichnung für die im Volksmund bekannte, irreführende Bezeichnung „Geschlechtsumwandlung“↑. Geschlechtsangleichende Operationen sind dabei jene chirurgischen Eingriffe, die (viele) Transsexuelle↑ durchführen lassen, um ihren Körper an jenes Geschlecht anzugleichen mit dem sie sich identifizieren.

Geschlechtsidentität = Deutsche Übersetzung des englischen Begriffs „Gender Identity“, der von Robert Stoller im Kontext der Intersexualitätsforschung entwickelt wurde, mit heteronormativen und essentialisierenden Bedeutungen behaftet ist und daher in dieser Studie durch den Begriff „geschlechtliche Identität“ ↑ ersetzt wird (vgl. Kapitel I.3.).

Geschlechtsumwandlung = Weit verbreitete, irreführende Bezeichnung für die wissenschaftlich korrekt als „geschlechtsangleichende Operationen“↑ bezeichneten chirurgischen Eingriffe, die (viele) Transsexuelle↑ durchführen lassen.

GIP = Abkürzung für Gender Identity Project↑

GLBT = (engl. bzw. port.) Abkürzung für „Gay-Lesbian-Bisexual-Transgender“ (siehe auch LGBT) bzw. „Gay-Lesbica-Bisexual-Transgênero“ oder „Gay-Lesbica-Bisexual-Travesti“.

GLS = (bras.) Abkürzung für „Gay-Lesbica-Simpatizante“.

Hate Crime = (engl.) wörtlich: „Hassverbrechen“ oder „Verbrechen aus Hass“. Opfer von hate crimes sind vor allem Angehörige diskriminierter Minderheiten. Dies sind meist ethnische Minderheiten, aber auch Schwule, Lesben und Transgender[↑] sowie andere Minderheiten.

HAW = Abkürzung für „Homosexuelle Aktion West-Berlin“: eine radikale, politische Schwulen-Organisation im West-Berlin der 1970er Jahre (vergleiche Kapitel III.1.2.1.2.).

Hermaphroditen = Ältere Bezeichnung für von der Medizin als „intersexuell“ diagnostizierte und pathologisierte Menschen, die teilweise als emanzipatorisch angeeignete, nicht-pathologisierende Selbstbezeichnung Anwendung findet.

Heteronormativ = Siehe Heteronormativität.

Heteronormativität = Heteronormativität bezeichnet „die Gesamtheit aller Betrachtungsweisen, die wie selbstverständlich davon ausgehen, dass das heterosexuelle Paar eine Chiffre für Mensch-Sein an sich darstellt“ (Haller 2001: 1). Sie bildet jene kulturelle Matrix, die für die Diskriminierung und Pathologisierung von abweichenden sexuellen und geschlechtlichen Identitäten Verantwortung trägt.

ICD = (engl.) Abkürzung für „International Classification of Diseases“, internationaler Krankheitskatalog der WHO. Die aktuelle Version lautet ICD 10.

Intersex = (engl.) Kurzform von Intersexuality bzw. Intersexualität, als Selbstbezeichnung und Kürzel (intersex movement, Intersex-Bewegung) gebräuchlich.

Intersexualität = Aus der Medizin stammender Oberbegriff für eine Vielzahl unterschiedlicher Syndrom-Kategorien mit denen Menschen, die aufgrund ihrer chromosomalen, hormonalen, gonadalen, genitalen und/oder morphologischen geschlechtlichen Merkmale nicht eindeutig einem männlichen oder weiblichen Geschlecht zuzuordnen sind, als Intersexuelle[↑] pathologisiert werden.

Intersexuelle = Fremdbezeichnung (medizinische Diagnose) für sowie teilweise Selbstbezeichnung von Menschen, die aufgrund ihrer chromosomalen, hormonalen, gonadalen, genitalen und/oder morphologischen geschlechtlichen Merkmale (von Geburt an) nicht eindeutig einem männlichen oder weiblichen Geschlecht zuzuordnen sind, und die von der Medizin mittels verschiedener Syndrom-Kategorien, die unter dem Begriff „Intersexualität“[↑] subsumiert werden, pathologisiert werden.

LGBT = (engl.) Abkürzung für „Lesbian-Gay-Bisexual-Transgender“. Siehe auch GLBT.

LSBT = Abkürzung für „Lesbisch-Schwul-Bisexuell-Transgender“, deutsches Pendant zu LGBT[↑] bzw. GLBT[↑].

Male Impersonation = (engl.) wörtlich: „Imitation des Männlichen“, gemeint ist jene Form der Travestie, bei der auf der Bühne Männlichkeit dargestellt wird.

Male-To-Female(-Transsexual) = (engl.) „Mann-Zu-Frau-Transsexuelle“ ↑.

Mann-zu-Frau-Transsexuelle = Medizinische Fremdbezeichnung und teilweise Selbstbezeichnung für Menschen, die bei der Geburt dem männlichen Geschlecht zugeordnet wurden, sich aber mit dem weiblichen Geschlecht identifizieren und sich diesem körperlich mittels Hormontherapie und so genannten „geschlechtsangleichenden Operationen“ ↑ anzugleichen suchen. Mann-Zu-Frau-Transsexuelle sind Teil des Transgender-Spektrums ↑ (vgl. Kapitel III.2.3.).

MTF = (engl.) Abkürzung für „Male-To-Female(-Transsexual)“ ↑.

MZF = Abkürzung für „Mann-Zu-Frau-Transsexuelle“ ↑.

NYAGRA = (engl.) Abkürzung für „New York Association for Gender Rights Advocacy“ (siehe Kapitel III.1.1.3.3.).

Passing = (engl.) wörtlich: „Durchgehen“. Im Transgender-Kontext ist mit „Passing“ das „Durchgehen“ als das gefühlte, gelebte und/oder dargestellte Geschlecht gemeint im Gegensatz zum bei der Geburt zugeordneten Geschlecht. Bei einem erfolgreichen „Passing“ werden transsexuelle oder transidente Frauen, Transfrauen ↑, *travestis* ↑, aber auch *transformistas* ↑, Drag Queens ↑ und Cross-Dresser ↑ in der Mehrheitsgesellschaft als (biologische) Frauen und transsexuelle oder transidente Männer, Transmänner ↑, FTMs ↑ sowie Drag Kings ↑ in der Mehrheitsgesellschaft als (biologische) Männer wahrgenommen. „Passing“ als primäres Ziel Transsexueller ↑ wird von einigen AktivistInnen jedoch massiv kritisiert (vgl. Posttranssexualism ↑).

Performativität = Von Judith Butler entwickeltes, komplexes Konzept, welches Geschlecht als eine durch Zwang und Wiederholung gekennzeichnete, kulturelle Praxis (doing gender) im Kontext des binären Rahmens einer „heterosexuellen Matrix“ (siehe Kapitel II.1.2.) versteht. Butler unterscheidet daher Performativität als ritualisierte, unbewusste Darstellung von Geschlecht von Performanz als bewusster Bühnen-Darstellung von Geschlecht (Travestie, Drag-Shows, *transformismo* etc.). Performativität wird in dieser Studie jedoch nicht im engeren binären Rahmen der „heterosexuellen Matrix“ verstanden, sondern auch und insbesondere auf die in den Subkulturen entstandenen Identitäten jenseits dieses binären Rahmens bezogen.

Postoperativ = Der Begriff „postoperativ“ wird meist im medizinischen Zusammenhang mit Transsexualität zur Kennzeichnung jener Transsexueller ↑ verwendet, die „geschlechtsangleichende Operationen“ ↑ durchführen lassen haben.

Posttranssexualism = (engl.) Von der Transgender-Aktivistin und Transsexuellen ↑ Sandy Stone entwickeltes Konzept, welches das „Passing“ ↑ als oberstes Ziel Transsexueller ↑ verwirft und stattdessen Transsexuelle ↑ dazu auffordert als Transsexuelle ↑ sichtbar zu werden und so die Diskurse über Transsexualität ↑ aktiv mitzugestalten (vergleiche Kapitel IV.3.).

Posttranssexualismus = siehe Posttranssexualismus↑

Präoperativ = Der Begriff „präoperativ“ wird im meist medizinischen Zusammenhang mit Transsexualität zur Kennzeichnung jener Transsexueller↑ verwendet, die noch keine „geschlechtsangleichende Operationen“↑ durchführen lassen haben.

Queer = (engl.) wörtlich: schräg, merkwürdig. In einem emanzipatorischen Prozess angeeigneter Begriff, der ursprünglich ein Schimpfwort für Homosexuelle darstellte. „Queer“ wird heute im internationalen Kontext als Synonym für LSBT↑ und damit als Oberbegriff verwendet. Die zweite Bedeutung von „queer“ bezieht sich auf ein nicht-essentielles Identitätskonzept, das sexuelle und geschlechtliche Identitäten↑ als sozial konstruiert versteht (vgl. auch Queer Theory↑).

Queer Studies = (engl.) Vom Begriff „queer“↑ abgeleitete, neue, interdisziplinär arbeitende Studienrichtung zum Themenfeld LSBT↑. Eine zentrale Theorierichtung der, vor allem an US-amerikanischen Universitäten etablierten, Queer Studies stellt die Queer Theory↑ dar.

Queer Theory = (engl.) Vom Begriff „queer“↑ abgeleitete Theorierichtung innerhalb der Queer Studies↑, die im Kontext postmoderner Theoriebildung Geschlecht, Körper und Begehren als soziale Konstrukte versteht. Als wichtige VertreterInnen der Queer Theory werden unter anderem Michel Foucault und Judith Butler angesehen.

Sex change = (engl.) Geschlechtsumwandlung↑

Sex Reassignment Surgery = (engl.) Geschlechtsangleichende Operation(en)↑

Sexual Orientation Non-Discrimination Act = (engl.) zur Zeit der Forschung geplantes Antidiskriminierungsgesetz des Bundesstaates New York.

SONDA = (engl.) Abkürzung für Sexual Orientation Non-Discrimination Act↑

SRS = (engl.) Abkürzung für „Sex Reassignment Surgery“↑

STAR = (engl.) Abkürzung für „Street Transvestite Action Revolutionaries“, in den 1970ern in New York gegründete politische Transgender-Organisation für obdachlose und von der Sexarbeit lebende Drag Queens. In den späten 1990ern als „Street Transgender Action Revolutionaries“ neu gegründet (siehe Kapitel III.1.1.1.3. und III.1.1.3.3.).

Stonebutch = (engl.) in den Subkulturen Nordamerikas und Nord- und Mitteleuropas, Bezeichnung für sehr maskulin auftretende oder erscheinende Lesben und Transgender↑. Als Steigerung der Butch↑ verorten sich viele Stonebutches im Transgender-Spektrum↑ bzw. werden dort verortet (vgl. Kapitel III.2.1.3.). Im sexuellen Kontext werden Stonebutches auch definiert bzw. definieren sich einige selbst über das Vergnügen der Partnerin Lust zu bereiten, statt selbst berührt zu werden (siehe z.B. www.butch-femme.com).

Sympatizantes = (bras.) „SympathisantInnen“, gemeint sind jene Nicht-Transgender↑ bzw. Nicht-GLBT↑, also heterosexuelle Männer und Frauen, die die GLBT-Subkulturen und – Szenen aus unterschiedlichen Motiven aufsuchen (vgl. Kapitel III.3.1.).

TGNB = Abkürzung für „Transgender-Netzwerk Berlin“ (siehe Kapitel III.1.2.1.5.)

Tranny = (engl.) Pendant der „Transe“ ↑ im anglophonen Sprachraum.

Tranny Chaser = (engl.) wörtlich: „Transen-Jäger“, „jemand, der Transen nachstellt“, in den Transgender-Subkulturen New Yorks (und teilweise Berlins) verwendeter leicht pejorativer Begriff für jene, meist männlichen Nicht-Transgender, die Transgender↑ als PartnerInnen für sexuelle Beziehungen bevorzugen. Die politisch korrekte Bezeichnung für „Tranny Chaser“ lautet „Admirer“ ↑ (vergleiche Kapitel III.3.).

Transe = Ursprünglich als mehrheitsgesellschaftliches Schimpfwort gebrauchter Begriff, der sich von verschiedenen Transgender↑ – unter anderem Transsexuelle↑, Transidente↑, Tunten↑ sowie teilweise Cross-Dresser↑, Drag Queens↑ und Drag Kings↑ - angeeignet wurde und häufig in ironisierter Form als Selbstbezeichnung verwendet wird. Transen sind Teil des Transgender-Spektrums↑.

Transsexuals = (engl.) Von einigen New Yorker Transsexuellen↑ als Abgrenzung zum pathologisierenden, medizinischen Begriff „Transsexuals“ ↑ verwendete Schreibweise.

Transformismo = (bras.) Brasilianische Form der Travestie↑ bzw. der female impersonation↑.

Transformista = (bras.) Im Kontext der Transgender-Subkulturen Rio de Janeiros wird der Begriff „Transformista“ für a) Travestie-KünstlerInnen und b) als Selbstbezeichnung (meist homosexueller) Cross-Dresser↑ verwendet. Als letztere sind „Transformistas“ Teil des Transgender-Spektrums↑.

Transfrauen = Von einigen Transsexuellen↑, Transidenten↑ oder anderen Transgender mit ursprünglich männlicher Zuordnung↑ als Selbstbezeichnung verwendeter Begriff. Transfrauen sind Teil des Transgender-Spektrums↑.

Transgênero = (port.) Pendant zu Transgender (Oberbegriff)↑ im portugiesischsprachigen Raum.

Transgender (Oberbegriff) = (engl./deutsch) Von der emanzipatorischen Selbstbezeichnung „Transgenderist“↑ abgeleiteter Begriff, der als Oberbegriff in entpathologisierender und umfassender Art und Weise, eine Vielzahl von geschlechtlichen Identitäten↑ subsumiert, die von den Wissenschaften Sexualwissenschaft, Medizin und Psychologie in eine Transvestiten↑-Transsexuellen↑-Dichotomie eingeordnet werden. Zu dieser auch als Transgender-Spektrum↑ bezeichneten Vielfalt gehören unter anderem als Androgyne↑, Cross-Dresser↑, Drag Kings↑, Drag Queens↑, transformistas↑, Transfrauen↑, Transidente↑, Transmänner↑, Transsexuelle↑, travestis↑, Transvestiten↑ und Tunten↑ bezeichnete oder sich bezeichnende Menschen.

Transgender (Selbstdefinition) = (engl./deutsch) Von der emanzipatorischen Selbstbezeichnung „Transgenderist“↑ abgeleiteter Begriff, der als entpathologisierende Selbstbezeichnung unterschiedliche geschlechtliche Identitäten↑ beinhalten kann. So definieren sich beispielsweise nicht nur, die auch als Transgendered↑ Bezeichneten, sondern auch einige Drag Queens↑, Drag Kings↑, Cross-Dresser↑ und Transidente↑ als Transgender

im Sinne einer Selbstdefinition. In einigen seltenen Fällen wird der Begriff als „Selbstbezeichnung“ auch als Substitut für Transsexuelle[↑] verwendet, wobei die Mehrheit der Transsexuellen[↑] sich nicht als Transgender im Sinne einer Selbstbezeichnung definiert. Transgender sind Teil des Transgender-Spektrums[↑] (Vergleiche Kapitel I.2.).

Transgendered = (engl.) Von Transgenderist[↑] abgeleitete Bezeichnung für jene Transgender (Oberbegriff)[↑], die 24/7[↑] in der Rolle eines anderen als des ihnen bei Geburt zugewiesenen Geschlechtes leben, und unabhängig von medizinischen „Diagnosen“ und deren „Therapieformen“ („Transsexualität“[↑]) ihre geschlechtliche Identität[↑] selbstbestimmt definieren und leben und dabei ihren Körper selbstbestimmt modifizieren oder nicht. Transgendered wird häufig mit Transgender (Selbstdefinition)[↑] gleichgesetzt bzw. im deutschsprachigen Raum mit Transgender (Selbstdefinition)[↑] übersetzt. Als „transgendered“ Bezeichnete sind Teil des Transgender-Spektrums[↑] (Vergleiche Kapitel I.2.).

Transgenderism = (engl.) Von Transgender (Oberbegriff)[↑] abgeleitete Bezeichnung, die im englischsprachigen Raum von einigen WissenschaftlerInnen als Substitut und umfassenderen Begriff für den Diagnosebegriff „Transsexualität“[↑] verwendet wird, z.B. von den HerausgeberInnen des „International Journal of Transgenderism“ (vergleiche Kapitel IV.3.2.)

Transgenderist = (engl.) Vorläufer des Transgender-Begriffs (Selbstdefinition)[↑]. In den 1970er Jahren entwickelte, nicht-pathologisierende Selbstbezeichnung für Menschen, die sich nicht in die medizinisch-psychologische Transsexuelle[↑]-Transvestiten[↑]-Dichotomie einordnen (lassen) (vgl. Kapitel I.2.). Transgenderists sind Teil des Transgender-Spektrums[↑].

Transgender mit ursprünglich männlicher Zuordnung = Transgender mit ursprünglich männlicher Zuordnung sind jene Menschen, die bei der Geburt dem männlichen Geschlecht zugeordnet und in Folge als Kind in einer männlichen Rolle erzogen oder zu erziehen versucht wurden, sich aber nicht als männlich definieren, fühlen und/oder bezeichnen.

Transgender mit ursprünglich weiblicher Zuordnung = Transgender mit ursprünglich weiblicher Zuordnung sind jene Menschen, die bei der Geburt dem weiblichen Geschlecht zugeordnet und in Folge als Kind in einer weiblichen Rolle erzogen oder zu erziehen versucht wurden, sich aber nicht als weiblich definieren, fühlen und/oder bezeichnen.

Transgender-Spektrum = Spektrum an (geschlechtlichen) Identitäten, welches mit Transgender[↑] in seiner Funktion als Oberbegriff bezeichnet wird.

Transidenten = Selbstbezeichnung für Menschen, die sich mit dem so genannten „Gegengeschlecht“[↑], des ihnen bei der Geburt zugeordneten Geschlechtes identifizieren ohne notwendigerweise so genannte „geschlechtsangleichenden Operationen“[↑] und/oder eine Hormontherapie durchzuführen. Häufig und meist fälschlich synonym mit Transsexuelle[↑] und/oder Transgender[↑] (als Oberbegriff) verwendet. Transidenten sind Teil des Transgender-Spektrums[↑].

Transidentität = In Deutschland verwendeter Begriff, der den medizinischen Begriff Transsexualität[↑] ersetzen und um jene Formen der Identifizierung mit dem so genannten „Gegengeschlecht“[↑] erweitern soll, bei denen die so genannten „geschlechtsangleichende Operationen“[↑] und/oder Hormontherapie nicht notwendig ist. Der Begriff wird fälschlicherweise auch synonym mit Transsexualität[↑] und Transgender(Oberbegriff)[↑] bzw. Transgenderism[↑] verwendet.

Transmänner = Von einigen Transsexuellen↑, Transidenten↑ oder anderen Transgender mit ursprünglich weiblicher Zuordnung↑ als Selbstbezeichnung verwendeter Begriff. Transmänner sind Teil des Transgender-Spektrums↑.

Transsexuais = (port.) Pendant des deutschen Begriffs „Transsexuelle“↑ im portugiesischsprachigen Raum.

Transsexualität = Medizinischer Diagnosebegriff, der eine so genannte „Geschlechtsidentitätsstörung“ (gender identity disorder/dysphoria) bezeichnet, bei der eine Ablehnung der bzw. Abscheu vor den eigenen primären geschlechtlichen Merkmalen (Genitalien), eine Identifikation mit dem so genannten „Gegengeschlecht“↑ sowie der Wunsch, sich diesem körperlich mittels Hormontherapie und so genannten „geschlechtsangleichenden Operationen“↑ anzugleichen, die wesentlichen Diagnosemerkmale darstellen.

Transsexuals = (engl.) Pendant des deutschen Begriffs „Transsexuelle“↑ im anglophonen Sprachraum.

Transsexuelle = Medizinische Fremdbezeichnung und Selbstbezeichnung für Menschen, die bei der Geburt dem männlichen bzw. weiblichen Geschlecht zugeordnet wurden, sich aber mit dem weiblichen bzw. dem männlichen Geschlecht, dem so genannten Gegengeschlecht↑, identifizieren und sich diesem körperlich mittels Hormontherapie und so genannten „geschlechtsangleichenden Operationen“↑ anzugleichen suchen. Transsexuelle sind Teil des Transgender-Spektrums↑ (vgl. Kapitel III.2.3.).

Transsexuellengesetz = umgangssprachliche und allgemeine Bezeichnung für das „Gesetz über die Änderung der Vornamen und der Feststellung der Geschlechtszugehörigkeit in besonderen Fällen“, kurz TSG.

Transvestiten = Medizinisch-psychologischer Fremdefinition und Diagnose, nach der (heterosexuelle) Männer aus Gründen sexueller Erregung, zeitweise weibliche Kleidung tragen. Aufgrund der sexuellen Konnotation und dem pathologisierenden Kontext des Begriffs „Transvestit“ wurde in den Subkulturen die nicht-pathologisierende Selbstbezeichnung „Cross-Dresser“↑ für Männer und Transgender mit ursprünglich männlicher Zuordnung↑, die gerne weibliche Kleidung tragen, entwickelt. Der Begriff „Cross-Dresser“ findet als emanzipatorisches Substitut für den Begriff „Transvestit“ sowohl im anglophonen als auch im deutschsprachigen Raum Verwendung, wobei insbesondere im deutschen Sprachraum auch der Begriff „Transvestit“ als Selbstbezeichnung von Cross-Dresser↑ Anwendung findet (vgl. die Kapitel II.2.2. und III.2.2.). Transvestiten sind Teil des Transgender-Spektrums↑.

Transvestites = (engl.) Pendant des deutschen Begriffs „Transvestiten“↑ im anglophonen Sprachraum.

Transvestitismus = Medizinischer Diagnosebegriff, der ursprünglich und häufig auch heute noch eine so genannte „sexuelle Störung“ beschreibt, die mittlerweile als „fetischistischer Transvestitismus“ bezeichnet wird. Die Definition als „sexuelle Störung“ beruht auf der Annahme, dass das zeitweise Tragen von als weiblich konnotierter Kleidung durch (heterosexuelle) Männer aufgrund eines sexuellen Lustgewinns durchgeführt wird (vgl. Kapitel II.2.2.).

Travesti = (bras.) Subkulturelle Selbstbezeichnung für Transgender mit ursprünglich männlicher Zuordnung↑, die ähnlich den Transgendered↑, auf selbstbestimmte Art und Weise ihre geschlechtliche Identität↑ leben und definieren sowie ihre Körper modifizieren, meist mittels der Einnahme weiblicher Hormone und der Injektion von Silikon. Dadurch entsteht eine Varianz unterschiedlicher travesti-Identitäten (vgl. Kapitel III.1.3.2.). Travestis sind Teil des Transgender-Spektrums↑.

Travestie = Theater- und Kunstform bei der auf der Bühne zur Unterhaltung eines heterosexuellen Publikums „männliche Phantasien von Weiblichkeit“ von Männern und teilweise von Transgender mit ursprünglich männlicher Zuordnung↑ dargestellt werden. In der Travestie stellt die Darstellung von Männlichkeit auf der Bühne durch Frauen oder Transgender mit ursprünglich weiblicher Zuordnung↑ eine Ausnahme dar (vgl. Kapitel II.2.3.).

TSG = Abkürzung für „Transsexuellengesetz“ ↑

Tunten = Selbstbezeichnung für schwule Männer und Transgender ursprünglich männlicher Zuordnung↑, die ihre Transgender-Identität und/oder ihre weiblichen Anteile mittels einer Fummel↑ genannten, weiblich konnotierten Kleidung zum Ausdruck bringen. In Berlin ist der Fummel↑ gleichzeitig sichtbarer Ausdruck einer politischen Haltung, die Teil der Selbstdefinition vieler Berliner Tunten ist (vgl. Kapitel III.1.2.2.). Tunten sind Teil des Transgender-Spektrums↑.

VerehrerIn = Pendant des im anglophonen Sprachraum verwendeten Begriffs „Admirer“ ↑ und nicht-pejorativer Ersatzbegriff für „Tranny Chaser“↑. Der Begriff „VerehrerIn“ bezeichnet im Kontext der Transgender-Subkulturen jene Nicht-Transgender, die sexuelle oder emotionale Beziehungen zu Transgender aufgrund deren Transgender-Seins suchen (siehe Kapitel III.3.).

Zwitter = Bezeichnung für, von der Medizin als „intersexuell“ diagnostizierte und pathologisierte Menschen, die ähnlich dem Begriff „Hermaphroditen“↑ als emanzipatorisch angeeignete, nicht-pathologisierende Selbstbezeichnung Anwendung findet.

VIII. LITERATURVERZEICHNIS

1 - 0 - 1 [one 'o one] intersex [politisches Kunst- und Archivprojekt]

- 2004 „Das Zwei-Geschlechter-System als Menschenrechtsverletzung“, Präsentationspapier einer Ausstellung in der Neuen Gesellschaft für Bildende Kunst (NGBK) in Berlin.

Abraham, F.

- 1931 „Genitalumwandlungen an zwei männlichen Transvestiten“, in: Zeitschrift für Sexualwissenschaft und Sexualpolitik, 1931, 18, S.223-226.

AGGPG [Arbeitsgemeinschaft gegen Gewalt in der Pädiatrie und Gynäkologie]

- 1997 „Zur Vernichtung intersexueller Menschen in Deutschland“, Flugblatt der AGGPG.
- 2001 „Zweigeschlechtlichkeit als Herrschaftsmodell kippen“, Bericht über die Störung des Gynäkologie-Kongresses am 24. 3. an der Charité Berlin, (<http://www.postgender.de/postgender/postgender.html>, Oktober 2004).

Ako, Takamatsu

- 2001 „Beginnings of Sex Reassignment Surgery in Japan“, in: International Journal for Transgenderism, Vol. 5, N° 1.

Albuquerque, F. Farias de und Janneli, M.

- 1995 A Princesa. Depoimentos de um travesti brasileiro a um líder das Brigadas Vermelhas, Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira (portugiesische Übersetzung des italienischen Originals).
- 1996 Princesa. Ein Stricherleben, Hamburg: Rotbuch Verlag (deutsche Übersetzung des italienischen Originals).

Alexander, Tamara

- 1997 „The Medical Management of Intersexed Children: An Analogue for Childhood Sexual Abuse.“(<http://www.isna.org>, Oktober 2004).

Allen, Mariette Pathy

- 1989 Transformations. Crossdressers and Those Who Love Them, New York: E. P. Dutton.

Altman, Dennis

- 1996 „Rupture or continuity. The internationalization of gay identities“, in: Social Text, 48, S. 77-94.

Amadiume, Ife

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

Amann, Klaus und Hirschauer, Stefan

- 1997 „Die Befremdung der eigenen Kultur. Ein Programm“, in: Amann, Klaus und Hirschauer, Stefan (Hg.): Die Befremdung der eigenen Kultur. Zur ethnographischen Herausforderung soziologischer Empirie, Frankfurt/M: Suhrkamp, S. 7-52.

Anderson, Barbara F.

- 1998 „Therapeutic issues in working with transgendered clients“, in: Denny, D. (Hg.), Current Concepts in Transgender Identity, New York: Garland Publishing, S. 215-226.

Anderson, Jane; Coolidge, Martha und Heche, Anne [Regisseurinnen]

- 2001 If these walls could talk II [deutsch: Women love Women], Spielfilm, USA.

Andre and Jack Givenchy 10th Annual Awards Ball

2002 Booklet.

Andrioli, Antônio Inácio und Schmalz, Stefan

2005 „Brasilien: politische Wende oder Fortsetzung neoliberaler Politik?“, in: Boris, D.; Schmalz, S. und Tittor, A. (Hg.) Lateinamerika: Verfall neoliberaler Hegemonie, Hamburg: VSA-Verlag, S.192-212.

Angrimani, Damilo

1999 Nicola: um romance transgênero, São Paulo: Ed. GLS.

Ant, Christiane

2000 Transsexualität und menschliche Identität. Herausforderung sexualethischer Konzeptionen, Münster: LIT Verlag.

Anticapitalist Tranny Brigade

2002 Broschüre.

Araújo, Luz Alberto David

2000 A proteção constitucional do transexual, São Paulo: Editora Saraiva.

Arruda, Tiana

1994 „How Can I Live a Life of Lies“, in: Ramos, J. (Hg.): Companeras: Latina Lesbians, New York: Routledge, S. 181-184.

ASTRAL [Travesti-Organisation]

1993 „Expediente“ in: Informes ASTRAL, Ano 1 N° 1.

Ataman, Kuthy [Regisseur]

1998 Lola und BillidiKid. Spielfilm, BRD.

Augusto, Paulo und Fukushima, Francisco

1981 “Na Paulicéia, com olhos de lince e pernas de avetruz”, in: Lampion da Esquina, N° 32, S. 5.

Aufruf („Gynäkologie-Kongress stören!“)

2001 Flugblatt mit Aufruf zu einer Demonstration (“Gynäkologie-Kongress stören!”) am 23.04.2001 in Berlin

Baby, Jovanna

1999 „Somos Organizadas e Incomodamos“, in: O Bafom (Informativo da ASTRAL), Ano 1 N° 1 – Maio/Junho 99, S. 2.

Baldiga, Jürgen

1988 Tunten Queens Tantes. Oberkaufungen: Vis-a-Vis.

Balzer, Carsten

2001 „Wigstöckel - Teil einer neuen sozialen Bewegung“, in: v.e.b. transgender united (Hg.): Wigstöckel 2001 (Programmheft), Berlin, September 2001, S. 11.

2003 Wege zum Heil: Die *Barquinha*. Eine ethnologische Studie zu Transformation und Heilung in den Ayahuasca-Ritualen einer brasilianischen Religion, Mettingen: Brasilienkunde-Verlag.

2004 „The Beauty and the Beast. Reflections on the socio-historical and subcultural context of *Drag Queens* and *Tunten* in Berlin“, in: Schacht, St. P. und Underwood, L. (Hg.): The drag queen anthology: the absolutely fabulous but flawless customary world of female impersonators, New York: Harrington Park Press, S. 55-71 (gleichzeitig erschienen als: Journal of Homosexuality, volume 46, numbers 3/4 2004).

2005 „The Great Drag Queen Hype: thoughts on cultural globalisation and autochthony“, in: Paideuma, Band 51, 2005, S.111-131.

2007 „Gelebte Heteronormativitätskritik: Tunten in Berlin zwischen schwulenpolitischem und transgenderpolitischem Selbstverständnis“, in: Liminalis – Zeitschrift für geschlechtliche Emanzipation, Vol. 1, 2007/01, S. 44-58,

(www.liminalis.de, Oktober 2008).

- Balzer, C.; Asbeck, S. L.; Ehrt, J.; Kromminga, I.; Mosel, E. und Recla, A.**
2006 „Leben zwischen den Geschlechterschubladen – Vielfalt und Emanzipationspolitik am Beispiel des Transgender-Netzwerk Berlin“, in: Senatsverwaltung für Bildung, Jugend und Sport (Hg.): „Männlich - weiblich - menschlich? Trans- und Intergeschlechtlichkeit“, Dokumente lesbisch-schwuler Emanzipation 22, Berlin, S. 154-161.
- Balzer, Marjorie Mandelstam**
1996 „Sacred Genders in Sibiria. Shamans, bear festivals, and androgyny“, in: Ramet, S. R. (Hg.): Gender Reversals and Gender Cultures. Anthropological and historical perspectives, New York: Routledge, S. 164-182.
- Barnes, Kate**
2001 „Some Observations On Autogynephilia“, in: Transgender Tapestry, N° 93, Spring 2001, S. 24-25, 62.
- Barroso, Alexandre**
2001 „Travestis – Sexo e Fantasia Tipo Exportação“, in: Big Man Internacional, N° 07, Ed. 462, Ano XVII, S. 53-56.
- Bartens, Waldemar [Regisseur]**
1996 „Tunten Zwecklos“, Dokumentarfilm, BRD.
- Bashore, Juliet [Regisseurin]**
1990 „The Battle of Tunttenhaus“, Dokumentarfilm, BRD/USA.
- Bastos, Fernando José**
1980 „Blanco Michalski, Marinho: um Molière para Maria Leopoldina“, in: Lampião da Esquina, N° 23, S. 5.
- Baur, Gabriel [Regisseur]**
2001 Venus Boyz , Dokumentarfilm, Deutschland/Schweiz/USA.
- Beattie, Peter M.**
1999 Buchrezension von „Kulick, Don: Travesti: Sex, Gender, and Culture among Brazilian Transgendered Prostitutes“, in: LUSO – Brazilian Review, Vol 36, 1999, S. 127-130.
- Beauvoir, Simone**
1977 Das andere Geschlecht: Sitte und Sexus der Frau, Reinbek b. Hamburg: Rowohlt.
- Becker, S.; Bosinski, H.A.G.; Clement, U.; Eicher, W.; Görlich, T.M.; Hartmann, U.; Kockot, G.; Langer, D.; Preuss, W.F.; Schmidt, G.; Springer, A und Wille, R.**
1997 „Standards der Behandlung und Begutachtung von Transsexuellen der Deutschen Gesellschaft für Sexualforschung, der Akademie für Sexualmedizin und der Gesellschaft für Sexualwissenschaft“, in: *Zeitschrift für Sexualforschung* 10/1997, S. 147-156.
- Becquer, Marcos und Gatti, José**
1997 „Elements of Vogue“, in: Gelder, Ken und Thornton, Sarah (Hg.) The Subcultures Reader, New York, London: Routledge, S. 445-453.
- Beemin, Brett und Eliason, Mickey (Hg.)**
1996 Queer studies. A lesbian, Gay, Bisexual, and Transgender Anthology, New York University Press.
- Beger, Nico**
2004 „Transgender aus europäischer Perspektive“, Vortrag gehalten am 19. November 2004, auf der Fachtagung „männlich – weiblich – menschlich?“ zu Trans- und Intergeschlechtlichkeit vom 18.-19. November 2004 in Berlin
- Beh, Hazel Glenn und Diamond, Milton**
2000 „An Emerging Ethical and Medical Dilemma: Should Physicians Perform Sex Assignment on Infants with Ambiguous Genitalia?“, in: Michigan Journal of

Gender and Law, Volume 7 (1), S. 1-63.

Bell, D. und Binnie, J.

2000 *The Sexual Citizen. Queer Politics and Beyond*, Cambridge: Polity.

Bender, Debbie und Due, Linnea

1994 „Coming Up Butch“, in: Burana, L.; Roxxie und Due, L.: *DAGGER On Butch Woman*, San Francisco: Cleis Press, S. 96-112.

Benderly, Beryll Loeff

1995 „Warum gibt es den Geschlechtsunterschied?“ [Original: “Why is gender?”], in: Nunner-Winkler, G. (Hg.): *Weibliche Moral. Die Kontroverse um eine geschlechtsspezifische Ethik*, München: Deutscher Taschenbuchverlag, S. 31-55.

Benjamin, Harry

1966 *The transsexual phenomenon*, New York: Warner Books.

Bennholdt-Thomsen, Veronika

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

Berg, E. und Fuchs, M. (Hg.)

1993 *Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation*, Frankfurt: Suhrkamp.

Berger, Peter L.

1997 „The Four Faces Of Global Culture“, in: *National Interest*, 49, Fall 97, S. 23-30.

Bernstein, Mary

2002 „The Contradictions of Gay Ethnicity: Forging Identity in Vermont“, in: Meyer, David, S.; Whittier, Nancy, und Robnett, Belinda: “Social Movements – Identity, Culture, and the State”, Oxford University Press, S. 85-104.

Berlin von hinten

1983 *Berlin von hinten – Lese und Reisebuch für Schwule, Gays und andere Freunde 1983/1984*, (West-)Berlin: Bruno Gmünder Verlag.

1986 *Berlin von hinten – Das schwule Stadtbuch 1986/1987*, (West-)Berlin: Bruno Gmünder Verlag.

1988 *Berlin von hinten – Das schwule Stadtbuch 1988/1989*, (West-)Berlin: Bruno Gmünder Verlag.

Bermudaas

1985 „Gesamtdeutsche Nudeln“, (Amateur-)Video-Spielfilm, BRD.

Besnier, Niko

1994 „Polynesian Gender Liminality through Time and Space“, in: Herdt, G. (Hg.) *Third Sex / Third Gender: Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*, New York: Zone Books, S. 285-328.

2002 „transgenderism, locality, and the Miss Glaxxy beauty pageant in Tonga“, in: *American Ethnologist* 29 (3), 2002, S. 534-566.

Beynon, John und Dunkerley, David

2000 “General Introduction”, in: John Beynon, and David Dunkerley (Hg.), *Globalisation: the reader*, London: The Athlone Press, S. 1-38.

Bishop, Kathy

1996 “Now meet the Drag Kings”, in: *New York Post*, 23. Juni 1996.

Bittencourt, Francois

1981 „Intimidade com uma Estrela“, in: *Lampião da Esquina*, N° 32, S. 6-7.

Boellstorff, Tom

2004 „Playing Back the Nation: *Waria*, Indonesian Transvestites“, in: *Cultural Anthropology*, Vol 19, Issue 2, 2004, S. 159-195.

Boggs, Carl

1995 „Rethinking the Sixties Legacy: From New Left to New Social Movements“, in: Lyman, Stanford M. (Hg.) *Social Movements – Critiques, Concepts, Case-Studies*

London: Macmillan, S. 331-354.

Bolin, Anne

1994 „Transcending and Transgendering: Male-to-Female Transsexuals, Dichotomy and Diversity“, in: Herdt, G. (Hg.): *Third Sex / Third Gender: Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*, New York: Zone Books, S. 447-485.

Bornstein, Kate

1995 *Gender Outlaw. On men, women and the rest of us*, New York: Routledge.

Borruso, Marinella Miano

2001 *Genero y homosexualidad entre los Zapotecos del istmo de Tehuantepec. El caso de los muxes*. [http:// isisweb.com.ar/muxe.htm](http://isisweb.com.ar/muxe.htm) (Januar 2005).

Boswell, Holly

1997 „The Transgender Paradigm Shift toward Free Expression“, in: Bullough, B; Bullough, V. L. und Elias, J. (Hg.) *Gender Blending*, New York: Prometheus Books, S. 53-57.

Böttcher, Nikolaus; Galaor, Isabel und Hausberger, Bernd

2005 „En la búsqueda del poder y de la resistencia“, in: Böttcher, Nikolaus; Galaor, Isabel und Hausberger, Bernd (Hg.) *Los buenos, los malos y los feos. Poder y resistencia en América Latina*, Frankfurt/Main: Vervuert-Verlag, S. 9-36.

Bourdieu, Pierre

1984 *Sozialer Raum und Klassen (Leçon sur la leçon)*, Frankfurt/M: Suhrkamp.

1993 „Narzibtsche Reflexivität und wissenschaftliche Reflexivität“, in: Berg, E. und Fuchs, M. (Hg.): *Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation*, Frankfurt: Suhrkamp, S. 365-374.

Bowen, Gary

1998 „An entire Rainbow of possibilities“, in: Feinberg, L.: *TRANS LIBERATION beyond pink or blue*. Boston: Beacon Press, S. 63-66.

Briquette, Chou-Chou de

1985 „Eine Tunte ist eine Tunte ist eine Tunte“, in: *Siegessäule*, Jg. 2, N° 12, Dezember 1985, S. 35.

Brooks, Philip und Bocahut, Laurent [Regisseure]

1998 *Woubi Cherié*. [Dokumentarfilm] Elfenbeinküste.

Brown, George R.

1998 „Women In The Closet: Relationships With Transgendered Men“, in: Denny, D. (Hg.): *Current Concepts in Transgender Identity*, New York: Garland Publishing, S. 353-372.

Brubach, H. and O'Brien, M. J.

1999 *Girlfriend. Men, Women, and Drag*, New York: Random House.

Brüchert, Oliver und Steinert, Heinz

1998 „Das kriegerische Missverständnis des polizeilichen Gewaltmonopols: Am Beispiel „Aufräumen in New York“, in: Ortner, H.; Pilgram, A. und Steinert, H. (Hg.): *Die Null-Lösung. Zero-Tolerance-Politik in New York. Das Ende der urbanen Toleranz?*, Baden-Baden: Nomos-Verlagsgesellschaft, S. 17-38.

Brulle, Robert J.

1995 „Environmentalism and Human Emancipation“, in: Lyman, Stanford M. (Hg.) *Social Movements – Critiques, Concepts, Case-Studies* London: Macmillan, S. 309-328.

Brummelhuis, Han ten

1999 „Transformations of Transgender: The case of the Thai Kathoey“, in: Jackson, P. A. und Sullivan, G. (Hg.): *Lady Boys, Tom Boys, Rent Boys: Male and Female Homosexualities in Contemporary Thailand*, Canberra: Haworth Press, S. 121-139.

Buhrich, Neil

- 1996 „A Heterosexual Transvestite Club“, in: Ekins, Richard und King, Dave (Hg.): *Blending Genders. Social Aspects of Cross-Dressing and Sex-Changing*. London: Routledge, S. 63-69.

Bullough, B und Bullough, V. L.

- 1998 „Transsexualism: historical perspectives, 1952 to present“, in: Denny, Dallas (Hg.): *Current Concepts in Transgender Identity*, New York: Garland Publishing, S. 15-34.

Bullough, B; Bullough, V. L. und Elias, J.

- 1997 „The Emergence of the Transgender Phenomenon. Introduction.“, in: Bullough, B; Bullough, V. L. und Elias, J. (Hg.): *Gender Blending*, New York: Prometheus Books, S. 23-24.

Bundesregierung, Die

- 2001 Antwort der Bundesregierung auf eine Kleine Anfrage betr.: „Intersexualität im Spannungsfeld zwischen tatsächlicher Existenz und rechtlicher Unmöglichkeit“ (BT-Drucksache 14/5425).

Burana, Lily

- 1994 „A Random Sampling of Butches: Eight Questions Asked of Ten Butch Women“, in: Burana, L.; Roxxie und Due, L. (Hg.): *DAGGER On Butch Woman*, San Francisco: Cleis Press, S. 24-28.

Burana, L.; Roxxie und Due, L. (Hg.)

- 1994 *DAGGER On Butch Woman*, San Francisco: Cleis Press.

Butler, Judith

- 1991 *Das Unbehagen der Geschlechter (Gender Trouble)*. Frankfurt/M: Suhrkamp.
1995 *Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts*. Berlin: Berlin Verlag.
2001 “Doing Justice to Someone. Sex Reassignment and Allegories of Transsexuality”, in: *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, 7.4 (2001), S. 621-636.
2004 *Undoing Gender*, New York: Routledge.

Byington, Elisa

- 1995 „Prefácio“, in: Albuquerque, F. und Janneli, M.: *A Princesa. Depoimentos de um travesti brasileiro a um líder das Brigadas Vermelhas*, Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, S. 7-14.

Califia, Pat

- 1997 *Sex changes: the politics of transgenderism*, San Francisco: Cleis Press.

Cartwright, Donna

- 2000 „The Resurgence of Transgender Activism.“, in: *Against The Current*, 89, Vol. XV N° 3 Nov./Dec. 2000 (www.solidarity.igc.org/indexATC.html, September 2004).

Cauldwell, D. C

- 1949 „Psychopathia transsexualis.“, in: *Sexology* 16, S. 274-280.

Chermayeff, C.; David, J. und Richardson, N. (Hg.)

- 1995a *Drag Diaries*, San Francisco: Chronicle Books.
1995b „Interview with Holly Woodlawn“, in: Dies. (Hg.): *Drag Diaries*, San Francisco: Chronicle Books, S. 112-117.

Chinas, Beverly N.

- 1995 *Isthmus Zapotec Attitudes toward Sex ander Gender Anomalies*. In: Murray, Stephen (Hg.) *Latin American Male Homosexualities*. Albuquerque: University of New Mexico Press, S. 293-302.

- Clement, Ulrich und Senf, Wolfgang** (Hg.)
 1996a Transsexualität. Behandlung und Begutachtung. Stuttgart: Schattauer.
 1996b „Diagnose der Transsexualität“, in: Dies. (Hg.): Transsexualität. Behandlung und Begutachtung. 1996, Stuttgart: Schattauer, S. 1-7.
- Clifford, James**
 1986 „Introduction: Partial Truths“, in: Clifford, J. und Marcus, G. E. (Hg.): Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography, Berkley: University of California Press, S. 1-26.
 2003 „Response to Paula Rubel“, in: Zeitschrift für Ethnologie, Band 128, Heft 1, S. 59-65.
- Clifford, J. und Marcus, G. E.** (Hg.)
 1986a Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography, Berkley: University of California Press.
 1986b „Preface“, in: Dies. (Hg.): Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography, Berkley: University of California Press, S. vii-ix.
- Cohen, Anthony P. und Rapport, Nigel**
 1995 „Introduction: consciousness in anthropology“, in: Dies. (Hg.): Questions of Consciousness, London: Routledge, S. 1-18.
- Cole, Collier M. und Meyer III, Walter J.**
 1998 „Transgender Behaviour and DSM IV“, in: Denny, D. (Hg.): Current Concepts in Transgender Identity. New York: Garland Publishing, S.227-236.
- Cole, Sandra S.**
 1998 „The Female Experience Of The Femme: A Transgender Challenge“, in: Denny, D. (Hg.): Current Concepts in Transgender Identity, New York: Garland Publishing, S. 373-391.
- Conrad & Co** [Talk-Show des Zweiten Deutschen Fernsehens]
 2000 „Transsexuell - Leben im falschen Körper“, gesendet am 29.04.2000 im ZDF.
- Cornwall, Andrea**
 1994 „Gendered identities and gender ambiguity among *travestis* in Salvador, Brazil“, in: Cornwall, A. und Lindisfarne, N. (Hg.): Dislocating Masculinity: Comparative Ethnographies, London: Routledge, S. 111-132.
- County, Jayne** (with Rupert Smith)
 1995 *Man enough to be a woman*. New York: Serpent's Tail.
- Couto, Edvaldo Souza**
 1999 Transsexualidade. O corpo em mutuação. Salvador: Editora Grupo Gay da Bahia.
- Couto, Ronaldo Costa**
 1999 História indiscreta da ditadura e da abertura. Brasil 1964-1985, Rio de Janeiro, São Paulo: Editora Record.
- Crimp, Douglas und Rolston, Adam**
 1997 „AIDS Activist Graphics: A Demonstration“, in: Gelder, Ken und Thornton, Sarah (Hg.) The Subcultures Reader, New York, London: Routledge, S. 454-458.
- Crisp, Quentin**
 1996 „Tunten“, in: Jürgens, Panja: Transformations. Die Königinnen der Nacht, Kilchberg/Zürich: Edition Stemmler, S. 13-14.
- Cvetkovich, A. und Kellner, D.**
 1997 „Introduction: Thinking Global and Local“, in: Cvetkovich, A. und Kellner, D. (Hg.), Articulating The Global And The Local. Globalization And Cultural Studies, Boulder: Westview Press, S. 1-30.
- Dahinden, Martin**
 1987 „Einführung“, in: Dahinden, M. (Hg.) Neue Soziale Bewegungen und ihre

- gesellschaftliche Wirkung, Zürich: Verlag der Facharchive, S. 1-6.
- Damiani**, Durval; **Setian**, Nuvarte; **Kuperman**, Hílton et al.
 2001 „Genitália ambígua: diagnóstico diferencial e conduta“, in: Arquivos Brasileiros Endocrinologia e Metabologia, Jan./Feb. 2001, vol. 45, no.1, S.37-47.
- Danielsson**, Bengt; **Danielsson**, Marie Therese und **Pierson**, Robin
 1992 Polynesia's Third Sex: The Gay Life Starts in the Kitchen. In: Dynes, W. und Donaldson, St. (Hg.): Ethnographic Studies of Homosexuality. New York: Garland Publishing, S. 132-136.
- Davis**, Kate [Regisseurin]
 2001 Southern Comfort, Dokumentarfilm, USA.
- Deleuze**, G. und **Guattari**, P.
 1974 Anti Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie I. Winterthur: Suhrbier Verlag.
 1987 A Thousand Plateaus. Capitalism and Schizophrenia II. Minnesota University Press.
- Demme**, Jonathan [Regisseur]
 1991 Silence of the Lambs [dt.: „Das Schweigen der Lämmer“], Spielfilm, USA.
- Denizart**, Hugo
 1997 Engenharia Erótica. *Travestis* no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- Denny**, Dallas
 1997 „Transgender: some Historical, Cross-Cultural, and Contemporary Models and Methods of Coping and Treatment“, in: Bullough, B; Bullough, V.L. und Elias, J. (Hg.): Gender-Blending, New York: Prometheus Books.
 1998a Current Concepts in Transgender Identity. New York: Garland Publishing.
 1998b „Black Telephones, White Refrigerators: Rethinking Christine Jorgensen“, in: Denny, D. (Hg.): Current Concepts in Transgender Identity, New York: Garland Publishing, S. 35-44.
 2001 „We're From GenderPAC We're Here to Help You“, in: Transgender Tapestry 93, Spring 2001, S. 13-15.
- De Palma**, Brian [Regisseur]
 1981 Dressed To Kill. Spielfilm, USA.
- Deutsche Bischofskonferenz** (Hg.)
 2004 „Kongregation für die Glaubenslehre: Schreiben an die Bischöfe der Katholischen Kirche über die Zusammenarbeit von Mann und Frau in der Kirche und der Welt“, Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 166, 31. Juli 2004.
- Devereux**, George
 1937 „Institutionalized Homosexuality of the Mohave Indians“, in: Human Biology, N° 9, S. 498-527.
- Diva Siva** [Insel-Diven]
 2003 Performance samoanischer Fa'afafine im Haus der Kulturen der Welt in Berlin am 28.04.2003.
- Docter**, Richard F.
 1988 Transvestites and Transsexuals. Toward a Theory of Cross-Gender Behaviour, New York: Plenum Press.
- Dreger**, Alice
 1998 Hermaphrodites and the Medical Invention of Sex, Cambridge: Havard University Press.
- Dressel**, Heinz F.
 1995 Brasilien. Von Getúlio bis Itamar, Berlin: Edition Latein-Amerika.
- Dunlop**, David W.
 2002 „Sylvia Rivera, 50, Figure in Birth of the Gay Liberation Movement“, in: New

York Times, February 20th, 2002.

Du und Dein SchwuZ [Monatsmagazin des Berliner Schwulen-Zentrum SchwuZ]

1995 „Transvent“, in: Du und Dein SchwuZ, Dezember 1995, S. 11.

1996a „Wigstöckel – Drag Queens united“, in: Du und Dein SchwuZ, August 1996, S. 13.

1996b „Drag-Nepp oder Transenfängerei“, in: Du und Dein SchwuZ, Oktober 1996, S. 10.

Eckert, Christina Annalena

2003 The Historicisation of the Hermaphroditic/Intersexed Body: From Medicalisation to De-Medicalisation, unveröffentlichte Magisterarbeit, University of Essex.

Edelmann, Pascal

2001 „First we take Manhattan, then we take Berlin“, in: Siegestsäule, Juni 2001, S. 22-36.

Eder, Klaus

2000 Kulturelle Identität zwischen Tradition und Utopie. Neue Soziale Bewegungen als Ort gesellschaftlicher Lernprozesse, Frankfurt/Main: Campus Verlag.

Edgerton, Robert E.

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

Ekins, R. und King, D.

1998 „Blending Genders: Contributions to the emerging Field of Transgender Studies“, in: Denny, D. (Hg.): Current Concepts In Transgender Identity. New York, London: Garland Publishing, S. 97-116.

Elbe, Lilly

1932 Ein Mensch wechselt sein Geschlecht. Eine Lebensbeichte. Dresden: Carl Reissner.

Elliot, Patricia und Roen, Katrina

1998 „Transgenderism and the Question of Embodiment: Promising Queer Politics?“, in: *GLQ: Journal of Gay and Lesbian Studies* 4(2), S. 231-261.

Elliot, Stephan [Regisseur]

1994 The Adventures of Priscilla, Queen of the Desert. Spielfilm, Australien.

Epstein, Julia

1990 „Either/Or – Neither/Both: Sexual Ambiguity and the Ideology of Gender“, in: *Genders*, 7, Spring 1990, S.99-142.

Epstein, J. und Straub, C. (Hg.)

1991 Body Guards. The Cultural Politics of Gender Ambiguity, New York: Routledge.

„Eva Blond“ [Dt. Krimiserie]

2002 Folge: „Das Buch der Beleidigungen“, erstmals ausgestrahlt am 16.10.2002 um 21.15 Uhr auf SAT 1.

Fabian, Johannes

1993 „Präsenz und Repräsentation. Die anderen und das ethnographische Schreiben“, in: Berg, E. und Fuchs, M. (Hg.): Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation, Frankfurt: Suhrkamp, S. 335-364.

Fausto-Sterling, Anne

- 1993 „The Five Sexes: Why Male and Female are not enough“, in: *The Sciences*, 33, March/April 1993, S. 20-25.
- 2000a “Sexing the Body: How Biologists Construct Human Sexuality”, in: *International Journal of Transgenderism*, Vol. 4, N° 3, July-September 2000, Special Issue: “What is Transgender?” (<http://www.symposium.com/ijt/gilbert/sterling.htm>, Februar 2005).
- 2000b *Sexing the Body. Gender Politics and the Construction of Sexuality*, New York: Basic Books.
- 2000c „The Five sexes, revisited“, in: *The Sciences*, July/August 2000, (http://www.nyas.org/membersonly/sciences/sci0007/fausto_body.html, Februar 2001).
- Feinberg, Leslie**
- 1993 *Stone Butch Blues. A Novel*. Ithaca, New York: Firebrand Books.
- 1996 *Transgender warriors. Making history from Joan of Arc to Dennis Rodman*. Boston: Beacon Press
- 1998a *TRANS LIBERATION beyond pink or blue*. Boston: Beacon Press.
- 1998b „In the Spirit of Stonewall“, in: Feinberg, L.: *TRANS LIBERATION beyond pink or blue*. Boston: Beacon Press, S. 95-112.
- 2006 „Transgender Liberation. A movement whose time has come“, in: Stryker, S. und Whittle, St. (Hg.): *The Transgender Studies Reader*, New York: Routledge, S. 205-220 [Original 1992].
- Fels, Eva**
- 2005a *Auf der Suche nach dem dritten Geschlecht. Bericht über eine Reise nach Indien und über die Grenzen der Geschlechter*. Wien: ProMedia.
- 2005b *Diskussion im Anschluss an eine Lesung im Sonntagsclub Berlin am 21.03.2003*.
- Fels, Eva und Pillai-Vetscherea,**
- 2001 „Hijras. Das ‘dritte Geschlecht’ Indiens“, in: *FrauenSolidarität*, Nr. 78 (4/2001), S. 18- 21.
- Ferreira, Felipe**
- 1996 *Guia do Carnaval no Rio de Janeiro/96*, Rio de Janeiro: Casa Amarela.
- Fichte, Hubert**
- 1985 *Lazarus und die Waschmaschine. Kleine Einführung in die afroamerikanische Kultur*, Frankfurt/Main: S. Fischer Verlag.
- 1987 *Xango. Die afroamerikanischen Religionen. Bahia - Haiti - Trinidad*, Frankfurt/Main: S. Fischer Verlag.
- Finch, Nigel [Regisseur]**
- 1995 *Stonewall*. Spielfilm, USA/GB.
- Fleisher, Julian**
- 1996 *The Drag Queens of New York. An Illustrated Field Guide*, New York: Riverhead Books.
- Foucault, Michel**
- 1973 *Die Geburt der Klinik. Eine Archäologie des ärztlichen Blicks*, München: Carl Hanser Verlag [Original 1962].
- 1976 *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, Frankfurt/Main: Suhrkamp [Original 1975].
- 1989 *Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit 2*, Frankfurt/Main: suhrkamp taschenbuch [Original 1984].
- 1991 *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1*, Frankfurt/Main: suhrkamp taschenbuch [Original 1976].
- 1998 *Über Hermaphroditismus. Der Fall Barbin*, Frankfurt/Main: suhrkamp taschenbuch [Original 1978].

- Franzen, Jannik**
 2002 „Grenzgänge: Judith „Jack“ Halberstam und C. Jacob Hale. Weibliche Maskulinität, Transmänner und die Frage nach Bündnissen.“, in: polymorph (Hg.): (K)ein Geschlecht oder viele?, Berlin: Querverlag, S. 69-92.
- Franzmann, I.** [Regisseurin]
 2003 Samoa Queens - Tu seras une fille, mon fils! [Dokumentarfilm], Frankreich.
- Freitas, Anthony; Kaiser, Susan und Hammidi, Tania**
 1996 „Communities, Commodities, Cultural Space, and Style“, in: Wardlow, D. L. (Hg.) Gays, Lesbians, and Consumer Behavior: Theory, Practice and Research Issues in Marketing, New York: Harrington Park Press, 1996, S. 83-107
- Freitas, Martha C.**
 1998 Meu Sexo Real – A origem somática, neurobiológica e inata da transexualidade, Petrópolis: Editora Vozes.
- Friedrich, Mariana**
 1998 „Os Transexuais no Brasil“, in: Ramsey, G. Transexuais. Perguntas e repostas, São Paulo: Editora GLS, S. 189-193.
- Frings, Mathias und Kraushaar, Elmar**
 1985a Männer.Liebe., Frankfurt/M.: Rowohlt.
 1985b „Rosa Winkel“, in: Frings, M. und Kraushaar, E. (Hg.) Männer.Liebe., Frankfurt/M.: Rowohlt, S. 308-311.
 1985c „Von Kameraden und Freunden“, in: Frings, M. und Kraushaar, E. (Hg.) Männer.Liebe., Frankfurt/M.: Rowohlt, S. 312-327.
 1985d „Im Hinterhof is Musike“, in: Frings, M. und Kraushaar, E. (Hg.) Männer.Liebe., Frankfurt/M.: Rowohlt, S. 329-330.
- Fry, Peter und MacRae, Edward**
 1978 “Mesmo no carnaval baiano, cada macaco no seu galho”, in: Lampião da Esquina, N° 1, S. 3.
- Fuchs, M. und Berg, E.**
 1993 „Phänomenologie der Differenz. Reflexionsstufen ethnographischer Repräsentation“, in: Berg, E. und Fuchs, M. (Hg.): Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation, Frankfurt: Suhrkamp, S. 11-108.
- Fur, Gunlög**
 2001 „Native Americans – from compensation to casinos“, in: HumaNetten, Nummer 8, varen 2001, (<http://www.hum.vxu.se/publ/humanetten/nummer8/art0105.html>, Oktober 2004).
- Garber, Majorie**
 1993 Verhüllte Interessen. Transvestismus und kulturelle Angst, Frankfurt/Main: S. Fischer Verlag.
- Gelder, Ken**
 1997 „Introduction to Part Two“, in: Gelder, Ken und Thornton, Sarah (Hg.) The Subcultures Reader, New York, London: Routledge, S. 83-89.
- Gelder, Ken und Thornton, Sarah**
 1997 The Subcultures Reader, New York, London: Routledge.
- Gender Identity Project**
 2002a Faltblatt.
 2002b Flyer.
- Gennep, Arnold van**
 1986 Übergangsriten. Frankfurt/M.: Campus Verlag. [Original 1909]
- Genschel, Corinna**
 1998 „Die Formierung der Transgender-Bewegung in den USA Von Medizinischen

- Objekten zu politischen Subjekten“, in: Ferdinand, U.; Pretzel, A. und Seek, A. (Hg.): *Verqueere Wissenschaft? Zum Verhältnis von Sexualwissenschaft und Sexualreformbewegung in Geschichte und Gegenwart*, Münster: Lit-Verlag, S. 309-320.
- Giberti, Eva**
2003 „Transgéneros: síntesis y aperturas“, in: Maffía, Diana (Hg.) *Sexualidades migrantes. Género y transgénero*. Buenos Aires: Feminaria Editora, S. 31-58.
- Glavion, Sven**
2001 „Es gibt mehr als Äpfel und Birnen. Mann und Frau - das ist kein Faktum, sondern ein Politikum“, in: *Queer Magazin* Nr. 16, September 2001, S. 12.
- Goodwin, Jeff und Jasper, James M.**
2004a *Rethinking Social Movements. Structure, Meaning, and Emotion*, Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.
2004b „Introduction“, in: Goodwin, J. und Jasper, J. M. (Hg.): *Rethinking Social Movements. Structure, Meaning, and Emotion*, Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, S. vii-x.
2004c „Caught in a Winding, Snarling Vine: The Structural Bias of Political Process Theory“, in: Goodwin, J. und Jasper, J. M. (Hg.): *Rethinking Social Movements. Structure, Meaning, and Emotion*, Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, S. 3-30.
- Greaney, Marishka**
1999 „A Proposal for Doing Transgender Theory in the Academy“, in: More, Kate und Whittle, Stephen (Hg.): *Reclaiming Genders. Transsexual Grammars at the Fin de Siècle*, London: Cassel, S. 159-170.
- Green, James N.**
1999 *Beyond Carnival: Male Homosexuality in Twentieth-Century Brazil*, University of Chicago Press
2000 „'Mais amor e mais tesão': a construção de um movimento brasileiro de gays, lésbicas e travestis“, in: *Cadernos Pagu*, 15, 2000, S. 271-295.
- Grémaux, René**
1994 „Woman becomes Man in The Balkans“, in: Herdt, G. (Hg.): *Third Sex / Third Gender: Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*, New York: Zone Books, S.241-281.
- Guren, Charlotte T.**
2006 „The Harry Benjamin Syndrome“, Diskussions-Papier.
- Haag, Romy**
1999 *Eine Frau und mehr*, Berlin: Quadriga.
- Haase, Mathias**
2001 „Die Regime der Parodie Oder: Zu wem spricht die <Performativität> der Performance?“, in: *Potsdamer Studien zur Frauen- und Geschlechterforschung*, N° 1 + 2, 2001, S. 31-40.
- Habert, Nadine**
1994 *A década de 70. Apogeu e crise da ditadura militar brasileira*, São Paulo: Editora Ática.
- Haeberle, Erwin J.**
1985 *Die Sexualität des Menschen*, Berlin: Walter Gruyter & Co.
1993 *Berlin und die internationale Sexualwissenschaft*, Humboldt Universität Berlin.
1994 „Bisexualitäten – Geschichte und Dimensionen eines modernen wissenschaftlichen Problems“, in: Haeberle, E. J. und Gindorf, R. (Hg.) *Bisexualitäten – Ideologie und Praxis des Sexualkontaktes mit beiden*

Geschlechtern, Stuttgart: Gustav Fischer Verlag, S.1-39.

Hagopian, Frances

1996 Traditional Politics And Regime Change In Brazil, Cambridge University Press.

Halberstam, Judith

1998 Female Masculinity, Durham: Duke University Press.

Halberstam, J. und Hale, J. C.

1998 „Butch/FTM Border Wars. A Note on Collaboration“, in: GLQ A Journal of Gay and Lesbian Studies 4:2, S. 283-285.

1999a „Preface“, in: Volcano, Del LaGrace und Halberstam, Judith: The Drag King Book, London: Serpent's Tail, S. 1-9.

1999b „Some Kind of Woman: Drag King Genders“, in: Volcano, Del LaGrace und Halberstam, Judith: The Drag King Book, London: Serpent's Tail, S.120-131.

Hale, Jacob C.

1998 „Consuming The Living, Dis(re)membering The Dead. In The Butch/FTM Borderlands“, in: GLQ A Journal of Gay and Lesbian Studies 4:2, S. 311-348.

Halladay, Laurel

2004 „A Lovely War: Male to Female Cross-Dressing and Canadian Military Entertainment in World War II“, in: Schacht, St. P. und Underwood, L. (Hg.): The drag queen anthology: the absolutely fabulous but flawless customary world of female impersonators, New York: Harrington Park Press, S. 19-34 (gleichzeitig erschienen als: Journal of Homosexuality, volume 46, numbers 3/4 2004).

Haller, Dieter

2001 „Die Entdeckung des Selbstverständlichen: Heteronormativität im Blick“, in: Kea Ausgabe 14/2001, S. 1-28.

Harris, Daniel

1995 „AIDS, the politically correct and social theory“, in: Lyman, Stanford M. (Hg.) Social Movements – Critiques, Concepts, Case-Studies London: Macmillan, S. 291-308.

Haunss, Sebastian

2004 Identität in Bewegung. Prozesse kollektiver Identität bei den Autonomen und in der Schwulenbewegung, Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften

Hauser-Schäublin, B. und Röttger-Rössler, B.

1998 „Geschlecht und Differenz - Eine Einleitung“, in: Hauser-Schäublin, B. und Röttger-Rössler, B. (Hg.): Differenz und Geschlecht. Neue Ansätze in der ethnologischen Forschung. Berlin: Reimer, S. 7-22.

Hebdige, Dick

1979 Subculture: The Meaning of Style, London: Methuen.

1997 „Subculture: The Meaning of Style“, in: Gelder, Ken und Thornton, Sarah (Hg.) The Subcultures Reader, New York, London: Routledge, S. 130-144.

Hekma, Gerd

1994 „'A Female Soul in a Male Body': Sexual Inversion as Gender Inversion in Nineteenth-Century Sexology“, in: Herdt, G. (Hg.) Third Sex / Third Gender: Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History, New York: Zone Books, S. 213-240.

Hellmann, Kai-Uwe

1995 „Soziale Bewegungen und Kollektive Identität“, in: Forschungsjournal NSB, „Soziale Bewegungen und Kollektive Identität“, Jg. 8, Heft 1, März 1995, S. 68-81.

Herdt, Gilbert

1990 „Mistaken Gender: 5-Alpha Reductase Hermaphroditism and Biological Reductionism in Sexual Identity Reconsidered“, in: American Anthropologist,

- 1990, N° 92, S. 433-44.
- 1992 „'Coming Out' as a Rite of Passage: A Chicago Study“, in: Herdt, G. und Boxer, A. (Hg.) *Gay Culture in America*, Boston: Beacon Press, S. 29-67.
- 1994a *Third Sex / Third Gender: Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*, New York: Zone Books.
- 1994b „Preface“, in: Herdt, G. (Hg.): *Third Sex / Third Gender: Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*, New York: Zone Books, S. 11-20.
- 1994c „Introduction: Third Sexes and Third Genders“, in: Herdt, G. (Hg.): *Third Sex / Third Gender: Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*, New York: Zone Books, S. 21-81.
- 1994d „Mistaken Sex: Culture, Biology and the Third Sex in New Guinea“, in: Herdt, G. (Hg.): *Third Sex / Third Gender: Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*, New York: Zone Books, S. 419-446.
- Herdt, G. und Boxer, A.**
- 1992 „Introduction: Culture, History, and Life Course of Gay Men“, in: Herdt, G. und Boxer, A. (Hg.): *Gay Culture in America*, Boston: Beacon Press, S. 1-28.
- Herman, F.**
- 1996 „New York Now“, in: *OK Magazine*, Ano I, N° 10, November 2006, S. 8.
- Herrel, Richard K.**
- 1992 „The Symbolic Strategies of Chicago's Gay and Lesbian Pride Day Parade“, in: Herdt, G. und Boxer, A. (Hg.) *Gay Culture in America*, Boston: Beacon Press, S. 225-252.
- Herrn, Rainer**
- 2005 *Schnittmuster des Geschlechts. Transvestitismus und Transsexualität in der frühen Sexualwissenschaft*, Giessen: Psychosozial-Verlag.
- Herzer, Manfred**
- 1982 „Nicht schöner wohnen, sondern wärmer wohnen“, in: *TORSO* Nr. 1, Mai/Juni 1982, S. 13.
- 1983 „Auferstanden aus Ruinen – Das schwule West-Berlin 1945-1970“, in: *Berlin von hinten – Lese und Reisebuch für Schwule, Gays und andere Freunde 1983/1984*, (West-)Berlin: Bruno Gmünder Verlag, S. 24-52.
- Hilbert, Jeffrey**
- 1995 „The politics of Drag“, in: Creekmur, C.K. und Doty, A. (Hg.): *Out In Culture. Gay, Lesbian, and Queer Essays On Popular Culture*, Durham: Duke University Press, S. 463-469.
- Hilgers, Micha**
- 2000 „Leben mit einer Bombe“, in: *Frankfurter Rundschau*, 04.03.2000, siehe <http://www.bvvp.de/artikel/fr40300.htm> [Juli 2007].
- Hillerkamp, Sven**
- 1995 „Die Autonomen: Zwischen kultureller Wirklichkeit und politischer Wirksamkeit“, in: Klein, A.; Legrand, J. und Leif T. (Hg.) *Forschungsjournal Neue Soziale Bewegungen*, Jahrgang 8, Heft 2, Juni 1995 „Subkultur und Subversion“, S. 54-66.
- Hinzpeter, Werner**
- 1997 *Schöne schwule Welt. Der Schlussverkauf einer Bewegung*. Berlin: Querverlag.
- Hird, Myra J.**
- 2000 „Gender's Nature: Intersexuality, Transsexualism and the 'sex'/'gender' binary“, in: *Feminist Theory*, 2000, Vol. 1, S. 347-364.
- Hirschauer, Stefan**
- 1992 „Hermaphroditen, Homosexuelle und Geschlechtswechsler. Transsexualität als historisches Projekt“, in: Pfäfflin, F. und Junge, A. (Hg.): *Geschlechts-*

- umwandlung. Abhandlungen zur Transsexualität, Stuttgart: Schattauer, S. 55-94.
- 1997 „The Medicalization of Gender Migration“, in: International Journal of Transgenderism, Vol. 1 N° 1, 1997.
- 1999 Die soziale Konstruktion der Transsexualität, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- 2001 „Die soziale Fortpflanzung der Zweigeschlechtlichkeit“, in: Kea, Ausgabe 14, 2001, S. 29-56.
- Hirschfeld, Magnus**
- 1910 Die Transvestiten. Eine Untersuchung über den erotischen Verkleidungstrieb mit umfangreichem casuistischen und historischen Material, Berlin.
- 1991 Berlins drittes Geschlecht. Schwules und lesbisches Leben im Berlin der Jahrhundertwende, Berlin: Verlag rosa Winkel [Original 1904].
- Hitchcock, Alfred** [Regisseur]
- 1960 Psycho, Spielfilm, USA.
- Hitzler, Ronald und Pfadenhauer, Michaela** (Hg.)
- 2001 *Techno-Soziologie. Erkundungen einer Jugendkultur*. Opladen: Leske + Budrich.
- Holmes, Morgan**
- 2000 „Queer Cut Bodies“, in: Boone, J.; Dupuis, Martin et. al. (Hg.): Queer Frontiers. Millennial Geographies, Genders, and Generations, Madison, S. 84-110.
- Hooks, Bell**
- 1994 Black Looks. Popkultur – Medien – Rassismus, Berlin: Orlanda.
- Hopkins, Steven J.**
- 2004 „'Let the Drag Race Begin' The Rewards of Becoming a Queen“, in: Schacht, St. P. und Underwood, L. (Hg.): The drag queen anthology: the absolutely fabulous but flawless customary world of female impersonators, New York: Harrington Park Press, S. 135-150 (gleichzeitig erschienen als: Journal of Homosexuality, volume 46, numbers 3/4 2004).
- Imperator-McGuinley, J.; Peterson, R. E.; Gautier, T. und Sturla, E.**
- 1979 „Androgens and the evolution of male-gender identity among male pseudohermaphrodites with 5alpha-reductase deficiency“, in: The New England Journal of Medicine. Vol 300, May 31, N° 22, S. 1233-1237.
- Imperator-McGuinley, J.; Peterson, R. E.; Stoller, R. und Goodwin, W. E.**
- 1979 „Male Pseudohermaphroditism Secondary to 17β-Hydroxysteroid Dehydrogenase Deficiency: Gender Role Change with Puberty“, in: Journal of Clinical Endocrinology and Metabolism, Vol. 49, N° 3, S. 391-395.
- Inciardi, J. A.; Surrat, Hillary L.; Telles, Paulo R. and Pok, Binh H.**
- 1999 „Sex Drugs, and the Culture of Transvestimo in Rio de Janeiro“, in: International Journal of Transgenderism, Vol. 3 N° 1+2.
- Informes ASTRAL** [Subkultur-Publikation]
- 1993a Ano 1, N° 1.
- 1993b Ano 1, N° 2.
- Jackson, Peter A.**
- 2000 „Reading Rio from Bangkok: an Asianist perspective on Brazil's male homosexual cultures“, in: American Ethnologist, Vol. 27, N° 4, S. 950-960.
- Jackson, Peter A. und Sullivan, Gerard** (Hg.)
- 1999a Lady Boys, Tom Boys, Rent Boys: Male and Female Homosexualities in Contemporary Thailand, Canberra: Harrington Park Press.
- 1999b „A Panoply of Roles: Sexual and Gender Diversity in Contemporary Thailand“, in: Jackson, P.A. und Sullivan, G. (Hg.): Lady Boys, Tom Boys, Rent Boys: Male and Female Homosexualities in Contemporary Thailand, Canberra: Harrington

- Park Press, S. 1-27.
- Jacobs, Andrew**
1998 „At a Lounge, the Tables Are Turned on Drag Queens“, in: The New York Times, 5. April 1998, S. 6.
- Jagose, Annamarie**
2001 Queer Theory – Eine Einführung, Berlin: Quer-Verlag.
- Jesus, Lisieux Eyer de und Bastos, Claudio**
2004 “Pseudohermafroditismo e estados intersexuais: evolução histórica e impasses do tratamento médico”, in: Psychiatry On-line Brazil, Vol. 9, N°. 5, Maio 2004 (<http://www.polbr.med.br/arquivo/artigo0504.htm>, Februar 2005).
- Johnson, Marc**
1998 “Global desirings and translocal loves: transgendering and same-sex sexualities in the southern Philippines”, in: American Ethnologist 25(4), S. 695-711.
- Jorgensen, Christine**
1967 Christine Jorgensen: A personal autobiography, New York: Paul S. Ericson.
- Jürgens, Panja**
1996 Transformations. „Die Königinnen der Nacht“, Kilchberg/Zürich: Edition Stemmler.
- Kaiser, Charles**
1997 The Gay Metropolis. 1940-1996, New York: Houghton Mifflon Company.
- Kamermans, Johanna**
1992 Mythos Geschlechtswandel. Transsexualität und Homosexualität. Hamburg. Edition Hator.
- Kamprad Barbara und Schiffels, Waltraud**
1991 „Anhang“, in: Kamprad, B. und Schiffels, W. (Hg.): Im falschen Körper. Alles über Transsexualität, Zürich: Kreuz Verlag, S. 238-240.
- Kaufmann, Sven**
2002 „Transvestiten befürchten eine Hexenjagd“, in: Südwest-Presse, 26. Januar 2002.
- Kessler, Susanne**
1998 Lessons from the Intersexed, New Jersey: Rutgers University Press.
- Kessler, Susanne und McKenna, Wendy**
1978 Gender: An Ethnomethodological Approach. New York: Wiley.
2000 “Who put the ‚Trans‘ in Transgender? Gender Theory and Everyday Life”, in: International Journal of Transgenderism, Vol. 4, N° 3, July-September 2000, Special Issue: “What is Transgender?”, S. 1-5, (www.symposion.com/ijt/gilbert/kessler.htm, Februar 2005).
- Kidron, Beeban [Regisseur]**
1995 To Wong Foo, Thanks for Everything, Julie Newmar, Spielfilm, USA.
- King, D. und Ekins, R.**
2000 „Pioneers of Transgendering: The Life and Work of Virginia Prince“, GENDYS 2k, The Sixth International Gender Dysphoria Conference, Manchester England (www.gender.org.uk/conf/2000/king20.htm, November 2006).
- Kirk, Mary**
2004 „Kind of a Drag: Gender, Race, and Ambivalence in *The Birdcage* and *To Wong Foo, Thanks For Everything! Julie Newmar*“, in: Schacht, St. P. und Underwood, L. (Hg.): The drag queen anthology: the absolutely fabulous but flawless customary world of female impersonators, New York: Harrington Park Press, S. 169-180 (gleichzeitig erschienen als: Journal of Homosexuality, volume 46, numbers 3/4 2004).

- Klein, A.; Legrand, J. und Leif T. [Hg.]**
 1995a Forschungsjournal Neue Soziale Bewegungen, Jahrgang 8, Heft 2, Juni 1995 „Subkultur und Subversion“.
 1995b „Editorial“, in: Klein, A.; Legrand, J. und Leif T. (Hg.) Forschungsjournal Neue Soziale Bewegungen, Jahrgang 8, Heft 2, Juni 1995 „Subkultur und Subversion“, S. 3-9.
- Klöppel, Ulrike**
 2002 „XX0XY ungelöst. Störungsszenarien in der Dramaturgie der zweigeschlechtlichen Ordnung“, in: polymorph (Hg.): (K)ein Geschlecht oder viele? Transgender in politischer Perspektive, Berlin: Querverlag, S. 153-180.
- Knoblauch, Hubert A.**
 1997 „Zwischen den Geschlechtern? Zur In-Szenierung, Organisation und Identität des Transvestismus“, in: Amann, Klaus und Hirschauer, Stefan (Hg.): Die Befremdung der eigenen Kultur. Zur ethnographischen Herausforderung soziologischer Empirie, Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 84-113.
- Kockott, Götz**
 1996 „Die klinische Koordination der Behandlung und Begutachtung“, in: Clement, U. und Senf, W. (Hg.): Transsexualität. Behandlung und Begutachtung, Stuttgart: Schattauer, S. 8-18.
- Kraushaar, Elmar**
 1986 „Best Disko in Taun“, in: Siegessäule, 3. Jg., Nr. 2 – Februar 1986, S.7-9.
- Kriesie, Hanspeter**
 1987 „Neue Soziale Bewegungen – Der Protest einer Generation“, in: Dahinden, M. (Hg.) Neue Soziale Bewegungen und ihre gesellschaftliche Wirkung, Zürich: Verlag der Facharchive, S. 25-42.
- Kroeber, Alfred L.**
 1902 „The Arapaho“, in: American Museum of Natural History Bulletin, N° 18, S. 19-20.
- Kulick, Don**
 1997 „The Gender of Brazilian Transgendered Prostitutes“, in: American Anthropologist 99(3), S. 574-585.
 1998 *Travesti. Sex, Gender and Culture among Brazilian Transgendered Prostitutes.* University of Chicago Press.
- Lacerda, Luíz Carlos**
 1981 „Vítimas da Falta de Espaço“, in: Lampião da Esquina, N° 32, S. 4.
- LaGata, Carla**
 2000 „Markt der Möglichkeiten“, in: v.e.b. transgender united (Hg.): Wigs Press – Wigstöckel 2000, Berlin: Selbstdruck, S. 8-9.
- LaGata, Carla und Kay, Connie**
 2001 „Transgender Forum“ in: v.e.b. transgender united (Hg.): Wigstöckel transgender united 2001, Berlin: prototype, S. 14-19.
- Lampião da Esquina [Zeitschrift]**
 1978a „*Travestis!* Quem atira a primeira pedra“, in: Lampião da Esquina, N° 4, S. 8.
 1978b „Transsexualismo: um julgamento moral“, in: Lampião da Esquina N° 5, S. 5.
 1979 „Dois *travestis*, uma advogada: três depoimentos vivos sobre o sufoco“, in: Lampião da Esquina N° 19, S. 5.
 1980a „Eloina dá o serviço: operação, implantes, silicone etc.“, in: Lampião da Esquina, N° 21, S. 3.
 1980b „O *travesti*, este desconhecido: a função cria o órgão, ou na natureza nada se cria, e nada se destrói, tudo se transforma“, in: Lampião da Esquina, N° 23, S.12.

- 1980c „Pegar pra capar“, in: Lampião da Esquina, N° 26, S. 20.
- 1981 „Rogéria Superstar“, in: Lampião da Esquina, N° 32, S. 8-10.
- Lancaster, Roger N.**
- 1997 „Guto's Performance: Notes on the Transvestism of Everyday Life“, in: Balderston, D. & Guy, Donna J. (Hg.): Sex and Sexuality in Latin America, New York University Press, N.Y., S. 9-32
- Lang, Andrea**
- 1994 „'Two Spirit'-People: Gender Variance, Homosexualität und Identitätsfindung bei IndianerInnen Nordamerikas“, in: Kea, Ausgabe 7/1994, S. 69-85.
- 1996 „There is more than just women and men. Gender variance in North American Indian cultures.“, in: Ramet, Sabrina Petra (Hg.) Gender Reversal And Gender Cultures. Anthropological and historical perspectives, London, New York: Routledge 1996, S. 183-196.
- Lawrence, Anne A.**
- 2004 „Autogynephilia: A paraphilic model of gender identity disorder“, in: *Journal of Gay & Lesbian Psychotherapy*, 8(1/2), S. 69-87.
- Leggewie, Claus**
- 1995 Die 89er. Portrait einer Generation, Hamburg: Hoffmann und Campe.
- Lehnert, Gertud**
- 1997 Wenn Frauen Männerkleider tragen. Geschlecht und Maskerade in Literatur und Geschichte, München: Deutscher Taschenbuchverlag.
- Levy, Robert I.**
- 1971 „The Community Function of Tahitian Male Transvestism: a Hypothesis“, in: *Anthropological Quarterly*, 44(1), S. 12-21.
- Lima Marques, C. und Ramos da Silva, E.**
- 1997 „Legal Aspects of Transsexualism in Brazilian Law - A Privat Law Approach“, in: *International Journal of Transgenderism*, Vol. 1, N° 1, July-September 1997.
- Lindemann, Gesa**
- 1993 Das paradoxe Geschlecht. Transsexualität im Spannungsfeld von Körper, Leib und Gefühl, Frankfurt/Main: Fischer Taschenbuch.
- Lindig, Wolfgang**
- 1994 „Einführung“, in: Lindig, Wolfgang (Hg.) Indianische Realität. Nordamerikanische Indianer in der Gegenwart, München: Deutscher Taschenbuch Verlag, S. 7-14.
- Lindner, Rolf**
- 2000 Die Stunde der Cultural Studies, Wien: Wiener Universitätsverlag.
- 2004 Walks on the wild side. Eine Geschichte der Stadtforschung, Frankfurt/Main: Campus Verlag.
- Linnhoff, Ursula**
- 1976 Weibliche Homosexualität zwischen Anpassung und Emanzipation, Köln: Kiepenheuer und Witsch.
- Livingston, Jenny [Regisseurin]**
- 1991 Paris is Burning, Dokumentarfilm, USA.
- Lowie, Robert**
- 1935 The Crow Indians, New York: Farrar and Rinehart.
- Mackenzie, G. Olga**
- 1994 Transgender Nation, Ohio State University Press.
- 1999 „50 Billions Galaxies of Gender: Transgendering the Millennium“, in: More, Kate und Whittle, Stephen (Hg.): Reclaiming Genders. Transsexual Grammars at the Fin de Siècle, London: Cassel, S. 193-218

- Maffia**, Diana (Hg.)
2003 Sexualidades migrantes. Género y transgénero, Buenos Aires: Feminaria Editora.
- Mageo**, Jeannette-Marie
1992 „Male transvestism and Cultural Change in Samoa“, in: American Ethnologist, 19, S. 443-459.
1996 „Samoa, on the Wilde Side: Male Transvestism, Oscar Wilde, and Liminality in Making Gender“, in: Ethos, 24(4), S. 588-627.
- Martin**, Douglas
2003 Pepper LaBeija, Queen of Harlem Drag Balls, Is Dead at 53. In: The New York Times, 26. mai 2003. (www.transgendermichigan.org/n/n0526a.htm)
- Mary und Gordy** [InterpretInnen]
1983 „Meistens ist gar nichts dahinter“, LP, Elektrola.
- Mason**, Peter
1997 „Sex and Conquest. A Redundant Copula?“, in: Anthropos 92, 4/6, 1997, S. 577-582.
- McGinty Nichol**, Joseph [Regisseur]
2000 Charlie's Angels: The Movie, Spielfilm, USA/Deutschland.
- McNeal**, Keith E.
1999 „Behind the Make-Up: Gender Ambivalence and the Double-Bind of Gay Selfhood in Drag Performance“, in: Ethos, 27 (3), S. 344-378.
- McPhail**, Beverly A.
2004 „Questioning Gender and Sexuality Binaries: What Queer Theorists, Transgendered Individual, and Sex Researchers Can Teach Social Work“, in: Journal of Gay and Lesbian Social Services, Vol 17, Issue 1, 2004, S. 3-21.
- Meirelles**, Fernando [Regisseur]
2003 Cidade de Deus, Spielfilm, Brasilien.
- Melucci**, Alberto
1995 „The Process of Collective Identity“, in: Johnston, Hank und Klandermans, Bert (Hg.) Social Movements and Culture, University of Minnesota Press, S. 41-63.
- Metropolitan Community Church of New York**
2002 Faltblatt
- Meyer**, David S.
2002 „Opportunities and Identities: Bridge-Building in the Study of Social Movements“, in: Meyer, David, S.; Whittier, Nancy, und Robnett, Belinda (Hg.) Social Movements – Identity, Culture, and the State, Oxford University Press, S. 3-21.
- Meyer**, David, S.; **Whittier**, Nancy, und **Robnett**, Belinda (Hg.)
2002 „Introduction to Part IV“, in: Meyer, David, S.; Whittier, Nancy, und Robnett, Belinda (Hg.) Social Movements – Identity, Culture, and the State, Oxford University Press, S. 205-207.
- Meyer**, W.; **Bockting**, W.; **Cohen-Kettenis**, P.; **Coleman**, E.; **DiCeglie**, D.; **Devor**, H.; **Gooren**, L.; **Joris Hage**, J.; **Kirk**, S.; **Kuiper**, B.; **Laub**, D.; **Lawrence**, A.; **Menard**, Y.; **Patton**, J.; **Schaefer**, L.; **Webb**, A. und **Wheeler**, C.
2001 „THE STANDARDS OF CARE FOR GENDER IDENTITY DISORDERS -- Sixth Version“, in: The International Journal of Transgenderism, Volume 5, Number 1, January - March 2001.
- Micheler**, Stefan
1999 „Heteronormativität, Homophobie und Sexualdenunziation in der deutschen Studierendenbewegung“, in: Invertito. Jahrbuch für die Geschichte der Homosexualitäten, Jahrgang 1, 1999, S. 70-101.

- Monro, Surya**
2005 Gender Politics. Citizenship, Activism and Sexual Diversity, London: Pluto Press.
- Moore, Rusty Mae**
2002 „Transy House“, in: Nestle, Joan; Howell, Clare and Riki Wilchins (Hg.): GENDERqUEER. Voices from beyond the sexual binary. Los Angeles, New York: Alyson Books, S. 279-283.
- More, Kate**
1999a „Introduction 1“, in: More, Kate und Whittle, Stephen (Hg.): Reclaiming Genders. Transsexual Grammars at the Fin de Siècle, London: Cassel, S. 1-5.
1999b „Never Mind The Bollocks: 1. Trans Theory in the UK“, in: More, Kate und Whittle, Stephen (Hg.): Reclaiming Genders. Transsexual Grammars at the Fin de Siècle, London: Cassel, S.240-284.
1999c „Never Mind The Bollocks: 2. Judith Butler on Transsexuality“, in: More, Kate und Whittle, Stephen (Hg.): Reclaiming Genders. Transsexual Grammars at the Fin de Siècle, London: Cassel, S. 285-302.
- More, Kate; Laframboise, Sandra und Brady, Deborah**
1999 „Testimonies of HIV Activism“, in: More, Kate und Whittle, Stephen (Hg.): Reclaiming Genders. Transsexual Grammars at the Fin de Siècle, London: Cassel, S. 132-145.
- More, Kate und Whittle, Stephen (Hg.)**
1999 Reclaiming Genders. Transsexual Grammars at the Fin de Siècle, London: Cassel.
- Moreira, Antônio Carlos**
1981 „Um passeio na Zona“, in: Lampião da Esquina N° 32, S. 6.
- Morgan, Diane**
1999 „What does a transsexual want? The encounter between Psychoanalysis and Transsexualism“, in: More, Kate und Whittle, Stephen (Hg.): Reclaiming Genders. Transsexual Grammars at the Fin de Siècle, London: Cassel, S. 219-239.
- Morris, Aldon**
2004 „Reflection on Social Movement Theory: Criticisms and Proposals“, in: Goodwin, J. und Jasper, J. M. (Hg.): Rethinking Social Movements. Structure, Meaning, and Emotion, Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, S. 233-246.
- Morrissey, Paul [Director]**
1967-8 Andy Warhol's Flesh, Underground-Spielfilm, USA.
1970 Andy Warhol's Trash, Underground-Spielfilm, USA.
1971 Andy Warhol's Women in Revolt, Underground-Spielfilm, USA.
- Mott, Luiz; Cerqueira, Marcelo und Almeida, Cláudio**
2002 O crime anti-homossexual no Brasil, Salvador: Editora Grupo Gay da Bahia.
- Muggleton, David und Weinzierl, Rupert**
2004 The Post-Subcultures Reader, Wellingborough: Berg.
- Mühsam, Richard**
1926 „Chirurgische Eingriffe bei Anomalien des Sexuallebens“, Therapie der Gegenwart, N° 67, S. 451- 455.
- Müller-Jentsch, Ekkehard**
2003 „Zwitter muss eine Frau bleiben. Hermaphrodit verliert Prozeß um amtliche Eintragung“, in: Süddeutsche Zeitung vom 16.07.03, Bayernausgabe, S. 32.
- Münzel, Mark**
1980 „Aktions-Ethnologie: Sich verstecken hinter dem abstrakten Gesamtbetroffenen“, in: Ethnologische Absichten, Nr. 6, Oktober 1980, S. 60-66.
- Muraro, Rose Marie**
1985 „Salvem Lorys Ádreon“, in: Ádreon, Loris: Meu Corpo Meu Prisão. Autobiografia de um transexual, Rio de Janeiro: Editora Marco Zero, S. 5-8.

Murray, Stephen O.

- 1995a „South American West Coast Indigenous Homosexualities“, in: Murray Stephen O. (Hg.): Latin American Male Homosexualities, Albuquerque: University of New Mexico Press, S. 279-292.
- 1995b „Sentimental Effusions“ of Genital Contact in Amazonia“, in: Murray Stephen O. (Hg.): Latin American Male Homosexualities. Albuquerque: University of New Mexico Press, S. 264-273.

Musto, Michael

- 1997 „Women Behaving Manly. Their Standup Guise“, in: The New York Daily Post, 20. Februar 1997.

My Comrade [subkulturelle Publikation]

- 2004 My Comrade – Born Again, Fall 2004.

Namaste, Ki

- 1996 „Tragic Misreadings’: Queer Theory's Erasure of Transgender Subjectivity“, in: Beemin, Brett und Eliason, Mickey (Hg.): Queer studies. A Lesbian, Gay, Bisexual, and Transgender Anthology, New York University Press, S. 183-203.

Nanda, Serena

- 1990 Neither Man Nor Woman: The Hijras of India, Belmont: Wadsworth Publishing Company.
- 1994 „Hijras: An Alternative Sex and Gender Role in India“, in: Herdt, G. (Hg.): Third Sex / Third Gender: Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History, New York: Zone Books, S. 373-418.

Nestle, Joan (Hg.)

- 1992 The Persistent Desire: A Femme Butch Reader, Boston: Routledge.

Newton, Esther

- 1972 Mother Camp: Female Impersonators in America, New Jersey: Prentice-Hall.

Niles, Richards

- 2004 „Wigs, Laughter, and Subversion: Charles Busch and Strategies of Drag Performances“, in: Schacht, St. P. und Underwood, L. (Hg.): The drag queen anthology: the absolutely fabulous but flawless customary world of female impersonators, New York: Harrington Park Press, S. 35-54 (gleichzeitig erschienen als: Journal of Homosexuality, volume 46, numbers 3/4 2004).

NTAC (National Transgender Advocacy Coalition)

- 2003 Transgender Death Statistics, in: www.ntac.org/resources/stats.asp (Oktober 2004).

Nunan, Adriana

- 2003 Homossexualidade: do preconceito aos padrões de consumo, Rio de Janeiro: Editora Cravansarai.

NYAGRA (New York Association for Gender Rights Advocacy)

- 2002 NYAGRA's Mission Statement.

O'Hartigan, Margaret Deirdre

- 1997 „Transsexuals Need the Gender Identity Disorder Diagnosis“, in: Transgender Tapestry, Issue 79, Summer 1997, S. 30, 45.

Oh-Toh-Kin

- 1992 „500 Years of Indigenous Resistance“, in: Oh-Toh-Kin, Vol 1 N° 1, Winter/Spring 1992. Siehe auch <http://www.dickshovel.com/500.html> (September 2005).

OKzinho

- 2001 „História da Turma OK“, in: Okzinho, Ano 18, N° 1, Janeiro de 2001, Especial, S.

- 16-22.
- Oliveira**, Carmen Silveira de
 2002 „O exílio do homoerotismo feminino“, in: Golin, Celio und Weiler, Luis Gustavo (Hg.): Homossexualidades, Cultura e Política, Porto Alegre: Nuances, S. 113-132.
- Oliveira**, Neuza Maria de
 1994 Damas de Paus. O jogo aberto dos *travestis* no espelho da mulher, Salvador: Centro Editorial e Didático da UFBA.
- Olivier de Sardan**, Jean-Pierre
 1992 „Occultism and the ethnographic ‚I‘. The exoticizing of magic from Durkheim to ‚postmodern‘ anthropology“, in: Critique of Anthropology, Vol. 12, N° 1, S. 5-26.
- Ortner**, Helmut und **Pilgram**, Arno
 1998 „Zur Einleitung: Gerüchte von Sicherheit und Ordnung“, in: Ortner, H.; Pilgram, A. und Steinert, H. (Hg.): Die Null-Lösung. Zero-Tolerance-Politik in New York. Das Ende der urbanen Toleranz?, Baden-Baden: Nomos-Verlagsgesellschaft, S. 9-16.
- Ortner**, Helmut; **Pilgram**, Arno und **Steinert**, Heinz (Hg.)
 1998 Die Null-Lösung. Zero-Tolerance-Politik in New York. Das Ende der urbanen Toleranz?, Baden-Baden: Nomos-Verlagsgesellschaft.
- Ortner**, Sherry B. und **Whitehead**, Harriet (Hg.)
 1981 Sexual Meanings. The Cultural Construction Of Gender And Sexuality, Cambridge University Press.
- Palomino**, Erika
 1999 Babado Forte. moda, música e noite, São Paulo: Editora Mandarin.
- Parker**, Richard
 1999 Beneath the Equator. Cultures of Desire, Male Homosexuality and Emerging Gay Communities in Brazil, New York: Routledge.
- Pansing**, Peter Paul
 1988 „Fummel und Finanzen – pragmatische Wege für HIV e. V.“, in: Berlin von hinten – Das schwule Stadtbuch 1988/1989, Berlin: Bruno Gmünder Verlag, S. 40-43.
- Peirce**, Kimberley [Regisseurin]
 1999 „Boys don't cry“, Spielfilm, USA.
- Penteado**, Darcy
 1980a „O *travesti*, este desconhecido: O papel do *travesti* na emancipação feminina“, in: Lâmpião da Esquina, N° 23, S. 3.
 1980b „Um apelo da tradicional família Mesquita: prendam, matem e comam os *travestis!*“, in: Lâmpião da Esquina, N° 24, S. 2 .
 1981 „As flores negras da repressão“, in: Lâmpião da Esquina, N° 32, S. 10.
- Peres**, Ana Paula Ariston Barion
 2001 Transexualismo. O Direito a uma nova Identidade Sexual, Rio de Janeiro: Renovar.
- Perkins**, Roberta
 1996 „The 'Drag Queen' Scene'. Transsexuals in Kings Cross“, in: Ekins, Richard und King, Dave (Hg.): Blending Genders. Social Aspects of Cross-Dressing and Sex-Changing, New York: Routledge, S. 53-62.
- Peteru**, Chris
 1996a „The Gay Life“, in: Pacific Islands Monthly, October 1996, S. 42-43.
 1996b „Queen of the Airwaves“, in: Pacific Islands Monthly, October 1996, S. 43.

Peyer, Bernd

- 1994 „Wer hat Angst vor AIM“, in: Lindig, Wolfgang (Hg.) Indianische Realität. Nordamerikanische Indianer in der Gegenwart, München: Deutscher Taschenbuch Verlag, S. 56-75.

Pfäfflin, Friedrich

- 1997 „Sex reassignment, Harry Benjamin and some European Roots“, in: International Journal of Transgenderism, Vol. 1, N° 2, 1997.

Pharn Nu, E. und Bidot, Ch. [Regisseure]

- 2002 Ein Eunuchenleben. Dokumentarfilm, Indien, Frankreich.

Plachy, Sylvia und Ridgeway, James

- 1996 Red Light. Inside the Sex Industry, New York: powerHouse Books.

Plotke, David

- 1995 „What’s so new about New Social Movements?“, in: Lyman, Stanford M. (Hg.) Social Movements – Critiques, Concepts, Case-Studies London: Macmillan, S. 113-136.

Plötz, Kirsten

- 1999 „’Echte’ Frauenleben? ‚Lesbierinnen’ im Spiegel öffentlicher Äußerungen in den Anfängen der Bundesrepublik, in: Invertito. Jahrbuch für die Geschichte der Homosexualitäten, Jahrgang 1, 1999, S. 47-69.

Poland, Dorette

- 1991 „Transsexualität - Leitsymptomatik, Differentialdiagnostik und Behandlungskonzepte“, in: Kamprad, B. und Schiffels, W. (Hg.): Im falschen Körper. Alles über Transsexualität, Zürich: Kreuz Verlag, S. 70-82.

Polly, John

- 2002 „God Save The Queens“, in: Next Magazine, Vol. 9, Issue 35, S. 20-22.

Poole, Fritz John Porter

- 1996 „The Procreative And Ritual Constitution Of Female, Male, And Other. Androgynous beings in the cultural imagination of the Bimin-Kuskumin of Papua New-Guinea“, in: Ramet, Sabrina Petra (Hg.) Gender Reversal And Gender Cultures. Anthropological and historical perspectives, London, New York: Routledge 1996, S. 197-218.

Praunheim, Rosa von

- 1971 „Nicht der Schwule ist pervers, sondern die Situation in der er lebt“, Dokumentarfilm, Berlin.
- 1979 *Die Armee der Liebenden oder der Aufstand der Perversen*, München: Trikont.
- 1983 „In Berlin wirst Du allein gelassen“, in: Berlin von hinten – Lese und Reisebuch für Schwule, Gays und andere Freunde 1983/1984, Berlin: Bruno Gmünder Verlag S.113-120.

Prieur, Annick

- 1998 Mema's House, Mexico City. On Transvestites, Queens, and Machos, University of Chicago Press.

Prince, Virginia

- 1967 The Transvestite and His Wife, Los Angeles.
- 1997 „Seventy Years in the Trenches of Gender Wars“, in: Bullough, B; Bullough, V. L. und Elias, J. (Hg.): Gender Blending, New York: Prometheus Books, S. 469-476.

Projektgruppe „Gesetz und Geschlecht“

- 2000 „Gesetz über die Wahl oder Änderung der Vornamen und die Feststellung der Geschlechtszugehörigkeit (Transgendergesetz TrGG)“, überarbeiteter Entwurf vom 16. Mai 2000.

Queen, Carol A.

- 1994 „Why I Love Butch Women“, in: Burana, L.; Roxxie und Due, L.(Hg.): DAGGER On Butch Woman, San Francisco: Cleis Press, S. 15-23.

Ramsey, Gerald

- 1998 Transsexuais. Perguntas e Repostas, São Paulo: Edições GLS.

Rauchfleisch, Udo

- 2006 Transsexualität – Transidentität. Begutachtung, Begleitung, Therapie, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.

Raymond, Janice

- 1979 The Transsexual Empire: The Making of The She-Male. Boston: Bacon Press.
1996 „The Politics of Transgenderism“, in: Ekins, Richard und King, Dave (Hg.): Blending Genders. Social Aspects of Cross-Dressing and Sex-Changing. London: Routledge, S. 215-223.

Reger, Jo

- 2002 “More Than One Feminism: Organizational Structure and the Construction of Collective Identity”, in: Meyer, David, S.; Whittier, Nancy, und Robnett, Belinda (Hg.) Social Movements – Identity, Culture, and the State, Oxford University Press, S. 171-184.

Regh, Alexander

- 2002 „Transgender in Deutschland zwischen Transsexuellen-Selbsthilfe und Kritik an der Zweigeschlechterordnung. Quo vadis Trans (was auch immer)?“, in: polymorph (Hg.): (K)ein Geschlecht oder viele?, Berlin: Querverlag, S. 185-204.

Reiter, Michel

- 2000 „Ein normales Leben ermöglichen“, in Gigi - Zeitschrift für sexuelle Emanzipation, N° 8, Juli/Agust, S. 8-12.
2001 “Die Chance des Monsters: ein Plädoyer”, Redebeitrag zur Demo am 24.03.01 in Berlin, <http://www.postgender.de/postgender/postgender.html>, August 2004.

Respect, Etiquette and Support [Underground-Publikation]

- 2006 Deutschsprachige Übersetzung eines gleichnamigen „Zine“ aus San Francisco.

Reusch, Wera

- 2003 „Gewalttaten gegen Angehörige sexueller Minderheiten“, in: ai-Journal, September 2003, (www2.amnesty.de/, Oktober 2004).

Rhyne, Ragan

- 2004 „Racializing White Drag“, in: Schacht, St. P. und Underwood, L. (Hg.): The drag queen anthology: the absolutely fabulous but flawless customary world of female impersonators, New York: Harrington Park Press, S. 181-194 (gleichzeitig erschienen als: Journal of Homosexuality, volume 46, numbers 3/4 2004).

Riddell, Carol

- 1996 „Divided Sisterhood: A Critical Review of Janice Raymond’s The Transsexual Empire“, in: Ekins, Richard und King, Dave (Hg.): Blending Genders. Social Aspects of Cross-Dressing and Sex-Changing. London: Routledge, S. 171-189.

Riethof, Marieke

- 2002 Responses of the brazilian labour movement to political and economic reforms, Amsterdam: Rozenberg.

Rito, Lucia

- 1998 Muito Prazer, Roberta Close, Rio de Janeiro: Editora Rosa dos Tempos.

Rito, Regina

- 1978 „Mimosa, sim; mas é bom não confundir“, in: Lampião da Esquina, N° 4, S. 9.

Rivera, Sylvia

- 1998 „I’m glad I was in the Stonewall riot“, in: Feinberg, L.: TRANS LIBERATION

- beyond pink or blue. Boston: Beacon Press, S. 106-109.
- 2002 „Queens in Exile, the Forgotten Ones“, in: Nestle, Joan; Howell, Clare and Riki Wilchins (Hg.): *GENDERQUEER. Voices from beyond the sexual binary*. Los Angeles, New York: alyson books, S. 67-84.
- Robnett, Belinda**
- 2002 “External Political Change, Collective Identities, and Participation in Social Movement Organization”, in: Meyer, David, S.; Whittier, Nancy, und Robnett, Belinda (Hg.) *Social Movements – Identity, Culture, and the State*, Oxford University Press, S. 266-285.
- Roen, K.**
- 2001 „Transgender Theory and Embodiment: The Risk of Racial Marginalisation.“, in: *Journal of Gender Studies* 10(3), S. 253-263.
- Roscoe, Will**
- 1987 „A bibliography of berdache and alternative gender roles among North American Indians“, in: *Journal of Homosexuality*, Vol. 14, N° 3/4, S. 81-171.
- 1994 „How to Become a Berdache: Toward a Unified Analysis of Gender Diversity“, in: Herdt, G. (Hg.): *Third Sex / Third Gender: Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*, New York: Zone Books, S. 329-372.
- 2000 *Changing Ones. Third and Fourth Genders in Native North America*, New York: St. Martin’s Griffin.
- Rösing, Ina**
- 2001 *Religion, Ritual und Alltag in den Anden. Die zehn Geschlechter von Amarete, Bolivien. Mundo Ankari Band 6*. Berlin: Dietrich Reimer Verlag.
- Rubel, Paula G.**
- 2003 „Travelling Cultures and Partial Fictions: Anthropological Metaphors for the New Millenium“, in: *Zeitschrift für Ethnologie*, Band 128, Heft 1, S. 3-24.
- Rubin, Gayle**
- 1992 „Of Catamites and Kings: Reflections on Butch, Gender, and Boundaries“, in: Nestle, Joan (Hg.) *The Persistent Desire: A Femme Butch Reader*, Boston: Routledge, S. 466-483.
- Rubin, Henry S.**
- 1999 „Trans Studies: Between Metaphysics of Presence and Absence“, in: More, Kate und Whittle, Stephen (Hg.): *Reclaiming Genders. Transsexual Grammars at the Fin de Siècle*, London: Cassel, S. 173-192.
- Rucht, Dieter**
- 1995 “Kollektive Identität: Konzeptionelle Überlegungen zu einem Desiderat der Bewegungsforschung” in: *Forschungsjournal NSB, “Soziale Bewegungen und Kollektive Identität”*, Jg. 8, Heft 1, März 1995, S. 9-23.
- Ruder, Dirk**
- 2000 „Ist ‚geringe Verfolgungsintensität‘ nach § 175 ‚schweres Unrecht‘? Interview mit Ralf Simanowski“, in: *Gigi*, Nr. 8, Juli/August 2000, S. 18-20.
- RuPaul**
- 1995 *Lettin It All Hang Out. An Autobiography*. New York: Hyperion.
- Salessi, Jorge und O'Connor Patrick**
- 1994 „For Carnival, Clinic, and Camera: Argentina's Turn-of-the-Century Drag Culture Performs ‚Woman‘“, in: Taylor, Diana und Villegas, Juan (Hg.): *Negotiating Performance. Gender, Sexuality, and Theatricality in Latin/o America*, London: Duke University Press.
- Salmen, A.**
- 1986 „Berlin - Erinnerungen an ein Haus voller Tunten“, in: *Rosa Flieder*, Nr. 45,

- Feb./März 1986, S. 22.
- Sanchez, John**
2004 „All Hail The Queen“, in: My Comrade, Fall 2004, S. 36-40.
- Sanchez, Rolando** [Regisseur]
1996 Guevota. [Dokumentarfilm] Schweiz.
- Schacht, Steven P.**
2002 „Four Renditions Of Doing Female Drag: Feminine Appearing Conceptual Variations Of A Masculine Theme“, in: Gendered Sexualities, Vol. 6, S. 157-180.
- Schacht, Steven P. und Underwood, Lisa**
2004a The drag queen anthology: the absolutely fabulous but flawless customary world of female impersonators, New York: Harrington Park Press, S. 181-194 (gleichzeitig erschienen als: Journal of Homosexuality, volume 46, numbers 3/4 2004).
2004b „The absolutely fabulous but flawless customary world of female impersonators“, in: Schacht, St. P. und Underwood, L. (Hg.): The drag queen anthology: the absolutely fabulous but flawless customary world of female impersonators, New York: Harrington Park Press, S. 1-18 (gleichzeitig erschienen als: Journal of Homosexuality, volume 46, numbers 3/4 2004).
- Schader, Heike**
2000 „Konstruktionen weiblicher Homosexualität in Zeitschriften homosexueller Frauen in den 1920er Jahren“, in: Invertito. Jahrbuch für die Geschichte der Homosexualitäten, Jahrgang 2, 2000, S. 8-33.
- Schechner, Richard**
1988 Performance Theory, London: Routledge.
- Scheper-Hughes, Nancy**
1992 Death Without Weeping. The Violence of Everyday Life in Brazil, Berkeley: University of California Press.
- Schifter, Jacobo**
1999 From Toads to Queens. Transvestism in a Latin American Setting, New York: Harrington Park Press.
- Schifter, Jacobo und Madrigal, Johnny**
1997 „The Transvestite’s Lover: Identity and Behavior“, in: Bullough, B; Bullough, V. L. und Elias, J. (Hg.): Gender Blending, New York: Prometheus Books, S. 204-214.
- Schlesier, Karl-Heinz**
1980a „Action Anthropology und die südlichen Cheyenne“, in: Trickster – wider das eurozentrische Denken, Nr 4/5, Januar 1980, S. 6-81.
1980b „Zum Weltbild einer neuen Kulturanthropologie. Erkenntnis und Praxis: Die Rolle der Action Anthropology“, in: Zeitschrift für Ethnologie, Nr. 105, S. 32-66.
- Schmalz, Stefan und Tittor, Anne**
2005 „Hegemoniezyklen in Lateinamerika – Einführung und Kontext“, in: Boris, D.; Schmalz, S. und Tittor, A. (Hg.) Lateinamerika: Verfall neoliberaler Hegemonie, Hamburg: VSA-Verlag, S. 7-39.
- Schmidt, Marion** [Regisseurin]
1996 „Heimlich auf hohen Hacken - Transvestiten“, Dokumentarfilm, Deutschland.
- Schmidtke, Oliver**
1995 „Kollektive Identität in der politischen Mobilisierung territorialer Bewegungen. Eine analytische Perspektive“, in: Forschungsjournal NSB, „Soziale Bewegungen und Kollektive Identität“, Jg. 8, Heft 1, März 1995, S. 24-31.
- Schöner Pflegen**
1990a Schöner Pflegen – Die HIV-Bibel für die gepflegte Schwester und Ihre

- FreundInnen, Ausgabe Juli/August 1990.
- 1990b Schöner Pflegen – Die HIV-Bibel für die gepflegte Schwester und Ihre FreundInnen, Ausgabe Dezember 1990/Januar 1991.
- Schon, Günther**
- 1992 „Sexualität in Berlin: ein überflüssiger Luxus?“, in: Berliner Arbeitskreis Sexualität im Centrum für Sexualwissenschaft e.V. (Hg.): Sexualität in Berlin, Berlin: Centrum für Sexualwissenschaft e.V., S. 122-1133
- Schröter, Susanne**
- 2000 “TRAVESTIE UND TRANSSEXUALITÄT. Der ethnologische Beitrag zu einer interdisziplinären Debatte”, in: Paideuma, 47, S. 61-81.
- 2002 FeMale. Über Grenzverläufe zwischen den Geschlechtern, Frankfurt/Main: Fischer.
- Schwulenreferat des ASTA der FU Berlin**
- 2003 „Homophober Überfall am Rosenthaler Platz“ Presseerklärung des Schwulenreferates der FU Berlin im April 2003.
- Seikowski, Kurt**
- 2006 „Was ist Transsexualität?“, in: Senatsverwaltung für Bildung, Jugend und Sport (Hg.): „Männlich - weiblich - menschlich? Trans- und Intergeschlechtlichkeit“, Dokumente lesbisch-schwuler Emanzipation 22, Berlin, S. 17-28.
- Seil, David**
- 2004 „The Diagnosis and Treatment of Transgendered Patients“, in: Journal of Gay and Lesbian Psychotherapy, Vol. 8, Issue 1/2, 2004, S. 99-116.
- Senelick, Laurence**
- 2000 The Changing Room. sex, drag and theatre, New York: Routledge.
- Shiels, Barry [Regisseur]**
- 1995 Wigstock - The Movie, Dokumentarfilm, USA.
- Siegel, Nina**
- 2000 „Watershed of Mourning at the Border of Gender“, in: The New York Times, July 24th of 2000, S. 3.
- 2001 „The Crying Game“, in: The National Transgender Advocacy Coalition, released 06/20/01 (www.ntac.org/news/, Oktober 2004).
- Siegessäule**
- 1985 “Gesamtdeutsche Nudeln - Interview mit Mitgliedern der Bermudaas“, in: Siegessäule, 2. Jg., Nr. 7, Juli 1985, S. 36-37.
- 1986 „AIDS-Benefiz-Konzert“, in: Siegessäule, 3. Jg., Nr. 1, Januar 1986, S. 5.
- Sillge, Ursula**
- 1991 Un-Sichtbare Frauen. Lesben und ihre Emanzipation in der DDR, Berlin: Linksdruck Verlag.
- Silva, Aguinaldo**
- 1981a „Libélulas, mariposas, vampiras, damas de noite...“, in: Lampião da Esquina, N° 32, S. 3-4.
- 1981b „... E a França aprende tomar banho“, in: Lampião da Esquina, N° 32, S. 5.
- Silva, Hélio R. S.**
- 1993 Travesti - a invenção do feminino, Rio de Janeiro: Relume-Dumará.
- 1996 Certas Cariocas. Travestis e vida da rua no Rio de Janeiro, Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- Simons, Frank [Director]**
- 1968 The Queen, Dokumentarfilm, USA: First Run Features.
- Sinnot, Megan**
- 1999 „Masculinity and Tom Identity in Thailand“, in: Jackson, P.A. und Sullivan, G. (Hg.): Lady Boys, Tom Boys, Rent Boys: Male and Female Homosexualities in

- Contemporary Thailand, Canberra: Haworth Press, S. 97-119.
- 2004 Toms and Dees. Transgender identity and female same-sex-relationships in Thailand. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Smith, Jack** [Regisseur]
1963 Flaming Creatures, Spielfilm, USA.
- Sonntagsclub**
1996 Programm „TS/TV-Treffen 1996“
1998a Programm „Transsexuellen/Transgender-Treffen 1998“
1998b Transsexualität - Informationen Erfahrungen Kontakte, Berlin: Sonntagsclub e.V.
1999 Programm „Transgender-Tagung 1999“
2000 Programm „Transgender-Tagung 2000“
- Souessi, Karim El**
1991 Dissertation zur Frage der Abgrenzbarkeit von Transvestismus und Transsexualität bei Männern, Dissertationsschrift, Technische Universität München.
- Spittler, Gerd**
2001 „Teilnehmende Beobachtung als Dichte Teilnahme“, in: Zeitschrift für Ethnologie 126 (2001), S.1-25.
- Stahl, Geoff**
2004 „Tastefully Renovating Subcultural Theory: Making Space for a New Model“, in: Muggleton, David und Weinzierl, Rupert (Hg.) The Post-Subcultures Reader, Wellingborough: Berg, S. 27-40.
- STAR** (Street Transgender Action Revolutionaries)
2002 Flugblatt
- Stephen, Lynn**
2002 „Sexualities and Genders in Zapotec Oaxaca“, in: LATIN AMERICAN PERSPECTIVES, Issue 123, Vol.29, No.2, S. 41-59.
- Sternberg, Joseph von** [Regisseur]
1930 Marokko, Spielfilm, Deutschland.
- Stoller, Robert J.**
1964 „A Contribution to the Study of Gender Identity“, in: International Journal of Psycho-Analysis, N° 45, 1964, S. 220-226.
1975 „Sex and gender: The transsexual experiment, Vol. 2.“, New York: Science House.
- Stone, Sandy**
1991 „The *Empire* strikes back. A Posttranssexual Manifesto“, in: Epstein, J. und Straub, C. (Hg.): Body Guards. The Cultural Politics of Gender Ambiguity, New York: Routledge, S. 280-304.
- Stryker, Susan**
1994 „My words to Victor Frankenstein Above the Village of Chamounix: Performing Transgender Rage“, in: GLQ – A Journal of Lesbian and Gay Studies, Vol. 1, 1994, S. 237-254.
1998 „The Transgender Issue: An Introduction“, in: GLQ – A Journal of Lesbian and Gay Studies, Vol. 4:2, 1998, S. 145-158.
2004 „Transgender Studies: Queer Theory's Evil Twin“, in GLQ – A Journal of Lesbian and Gay Studies, Vol. 10:2, S. 212-215.
2006a „(De)Subjugated Knowledges: An Introduction to Transgender Studies“, in: Stryker, S. und Whittle, St. (Hg.): The Transgender Studies Reader, New York: Routledge, S. 1-18.
2006b „My words to Victor Frankenstein Above the Village of Chamounix: Performing Transgender Rage“, in: Stryker, S. und Whittle, St. (Hg.): The Transgender

- Studies Reader, New York: Routledge, S. 244-256.
- Stryker, S. und Whittle, St. (Hg.)**
2006 The Transgender Studies Reader, New York: Routledge
- Swarr, Amanda Lock**
2004 „Moffies, Artists, and Queens: Race and the Production of South African Gay Male Drag“, in: Schacht, St. P. und Underwood, L. (Hg.): The drag queen anthology: the absolutely fabulous but flawless customary world of female impersonators, New York: Harrington Park Press, S. 73-90 (gleichzeitig erschienen als: Journal of Homosexuality, volume 46, numbers 3/4 2004).
- Syed, R.**
2002 “Weibliche Seele, männlicher Leib. Hijras – das selbstbewusste ‘dritte Geschlecht’“, in: Neue Zürcher Zeitung, 22.10.2002.
- Taussig, Michael**
1997 The Magic of the State, New York: Routledge.
- Tax, Sol**
1975 „Action Anthropology“, in: Current Anthropology 16:4, S. 514-117.
- Taylor, Verta und Rupp, Leila J.**
2004 „Chicks with Dicks, Men in Dresses: What It Means to be a Drag Queen“, in: Schacht, St. P. und Underwood, L. (Hg.): The drag queen anthology: the absolutely fabulous but flawless customary world of female impersonators, New York: Harrington Park Press, S. 113-134 (gleichzeitig erschienen als: Journal of Homosexuality, volume 46, numbers 3/4 2004).
- Taylor, Verta und Whittier, Nancy E.**
1992 „Collective Identity in Social Movement Communities: Lesbian Feminist Mobilization“, in: Morris, A. und Mueller, Carol McClurg (Hg.) Frontiers in Social Movement Theory, Yale University Press, S. 104-132.
- Tedlock, Dennis**
1993 Fragen zur dialogischen Anthropologie“, in: Berg, E. und Fuchs, M. (Hg.): Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation, Frankfurt: Suhrkamp, S. 269-287.
- Teh, Yik Koon**
2002 THE MAK NYAHS Malaysian Male to Female Transsexuals, Singapore: Eastern Universities Press.
- Teles, Maria Almélia de Almida**
1994 Brasil Mulher: Kurze Geschichte des Feminismus in Brasilien, Berlin: FDCL.
- TGNB [Transgender-Netzwerk Berlin]**
2003 Präsentations-Flugblatt.
- Thomas, Wesley und Jacobs, Sue-Ellen**
1999 „‘--and we are still here’: from berdache to two-spirit people“, in: American Indian Culture and Research Journal v. 23 no2 (1999) p. 91-107, siehe auch: www.socqrl.niu.edu/forest/SOCI454/Berdachex.html (Juni 2005)
- Thompson, Marc**
1995 „Children of Paradise: A brief History of Queens“, in: Creekmur, C.K. und Doty, A. (Hg.): Out In Culture. Gay, Lesbian, and Queer Essays On Popular Culture, Durham: Duke University Press, S. 447-462.
- Thongkonthun, Yongyooth [Regisseur]**
2002 Iron Ladies (Sa Tree Lex), Spielfilm, Thailand.
- Thornton, Sarah**
1997 „General Introduction“, in: Gelder, Ken und Thornton, Sarah (Hg.) The Subcultures Reader, New York, London: Routledge, S. 1-7.

Tietmeyer, Elisabeth

- 1994 „Geschlechterrollenwechsel durch Heirat? Zur Gynaegamie in Afrika“, in: Kea, Ausgabe 7/1994, S. 108-118.
- 1998 „Geschlecht, Differenz und Gynaegamie. Zur Multiplikation der Geschlechterrollen in Afrika“, in: Hauser-Schäublin, B. und Röttger-Rössler, B.: Differenz und Geschlecht. Neue Ansätze in der ethnologischen Forschung. Berlin: Reimer, S. 163-183.

Tietz, Lüder

- 2001 „Bend the line back into a circle: Variabilität und Normativität alternativer Geschlechter- und Sexualitätskonstruktionen indigener Kulturen Nordamerikas im kolonialen Wandel“, in: Kea, Ausgabe 14/2001, S. 179-208.

TIP-Magazin

- 1999 „Superstar Management“, in: TIP Magazin, Oktober 1999.

Tittor, Anne

- 2005 „Soziale Kämpfe gegen Privatisierung in Lateinamerika“, in: Boris, D.; Schmalz, S. und Tittor, A. (Hg.) Lateinamerika: Verfall neoliberaler Hegemonie, Hamburg: VSA-Verlag, S. 40-68.

Tolmein, Oliver

- 2001 “Messerscharfer Schluss. Das Urteil des Amtsgerichts München in der Angelegenheit Michel Reiter”, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 17. Oktober 2001, <http://www.postgender.de/postgender/postgender.html>, August 2004.
- 2002 „Abweichung als Krankheit. Intersexuelle Menschen (Zwitter)“, in: Dr. med. Mabuse, Mai 2002, S.41-44.

Tolmein, Oliver und Rotermund, Bertram [Regisseure]

- 2001 Das verordnete Geschlecht, Dokumentarfilm, BRD.

Totmann, Richard

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

Towle, Ewan B. und Morgan, Lynn M.

- 2002 “Romancing the Transgender Native: Rethinking the use of the “Third Gender” Concept”, in GLQ – A Journal of Lesbian and Gay Studies, Vol. 8:4, S. 469-497.

Transgender Tapestry

- 2001 “GenderPAC’s Implosion. A message from the editor”, in: Transgender Tapestry 93, Spring 2001, S. 6-7.

Treut, Monika [Regisseurin]

- 1999 Gendernauts – A Journey Through Shifting Identities, Dokumentarfilm, USA, BRD.

Trevisan, João Silvério

- 2000 Devassos no Paraíso: a homossexualidade no Brasil, da colônia à atualidade. Rio de Janeiro: Record.
- 2002 „A voz do desejo: entre a autonomia e a cooptação“, in: Golin, Celio und Weiler, Luis Gustavo (Hg.): Homossexualidades, Cultura e Política, Porto Alegre: Nuances, S. 164-205.

Trexler, Richard

- 1995 Sex and Conquest. Gendered Violence, Political Order, and the European Conquest of the Americas. Ithaca: Cornell University Press.

Trip Para Mulher

- 2001 „Transformer“, Interview mit Roberto Paredes, in: Trip Para Mulher, Ano 01, N° 6, Novembro 2001, S. 67-71.

Troka, Donna; Lebesco, Kathleen und Noble, Jean

- 2003 „The Drag King Anthology“, New York: Harrington Park Press (gleichzeitig publiziert als Journal of Homosexuality, Vol 43, No 3/4)

Turner, Victor

- 1986 The Anthropology of Performance, New York: PAJ Publications.
- 1989a Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur, Frankfurt/Main: Campus Verlag
- 1989b Vom Ritual zum Theater. Der Ernst des menschlichen Spiels, Frankfurt/Main: Campus Verlag.

Tyler, Stephen

- 1991 „Das Unaussprechliche. Ethnographie, Diskurs und Rhetorik in der postmodernen Welt, München: Trickster.
- 2003 „Review of Rubel and Scheuch“, in: Zeitschrift für Ethnologie, Band 128, Heft 1, S. 84-87.

Valentine, David

- 2000 ‚I Know what I am‘: The Category “Transgender” in the Construction of Contemporary USAmerican Conceptions of Gender and Sexuality, Ph. D.-Dissertation, New York University.

Vascovics, Laszlo A.

- 1995 „Subkulturen und Subkulturkonzepte“, in: Klein, A.; Legrand, J. und Leif T. (Hg.) Forschungsjournal Neue Soziale Bewegungen, Jahrgang 8, Heft 2, Juni 1995 „Subkultur und Subversion“, S. 11-23.

Van Blond, Biggy

- 1999 „Vive la différence! - Von Glamourqueens und Trümmertunten“, in: 1. Berliner Tuntenbuch, Berlin. (uneröffentlichtes Manuskript)

v.e.b. transgender united (Hg.)

- 2000 Wigs Press – Wigstöckel 2000, Berlin: Selbstdruck.
- 2001 Wigstöckel transgender united 2001, Berlin: prototype.

Vogel, Walter

- 1994 Die Schönen der Nacht. Showstars und *Travestie*, Wien: Brandstätter.

Volcano, Del LaGrace

- 1999 „Foreword: A Kingdom Comes“, in: Volcano, Del LaGrace und Halberstam, Judith The Drag King Book, London: Serpent’s Tail, S. 10-31.

Volcano, Del LaGrace und Halberstam, Judith

- 1999 The Drag King Book, London: Serpent’s Tail.

Warhol, Andy und Montez, Mario [Regisseure]

- 1966 Chelsea Girls, Spielfilm, USA.

Waters, John [Regisseur]

- 1998 Pecker, Spielfilm, USA.

Weber, Bill [Regisseur]

- 2001 The Cockettes, Dokumentarfilm, USA.

Weinzierl, Rupert und Muggleton, David

- 2004 „What is ‚Post-subcultural Studies‘ Anyway?“, in: Muggleton, David und Weinzierl, Rupert (Hg.) The Post-Subcultures Reader, Wellingborough: Berg, S. 3-23.

Wesely, Sabine

- 2000 „Einführung in die Gender Studies“, in: Weseley, S. (Hg.): Gender Studies in den Sozial- und Kulturwissenschaften. Einführung und neuere Erkenntnisse aus Forschung und Praxis, 2000, Bielefeld: Kleine-Verlag, S. 14-93.

Whitehead, Harriet

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

- University Press, S. 80-115.
- Whittier, Nancy**
 2002 "Meaning and Structure in Social Movements", in: Meyer, David, S.; Whittier, Nancy, und Robnett, Belinda (Hg.) Social Movements – Identity, Culture, and the State, Oxford University Press, S. 289-307.
- Whittle, Stephen**
 2002 RESPECT AND EQUALITY. Transsexual and transgender rights, London: Cavendish Publishing Group.
 2006 „Foreword“, in: Stryker, S. und Whittle, St. (Hg.): The Transgender Studies Reader, New York: Routledge, S. xi-xvi.
- Wickmann, Jan**
 2001 Transgender Politics. The Construction and Deconstruction of Binary Gender in the Finnish Transgender Community, Abo: Akademi University Press.
- Wilchins, Riki**
 1997 "Gender Identity Disorder Diagnosis Harms Transsexuals", in Transgender Tapestry, Issue 79, Summer 1997, S. 31, 44.
 2002 "Deconstructing Trans", in: Nestle, J.; Howell, C und Wilchins, Riki (Hg.): Genderqueer – voices from beyond the sexual binary, New York: Alyson Books, S. 55-66.
- Wikan, Unni**
 1977 "Man Becomes Woman: Transsexualism in Oman as a Key to Gender roles", in: Man, 1977/12, S. 304-319.
- Williams, Walter L.**
 1986 The Spirit and the Flesh: Sexual Diversity in American Indian Culture. Boston: Beacon Press.
- Wittig, Monique**
 1981 „One Is Not Born a Woman“, Feminist Issues, 1, 1981.
- Zmoginski, Felipe**
 2000 „Ruddy: Com A Cara E A Coragem“, in: Big Man Internacional Travestis, N° 19, Ano VI, S.6-9.
- Zwick, Michael M.**
 1990 Neue Soziale Bewegungen als politische Subkultur, Frankfurt/Main: Campus Verlag.

ANHÄNGE

Um den Feld- oder den Feldforschungs-Bedingungen Rechnung zu tragen und aus persönlichen Gründen, möchte ich von den im Folgenden genannten Menschen mit denen ich arbeitete und/oder (zeitweilig) lebte, die ich traf oder mit denen ich sprach, nicht als „meinen“ InformantInnen sprechen. Ich sehe sie vielmehr als ProtagonistInnen dieser Forschung, die die Forschungsergebnisse nicht nur durch passives „Informationen-Geben“ bestimmten, sondern die Forschung bis zu einem gewissen Grad aktiv mitgestalteten.

Ich habe die Namen dieser ProtagonistInnen der ethnologischen Tradition der Anonymisierung folgend geändert. Nur in vier Ausnahmefällen habe ich aufgrund des großen Bekanntheitsgrades bestimmter Personen, die durch ihr Wirken sowie durch (Auto-)Biographien, Dokumentationen, Interviews, Artikel usw. als Personen des Zeitgeschehens und öffentlichen Interesses bekannt sind, auf die Anonymisierung verzichtet. Ich wählte diese Methode um eine größere Konfusion mit der über diese Personen bereits existierenden Literatur, die ich auch verwende, zu vermeiden. Zur Kennzeichnung dieser Verfahrensweise habe ich im Anschluss an die Namen drei Formen der Benennung in Klammer gesetzt: 1. bürgerlicher Name, 2. KünstlerInnen- oder selbstgewählter Name, 3. (von mir) anonymisiertes Pseudonym.

Die Auflistung dieser ProtagonistInnen sowie der mit ihnen geführten Interviews und informellen Gespräche habe ich den Orten der Feldforschung entsprechend gegliedert. Während im Mittelpunkt der Untersuchung die Mehrheit der über 110 ProtagonistInnen, die ich ausführlich interviewt habe, steht, habe ich während der Feldforschungen an den spezifischen sozialen Orten oder im Alltag, auch mit verschiedenen Personen (Transgender und Nicht-Transgender) informelle Gespräche geführt ohne diese ausführlich zu interviewen bzw. interviewt zu haben. Anonymisierte Selbstbeschreibungen der ProtagonistInnen finden sich in den verschiedenen Selbstbilder-Kapiteln.

A. Die ProtagonistInnen von Berlin

Haupt-InformantIn und Türen öffnende ProtagonistIn (*key informant*) in Berlin war Mireille mit der ich lange zusammenarbeitete und mit der mich während der Forschungen eine Freundschaft verband, so dass ich zeitweise täglich mit ihr telefonierte, sie mehrmals wöchentlich traf und häufig in ihrer WG zu Besuch war.

Die hier vorgestellten ProtagonistInnen lernte ich im Umfeld des damaligen Wigstöckel-Festival-Organisationsplenums „v.e.b. transgender united“ (später: „Wigstöckel - transgender united“, dann „Wigstöckel e.V.“) und der einzelnen Gruppen, die das Transgender-Netzwerk Berlin (TGNB) bilden sowie an den relevanten Orten des Nacht- und Partylebens der schwullesbischen und der Transgender-Szene Berlins, kennen. Bestimmend für meine große Akzeptanz in der „Szene“ waren einerseits Freundschaften mit in der Szene sehr angesehenen Personen, mein ehrenamtliches Engagement für „v.e.b. transgender united“ und das Berliner Transgender-Netzwerk TGNB sowie nicht zuletzt mein Auftreten als Transgender-Person.

A.1. Ana (Anonymisiertes Pseudonym)

A.1.1. Interviews

A.1.1.1.:

- am 28.06.2001, geführt und aufgezeichnet in Anas Wohnung in deutscher Sprache, Dauer: 2 ¼ Stunden

A.1.1.2. Informelle Gespräche

- zahlreiche informelle Gespräche, insbesondere im Zeitraum von Juni bis Oktober 2000 sowie von April bis Oktober 2001 während der Feldforschungen

A.2. Angélique (Anonymisiertes Pseudonym)

A.2.1. Interviews

A.2.1.1.:

- am 10.11.2001, geführt und aufgezeichnet in einem Restaurant in Kreuzberg in deutscher Sprache, Dauer: 1 ¼ Stunde

A.2.2. Informelle Gespräche

- vereinzelte informelle Gespräche auf Partys und anderen Szene-Veranstaltungen während des Feldforschungszeitraums

A.3. Barbara (Anonymisiertes Pseudonym)

A.3.1. Interviews

A.3.1.1.:

am 18.12.2001, geführt und aufgezeichnet in Barbaras Wohnung in deutscher Sprache, Dauer: 1 Stunde

A.3.2. Informelle Gespräche

- mehrere informelle Gespräche auf Partys und anderen Szene-Veranstaltungen im Feldforschungszeitraum

A.4. Belle (Anonymisiertes Pseudonym)

A.4.1. Interviews

- kein Interview geführt

A.4.2. Informelle Gespräche

- mehrere informelle Gespräche auf Partys und anderen Szene-Veranstaltungen im Feldforschungszeitraum sowie insbesondere während der Zusammenarbeit bei „v.e.b. transgender united“ im Jahre 2001.

A. 5. Blanche (Anonymisiertes Pseudonym)

A.5.1. Interviews

A.5.1.1.:

am 18.02.2002, geführt und aufgezeichnet in Blanches Wohnung in deutscher Sprache, Dauer: 1 ¼ Stunde

A.5.2. Informelle Gespräche

- vereinzelte informelle Gespräche auf Partys und anderen Szene-Veranstaltungen während des Feldforschungszeitraums

A.6. Elfriede (Anonymisiertes Pseudonym)

A.6.1. Interviews

A.6.1.1.:

am 15.01.2002, geführt und aufgezeichnet in Elfriedes Wohnung in deutscher Sprache, Dauer: 1 ¼ Stunde

A.6.2. Informelle Gespräche

keine informellen Gespräche geführt

A.7. Finn (Anonymisiertes Pseudonym)

A.7.1. Interviews

A.7.1.1.:

am 16.01.2002, geführt und aufgezeichnet in Finns Wohnung in deutscher Sprache, Dauer: 1 ¼ Stunde

A.7.2. Informelle Gespräche

- mehrere informelle Gespräche auf Partys und politischen Veranstaltungen im Feldforschungszeitraum

A.8. Francoise (Anonymisiertes Pseudonym)

A.8.1. Interviews

- kein Interview geführt

A.8.2. Informelle Gespräche

- vereinzelte, informelle Gespräche auf Partys und Treffen der TransSisters während des Feldforschungszeitraums

A.9. Gary (Anonymisiertes Pseudonym)

A.9.1. Interviews

A.9.1.1.:

am 18.12.2001, geführt und aufgezeichnet in Garys Wohnung in deutscher Sprache, Dauer: 1 Stunde

A.9.2. Informelle Gespräche

- vereinzelte informelle Gespräche auf Partys und anderen Szene-Veranstaltungen während des Feldforschungszeitraums

A.10. Georgia (Anonymisiertes Pseudonym)

A.10.1. Interviews

A.10.1.1.:

am 19.02.2002, geführt und aufgezeichnet im Büro eines Kreuzberger Clubs in deutscher Sprache, Dauer: 1 ¼ Stunde

A.10.2. Informelle Gespräche

keine informellen Gespräche geführt

A.11. Herta (Anonymisiertes Pseudonym)

A.11.1. Interviews

A.11.1.1.:

am 14.06.2001, geführt und aufgezeichnet in Hertas Wohnung in deutscher Sprache, Dauer: 2 Stunden

A.11.2. Informelle Gespräche

- mehrere informelle Gespräche auf Partys und anderen Veranstaltungen im Feldforschungszeitraum

A.12. Jenny (Anonymisiertes Pseudonym)

A.12.1. Interviews

- kein Interview geführt

A.12.2. Informelle Gespräche

- vereinzelte informelle Gespräche auf Partys und anderen Veranstaltungen

A.13. Jens (Anonymisiertes Pseudonym)

A.13.1. Interviews

- kein Interview geführt

A.13.2. Informelle Gespräche

- vereinzelte informelle Gespräche auf politischen Veranstaltungen sowie bei der Organisation des Transgender-Forums von Wigstöckel und der Gründung des Transgender Netzwerk Berlin.

A.14. Joyce (Anonymisiertes Pseudonym)

A.14.1. Interviews

A.14.1.1.

am 16.08.2001, geführt und aufgezeichnet in Joyces Wohnung in englischer Sprache, Dauer: 3 Stunden

A.14.2. Informelle Gespräche

- vereinzelte informelle Gespräche auf Partys und anderen Szene-Veranstaltungen während des Feldforschungszeitraums

A.15. Julia (Anonymisiertes Pseudonym)

A.15.1. Interviews

A.15.1.1.:

- am 21.05.2001 geführt und aufgezeichnet in einem Kreuzberger Café in deutscher Sprache, Dauer 1 ¼ Stunden

A.15.2. Informelle Gespräche

- mehrere informelle Gespräche auf Partys und anderen Veranstaltungen im Feldforschungszeitraum

A.16. Karen (Anonymisiertes Pseudonym)

A.16.1. Interviews

A.16.1.1.:

am 26.06.2001, geführt und aufgezeichnet in Karens Wohnung in deutscher Sprache, Dauer: 1 ¼ Stunde

A.16.2. Informelle Gespräche

- mehrere informelle Gespräche auf Partys und anderen Szene-Veranstaltungen im Feldforschungszeitraum

A. 17. Karolina (Anonymisiertes Pseudonym)

A.17.1. Interviews

A.17.1.1.

am 08.07.2001, geführt und aufgezeichnet in Karolinas Wohnung in deutscher Sprache, Dauer: 3 ½ Stunden

A.17.2. Informelle Gespräche

- mehrere informelle Gespräche auf politischen Veranstaltungen sowie bei der Organisation des Transgender-Forum von Wigstöckel und der Gründung des Transgender Netzwerk Berlin.

A.18. Keiko (Anonymisiertes Pseudonym)

A.18.1. Interviews

A.18.1.1.:

am 04.06.2001, geführt und aufgezeichnet in meiner damaligen Wohnung in deutscher Sprache, Dauer: 1 ¼ Stunde

A.18.2. Informelle Gespräche

keine informellen Gespräche geführt

A.19. Maike (Anonymisiertes Pseudonym)

A.19.1. Interviews

A.19.1.1.

am 01.11.2001, geführt und aufgezeichnet in meiner Wohnung in deutscher Sprache, Dauer: 1 ¼ Stunde

A.19.2. Informelle Gespräche

- vereinzelte informelle Gespräche auf Partys und anderen Szene-Veranstaltungen während des Feldforschungszeitraums

A.20. Mandy (Anonymisiertes Pseudonym)

A.20.1. Interviews

A.20.1.1.

am 25.08.2001, geführt und aufgezeichnet in einer Kreuzberger Bar in englischer Sprache, Dauer: 1 Stunde

A.20.2. Informelle Gespräche

keine informellen Gespräche geführt

A.21. Marlene (Anonymisiertes Pseudonym)

A.21.1. Interviews

A.21.1.1.:

am 12.07.2001, geführt und aufgezeichnet in einem Berliner Café in deutscher Sprache, Dauer: 3 ½ Stunden

A.21.2. Informelle Gespräche

- vereinzelte informelle Gespräche auf Partys und anderen Szene-Veranstaltungen während des Feldforschungszeitraums

A.22. Mary (Anonymisiertes Pseudonym)

A.22.1. Interviews

A.22.1.1.:

am 24.07.2001, geführt und aufgezeichnet in meiner Wohnung in englischer Sprache, Dauer: 1 ½ Stunde

A.22.2. Informelle Gespräche

- einzelne informelle Gespräche auf Partys und anderen Szene-Veranstaltungen im Feldforschungszeitraum

A.23. Miklas (Anonymisiertes Pseudonym)

A.23.1. Interviews

A.23.1.1.:

am 09.09.2006, geführt und aufgezeichnet in Miklas' Wohnung in deutscher Sprache, Dauer: ½ Stunde

A.23.2. Informelle Gespräche

- mehrere, informelle Gespräche auf Partys und anderen Szene-Veranstaltungen im Feldforschungszeitraum

A.24. Mireille (Anonymisiertes Pseudonym)

A.24.1. Interviews

A.24.1.1.:

am 09.05.2001, geführt und aufgezeichnet in Mireilles Wohnung in deutscher Sprache, Dauer: 2 Stunden

A.24.1.2.

am 17.05.2001, geführt und aufgezeichnet in Mireilles Wohnung in deutscher Sprache, Dauer: 3 ¾ Stunden

A.24.2. Informelle Gespräche

- von Juni bis Oktober 2000 ein bis mehrere Gespräche wöchentlich
- von Mai bis September 2001 ein bis mehrere Gespräche wöchentlich, zeitweise täglich
- von November 2001 bis Februar 2002 ein bis mehrere Gespräche wöchentlich, zeitweise täglich
- von Mai bis Juni 2002 ein bis mehrere Gespräche wöchentlich, zeitweise täglich

A.25. Monika (Anonymisiertes Pseudonym)

A.25.1. Interviews

A.25.1.1.:

am 12.07.2001, geführt und aufgezeichnet in Monikas Wohnung in deutscher Sprache, Dauer: 2 Stunden

A.25.2. Informelle Gespräche

- vereinzelte informelle Gespräche auf Partys und anderen Szene-Veranstaltungen sowie im Rahmen der Organisation des Transgender Forums von Wigstöckel und der Gründung des Transgender Netzwerk Berlin während des Feldforschungszeitraums

A.26. Pia (Anonymisiertes Pseudonym)

A.26.1. Interviews

A.26.1.1.:

am 26.07.2001, geführt und aufgezeichnet in einem Café in deutscher Sprache, Dauer: 1 ¼ Stunde

A.26.2. Informelle Gespräche

- vereinzelte informelle Gespräche auf Partys und anderen Szene-Veranstaltungen

A.27. Radha (Anonymisiertes Pseudonym)

A.27.1. Interviews

A.27.1.1.:

am 18.01.2002, geführt und aufgezeichnet in Radhas Wohnung in deutscher Sprache, Dauer: 1 ¼ Stunde

A.27.2. Informelle Gespräche

keine informellen Gespräche geführt

A.28. Randy (Anonymisiertes Pseudonym)

A.28.1. Interviews

A.28.1.1.:

am 21.06.2001, geführt und aufgezeichnet in meiner Wohnung in deutscher Sprache, Dauer: 1 ¼ Stunde

A.28.2. Informelle Gespräche

- mehrere informelle Gespräche auf Partys und anderen Szene-Veranstaltungen im Feldforschungszeitraum

A.29. Sarah (Anonymisiertes Pseudonym)

A.29.1. Interviews

- kein Interview geführt

A.29.2. Informelle Gespräche

- während des Feldforschungszeitraums wöchentlich informelle Gespräche auf Partys und anderen Szene-Veranstaltungen, im Rahmen der Organisation von Wigstöckel

A.30. Selma (Anonymisiertes Pseudonym)

A.30.1. Interviews

A.30.1.1.:

am 24.01.2002, geführt und aufgezeichnet in Selmas Büro in deutscher Sprache, Dauer: 1 ¼ Stunde

A.30.2. Informelle Gespräche

- mehrere informelle Gespräche auf Partys und anderen Szene-Veranstaltungen sowie im Rahmen der Gründung des Transgender Netzwerk Berlin während des Feldforschungszeitraums

A.31. Sunny (Anonymisiertes Pseudonym)

A.31.1. Interviews

A.31.1.1.

- am 22.05.2001, geführt und aufgezeichnet in einem Kreuzberger Café in deutscher Sprache, Dauer: 1 ¼ Stunde

A.31.2. Informelle Gespräche

keine informellen Gespräche geführt

A.32. Susanne (Anonymisiertes Pseudonym)

A.32.1. Interviews

A.32.1.1.:

am 27.05.2001, geführt und aufgezeichnet in Susannes Wohnung in deutscher Sprache, Dauer: 3 ¼ Stunden

A.32.2. Informelle Gespräche

- zahlreiche informelle Gespräche auf Partys und anderen Szene-Veranstaltungen im Feldforschungszeitraum

A.33. Thea (Anonymisiertes Pseudonym)

A.33.1. Interviews

A.33.1.1.:

am 06.08.2001, geführt und aufgezeichnet in Theas Wohnung in deutscher Sprache, Dauer: 1 ½ Stunde

A.33.2. Informelle Gespräche

- mehrere informelle Gespräche auf Partys und anderen Szene-Veranstaltungen während des Feldforschungszeitraums

A.34. Tina (Anonymisiertes Pseudonym)

A.34.1. Interviews

A.34.1.1.:

am 24.07.2001, geführt und aufgezeichnet in meiner Wohnung in deutscher Sprache, Dauer: 1 ¼ Stunde

A.34.2. Informelle Gespräche

- mehrere informelle Gespräche auf Partys und anderen Szene-Veranstaltungen während des Feldforschungszeitraums

A.35. Verona (Anonymisiertes Pseudonym)

A.35.1. Interviews

A.35.1.1.:

am 25.06.2001, geführt und aufgezeichnet in Veronas Wohnung in deutscher und spanischer Sprache, Dauer: 1 Stunde

A.35.2. Informelle Gespräche

- einzelne informelle Gespräche auf Partys und anderen Szene-Veranstaltungen im Feldforschungszeitraum

A.36. Yvonne (Anonymisiertes Pseudonym)

A.36.1. Interviews

A.36.1.1.:

am 14.11.2001, geführt und aufgezeichnet in Yvannes Wohnung in deutscher Sprache, Dauer: 1 ¼ Stunde

A.36.2. Informelle Gespräche

- mehrere informelle Gespräche auf Partys und anderen Szene-Veranstaltungen während des Feldforschungszeitraums

B. Die ProtagonistInnen von New York

HauptinformantInnen und Türen öffnende ProtagonistInnen der New York-Forschung waren Flawless Mother Sabrina und Cyra. Dies ist dem Umstand zu verdanken, dass mich mit beiden eine intensive Freundschaft verbindet. Aufgrund dieser Freundschaft konnte ich während der zweiten New York-Forschung in Flawless Mother Sabrinas Wohnung ein Zimmer mieten und zeitweise auch bei Cyra wohnen. Viele der interviewten Drag Queens und anderen Transgender lernte ich in Flawless' Wohnung oder während der nächtlichen Streifzüge mit Flawless und/oder Cyra durch die New Yorker Drag Queen-Club-Szene kennen. Die ProtagonistInnen der anderen Transgender-Gruppen lernte ich über verschiedene sozial und politisch aktive New Yorker Transgender-Organisationen, durch Vermittlung von Transgender-FreundInnen in Berlin, durch allgemeines „Herumgereichtwerden“ und durch Ansprechen in und an den unterschiedlichen sozialen Orten der New Yorker Transgender-Szene kennen.

Die Akzeptanz meiner Person entstand durch die Nähe und Freundschaft zu Flawless und Cyra und die Vermittlung über Freunde in Berlin sowie durch mein Auftreten als Transgender-Person, welches mir einen zusätzlichen Vertrauensvorschuss gewährleistete.

B.1. Alena (Anonymisiertes Pseudonym)

B.1.1. Interviews

B.1.1.1.:

am 25.03.2002, geführt und aufgezeichnet in einem New Yorker Restaurant in englischer Sprache, Dauer 1 ¼ Stunde.

B.1.2. Informelle Gespräche

keine informellen Gespräche geführt

B.2. Anne (Anonymisiertes Pseudonym)

B.2.1. Interviews

B.2.1.1.:

am 05.04.2002, geführt und aufgezeichnet im New Yorker „GLBT Community Center“ in englischer Sprache, Dauer 1 ¼ Stunde.

B.2.2. Informelle Gespräche

keine informellen Gespräche geführt

B.3. Antoinette (Anonymisiertes Pseudonym)

B.3.1. Interviews

B.3.1.1.:

am 31.03.2002, geführt und aufgezeichnet in einem New Yorker Szene-Ausstattungsgeschäft in englischer Sprache, Dauer 1 ¼ Stunde.

B.3.2. Informelle Gespräche

keine informellen Gespräche geführt

B.4. Berny (Anonymisiertes Pseudonym)

B.4.1. Interviews

B.4.1.1.:

am 16.10.2001, geführt und aufgezeichnet in einem New Yorker Restaurant in englischer Sprache, Dauer 2 Stunden.

B.4.2. Informelle Gespräche

- mehrere informelle Gespräche auf Partys und anderen Szene-Veranstaltungen während des gesamten Feldforschungszeitraums

B.5. Burga (Anonymisiertes Pseudonym)

B.5.1. Interviews

- kein Interview geführt

B.5.1. Informelle Gespräche

- einzelne informelle Gespräche auf Partys und CDI-Treffen während des Feldforschungszeitraums

B.6. Cathy (Anonymisiertes Pseudonym)

B.6.1. Interviews

B.6.1.1.:

am 21.03.2002, geführt und aufgezeichnet in Cathys Wohnung in englischer Sprache, Dauer 2 Stunden.

B.6.2. Informelle Gespräche

- mehrere informelle Gespräche auf Partys, Show-Veranstaltungen und einem Miss-Wettbewerb während der zweiten New Yorker Forschung

B.7. Chris (Anonymisiertes Pseudonym)

B.7.1. Interviews

B.7.1.1.:

am 28.03.2002, geführt und aufgezeichnet in Flawless' Wohnung in englischer Sprache, Dauer 1 Stunde.

B.7.2. Informelle Gespräche

- einzelne informelle Gespräche in Flawless Wohnung während der zweiten New Yorker Forschung

B.8. Cordula (Anonymisiertes Pseudonym)

B.8.1. Interviews

- kein Interview geführt

B.8.2. Informelle Gespräche

- einzelne informelle Gespräche auf Partys und CDI-Treffen während des Feldforschungszeitraums

B.9. Cyra (Anonymisiertes Pseudonym)

B.9.1. Interviews

B.9.1.1.:

- am 08.03.2002, geführt und aufgezeichnet, in Flawless' Wohnung in englischer Sprache, Dauer: 2 Stunden

B.9.2. Informelle Gespräche

- mehrere informelle Gespräche im Februar 2002 (bei Cyras Besuch in Berlin)
- täglich informelle Gespräche während der zweiten New Yorker Forschung

B.10. Dan (Anonymisiertes Pseudonym)

B.10.1. Interviews

B.10.1.1.:

am 25.10.2001, geführt und aufgezeichnet in einem New Yorker Restaurant in englischer Sprache, Dauer 1 $\frac{3}{4}$ Stunde.

B.10.2. Informelle Gespräche

keine informellen Gespräche geführt

B.11. Deirdre (Anonymisiertes Pseudonym)

B.11.1. Interviews

B.11.1.1.:

am 24.04.2002, geführt und aufgezeichnet in einem New Yorker Drag-Restaurant in englischer Sprache, Dauer 1 ¼ Stunde.

B.11.2. Informelle Gespräche

keine informellen Gespräche geführt

B.12. Doreen (Anonymisiertes Pseudonym)

B.12.1. Interviews

B.12.1.1.:

am 02.04.2002, geführt und aufgezeichnet in Doreens Wohnung in englischer Sprache, Dauer 1 ½ Stunde

B.12.2. Informelle Gespräche

keine informellen Gespräche geführt

B.13. Elsa (Anonymisiertes Pseudonym)

B.13.1. Interviews

- kein Interview geführt

B.13.2. Informelle Gespräche

- einzelne informelle Gespräche in Flawless Wohnung während der zweiten New Yorker Forschung

B.14. Fanny (Anonymisiertes Pseudonym)

B.14.1. Interviews

B.14.1.1.:

am 19.03.2002, geführt und aufgezeichnet in Fannys Wohnung in englischer Sprache, Dauer 2 ½ Stunden

B.14.2. Informelle Gespräche

- einzelne informelle Gespräche auf Partys und anderen Szene-Veranstaltungen während der zweiten New Yorker Forschung

B.15. Flawless Mother Sabrina (KünstlerInnen-Name)

B.15.1. Interviews

B.15.1.1.:

- am 18.10.2001 geführt und aufgezeichnet in Flawless' Wohnung in englischer Sprache, Dauer 1 ½ Stunde

B.15.2. Informelle Gespräche

- mehrere informelle Gespräche während der ersten New Yorker Forschung
- täglich mehrere informelle Gespräche während der zweiten New Yorker Forschung

B.16. Fleur (Anonymisiertes Pseudonym)

B.16.1. Interviews

B.16.1.1.:

- am 27.03.2002 geführt und aufgezeichnet an Fleurs Arbeitsplatz in englischer Sprache, Dauer 2 ½ Stunden

B.16.2. Informelle Gespräche

- einzelne informelle Gespräche auf Partys während der zweiten New Yorker Forschung

B.17. Gina (Anonymisiertes Pseudonym)

B.17.1. Interviews

B.17.1.1.:

am 18.03.2002 geführt und aufgezeichnet in einer New Yorker Bar in englischer Sprache, Dauer: 1 Stunde

B.17.2. Informelle Gespräche

keine informellen Gespräche geführt

B.18. Grace (Anonymisiertes Pseudonym)

B.18.1. Interviews

B.18.1.1.:

am 27.04.2002 geführt und aufgezeichnet in einem New Yorker Club in englischer Sprache, Dauer: 1 ½ Stunde

B.18.2. Informelle Gespräche

keine informellen Gespräche geführt

B.19. Grete (Anonymisiertes Pseudonym)

B.19.1. Interviews

B.19.1.1.:

am 05.04.2002 geführt und aufgezeichnet in einem New Yorker Restaurant in englischer Sprache, Dauer: 1 Stunde

B.19.2. Informelle Gespräche

keine informellen Gespräche geführt

B.20. Hanja (Anonymisiertes Pseudonym)

B.20.1. Interviews

- kein Interview geführt

B.20.2. Informelle Gespräche

- ein ausführliches informelles Gespräch in Hanjas Wohnung während der ersten New Yorker Forschung

- einzelne informelle Gespräche auf Partys während der zweiten New Yorker Forschung

B.21. Isabela (Anonymisiertes Pseudonym)

B.21.1. Interviews

B.21.1.1.:

am 02.04.2002 geführt und aufgezeichnet in Isabelas Wohnung in englischer Sprache, Dauer 2 ½ Stunden

B.21.2. Informelle Gespräche

- einzelne, informelle Gespräche auf Partys während der zweiten New Yorker Forschung

B.22. Ivana (Anonymisiertes Pseudonym)

B.22.1. Interviews

B.22.1.1.:

am 26.04.2002, geführt und aufgezeichnet im NYAGRA-Büro in englischer Sprache, Dauer: 1 Stunde

B.22.2. Informelle Gespräche

- einzelne informelle Gespräche auf CDI-Treffen während der ersten New Yorker Forschung und in TRANSY House während der zweiten New Yorker Forschung

B.23. Janet (Anonymisiertes Pseudonym)

B.23.1. Interviews

B.23.1.1.:

am 14.03.2002 geführt und aufgezeichnet in einem New Yorker Restaurant in englischer Sprache, Dauer 2 Stunden

B.23.2. Informelle Gespräche

- einzelne informelle Gespräche auf Partys und auf CDI-Treffen während der zweiten New Yorker Forschung

B.24. Jayne County (Bürgerlicher Name)

B.24.1. Interviews

B.24.1.1.:

am 07.04.2002 geführt und aufgezeichnet in einer New Yorker Bar in englischer Sprache, Dauer: 1 Stunde

B.24.2. Informelle Gespräche

keine informellen Gespräche geführt

B.25. Juana (Anonymisiertes Pseudonym)

B.25.1. Interviews

- kein Interview geführt

B.25.2. Informelle Gespräche

- mehrere informelle Gespräche auf Partys während der zweiten New Yorker Forschung

B.26. Lore (Anonymisiertes Pseudonym)

B.26.1. Interviews

B.26.1.1.:

am 26.04.2002, geführt und aufgezeichnet im Büro einer New Yorker Transgender-Organisation, in englischer Sprache, Dauer: ½ Stunde

B.26.2. Informelle Gespräche

keine informellen Gespräche geführt

B.27. Lydia (Anonymisiertes Pseudonym)

B.27.1. Interviews

B.27.1.1.:

am 26.03.2002, geführt und aufgezeichnet in Lydias Wohnung in englischer Sprache, Dauer: 1 ½ Stunde

B.27.2. Informelle Gespräche

keine informellen Gespräche geführt

B.28. Mable (Anonymisiertes Pseudonym)

B.28.1. Interviews

- kein Interview geführt

B.28.2. Informelle Gespräche

- ausführliches informelles Gespräch, am 10.04.2002 geführt in Mables Wohnung

B.29. Marlon (Anonymisiertes Pseudonym)

B.29.1. Interviews

B.29.1.1.:

am 22.04.2002, geführt und aufgezeichnet in Marlons Wohnung in englischer Sprache, Dauer: 1 ¼ Stunde

B.29.2. Informelle Gespräche

keine informellen Gespräche geführt

B.30. Michelle (Anonymisiertes Pseudonym)

B.30.1. Interviews

B.30.1.1.:

am 15.03.2002, geführt und aufgezeichnet in Michelles Wohnung in englischer Sprache, Dauer: 1 ¾ Stunde

B.30.2. Informelle Gespräche

keine informellen Gespräche geführt

B.31. Mirko (Anonymisiertes Pseudonym)

B.31.1. Interviews

B.31.1.1.:

am 19.04.2002, geführt und aufgezeichnet in Mirkos Wohnung in englischer Sprache, Dauer: 1 ¾ Stunde

B.31.2. Informelle Gespräche

- einzelne, informelle Gespräche auf Partys während der zweiten New Yorker Forschung

B.32. Mona (Anonymisiertes Pseudonym)

B.32.1. Interviews

B.32.1.1.:

am 25.04.2002, geführt und aufgezeichnet im Büro einer New Yorker Transgender-Organisation in englischer Sprache, Dauer: 1 Stunde

B.32.2. Informelle Gespräche

- einzelne informelle Gespräche während der zweiten New Yorker Forschung

B.33. Morris (Anonymisiertes Pseudonym)

B.33.1. Interviews

B.33.1.1.:

am 21.04.2002, geführt und aufgezeichnet in einem New Yorker Restaurant in englischer Sprache, Dauer: 1 ½ Stunde

B.33.2. Informelle Gespräche

keine informellen Gespräche geführt

B.34. Muri (Anonymisiertes Pseudonym)

B.34.1. Interviews

B.34.1.1.:

am 07.04.2002, geführt und aufgezeichnet in einem New Yorker Restaurant in englischer Sprache, Dauer: 1 Stunde

B.34.2. Informelle Gespräche

keine informellen Gespräche geführt

B.35. Natascha (Anonymisiertes Pseudonym)

B.35.1. Interviews

B.35.1.1.:

am 16.10.2001, geführt und aufgezeichnet in Nataschas Wohnung in englischer Sprache, Dauer: ½ Stunde

B.35.2. Informelle Gespräche

keine informellen Gespräche geführt

B.36. Nina (Anonymisiertes Pseudonym)

B.36.1. Interviews

keine Interviews geführt

B.36.2. Informelle Gespräche

- einzelne informelle Gespräche auf CDI-Treffen und anderen Veranstaltungen während der ersten und zweiten New Yorker Forschung

B.37. Pepita (Anonymisiertes Pseudonym)

B.37.1. Interviews

B.37.1.1.:

am 22.04.2002, geführt und aufgezeichnet in Pepitas Wohnung in englischer Sprache, Dauer: 2 Stunden

B.37.2. Informelle Gespräche

keine informellen Gespräche geführt

B.38. Phoebe (Anonymisiertes Pseudonym)

B.38.1. Interviews

B.38.1.1.:

am 24.10.2001, geführt und aufgezeichnet in Phoebes Wohnung in englischer Sprache, Dauer: $\frac{3}{4}$ Stunde

B.38.2. Informelle Gespräche

keine informellen Gespräche geführt

B.39. Rachel (Anonymisiertes Pseudonym)

B.39.1. Interviews

B.39.1.1.:

am 09.04.2002, geführt und aufgezeichnet an Rachels Arbeitsplatz in englischer Sprache, Dauer: 2 Stunden

B.39.2. Informelle Gespräche

- einzelne informelle Gespräche auf Partys und anderen Veranstaltungen während der zweiten New Yorker Forschung

B.40. Raphaela (Anonymisiertes Pseudonym)

B.40.1. Interviews

B.40.1.1.:

am 12.03.2002, geführt und aufgezeichnet in Raphaelas Wohnung in englischer Sprache, Dauer: 1 $\frac{1}{4}$ Stunde

B.40.2. Informelle Gespräche

keine informellen Gespräche geführt

B.41. Ricarda (Anonymisiertes Pseudonym)

B.41.1. Interviews

B.41.1.1.:

am 03.03.2002, geführt und aufgezeichnet im Gender Identity Project in englischer Sprache,
Dauer: ½ Stunde

B.41.2. Informelle Gespräche

keine informellen Gespräche geführt

B.42. Ruth (Anonymisiertes Pseudonym)

B.42.1. Interviews

B.42.1.1.:

am 11.04.2002, geführt und aufgezeichnet in englischer Sprache, Dauer: 2 ½ Stunden

B.42.1.2.

am 23.04.2002, geführt und aufgezeichnet in englischer Sprache, Dauer: 1 Stunde

B.42.2. Informelle Gespräche

keine informellen Gespräche geführt

B.43. Sharon (Anonymisiertes Pseudonym)

B.43.1. Interviews

B.43.1.1.:

am 08.04.2002, geführt und aufgezeichnet in einem New Yorker Café in englischer Sprache,
Dauer: 1 Stunde

B.43.2. Informelle Gespräche

keine informellen Gespräche geführt

B.44. Shirley (Anonymisiertes Pseudonym)

B.44.1. Interviews

B.44.1.1.:

am 01.04.2002, geführt und aufgezeichnet in einem New Yorker Restaurant in englischer
Sprache, Dauer: 1 Stunde

B.44.2. Informelle Gespräche

- einzelne informelle Gespräche auf Partys und anderen Veranstaltungen während der
zweiten New Yorker Forschung

B.45. Stormé Delaverie (Bürgerlicher Name)

B.45.1. Interviews

B.45.1.1.:

am 19.04.2002, geführt und aufgezeichnet in der Lounge eines New Yorker Hotels in englischer Sprache, Dauer: 1 Stunde

B.45.2. Informelle Gespräche

keine informellen Gespräche geführt

B.46. Ted (Anonymisiertes Pseudonym)

B.46.1. Interviews

keine Interviews geführt

B.46.2. Informelle Gespräche

- informelles Gespräch, geführt auf einer Veranstaltung in einem New Yorker Tranny-Chaser-Club während der zweiten New Yorker Forschung

B.47. Tim (Anonymisiertes Pseudonym)

B.47.1. Interviews

keine Interviews geführt

B.47.2. Informelle Gespräche

- informelles Gespräch, geführt auf einer Veranstaltung in einer New Yorker Bar während der zweiten New Yorker Forschung

B.48. Tom (Anonymisiertes Pseudonym)

B.48.1. Interviews

B.48.1.1.:

am 09.04.2002, geführt und aufgezeichnet in einem New Yorker Café in englischer Sprache, Dauer: 1 Stunde

B.48.2. Informelle Gespräche

- einzelne informelle Gespräche auf Partys und anderen Veranstaltungen während der zweiten New Yorker Forschung

B.49. Tony (Anonymisiertes Pseudonym)

B.49.1. Interviews

keine Interviews geführt

B.49.2. Informelle Gespräche

- informelles Gespräch, geführt auf einer Veranstaltung in einem New Yorker Tranny-Chaser-Club während der zweiten New Yorker Forschung

B.50. Violet (Anonymisiertes Pseudonym)

B.50.1. Interviews

B.50.1.1.:

am 20.10.2001, geführt und aufgezeichnet in Violets Wohnung in englischer Sprache, Dauer: 1 Stunde

B.50.2. Informelle Gespräche

- einzelne informelle Gespräche auf Partys während der ersten und zweiten New Yorker Forschung

B.51. Xenia (Anonymisiertes Pseudonym)

B.51.1. Interviews

B.51.1.1.:

am 01.04.2002, geführt und aufgezeichnet in einem New Yorker Restaurant in englischer Sprache, Dauer: ½ Stunde

B.51.2. Informelle Gespräche

keine informellen Gespräche geführt

C. Die ProtagonistInnen von Rio de Janeiro

HauptinformantInnen und/oder Türen öffnende ProtagonistInnen (*key informants*) waren Rebecca, Cora und Catia, die lange Zeit als SexarbeiterInnen in Rio lebten und (teilweise) heute sozial und politisch für *travestis* aktiv sind. Sie vermittelten mir einen Zugang zu der *travesti*-Sexarbeitskultur und der *travesti*-Aktivismus-Szene. Auch Rogéria und Denise, die mir als bekannte und gefeierte Bühnenstars einen Zugang zu der *transformista*-High-Society Rio de Janeiros ermöglichten, waren HauptinformantInnen und Türen öffnende ProtagonistInnen (*key informants*). Daneben lernte ich einzelne Informanten auch über die Vermittlung von Bekannten aus Deutschland, über soziale Einrichtungen in Rio und an den sozialen Orten der *travesti*- und *transformista*-Nacht- und Club-Szene, kennen. Auch in Rio de Janeiro waren die drei Faktoren Freundschaft mit bestimmten Personen, eigene Transgender-Identität und -Aktivismus sehr bestimmend und grundlegend für meine Akzeptanz in den Transgender-Subkulturen.

C.1. Basil (Anonymisiertes Pseudonym)

C.1.1. Interviews

C.1.1.1.:

am 14.12.2000, geführt und aufgezeichnet in der Turma OK in portugiesischer Sprache, Dauer: 1 Stunde

C.1.2. Informelle Gespräche

- mehrere informelle Gespräche auf verschiedenen Veranstaltungen in der Turma OK während des Forschungszeitraumes

C.2. Berta (Anonymisiertes Pseudonym)

C.2.1. Interviews

C.2.1.1.:

am 04.01.2001, geführt und aufgezeichnet in Bertas Wohnung in portugiesischer Sprache, Dauer: 1 Stunde

C.2.2. Informelle Gespräche

- einzelne informelle Gespräche auf Partys und anderen Veranstaltungen während des Forschungszeitraumes

C.3. Branca (Anonymisiertes Pseudonym)

C.3.1. Interviews

C.3.1.1.:

am 28.12.2000, geführt und aufgezeichnet in Brancas Wohnung in portugiesischer Sprache, Dauer: 1 ½ Stunde

C.3.2. Informelle Gespräche

- mehrere informelle Gespräche auf Partys und anderen Veranstaltungen während des Forschungszeitraumes

C.4. Catia (Anonymisiertes Pseudonym)

C.4.1. Interviews

C.4.1.1.:

am 06.02.2001, geführt und aufgezeichnet im Büro einer LSBT-Vereinigung in portugiesischer Sprache, Dauer: 2 ½ Stunden

C.4.1.2.:

am 07.02.2001, geführt und aufgezeichnet im Büro einer LSBT-Vereinigung in portugiesischer Sprache, Dauer: 2 Stunden

C.4.1.3.:

am 12.02.2001, geführt und aufgezeichnet im Büro einer LSBT-Vereinigung in portugiesischer Sprache, Dauer: 1 ½ Stunden

C.4.2. Informelle Gespräche

- einzelne informelle Gespräche auf Veranstaltungen während des Forschungszeitraumes

C.5. Charline (Anonymisiertes Pseudonym)

C.5.1. Interviews

C.5.1.1.:

am 28.12.2000, geführt und aufgezeichnet in Charlines Wohnung in portugiesischer Sprache, Dauer: 2 Stunden

C.5.2. Informelle Gespräche

- mehrere informelle Gespräche auf Partys und anderen Veranstaltungen während des Forschungszeitraumes

C.6. Cora (Anonymisiertes Pseudonym)

C.6.1. Interviews

C.6.1.1.:

am 21.12.2000, geführt und aufgezeichnet in der Turma OK in portugiesischer Sprache, Dauer: 1 Stunde

C.6.2. Informelle Gespräche

- mehrere informelle Gespräche auf Partys und anderen Veranstaltungen während des Forschungszeitraumes

C.7. Daryl (Anonymisiertes Pseudonym)

C.7.1. Interviews

C.7.1.1.:

am 16.12.2000, geführt und aufgezeichnet in Rebeccas Wohnung in portugiesischer Sprache, Dauer: 1 Stunde

C.7.2. Informelle Gespräche

keine informellen Gespräche geführt

C.8. Denise (Anonymisiertes Pseudonym)

C.8.1. Interviews

C.8.1.1.:

am 23.11.2000, geführt und aufgezeichnet in einem Frisiersalon in portugiesischer Sprache, Dauer: 1 Stunde

C.8.1.2.:

am 05.12.2000, geführt und aufgezeichnet in der Präfektur von Niteroi in portugiesischer Sprache, Dauer: 1 ½ Stunde

C.8.2. Informelle Gespräche

- zahlreiche informelle Gespräche auf Partys und anderen Veranstaltungen während des Forschungszeitraumes

C.9. Dona Felicia (Anonymisiertes Pseudonym)

C.9.1. Interviews

C.9.1.1.:

am 22.02.2001, geführt und aufgezeichnet im Büro eines Hospizes in portugiesischer Sprache, Dauer: ¾ Stunde

C.9.2. Informelle Gespräche

keine informellen Gespräche geführt

C.10. Dorothea (Anonymisiertes Pseudonym)

C.10.1. Interviews

C.10.1.1.:

am 26.02.2001, geführt und aufgezeichnet im Büro eines Hospizes in portugiesischer Sprache, Dauer: ½ Stunde

C.10.2. Informelle Gespräche

keine informellen Gespräche geführt

C.11. Franca (Anonymisiertes Pseudonym)

C.11.1. Interviews

C.11.1.1.:

am 11.01.2001, geführt und aufgezeichnet in Francas Wohnung in portugiesischer Sprache, Dauer: 1 Stunde

C.11.2. Informelle Gespräche

keine informellen Gespräche geführt

C.12. Giselle (Anonymisiertes Pseudonym)

C.12.1. Interviews

C.12.1.1.:

am 27.12.2000, geführt und aufgezeichnet in Giselles Wohnung in portugiesischer Sprache, Dauer: $\frac{3}{4}$ Stunde

C.12.2. Informelle Gespräche

keine informellen Gespräche geführt

C.13. Helene (Anonymisiertes Pseudonym)

C.13.1. Interviews

C.13.1.1.:

am 30.01.2000, geführt und aufgezeichnet Helenes Wohnung in portugiesischer Sprache, Dauer: 2 $\frac{1}{2}$ Stunden

C.13.2. Informelle Gespräche

- mehrere informelle Gespräche auf Partys und anderen Veranstaltungen während des Forschungszeitraumes

C.14. Hope (Anonymisiertes Pseudonym)

C.14.1. Interviews

C.14.1.1.:

am 22.01.2001, geführt und aufgezeichnet in einer Herberge in Lapa in portugiesischer Sprache, Dauer: 1 Stunde

C.14.2. Informelle Gespräche

keine informellen Gespräche geführt

C.15. Inge (Anonymisiertes Pseudonym)

C.15.1. Interviews

keine interviews geführt

C.15.2. Informelle Gespräche

- mehrere informelle Gespräche auf Partys und anderen Veranstaltungen während des Forschungszeitraumes

C.16. Jago (Anonymisiertes Pseudonym)

C.16.1. Interviews

C.16.1.1.:

am 29.01.2001, geführt und aufgezeichnet im Büro der AIDS-Aufklärungs-NGO Pela Vidda in portugiesischer Sprache, Dauer: 1 Stunde

C.16.2. Informelle Gespräche

keine informellen Gespräche geführt

C.17. Judy (Anonymisiertes Pseudonym)

C.17.1. Interviews

C.17.1.1.:

am 14.01.2001, geführt und aufgezeichnet in einem Frisier-Salon in portugiesischer Sprache, Dauer: 1 Stunde

C.17.2. Informelle Gespräche

- einzelne informelle Gespräche auf Partys und anderen Veranstaltungen während des Forschungszeitraumes

C.18. Julia (Anonymisiertes Pseudonym)

C.18.1. Interviews

C.18.1.1.:

am 01.03.2001, geführt und aufgezeichnet in Rebeccas Wohnung in portugiesischer Sprache, Dauer: 1 Stunde

C.18.2. Informelle Gespräche

keine informellen Gespräche geführt

C.19. Laura (Anonymisiertes Pseudonym)

C.19.1. Interviews

C.19.1.1.:

am 16.01.2001, geführt und aufgezeichnet in Lauras Wohnung in portugiesischer Sprache, Dauer: 1 Stunde

C.19.2. Informelle Gespräche

- einzelne informelle Gespräche auf Partys und anderen Veranstaltungen während des Forschungszeitraumes

C.20. Linda (Anonymisiertes Pseudonym)

C.20.1. Interviews

C.20.1.1.:

am 13.02.2001, geführt und aufgezeichnet in der Praxis von Linda in portugiesischer Sprache, Dauer: ¾ Stunde

C.20.2. Informelle Gespräche

keine informellen Gespräche geführt

C.21. Leni (Anonymisiertes Pseudonym)

C.21.1. Interviews

C.21.1.1.:

am 06.02.2001, geführt und aufgezeichnet im Gynäkologischen Institut der Universität von Rio de Janeiro in portugiesischer Sprache, Dauer: 1 ½ Stunde

C.21.2. Informelle Gespräche

keine informellen Gespräche geführt

C.23. Maud (Anonymisiertes Pseudonym)

C.22.1. Interviews

C.22.1.1.:

am 06.03.2001, geführt und aufgezeichnet in Mauds Wohnung in portugiesischer Sprache, Dauer: 1 ¾ Stunde

C.22.2. Informelle Gespräche

keine informellen Gespräche geführt

C.23. Meryl (Anonymisiertes Pseudonym)

C.23.1. Interviews

C.23.1.1.:

am 14.12.2000, geführt und aufgezeichnet in der Turma OK in portugiesischer Sprache, Dauer: 1 Stunde

C.23.2. Informelle Gespräche

- mehrere informelle Gespräche auf verschiedenen Veranstaltungen in der Turma OK während des Forschungszeitraumes

C.24. Mina (Anonymisiertes Pseudonym)

C.24.1. Interviews

C.24.1.1.:

am 22.01.2001, geführt und aufgezeichnet in einer Herberge in Lapa in portugiesischer Sprache, Dauer: ½ Stunde

C.24.2. Informelle Gespräche

keine informellen Gespräche geführt

C.25. Petra (Anonymisiertes Pseudonym)

C.25.1. Interviews

C.25.1.1.:

am 22.01.2001, geführt und aufgezeichnet in einer Herberge in Lapa in portugiesischer Sprache, Dauer: ¾ Stunde

C.25.2. Informelle Gespräche

keine informellen Gespräche geführt

C.26. Pollux (Anonymisiertes Pseudonym)

C.26.1. Interviews

C.26.1.1.:

am 08.12.2000, geführt und aufgezeichnet in Pollux Wohnung in portugiesischer Sprache, Dauer: 1 Stunde

C.26.2. Informelle Gespräche

keine informellen Gespräche geführt

C.27. Raimunda (Anonymisiertes Pseudonym)

C.27.1. Interviews

C.27.1.1.:

am 18.01.2001, geführt und aufgezeichnet in einem Frisiersalon in portugiesischer Sprache,
Dauer: 1 Stunde

C.27.2. Informelle Gespräche

keine informellen Gespräche geführt

C.28. Rebecca (Anonymisiertes Pseudonym)

C.28.1. Interviews

C.28.1.1.:

am 16.12.2000, geführt und aufgezeichnet in Rebeccas Wohnung in portugiesischer Sprache,
Dauer: 1 ½ Stunde

C.28.1.2.:

am 27.12.2000, geführt und aufgezeichnet in Rebeccas Wohnung in portugiesischer Sprache,
Dauer: 1 Stunde

C.28.2. Informelle Gespräche

- zahlreiche informelle Gespräche auf Partys und anderen Veranstaltungen sowie gemeinsamen Ausflügen und Besuchen in Rebeccas Wohnung während des Forschungszeitraumes

C.29. Rogéria (KünstlerInnen-Name)

C.29.1. Interviews

C.29.1.1.:

am 29.12.2000, geführt und aufgezeichnet in Rogérias Wohnung in portugiesischer Sprache,
Dauer: 1 ½ Stunde

C.29.2. Informelle Gespräche

- mehrere informelle Gespräche auf Partys und anderen Veranstaltungen sowie gemeinsamen Ausflügen während des Forschungszeitraumes

C.30. Ronha (Anonymisiertes Pseudonym)

C.30.1. Interviews

C.30.1.1.:

am 07.01.2001, geführt und aufgezeichnet in einem Frisiersalon in portugiesischer Sprache,
Dauer: 2 Stunden

C.30.2. Informelle Gespräche

keine informellen Gespräche geführt

C.31. Runa (Anonymisiertes Pseudonym)

C.31.1. Interviews

C.31.1.1.:

am 11.03.2001, geführt und aufgezeichnet in der Turma OK in portugiesischer Sprache,
Dauer: ¾ Stunde

C.31.2. Informelle Gespräche

keine informellen Gespräche geführt

C.32. Sibil (Anonymisiertes Pseudonym)

C.32.1. Interviews

C.32.1.1.:

am 11.02.2001, geführt und aufgezeichnet in der Turma OK in portugiesischer Sprache,
Dauer: 1 Stunde

C.32.2. Informelle Gespräche

keine informellen Gespräche geführt

C.33. Sylvi (Anonymisiertes Pseudonym)

C.33.1. Interviews

C.33.1.1.:

am 04.01.2001, geführt und aufgezeichnet in Sylvis Wohnung in portugiesischer Sprache,
Dauer: ¾ Stunde

C.33.2. Informelle Gespräche

- vereinzelte informelle Gespräche auf Partys sowie gemeinsamen Ausflügen während des Forschungszeitraumes

C.34. Tamara (Anonymisiertes Pseudonym)

C.34.1. Interviews

C.34.1.1.:

am 29.01.2001, geführt und aufgezeichnet in einem Hospiz in portugiesischer Sprache,
Dauer: ¾ Stunde

C.34.2. Informelle Gespräche

keine informellen Gespräche geführt

C.35. Theo (Anonymisiertes Pseudonym)

C.35.1. Interviews

keine Interviews geführt

C.35.2. Informelle Gespräche

- mehrere informelle Gespräche auf Partys und anderen Veranstaltungen sowie in einem Frisiersalon während des Forschungszeitraumes

C.36. Tiba (Anonymisiertes Pseudonym)

C.36.1. Interviews

C.36.1.1.:

am 26.01.2001, geführt und aufgezeichnet in einem Hospiz in portugiesischer Sprache, Dauer: ¼ Stunde

C.36.2. Informelle Gespräche

keine informellen Gespräche geführt

C.37. Tilla (Anonymisiertes Pseudonym)

C.37.1. Interviews

keine Interviews geführt

C.37.2. Informelle Gespräche

- informelles Gespräch auf einer Party während des Forschungszeitraumes

C.38. Victoria (Anonymisiertes Pseudonym)

C.38.1. Interviews

C.38.1.1.:

am 24.01.2001, geführt und aufgezeichnet in einer Herberge in Lapa in portugiesischer Sprache, Dauer: 1 Stunde

C.38.2. Informelle Gespräche

keine informellen Gespräche geführt

C.39. Virginha (Anonymisiertes Pseudonym)

C.39.1. Interviews

C.39.1.1.:

am 09.01.2001, geführt und aufgezeichnet in Virginhas Wohnung in portugiesischer Sprache, Dauer: 1 Stunde

C.39.2. Informelle Gespräche

keine informellen Gespräche geführt

C.40. Yara (Anonymisiertes Pseudonym)

C.40.1. Interviews

C.40.1.1.:

am 26.01.2001, geführt und aufgezeichnet in einer Transgender-Organisation in portugiesischer Sprache, Dauer: $\frac{3}{4}$ Stunde

C.40.2. Informelle Gespräche

keine informellen Gespräche geführt

Lebenslauf

Der Lebenslauf ist in der Online-Version
aus Gründen des Datenschutzes nicht enthalten