universität wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

„Queere Perspektiven im und aufs Feld:
muxes in Juchitán, Mexiko“

Verfasser
Wilhelm Binder

angestrebter akademischer Grad
Magister der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, 2012

Studienkennzahl lt. Studienblatt:	A307
Studienrichtung lt. Studienblatt:	Kultur- und Sozialanthropologie
Betreuerin:	Mag.[a] Dr.[in] Evelyne Puchegger-Ebner

Danksagung

Mein herzlicher Dank gilt meinen Forschungspartner_innen in Juchitán, Mexiko. In zahllosen Gesprächen zeigten sie mir ihre Sicht der Welt. Für unsere freundschaftlichen Begegnungen danke ich José, Chepe, Gerardo, Martín und Amurabi sowie allen anderen *tecos* und *tecas* in ihrem Bekanntenkreis. Ohne die familiäre und emotionale Unterstützung durch meine Gastfamilie rund um Sagrario und Fernando wäre die Forschungsreise nicht so angenehm (und köstlich!) verlaufen. GRACIAS!!

Eine sehr engagierte, einfühlsame und motivierende Betreuung erhielt ich durch Mag.[a] Dr.[in] Evelyne Puchegger-Ebner. Über vier Jahre begleitete sie mich durch den Prozess der Diplomarbeit – von der Konzeptsuche bis zur letzten Seite. DANKE!

Wäre das Projekt „Die MASKE – Zeitschrift für Kultur- und Sozialanthropologie“ nicht gewesen, hätte ich mein Studium wahrscheinlich frühzeitig abgebrochen. Durch die Beschäftigung mit Themenfeldern des Fachs außerhalb des universitären Rahmens fand ich wieder Freude an dieser spannenden und relevanten Disziplin. Besonders möchte ich Birgit Pestal erwähnen, die mir durch ihren Esprit und ihre Umsetzungskraft immer ein großes Vorbild war und bleibt.

Regen Austausch für mein zweites Forschungsfeld, den Queeren Theorien, fand ich im Rahmen der Veranstaltungsreihe FRAME_in doc_ment_in genderf*ck_in. Durch den *input* der Filme ergaben sich unzählig anregende und aufregende Gespräche. Danke Vali, Veronika, Valerie, Corina und Carolina!

Auch Alex stand mir professionell zur Seite und löste so manche Fragezeichen für mich. Merci!

Für moralische Unterstützung sorgten vor allem meine *partners in crime* auf diversen Bibliotheken. Sie saßen mit mir zur gleichen Zeit im gleichen Boot Richtung Abschluss. Danke Caro, Elena, Judith, Kira, Markus, Sophie, Teresa und an alle anderen!

Auch die Regenerationsphasen in der Freizeit mögen wohl überlegt verbracht werden um danach mit vollem Elan weiterzuarbeiten. Dafür sorgten meine lieben Freund_innen Andrea, Alice, Christoph, Judith, Linda, Marlene, Rania und Teresa, die mich durch ihren Zuspruch nie an mir zweifeln ließen. Innigste Verbundenheit und tausend Dank!

Der letzte und besondere Dank gilt meiner tollen Familie, im speziellen meiner lieben Oma!

Inhaltsverzeichnis

1 Einleitung 1

2 Methode 7

2.1 Feldforschung 7

2.1.1 Festlegung der Fragestellung 8

2.1.2 Herstellung des Feldkontaktes 8

2.1.3 Materialsammlung 9

2.1.3.1 Die Teilnehmende Beobachtung 9

2.1.3.1.1 Interview-Mix 11

2.1.3.1.2 Aufbereitungsverfahren 14

2.1.4 Auswertung 16

2.1.4.1 Qualitative Inhaltsanalyse nach Mayring 16

3 Theoretische Basis 19

3.1 Ursprünge der *Genderstudies* 19

3.1.1 Debatte *sex/gender* I 20

3.2 *Anthropology of Women*, Feministische Anthropologie und *Anthropology of Gender* 20

3.3 Poststrukturalistische Tendenzen 22

3.3.1 Derrida und das Verfahren der Dekonstruktion 24

3.3.2 Michel Foucault und die Diskursanalyse 25

3.4 Debatten der 1990er und 2000er Jahre 29

3.4.1 Debatte *sex/gender* II 29

3.4.2 Judith Butler 31

3.4.3 Debatte *sex/gender* III 32

3.4.3.1 Intersektionalitätsforschung 33

3.5 Queere Theorien und Heteronormativität 34

3.5.1 Perkos Ansatz der Queeren Theorien 35

4 Regionaler Kontext des Feldes 39

4.1 Geografische Daten 39

4.1.1 Klima 41

4.1.2 Demographie 42

4.1.3 Infrastruktur 42

4.2 Historische Daten 43

4.2.1 Geschichte der Besiedlung 43

4.2.2 Namensgebung 44

4.2.3 Mythen und kulturelle Flexibilität 45

4.2.4 Historischer Abriss und Politische Verhältnisse 46

4.3 Linguistische Daten 47

5 Empirische Analysen und theoretische Exkurse 50

5.1 Subjekte im Feld: Eine Annäherung 50

5.1.1 Öffnen der Kategorien 50

5.2 *Muxe* als Pluralismus? 54

5.2.1 Historische Entwicklung 55

5.2.1.1 Etymologischer Ursprung 55

5.2.1.2 Historischer Ursprung 56

5.2.1.2.1 Theoretischer Exkurs I: Das dritte Geschlecht? 56

5.2.1.3 Veränderungen im 20. Jahrhundert 58

5.2.1.4 Verschiebungen im öffentlichen Diskurs 60

5.2.2 Theoretischer Exkurs II: „Transgender“ und „Homosexualität“ 61

5.2.2.1 Das Konzept Homosexualität kritisch betrachtet 62

5.2.2.2 Das Konzept Transgender differenzieren 63
5.2.2.3 Zusammenhänge 65
5.3 Empirische Analyse: Coming-out und „closet“ 67
5.3.1 Theoretischer Exkurs III: Dispositiv der Norm 67
5.3.1.1 Das closet 68
5.3.2 Coming-out als widerständige Praxis 70
5.3.3 Coming-out als Übergangsritual 72
5.3.4 Empirische Beispiele 75
5.3.4.1 Das Coming-out in familiären Strukturen 75
5.3.4.2 Das *closet* und die Gefahren 77
5.3.5 Theoretischer Exkurs IV: Familism 80
5.4 Empirische Analyse: Sexualität & Beziehungen 82
5.4.1 *Mayate* – Versuch einer Erklärung 82
5.4.1.1 Ergänzende Beispiele 84
5.4.1.2 „Entjungferung“ 85
5.4.1.3 Die Ökonomie dahinter 86
5.4.2 Orientierungslos? 87
5.4.3 Theoretischer Exkurs V: *activo* / *pasivo* 90
5.4.4 Homophobe Tendenzen 93
5.4.4.1 One-Time Rule 94
5.4.5 Schlussfolgerungen 96
5.5 *Muxes* und die Globalisierung 96
5.6 Verortungen von Geschlecht in Juchitán 99

6 Conclusio und Ausblicke 104

7 Anhang 108
7.1 Literaturverzeichnis: 108
7.2 Internetquellen 113
7.3 Abbildungsverzeichnis 114
7.4 Filmographie 114
7.5 Interviews 115
7.6 Abstract 117
Lebenslauf 119

1 Einleitung

Mit der vorliegenden Arbeit steige ich in einen bereits sehr lang andauernden, jedoch in seiner Veränderung sehr schnelllebigen Diskurs ein. Manche Menschen verfolgen ihn bewusst und versuchen, ihn aktiv mit zu gestalten, andere wiederum nehmen durch ihr alltägliches Handeln daran teil ohne in Kenntnis dieser theoretischen und wissenschaftlichen Strömungen zu sein: Es handelt sich um das Themenfeld „Geschlechter". Im Deutschen weist dieser Terminus eine gewisse Unschärfe auf. Was ist damit gemeint? Geht es um Körper, geht es um „Identitäten", geht es um Sex? Wie hier zu sehen ist, eröffnet der Begriff schon ein großes Feld an Meinungen und Missverständnissen. Im Rahmen der Arbeit wird versucht, dieses Feld in Bezug auf die so genannten *muxes*[1] differenziert darzustellen und wahrzunehmen.

Beweggründe

Während meiner Feldforschung in Juchitán, Mexiko, trat ich in einen Austausch mit den Menschen vor Ort über unsere jeweiligen Vorstellungen von Geschlecht und Geschlechtlichkeit. Juchitán ist durch die Feldforschungen eines Teams von Kultur- und Sozialanthropolog_innen rund um Veronika Bennholdt-Thomsen und deren Publikation „Juchitán – Stadt der Frauen: vom Leben im Matriarchat" bekannt geworden. Ein gewagter sowie reißerischer Titel, wie ich meine: Er präsentiert gewissermaßen, in einem Satz vereinfacht, die Ergebnisse der empirischen Forschung, deren Schlussfolgerungen jedoch eher einem Wunschdenken gleichen. Das Buch dient dennoch, mit seiner umfangreichen Präsentation an Feldforschungsmaterial, als Grundlage für das Verständnis der juchitekischen Gesellschaft, die sehr stark durch die Zapotek_innen, deren indigene Sprache und Kultur[2] geprägt ist. Die (gut dokumentierte) Stellung der „Frau" in der juchitekisch-zapotekischen Gesellschaft wird in der Publikation als sehr mächtig dargestellt. Meine Eindrücke vor Ort konnten die starken Positionen von *mujeres*[3] auch bestätigen, aber ich würde mich nicht dazu verleiten lassen, von einem Matriarchat zu sprechen.

---

1 Dieser Terminus wird in weiteren Verlauf noch umfassend erläutert. An dieser Stelle gebe ich eine verkürzte Darstellung: Die Bezeichnung *muxe* wird für Menschen gebraucht, deren Geschlecht bei Geburt als "männlich" bestimmt wurde, im Laufe des Lebens aber nicht den für *hombres* [„Männer"] gesellschaftlich vorgesehenen Rollenbildern entsprechen. Dazu gehört ein sexueller Kontakt mit anderen, bei der Geburt als "männlich" bestimmten Menschen. Fallweise treten sie im Alltag mit „weiblich" konnotierter Kleidung auf.

2 Wie im Kapitel „4 Regionaler Kontext des Feldes" näher erörtert wird, wird Kultur als etwas sehr lebendiges und flexibles in Juchitán gesehen. Die externen Einflüsse versuchen die Juchitecas/-os auf ihre eigene Weise ihren Bedürfnissen anzupassen und integrierten diese in das Alltagsleben und die Kultur der Stadt.

3 Der spanische Begriff für Frauen. Durch die Zweisprachigkeit der Menschen kann dieser Terminus als emischer Begriff herangezogen werden. Zusätzlich gibt es auch noch mehrere Termini auf Zapotekisch, von denen ich jedoch nicht Gebrauch mache, da meine Kommunikation weitgehend auf Spanisch verlief.

Doch nicht nur von der starken Stellung der *mujeres*, oder *tecas* wie sie sich selbst in der Stadt nennen, rührt der Bekanntheitsgrad Juchitáns. Im Umfeld der *Genderstudies* und der *Anthropology of Gender* wird Juchitán immer wieder in Zusammenhang mit dem Konzept des „dritten Geschlechts" gebracht. Die vor Ort existierenden Lebensweisen und Identitätskonstruktionen der *muxes* und *marimachas* werden dabei als Beispiele herangezogen. Diese wenigen Anhaltspunkte weckten mein Interesse und führten zu der Entscheidung, meine kultur- und sozialanthropologische Feldforschung in Juchitán anzulegen.

Von einem breiten Interesse für die Verhandlungen von Geschlecht geleitet, lebte ich zehn Wochen in der Stadt am Isthmus von Tehuantepec. Schnell konnte ich Kontakt aufnehmen und lernte viele verschiedene Menschen und Meinungen kennen. Erst im Laufe der Forschung stellte sich immer mehr heraus, in welche Richtung sie sich entwickeln würde und welche Analysen ich durchführen wollte. Mein methodisches Vorgehen lege ich im Kap. „2 Methode" dar. Dort finden sich auch weitere Überlegungen zu einem sensiblen Umgang mit (und dem Handeln in) einem unbekannten kulturellen Kontext.

Überblick I

An diesen Kontext versuche ich mich in Kap. „4 Regionaler Kontext des Feldes" anzunähern, indem ich historische Prozesse schildere, die geographische Beschaffenheit zeige und die linguistische und kulturelle Vielfalt in der Stadt bespreche. Ich möchte an dieser Stelle die Pluralität der Gesellschaft betonen um vorschnelle Verallgemeinerungen über die Menschen der Stadt abzuwenden. In diesem Kapitel zeige ich auch Gemeinsamkeiten auf, die das Leben der juchitekischen Gesellschaft geprägt haben. Erst in späteren Teilen der Arbeit präsentiert sich das breite Spektrum an Sichtweisen und Lebensentwürfen der *tecas* und *tecos.*

Die Methode wird durch das Kapitel „3 Theoretische Basis" ergänzt. Hier gebe ich unter anderem Einblick in mein wissenschaftliches Verständnis, das meine Forschung geprägt hat. Der Diskurs um *sex* und *gender* (und später auch Sexualität und Begehren) bezieht, wie bereits erwähnt, viele (wenn nicht sogar fast alle) Bereiche des Lebens mit ein und ist oft undurchschaubar. Die Positionen verlaufen entlang mehrerer Strängen und Linien und grenzen sich manchmal ab, widersprechen oder ergänzen sich ein anderes Mal. Dieser zusammengefasste Überblick gibt mir die Möglichkeit, mich auf verschiedene Positionen zu beziehen, ohne diese selbst einnehmen zu müssen. Die Queeren Theorien, die für diese Arbeit zentral sind, können als offenes Projekt gesehen werden weswegen es hier auch keine ultimative Anleitung für ihre Anwendungsbereiche gibt. Daher spreche ich von einer queeren Perspektive. Durch den Bezug auf bereits formulierte Ideen und Konzepte wird diese im Prinzip über den dadurch stattfindenden *input* weiterentwickelt und ergänzt.

Forschungsfragen

In den weiteren Kapiteln gehe ich meinen offen gehaltenen Fragestellungen nach. Diese haben sich zuerst an groben Themenbereichen orientiert (Nr. 1. bis 4.) und wurden im Laufe der Forschung durch zusätzliche Fragen konkretisiert (Nr. 5. bis 8.). Sie lauten wie folgt:

1. Wie wird Geschlecht (*sex* und *gender*) in Juchitán verhandelt?

2. Wo wird Geschlecht im Subjekt *muxe* verortet?

3. Welche Diskurse bestehen zu Körper und Identitätsprozessen in Zusammenhang mit *muxes*?

4. Wie sieht der sexuelle Kontakt von *muxes* aus?

5. Welche Hierarchien bestehen zwischen *muxe* und *mayate*?

6. Welche Arten der Homophobie und Diskriminierung treten im Feld auf?

7. Wie wirken sich die ethnische und klassenspezifische Herkunft und das Elternhaus auf Entscheidungen und Lebenswege der *muxes* aus?

8. Wie gestalten sich Prozesse in der Adoleszenz der *muxes*?

Bei der Auswertung des Materials ließ ich mich von diesen Fragen leiten. Die Empirie ergänze ich durch zusätzliche theoretische Beiträge und relevante Forschungen bzw. Beispiele der Kultur- und Sozialanthropologie. Dies ergibt eine Mischung aus sowohl theoretischen Abhandlungen als auch empirischen Analysen. Dadurch ist es möglich, die Überlegungen aus der Theorie mit Beispielen aus der Praxis zu überprüfen. Aber auch die gegenläufige Richtung macht Sinn, wenn soziokulturelle Prozesse durch die Bezugnahme auf die Literatur verständlich werden. So entsteht ein Austausch, ein Dialog, den ich auch auf anderen Ebenen herzustellen versuchte.

Neue Theorien können im Rahmen dieser Arbeit nicht geschaffen werden. Vielmehr öffne ich, durch die Darstellung neuer Beobachtungen und Gesprächsinhalte, das Feld für noch folgende Forschungen und Fragestellungen. Meine Ausführungen können so als Grundlagen für weiterführende und detailliertere empirische Datenerhebungen und Analysen dienen.

Reflexionen über Kontaktsituationen

Durch ihre Offenheit sind die Queeren Theorien fortlaufend empfänglich für neue Impulse. In meinem Verständnis haben die Beiträge der Queeren Theorien unter anderem zum Ziel, Hierarchien ausfindig zu machen und ein Abflachen dieser zu bewirken. Von mancher Seite kommt die Kritik, ein Teil der Queeren Theorien sei weltfremd, „abgehoben" oder utopisch. Dabei muss, finde ich, eine Unterscheidung zwischen philosophischen Entwürfen bzw. Zukunftsvisionen und konkreten Beobachtungen und kritischen Analysen gemacht werden. Die Utopie dient der Dekonstruktion, die sich, wie später zu lesen sein wird (Kap. „3.3.1 Derrida und das Verfahren der Dekonstruktion"), auf den Weg zu einem negierten Ziel macht. Durch den Abgleich der Realität mit einem fiktiven Konstrukt können Schlüsse gezogen werden, die sonst vielleicht nicht möglich wären.
Die Feldforschung ist eine zentrale Methode in der Kultur- und Sozialanthropologie. Sie ist in einem Diskurs eingebettet, der sich unter anderem mit Themen wie Ethnozentrismus, Authentizität und Repräsentation auseinandersetzt. Durch ständige Reflexion kann der eigene *bias* hinterfragt und dessen Auswirkung auf den Forschungsgegenstand wahrgenommen werden. Die Ereignisse im Feld sollen durch die sorgfältige Offenlegung der Vorgangsweisen meiner Repräsentationen und Interpretationen für die Rezipient_innen der Arbeit nachvollziehbar bleiben. In diesem Spannungsfeld möchte ich sogleich auch bemerken, dass der Austausch nicht einseitig stattfindet. So wie ich einerseits in das Feld eingriff, hatte andererseits der Kontakt mit den Menschen vor Ort auch Auswirkungen auf meinen Lebensweg.

Es bleibt zu hinterfragen, ob Hierarchien in diesem Austausch hergestellt wurden. Diese könnten vor allem durch unterschiedliche Privilegien, die sich z.B. durch meine weniger eingeschränkte Mobilität als EU-Bürger und meine finanzielle Situation entstanden sein. Als „Fremder" in der Stadt war ich wiederum in einer unterprivilegierten Position, da mir das lokale Netzwerk fehlte und ich nicht auf die Vorteile mancher Zugehörigkeiten (z.B. ethnischer) zählen konnte. Auf die ersteren Gegebenheiten meines Personenstatus im globalen Kontext hatte ich keinen Einfluss. Die letztere Situation konnte bis zu einem gewissen Grad verändert werden. Im Sinne einer „Schwesterlichkeit" fand ich bald Freund_innen und Bekannte unter den *muxes* und erlebte durch diese Kontakte Stabilität und Sicherheit.

Mit ihren Ausführungen zu „affirmativer und transformativer Anerkennung" im Kap. „3.5.1 Perkos Ansatz der Queeren Theorien" geht Gudrun Perko ethischen Überlegungen zu Kontaktsituationen, die hier in verschiedenen Konstellationen schon angesprochen wurden, nach. In diesem dialogischen Verständnis kann der Austausch zwischen mir, als Wissenschaftler & Forscher, und den „Expert_innen" im Feld betrachtet werden. Auf einer abstrakten Ebene entsteht so ein Wechselverhältnis zwischen Theorie (durch meine Person vertreten) und Praxis (die soziokulturellen Aussagen der lokalen Gesellschaft).

Hier ist jedoch Obacht geboten, auf welche Weise und auf welcher Ebene Vergleiche gezogen werden. Die sprichwörtlichen Birnen, in diesem Fall Konzepte der Westlichen Wissenschaft, können nicht mit Äpfeln, wie z.B. alltäglichen Handlungsweisen und Meinungen aus Juchitán vergleichen werden. Um einen Vergleichsrahmen zu schaffen, wäre eine (ähnlich wie diese angelegte) Studie in einem anderen geographischen oder gesellschaftlichen Kontext nötig. Dadurch könnten empirische Kategorien wie z.B. jene zu Geschlechterkonstruktionen auf ihre Unterschiede untersucht werden. Ich versuche in dieser Arbeit, durch die Auswertung der Aussagen im Feld, die Konzepte dahinter zu abstrahieren, um sie auf einer wissenschaftlichen Ebene verwenden und interpretieren zu können.

Überblick II

Ich eröffne das Kapitel „5 Empirische Analysen und theoretische Exkurse“ mit einer differenzierten Betrachtung des Terminus *muxe*. Was kann *muxe* in verschiedenen Kontexten bedeuten? Wie verändert sich der Begriff durch die Personen, die ihn verwenden? Danach erläutere ich die etymologische Herkunft des Begriffs und den Wandel, der sich im 20. Jahrhundert vollzog. Hier sind Veränderungen zu bemerken, sowohl bei den soziokulturellen Aussagen der Personen, die mit diesem Begriff in Verbindung gebracht werden, als auch in deren Wahrnehmung durch Öffentlichkeit und Gesellschaft.

Im Kapitel „5.2.2 Theoretischer Exkurs II: ‚Transgender’ und ‚Homosexualität’“ gehe ich der Frage nach, in wie weit diese etischen, wissenschaftlichen Konzepte und soziokulturellen Kategorien im Feld verwendet werden können. Durch die Differenzierung bereite ich sie für einen sensiblen und reflektierten Umgang im Kontext Juchitán auf.

Um soziokulturelle Normen und Werte geht es im Kapitel „5.3 Empirische Analysen: Coming-out und ‚closet’" sowie und verschiedenen Taktiken der Verschleierung von sexuellen Handlungen und Begehrensformen. Hier beziehe ich mich auf empirische Beispiele aus Lateinamerika und stelle etwaige Unterschiede zur lokalen Gesellschaft in Juchitán dar.

Im Kapitel „5.4 Empirische Analysen: Sexualität & Beziehungen“ greife ich noch einmal auf diese möglichen Vergleiche zurück um die Hierarchien zwischen *muxes* und ihren sexuellen Gefährten, den *mayates*, zu beleuchten. In beiden Analysen zeigt sich, dass die mediale Darstellung von Juchitán, als einem queeren Paradies und gewalt- und diskriminierungsfreien Ort, eine zu starke Verallgemeinerung ist. Dies führe ich im darauf folgenden Teil aus und beziehe mich dabei auf den Diskurs, den auch Denis Altman mitgestaltet hat:

> „[…] Western romanticism about the apparent tolerance of homoeroticism in many non-Western cultures disguise the reality of persecution, discrimination, and violence, which sometimes occurs in unfamiliar forms“ (Altman 1996: 80).

Mit Erzählungen von „homophoben“ und „transphoben“ Ereignissen belegen meine Interviewpartner_innen gegenteilige Erfahrungen zum propagierten Paradies. Wer mit Stigmatisierungen und Benachteiligungen zu kämpfen hat und an welcher (unscharfen) Linie diese Zuteilungen verlaufen, ist ebenfalls Thema in diesem Teil der Analyse.

Welche Auswirkungen die rezenten Globalisierungsprozesse auf die juchitekische Gesellschaft haben, wird gegen Ende der Arbeit angeschnitten. Das Thema böte eine umfangreichere Beschäftigung im Rahmen längerer und wiederkehrender Forschungsaufenthalte an, die eine Veränderung über die Zeit hinweg sichtbar machen könnten.

Im letzten Teil schaue ich mir anhand eines empirischen Beispiels die Verortung von Geschlecht an und setzte die Positionen im Feld in Bezug zum wissenschaftlichen Diskurs. Dabei ergeben sich Überlegungen die neue Fragen aufwerfen, die mit dem heutigen Stand der Kultur- und Sozialanthropologie nicht gänzlich beantwortet werden können. In diesem Antrieb zur Erweiterung der Theorien liegt das Potential meines sowohl wissenschaftlichen wie auch zwischenmenschlichen Austauschs.

2 Methode

Für die vorliegende Arbeit wählte ich zuerst die qualitative Feldforschung als Methode, um danach die passende Fragestellung zu finden. In einem beratenden Gespräch mit meiner Betreuerin fiel die Entscheidung, mich meinem spezialisierten Regionalgebiet Mexiko zu widmen und nach Juchitán zu gehen, um dort die Gesellschaft aus einer anderen Perspektive, als bisher in der Literatur behandelt, zu beobachten und zu beschreiben. Juchitán wird durch die *muxes* immer wieder in Zusammenhang mit gendervarianten Themen erwähnt. Zuletzt wurde das Feld in einer feministischen und kultur- und sozialanthropologischen Forschung von Miano Borruso (2002) genauer beschrieben. Welche neuen Erkenntnisse könnten durch die Miteinbeziehung der Queeren Theorien gewonnen werden? Da diese theoretische Strömung sehr stark mein Verständnis prägte, entschied ich mich, kultur- und sozialanthropologische Methoden und Queere Theorien für meine Forschung in einen Austausch treten zu lassen.

Aus dem geringen Vorwissen, das ich über das Feld hatte, formte ich meine ersten Fragestelllungen, die meine anfänglichen Beobachtungen leiteten.

- Wie wird Geschlecht (*sex* und *gender*) in Juchitán verhandelt?
- Wo wird Geschlecht im Subjekt *muxe* verortet?
- Welche Diskurse bestehen zu Körper und „Identitäten“ in Zusammenhang mit *muxes*?
- Wie sieht der sexuelle Kontakt von *muxes* aus?

Diese Fragen waren aus der Ferne, mittels Literaturrecherche, nicht zu beantworten, somit hatte ich die Fragestellungen für die gewünschte Methode „qualitative Feldforschung“ in Mexiko umrissen und skizziert. Durch die sehr offen formulierten Fragen, blieb genug Spielraum, um sie im Feld zu konkretisieren und durch das Material eine Struktur zu finden, die sich erst in der Analyse/Auswertung der Interviews zeigen sollte.

2.1 Feldforschung

Der Ablauf der Forschung orientierte sich an der Vorgehensweise, die in Mayring (2002: 56) grob unter folgenden Punkten zusammengefasst wird:

- Festlegung der Fragestellung
- Herstellung des Feldkontaktes
- Materialsammlung
- Auswertung

Für die Durchführung der Punkte 3 und 4 musste wiederum eine konkrete Auswahl an Methoden getroffen werden. Diese werden in den jeweiligen Kapiteln dargelegt. Hier nun eine Beschreibung des Forschungsablaufs mit einer Einbettung der methodischen Vorgehensweise:

2.1.1 Festlegung der Fragestellung

Die Fragestellung blieb, wie schon angesprochen, offen formuliert, damit auf das Feld flexibel eingegangen werden konnte und Revisionen, Neufassungen und Ergänzungen möglich blieben. Dies entspricht auch der in Mayring (2002: 27f.) geforderten Offenheit, als eine der 13 Säulen der qualitativen Forschung. Erst im Zuge der Datenerhebung, angelehnt an die „Grounded theory", wurde die Fragestellung ausgebaut und auch zum Teil umgestaltet.

2.1.2 Herstellung des Feldkontaktes

Da sich während des Studiums nach und nach mein Interesse für die Region Mexiko zeigte, war auch der Erstkontakt mit der mexikanischen Gesellschaft schon vor der Feldforschung gegeben. Doch die Kontaktaufnahme mit Menschen aus Juchitán erfolgte erst nach dem Entschluss zur Feldforschung.

> „Die Hauptschwierigkeiten der Feldforschung liegen wohl in zwei Problemen. Wie soll der Forscher [sic] als Außenstehender [sic], als Fremder [sic] Kontakt zum 'Feld' bekommen, wie kann er akzeptiert werden, Vertrauen gewinnen? ..." (Mayring 2002: 56)

Bei einer außeruniversitären Reise im Jahr 2009 konnte ich erste Kontakte in Juchitán knüpfen. Durch Zufall war der Betreiber der Café-Bar, in der ich mich am ersten Morgen nach der Ankunft zum frühstücken einfand, ein sehr kontaktfreudiger und gesprächiger Mensch. Wie ich später über die Zeit beobachten konnte, waren *gringas/os* oder *guerras/os*[4] nur selten in der Stadt und waren deshalb für einige Leute interessante Gesprächspartner_innen. Dadurch war ein Zugehen auf die Menschen erleichtert, da bei vielen gegenseitiges Interesse bestand: ich wollte mit ihnen sprechen und sie mit mir.

Nach meiner Ankunft im August 2010 verbrachte ich die ersten Nächte in einem Hotelzimmer und kontaktierte jene Personen, die ich bei meinem ersten Aufenthalt kennengelernt hatte. Sie verhalfen mir zu einem Appartement, das mir privat für 2 Monate untervermietet wurde. Die Vermieterin wohnte im Nebenhaus, den Hof teilte ich mir aber mit der Familie Rodriguez[5], die sich um alles andere kümmerte, das nicht in der Miete inkludiert war.

4 Diese Bezeichnungen können pejorativ verwendet werden, sind aber meist eine kecke Art, um Menschen mit heller Hautfarbe und fremden Akzent zu rufen.

5 Name anonymisiert.

Mein Umfeld in Österreich prägte auch die Auswahl der Personen, mit denen ich den Kontakt intensivierte und mir so ein soziales Netz im Feld schuf. Die meisten Personen die ich regelmäßig traf, waren *muxe/gay*. Durch die Lage des Appartements hatte ich einen zweiten wichtigen Personenkreis, mit dem reger Kontakt bestand: Die bereits erwähnte Familie Rodriguez.

2.1.3 Materialsammlung

In einer Feldforschung ist die „Teilnehmende Beobachtung" die Hauptmethode, die zur Anwendung kommt (vgl. Mayring 2002: 54f.). In meinem Fall stützte ich mich in der ersten Phase der Forschung ausschließlich auf diese Methode, da ich mich im Feld erst orientieren musste. Mayring empfiehlt diese halb-standardisierte teilnehmende Beobachtung für explorative, hypothesen-generierende Fragestellungen, da sie für die Strukturierung von Neuland geeignet ist. (vgl. ebd: 82) Beobachter_innen stehen nicht passiv-registrierend außerhalb des Gegenstandbereichs, sondern nehmen an den sozialen Situationen teil und können dadurch gegebenenfalls Innenperspektiven des untersuchten Umfelds fassen und erfassen (vgl. ebd: 80).

2.1.3.1 Die Teilnehmende Beobachtung

Hier ein Ablaufplan der teilnehmenden Beobachtung nach Mayring (2002: 83):

Bestimmung der Beobachtungsdimension

Die Beobachtungsdimension begrenzte sich geographisch auf die Stadt Juchitán. Das Themenfeld war durch die vorläufige Fragestellung auf das Thema Sex/Gender eingeschränkt und der Fokus lag vor allem auf die Interaktionen der *muxes*. Die teilnehmende Beobachtung ist hier von Vorteil, da der Zugang zum Untersuchungsgegenstand von zwei Faktoren erschwert wird.

1. ***Normalität***: Gelebte soziale Kategorien wie Geschlecht sind für Menschen „normal" und somit schwer zu reflektieren. Das heißt, dass diese Kategorien in einem Gespräch oft schwer abstrakt gedacht werden können geschweige denn darüber gesprochen wird. Gender wird jedoch im Alltag sehr häufig verhandelt, geprägt, re- und dekonstruiert. Sie lassen sich in Situationen und Gesprächen des Alltags, aber auch bei besonderen Anlässen wie Festen und Ritualen herauslesen. Mittels teilnehmender Beobachtung und detaillierter Aufzeichnung ist die Erfassung der emischen Perspektive in diesen Settings im Vergleich zum Interview zugänglicher.

2. ***Intimität***: Sexualität hingegen ist ein intimer Bereich, der oft nicht verbalisiert wird, dies erschwert den Zugang zu diesen Informationen in aufgezeichneten Interviews. Läuft ein Tonband oder eine Kamera mit, wirkt sich das auf das Verhalten und die Informationsweitergabe aus. In informellen Gesprächen können Angaben und Erzählungen zu Sexualität leichter besprochen werden um sie danach in den Feldnotizen niederzuschreiben.

Herstellen des Kontakts zum Untersuchungsfeld

Dieser Schritt kommt in alle Methoden vor, die angewandt wurden und wurde schon besprochen. Bezugnehmend auf die spezielle Fragestellung, die auch den sexuellen Kontakt zu *muxes* einschließt, ist hier meine Bereitschaft und Offenheit anzumerken, im Feld auch selbst in Körperkontakt zu treten.

Handeln im Feld, Teilnehmende Beobachtung

Zwei Faktoren bestimmten meinen Zugang zum Feld:

- Meine Unterkunft schuf mein tägliches Umfeld, die täglichen Gespräche und einen emotionalen Halt.
- Meine Herkunft, mein *bias,* bestimmte die aktive Gestaltung meines Umfeldes: der Freundeskreis von J. war mir sehr sympathisch und ich traf mich sehr oft mit der Clique in dem bereits erwähnten Restaurant „El Nivel“, das J. betrieb.

Diese Hauptinformant_innen prägten meine Aufmerksamkeiten und meine Freizeitgestaltung wesentlich mit: so wurde ich zu regional sehr typischen Velas eingeladen, die zu verschiedenen Anlässen veranstaltet werden. Mit der Familie Rodriguez durfte ich auf das Fest zum 50. Geburtstag der Tante, das groß aufgezogen wurde, da auch ihr Sohn zur gleichen Zeit 18 wurde. José und sein Freund Mario nahmen mich mit auf eine Hochzeit im Bekanntenkreis. Martín zeigte mir die 20 km entfernte Quelle mit Badeteich. Amurabi schleppte mich in die Diskos der unweit gelegenen Stadt Salina Cruz und kutschierte mich im Auto über die Hügel bei Nacht.

Da die Fragestellung einerseits so offen gehalten war, dass alle gesellschaftlichen Phänomene mit einbezogen werden konnten (Geschlechter-Beziehungen), andererseits ein spezielles Umfeld (*muxe*) fokussiert wurde, konnte ich durch all meine Unternehmungen Datenmaterial ansammeln.

Feldnotizen, Beobachtungsprotokolle

> „Jede teilnehmende Beobachtung muss dann in möglichst detaillierte Beobachtungsprotokolle münden. Dies kann z.T. schon während der Beobachtung geschehen (sog. Feldnotizen). Die Notizen und Protokolle sollen sich dabei auf Beobachtungsdimension und Leitfaden beziehen, können aber darüber hinausgehen.“ (Mayring 2002: 82)

Als Gedankenstütze trug ich immer ein kleines Notizbuch bei mir, das ich auch als Vokabelheft benutzte. Mit diesen Stichworten als Grundlage formulierte ich bei der nächsten Gelegenheit in meinem Appartement die Beobachtungen aus. So entstand eine unersetzbare Datenquelle für meine Analyse.

Der Logik des hermeneutischen Zirkels folgend, überprüfte ich nach einer gewissen Zeit mein erweitertes Vorverständnis: ein Vorgang, der eine weitere Säule der qualitativen Forschung darstellt. Nachdem etwa die Hälfte des Aufenthalts verstrichen war, hatte ich bereits umfangreich Erfahrungen im Feld gesammelt. Auch die mitgebrachte Literatur über *muxes* hatte ich gelesen und somit neue Einsichten ins Feld. Dies wirkte sich auch auf die Forschungsfragen aus, die durch detaillierte Unterfragen erweitert wurden.

- Welche Hierarchien bestehen zwischen *muxe* und *mayate*?
- Welche Arten der Homophobie und Diskriminierungen treten im Feld auf?
- Wie wirkt sich die Herkunft und das Elternhaus auf Entscheidungen und Lebenswege der *muxes* aus?
- Wie gestaltet sich der Prozess vom Kind zum Erwachsenen im Leben eines *muxes*?

Durch die Erweiterung der Fragestellungen und das angesammelte Mehrwissen, aber auch aufgrund der verbesserten Sprachkenntnisse, konnte ich nun in die zweite geplante Phase übergehen und Interviews im Feld aufzeichnen.

2.1.3.1.1 Interview-Mix

Die angewandte Interviewmethode hat keine klar abgegrenzte Form, wie sie in der Literatur umrissen wird, sondern kann als eine Verflechtung von mindestens zwei Interviewarten gesehen werden. Jedes der 6 aufgezeichneten Interviews müsste einzeln betrachtet werden, um es genau zu beschreiben, welche Methode zum Einsatz gekommen war. Bei allen orientierte ich mich an qualitativen offenen Interviewformen, deren Grad an Strukturierung sich je nach Situation unterschied, sich also zwischen problemzentriertem Interview (Int. 1, 5, 6) und narrativem Interview (Int. 2, 3) bewegte. Bei zwei der Interviews ließ ich eine Gruppendiskussion zu (Int. 3, 4), in einem weiteren Fall waren mehrere Personen anwesend, es gab aber nur eine Person, die antwortete (Int. 1).

Das problemzentrierte Interview

Die unter diesem Namen zusammengefassten Interviewformen zeigen ihr Vorzüge vor allem im Vergleich zu quantitativen geschlossenen Fragebogen-Interviews. Durch die Offenheit der Antwortmöglichkeiten hat die fragestellende Person (der/die Interviewer_in) die Möglichkeit, zu überprüfen, ob die gestellten Fragen auch verstanden wurden. Die Befragten können in ihren eigenen Kategorien denken und aus ihren subjektiven Perspektiven heraus antworten. Dadurch wird auch ermöglicht, dass sie selbst Zusammenhänge und größere kognitive Strukturen im Verlauf des Gesprächs entwickeln. Im Gegensatz zum geschlossenen Fragebogen, können die Befragten in einem Gespräch auch die Umstände und Bedingungen der Interviewsituation leichter äußern und thematisieren (vgl. Mayring 2002: 68). Ziel ist es, eine größere Vertrauensbasis zwischen den beteiligten Personen herzustellen, um den Informationsfluss zu stärken.

„Die Forschung setzt an gesellschaftlichen Problemen an, deren objektive[6] Seite vorher analysiert wird." (Mayring 2002: 69) Dies setzt eine chronologische Abfolge der einzelnen Schritte voraus, die wie folgt dargestellt werden können (ebd: 71):

- ***Problemanalyse*:**

Mit der teilnehmenden Beobachtung und der parallelen Lektüre der spezifischen Literatur konnte ich mein Verständnis des Feldes ausbauen und mit diesem Vorwissen die Fragestellungen konkretisieren (s.o.). Die Richtung der Fragen war damit vorgegeben, nun mussten sie auf eine Weise ausformuliert werden, die für das Feld adäquat war und die Thematik klar vermittelte, so dass die Befragten ihre Ansichten gerne preisgeben würden.

- ***Leitfadenkonstruktion*:**

Gemeinsam mit meinem Hauptinformanten José erstellte ich den ersten Leitfaden. Dieser beinhaltete Fragen zur Biographie der Person. Da ich von der ersten Interviewpartnerin schon ein paar wenige Details wusste, konnte ich den Leitfaden auch dahingehend anpassen. Die weiteren Fragen bezogen sich auf die Fragestellung und versuchten das Verständnis der Personen von Geschlecht und Sexualität zu eruieren.

- ***Pilotphase, Leitfadenerprobung und Interviewschulung***

Die kurze Zeitspanne meines Aufenthalts erlaubt mir nicht, die Pilotphase und Leitfadenerprobung langfristig zu gestalten. Im ersten Interview bereits bemerkte ich, dass die Fragen zu abstrakt formuliert waren, die anwesende Begleitung, die den Kontakt hergestellt hatte, stand mir aber zur Seite und rettete die Situation. Danach reflektierten wir die Fragen gemeinsam und formulierten sie um.

6 Eine Debatte über Objektivität würde hier zu weit führen, es sei aber erwähnt, dass genau dieses Kapitel und die Darstellung der Methoden auf die Einhaltung des wissenschaftlichen Konsens der jeweiligen Zeit hinausführt und somit die Art der Erkenntnisgewinnung aufzeigt und transparent macht. Dieses Festhalten an wissenschaftlichen Methoden kann als Objektivität verstanden werden.

Da ich als Einzelperson nicht genügend Ressourcen hatte, konnte ich nicht mit einer großen Anzahl an Personen rechnen, die sich für meine Forschung als Interviewpartner_innen zur Verfügung stellen würde. Die Standardisierung macht vor allem dann Sinn, wenn eine große Menge an Interviews einem Vergleich hinzugeführt werden. Da ich jedoch nicht auf eine Verallgemeinerung im Rahmen der Analyse abzielte (sondern das Feld für weitere Untersuchungen aufmachen möchte), standardisierte ich die Leitfäden nicht und passte sie stattdessen an die jeweilige Person an. Dabei hatte ich den Vorteil, die meisten Personen bereits zu kennen und sie zu spezifischen Thematiken und Standpunkten zu befragen. Eine Interviewschulung, wie sie bei Mayring (vgl. 2002: 71) vorgeschlagen wird, blieb überflüssig, da ich die einzige interviewführende Person war.

- ***Interviewdurchführung: Sondierungsfragen, Leitfadenfragen, Ad-hoc-Fragen***

Die Interviewpartner_innen wurden mir teils von meinem Umfeld vermittelt oder kamen direkt daraus hervor. Sondierungsfragen waren in diesem Fall nicht von Nöten, da die Relevanz davor geprüft und die Bereitschaft abgeklärt wurde.
Die Leitfadenfragen bereitete ich wie erwähnt speziell auf die Situation angepasst vor und ließ mir die Freiheit, mittels Ad-hoc-Fragen bei angeschnittenen Themen in die Tiefe zu gehen.

- ***Aufzeichnung***

Um die Aufmerksamkeit im Gespräch zu behalten, entschied ich mich gegen ein handschriftliches Protokoll und für die audiovisuelle Aufzeichnung des Interviews. Dadurch konnte ich den Ausführungen besser folgen und hatte die Möglichkeit, gewisse Nuancen in der Sprechweise ebenfalls im Nachhinein zu berücksichtigen. Die zusätzliche visuelle Aufzeichnung wurde zur Verhandlungssache da nicht alle Gesprächspartner_innen bereit waren, ihr Gesicht während des Interviews zu zeigen. Diesen Wunsch respektierte ich und richtete die Kamera so ein, dass nur der Ton aufgezeichnet wurde.

Das narrative Interview

„Narrative Interviews eignen sich für Thematiken mit starkem Handlungsbezug. Sie sind für mehr explorative Fragestellungen einsetzbar, vor allem wenn es um schwer abfragbare subjektive Sinnstrukturen geht.“ (Mayring 2002: 74)

Diese methodischen Vorteile machte ich mir vor allem dann zu Nutzen, wenn die Personen von Erfahrungen in ihrem Leben erzählten, die teilweise als negative Erlebnisse wiedergegeben wurden, wie z.B. Diskriminierungserfahrungen, Identitätskrise etc.

In Int. 4 stellte sich der Fall ein, dass einer der Gesprächspartner so redefreudig war, dass ich kaum nachfragen musste. Aber um das Themengebiet nicht zu verlassen, hakte ich lediglich manchmal ein um zum Wesentlichen zurückzulenken. Dieses Gespräch führte ich mit einem politischen Aktivisten und konnte so seiner subjektiven Bedeutungsstruktur in Themenfeld Geschlecht und Sexualität, mit dem er sich umfassend auseinandergesetzt und sich eine fundierte Meinung dazu gebildet hatte, näher kommen. Ich reflektierte seine Standpunkte und in manchen Fällen dienten sie mir als Orientierung im Feld. Da eine zweite Person anwesend war, kann dieses Interview auch als eine Mischform mit einer Gruppendiskussion gesehen werden.

Die Gruppendiskussion

> „Durch Gruppendiskussionen kann man [sic] an so etwas wie öffentliche Meinung, kollektive Einstellungen, Ideologien herankommen." (ebd: 77)

Geschlechterkategorien sind gesellschaftlich geprägte Einheiten, die individuell unterschiedlich gesehen und interpretiert werden können, jedoch immer bestimmender Faktor einer größeren Einheit bleiben, z.B. Bezugspunkt im Zuge einer Ablehnung oder Neuinterpretation dieser Geschlechterkategorien. Konstrukte wie diese sind einer Gesellschaft immanent und werden als eine Form der Normalität oft nicht bewusst wahrgenommen. Erst wenn unterschiedliche Ansichten in den Raum gestellt werden, kann darüber reflektiert und diskutiert werden. Im Rahmen dieser Gespräche können für die Analyse wertvolle Inhalte und Aussagen vorkommen.

Mayring schlägt eine Größe von 5 bis 15 Teilnehmer_innen vor (vgl. Mayring 2002: 77), diesen Faktor konnte ich in der Forschung jedoch nicht berücksichtigen. Da es sich bei den meisten Interviews um einen Methodenmix handelt, möchte ich hier nur die Instrumentarien und Vorteile der verwendeten Techniken vorgestellt wissen.

Für die zwei letztgenannten Interviewtechniken gelten die selben Angaben zur Aufzeichnung wie im Kapitel „Das problemzentrierte Interview". Die gewonnen audiovisuellen Dokumente müssen in einem nächsten Schritt für die Analyse aufbereitet werden.

2.1.3.1.2 Aufbereitungsverfahren

Um das gesammelte audiovisuelle Material der Analyse zuführen zu können, sind wesentliche, oft zeitintensive Schritte notwendig. Da es sich in meiner Fragestellung um keine z.B. linguistische Analyse handelt, sondern Sinneszusammenhänge und -inhalte erhoben, zusammengefasst und in Kontext gesetzt werden, konnte auch die wortwörtliche Transkription umgangen werden. Einzig der Gebrauch der jeweiligen Begriffe, die sich auf Themen Geschlecht und Sexualität beziehen, vor allem identitätsbezogene Termini, sind exakt wiederzugeben, ohne den Kontext zu verlieren.

Den gleichen Vorgang wählte ich bei der Übersetzung der Gespräche. Meist geschahen die unten angeführten Protokollierungen in einem Zug mit der Übersetzung.

Wahl der Darstellungsmittel

Für die vorliegende Arbeit verwende ich kaum grafische Darstellungsmittel. Dies ergibt sich durch die Anonymisierung der Personen, die ich einheitlich angewandt habe. Ich habe mich gegen die Veröffentlichung von Bilder meiner Interviewpartner_innen entschlossen. Durch die Möglichkeit der Internetrecherche sind ausreichend ergänzende Bilderquellen aus Juchitán und den *muxes* vorhanden.

„Zusammenfassendes Protokoll“ und „Selektives Protokoll“

Diese beiden Protokolltechniken „haben sich zur Aufgabe gestellt, die Materialfülle schon bei der Aufbereitung zu reduzieren. Es wird nicht mehr alles im Protokoll festgehalten, da dies zu aufwändig […] wäre. Eine Möglichkeit ist dabei, gleich vom Tonband aus eine Zusammenfassung vorzunehmen.“ (Mayring 2002: 94) Die Kombination aus beiden ist in dieser Aufbereitung am sinnvollsten, da manche Passagen der Gespräche inhaltlich einfach zusammengefasst werden können, andere Teile in den Worten der Sprechenden niedergeschrieben werden müssen, ein kleiner Rest gänzlich wegfallen kann.

Beim „Zusammenfassenden Protokoll“ beginnen bereits die ersten Schritte der Generalisierung und Reduktion, die für die Analyse bedeutungsgebend sein können, da erste Kategorien ausformuliert werden, die die Struktur des Materials und somit auch das Verständnis der interpretierenden Person prägen. Es wird ein Abstraktionsniveau gewählt und das Material dahingehend in Form gebracht. Dieser Vorgang muss nicht direkt mit dem Material des Tonbandes vollzogen werden, sondern kann auch erst nach der Transkription erfolgen, um die Datenmenge für die darauf folgende Analyse zu reduzieren und aufzubereiten (vgl. Mayring 2002: 94ff.), siehe dazu auch Kap. „2.1.4 Auswertung“.

Das „Selektive Protokoll“ ermöglicht beim Transkribieren das Weglassen unwichtiger Passagen, geleitet wird der Fokus durch die Fragestellung, die sich bereits im Feld und durch die Reflexion nach der Feldforschung konkretisiert hatte (vgl. Mayring 2002: 97f.). Durch die Union als forschende, aufbereitende und analysierende (auswertende) Person ist in meinem Fall die notwendige Kommunikation zwischen den einzelnen Arbeitsschritten erleichtert: Entscheidungen bezüglich der Relevanz des Materials können ohne Absprache getroffen oder neu verhandelt werden, die Kategorien werden induktiv erfasst und können der Fragestellung zugeordnet werden und diese auch erweitern oder einschränken. Wichtige Analyseschritte beginnen somit bereits im Zuge der Aufbereitung.

Mein Vorgehen bei der Materialsammlung lehnte sich stark an die Prinzipien und Methoden der „Grounded Theory“ an. Dies zeigt sich erstens an der Reflexionsphase in der Hälfte des Forschungsaufenthalts, um die qualitativen Interviews vorzubereiten und zweitens an der Weiterentwicklung der Forschungsfrage im Feld. „Im Laufe der Datenerhebung kristallisiert sich ein theoretischer Bezugsrahmen heraus, der schrittweise modifiziert und vervollständigt wird.“ (Mayring 2002: 104)

Übersetzung

Alle Texte und Interviewpassagen die im Original auf Spanisch vorhanden sind, wurden, wenn nicht anders gekennzeichnet, von mir persönlich übersetzt. Dabei achtete ich darauf, dass bei mehrdeutigen Wörtern das Original in Klammern hinzugefügt wurde. Dadurch bleibt der Sinn erhalten und die Leser_innen können ihre eigene Interpretation anstellen. Bei Begriffen aus dem Zapotekischen behielt ich das Original, da es meist auch im Spanischen keine direkte Übersetzung dazu gibt, sondern in beiden Sprachen gleichsam verwendet wird (ähnlich der Anglizismen im Deutschen). Teil dieser Forschung ist es auch, genau diese indigenen Begriffe erklärbar zu machen.

2.1.4 Auswertung

Der Umfang des gesammelten Materials ist mit sechs Interviews überschaubar, hinzu kommt das Feldtagebuch mit meinen Beobachtungen und Niederschriften informeller Gespräche. Als wesentliche Ergänzung dienen mir bereits publizierte Texte, Filme und Fotomaterialien aus der Region Juchitán. Die qualitative Inhaltsanalyse ist geeignet für die Analyse von Filmen, Bildern, Texten sowie Transkripten von Interviews als monologische und dialogische Texte (Lamnek 2005: 491ff.). Daher lag es nahe, dieses Analyseverfahren für die weitere Interpretation der Daten anzuwenden. Auch hier stehen mehrere Varianten zur Auswahl, um ein passendes Verfahren für den Forschungsablauf und die darauf folgenden Interpretationsschritte zu finden. Die Anwendung der im folgenden Kapitel beschriebenen Methode dient dazu, das Material zu strukturieren und Verbindungen zwischen den einzelnen Aussagen herzustellen. Die dabei entstehenden Kategorien sind wiederum Ausgangspunkt für eine Kontextualisierung in vorhandene Theorien, die den Rahmen der Fragestellung ausmachen. Durch diese direkte Bezugnahme ergibt sich eine Vermengung aus empirischen Daten und theoretischen Überlegungen.

2.1.4.1 Qualitative Inhaltsanalyse nach Mayring

Dieses Verfahren wurde von Philipp Mayring entworfen und stellt drei Techniken zur Verfügung:

- Zusammenfassung
- Explikation
- Strukturierung

Das Ablaufmodell der Inhaltsanalyse ist für alle Techniken gleich und gliedert sich in neun Stufen, die sich vor allem auf die Auswahl und Kontextualisierung des Materials beziehen (vgl. Lamnek 2005: 518). Erst in der vorletzten Stufe ändert sich der Fokus, wenn es um die tatsächliche Analyse des Materials geht, und die Techniken führen zu unterschiedlichen Ergebnissen. Dabei empfiehlt Lamnek eine Kombination dieser Verfahren, da sie für das Verständnis jeweils spezifisch hilfreich sein können.

Die Zusammenfassung kann zu den zuvor beschriebenen Aufbereitungsverfahren gezählt werden und wurde teilweise im Zuge des Protokollierens schon durchgeführt. Die wichtigsten Schritte sind dabei die Paraphrasierung, die Generalisierung und die Reduktion um Kategorien induktiv herauszufiltern (vgl. ebd: 520f.). Gleichzeitig kann auch ein Überblick über das gesamte Material geschaffen werden, den Lamnek als Vorteil dieser Technik ausweist (vgl. ebd: 528).
Bei der Explikation wird versucht, einzelne Phrasen, die aus dem Material heraus nicht verständlich sind, durch zusätzliche Informationsquellen zu erklären. Dabei wird auf lexikalisch-grammatische Definitionen zurückgegriffen oder der Kontext analysiert, um aus dem Material Informationen und Erkenntnisse zu gewinnen (vgl. ebd: 522f.). Den Vorteil dieser Technik sieht Lamnek in der Fokussierung auf Details und Einzelheiten (vgl. ebd: 528).

Die zentralste und somit auch wichtigste Technik ist die Strukturierung, deren Fokus angepasst werden kann und dadurch entweder formal, inhaltlich, typisierend oder skalierend bezeichnet wird. In meinem Fall eignet sich die Extrahierung von Kategorien nach inhaltlichen Bereichen und Themen (vgl. ebd: 526). Lamnek (2002: 527) merkt an, dass sich dieses Verfahren stark am quantitativen Paradigma orientiert, da es auf die Reduktion des Materials abzielt. Oft wird diese qualitative Vorgehensweise nur als Kategoriebildung für eine anschließende quantitative Forschung herangezogen. In dieser Arbeit sollte die Strukturierung dahingehend dienen, um die Aussagen und Informationen aus dem Feld für die Interpretation aufzubereiten und die Zusammenführung mit den theoriegeleiteten Fragestellungen zu erleichtern. Mayring empfiehlt wie folgt vorzugehen: Durch die Zusammenfassung entstehen Kategorien, die sich an bestimmten Ankerbeispielen orientieren. Bei Abgrenzungsproblemen werden Kodierregeln erarbeitet, die das Zuordnen des Materials exakter gestalten sollen (vgl. Mayring 2002: 118f.).

Auf dieser Grundlage wurde das Material kodiert und konnte zu Themen zusammengeführt werden. In diesen Clustern konnten, bezogen auf die Fragestellung, Aussagen verglichen und Widersprüche bearbeitet werden. In einem weiteren Schritt wurden theoretische Überlegungen hinzugeführt, somit beeinflussten sich Empirie und Theorie gegenseitig. Der Rahmen dieser Arbeit erlaubte es nicht, Theorien zu generieren, vielmehr konnten aber Hypothesen aufgestellt werden, die zu weiteren Forschungsfragen anregen können. Deshalb verstehe ich die Arbeit als Aufbereitung des erhobenen Datenmaterials unter Berücksichtigung des aktuellen Forschungsstandes der Theorie, für eine weiterführende, detailliertere und umfangreichere Forschung. Da das Feld in der Wissenschaft kein Neuland ist, möchte ich besonders die neu hinzugebrachten theoretischen Einflüsse aus den Queeren Theorien als alternative Perspektive verstanden wissen. Die Zusammenarbeit der Kultur- und Sozialanthropologie mit dieser sehr jungen Strömung ist äußerst spannend und bietet viel Reibungsfläche, auf die im folgenden Kapitel eingegangen wird.

3 Theoretische Basis

Dieses Kapitel zum wissenschaftlichen theoretischen Diskurs ist als Grundgerüst meines Verständnisses für die vorliegende Arbeit zu verstehen. Alle Bereiche bedingen sich, überschneiden sich, bauen aufeinander auf und beeinflussen sich gegenseitig. Die Feministische Anthropologie und die *Genderstudies* sind in diesem Feld als Vorreiter_innen zu sehen. Welche Kenntnisse dürfen vorausgesetzt werden? Wo steige ich in den Diskurs ein? Auch wenn manche Konzepte in der Wissenschaft schon als längst überholt gelten, geistern sie dennoch im Feld und den Meinungen der Menschen umher. Um mich darauf beziehen zu können gebe ich einen kurzen Überblick über den Verlauf des Diskurses, konkreter wird es ab der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts.

3.1 Ursprünge der *Genderstudies*

In den Anfängen der damals noch als Völkerkunde oder Ethnologie bezeichneten Fachrichtung gab es bereits das Verständnis, dass die unterschiedliche Anatomie/Biologie der Menschen auch die sozialen Rollen bestimme. Großen Einfluss, wenn nicht sogar den größten, hatten die Kategorien „Mann“ und „Frau“ als Oppositionspaar. Biologisches und soziales Geschlecht wurde noch nicht getrennt voneinander wahrgenommen, es zeigten sich jedoch in den 1920er Jahren erste Anzeichen dieses Konzepts (vgl. Haller 2001: 89).

Zu dieser Zeit setzen sich auch immer mehr “Frauen” in der Wissenschaft und Forschung ein um nicht länger in einer Art Objekt-Status zu verharren. Bis dahin hatten „Männer“ die Rolle des Forschers und die Definitionsmacht über “Frauen” an sich gerissen. Diese Zuschreibungen der “Männer” sollten korrigiert werden. In Folge dessen wurde der Androzentrismus in der Wissenschaft (*male bias*) kritisiert, der über Jahrhunderte ein Bild der Realität kreiert hatte, in dem “Frauen” eine subordinierte Rolle zukam (vgl. Graf 2008: 13).

3.1.1 Debatte *sex/gender* I

Aus dieser Kritik heraus entsteht auch die Unterscheidung zwischen dem „biologischen“ Geschlecht *(sex)* und dem soziokulturellen Geschlecht (*gender*). In diesem *Sex-Gender*-System sah mensch die Möglichkeit, Vorgänge und Strukturen in einer spezifischen Kultur zu analysieren, wie aus dem biologischen Rohmaterial (*sex*) gesellschaftliche Subjekte (*gender*) hervorgebracht werden. Die terminologische Unterscheidung wurde aus dem englischen Sprachraum übernommen, da im deutschsprachigen Wissenschaftsdiskurs „Geschlecht“ beides bedeuten kann und immer ein zusätzliches Attribut notwendig war. Deshalb wurde dazu übergegangen die Begriffe *sex* und *gender* häufiger zu verwenden (vgl. Graf 2008: 13).

Die Trennung diente in der Kultur- und Sozialanthropologie der Analyse von Geschlechterverhältnissen unter dem Vorzeichen einer kulturellen Konstruktion des Geschlechts bzw. der Geschlechterrolle und stellte einen Versuch dar, “Frauen” von den „Fesseln ihrer Körper“ zu befreien. *Sex* und *gender* lösten in den kommenden Jahrzehnten die Vorstellung ab, dass Biologie Schicksal sei (vgl. Haller 2001: 91). Bahnbrechend war Simone de Beauvoir mit ihrem Werk „Das andere Geschlecht“, das große Aufmerksamkeit bekam. Dadurch weitete sich der Diskurs aus.

Geschlecht als „soziales Geschlecht“ war nun als etwas Konstruiertes entlarvt und machte einen Raum auf, der die Möglichkeit bot, die Hierarchie der Geschlechter zu diskutieren. Geschlechteridentitäten und -rollen die in gesellschaftlichen Prozesse hergestellt werden, können durch Hinterfragen und bewusstes Handeln verändert werden. Dabei ist die Oszillation innerhalb des Systems eines der wichtigsten Erkenntnisse: *Gender* „ist ein System von Symbolen und Bedeutungen, die kulturelle Praktiken und Erfahrungen formen und selbst von diesen geformt werden“ (Yaganisako 1997 zit. nach Prattes 2008: 26f.).

Im weiteren Verlauf der Diskurse wird der Umgang mit der dichotomen Trennung zwischen Natur(*sex*)/Kultur(*gender*) vehement kritisiert und hinterfragt. Auch weitere Kritikpunkte fügen sich diesem an. Dazu mehr im Kap. „3.4.1 Debatte *sex/gender* II“.

3.2 *Anthropology of Women*, Feministische Anthropologie und *Anthropology of Gender*

Die zweite Welle des Feminismus ab den 1960er Jahren wird durch die *Anthropology of Women* mit Vergleichen unterschiedlicher Sozialstrukturen rund um den Globus in ihren Argumentationen unterstützt: Sie hinterfragen die Unterdrückung der Frau als universelles kulturelles Muster.

> „Den unterschiedlichen Erklärungsansätzen der Zeit lagen binäre Oppositionen – wie Natur/Kultur, öffentlicher Raum/Privatsphäre und Produktion/Reproduktion – zugrunde“ (Haller 2001: 89).

Dieses binäre/dichotome Denken ist vor allem Angriffsfläche in weiteren theoretischen Dekonstruktionen späterer Diskurse.

Ähnlich anderen kultur- und sozialanthropologischen Ansätzen versuchten die Vertreter_innen der Feministischen Anthropologie, den Forschungspartner_innen/-informant_innen eine Stimme zu geben. Da sie jedoch eine Allianz über das gemeinsame „biologische" Geschlecht bildeten, wurden interne Differenzen negiert, die zwischen den privilegierten Weißen Forscherinnen und den mehrfach diskriminierten *Women of Color* bestanden.[7] (vgl. Haller 2001: 90)

> „Bereits in dieser Phase gab es Kritik von Afroamerikaner_innen und anderer *Women of Color*, die sich gegen die Behauptung wehrten, alle Frauen dieser Welt seien gleichermaßen unterdrückt […], schließlich seien auch weiße [sic] Frauen maßgeblich an der Diskriminierung schwarzer [sic] Frauen und Männer beteiligt. Durch den Rassismus-Vorwurf wurden innerhalb des Feminismus unterschiedliche Interessen deutlich. Das gender-Konzept bot eine Lösung, um die vielfältigen Formen weiblicher Erfahrung besser fassen zu können, darunter auch kulturelle Pluralität" (Graf 2008: 13).

Zu dieser Zeit entsteht auch eine Vielzahl an Beiträgen von Kultur- und Sozialanthropolog_innen, die das Potential hatten, die binäre Genderordnung herauszufordern. In ihren ethnographischen Forschungen geben sie Beispiele nicht-heteronormativer Gesellschaftsstrukturen oder soziokultureller Lebensentwürfe außerhalb der Dichotomie „Mann" und „Frau". So nennt Haller die *fa'afafine* in Samoa, die *mahus* auf Tahiti, die neun Genderkategorien der Tschutschuken, die *xaniths* des Oman, die *sworn virgins* des Balkans und auch die damals als „Berdache" bezeichneten Personen, die unter anderem bei den Zuñi leben (vgl. Haller 2001: 90).

Zurecht kritisiert er aber auch das Vorgehen der Wissenschaftler_innen mit der Vielfalt von kulturellen Konstruktionen der Kategorie „Geschlecht" und „Sexualität" in einigen nicht-Westlichen Kulturen. Oft wurden sie nur eingesetzt um einen Gegenentwurf zur eigenen Gesellschaft zu zeichnen[8]. Dabei bewegten sie sich in der Nähe biologistischer Argumente. Mit dem Versuch „Homosexualität" durch ihre Universalität als „natürlich" darzustellen, bedienten sie die logische Grundlage jener Vertreter_innen, die eine Dichotomie zwischen „Mann" und „Frau" als naturgegeben ansahen (vgl. ebd.).

> „Alternative Genera wurden in der ethnologischen wie in der populären Betrachtung auf drei Charakteristika reduziert, die als direkt aufeinander bezogen darstellbar waren: Erstens auf 'Homosexualität', zweitens auf die Übernahme der 'Rolle' des 'anderen' Geschlechts und drittens auf ihre angebliche 'Heiligkeit', mit der die 'spirituellen' – oder gar als 'schamanistisch' gedeuteten – Fähigkeiten und ihr 'anerkannter' Platz in der Gemeinschaft missverstanden wurde" (Haller 2001: 91).

Diese spitze Formulierung ergibt sich durch das Überstrapazieren der Beispiele und deren verfälschte und verschönte Darstellung sowohl in wissenschaftlichen als auch populären Medien.

---

7 Erste Ansätze der später erläuterten Intersektionalitätsforschung.

8 Weitere Kritik siehe Kap. „5.2.1.2.1 Theoretischer Exkurs I: Das dritte Geschlecht?"

Die *Anthropology of Women* hatte weitreichenden Einfluss in der Fachrichtung und dessen Theoriebildung. Sie konnte nicht mehr ignoriert werden. Fragwürdig gewordene (androzentrische, ethnozentrische, kolonialistische, rassistische etc.) Elemente wurden als solche aufgezeigt. Auf diese Weise stellte die Feministische Anthropologie auf theoretischer und analytischer Ebene Prämissen der Disziplin grundlegend in Frage. Daher kann sie nicht als „Subdisziplin" verstanden werden, sondern als alle Bereiche der Anthropologie durchdringend und durch ihre Kritik das Fach in seiner Gesamtheit weiterentwickelnd (vgl. Prattes 2008: 14).

Der Einfluss der oben erwähnten Forschungen zur Gendervarianz innerhalb der Disziplin blieb jedoch zu dieser Zeit gering und wirkte sich nicht auf die allgemeine kultur- und sozialanthropologische Theoriebildung über Geschlechtlichkeit aus (vgl. Haller 2001: 91).

Wichtigen Einfluss auf das Fach hatte die *Anthropology of Women* auch durch die Kritik, mit der sie konfrontiert wurde. Darin wurde bemängelt, dass Westliche Konzepte auf nicht-Westliche Kulturen übertragen wurden (vgl. ebd.)[9]. Zudem waren die isolierten Betrachtungen der Lebenswelt „Frau" nicht mehr haltbar, daher ging die Fachrichtung über, die Zusammenhänge in einem größeren Kontext zu betrachten. Die *Anthropology of Gender* folgte nach und versuchte die Beanstandungen zu berücksichtigen.

Bevor ich die weiteren Entwicklungen in dieser Fachrichtung beschrieben werde, möchte ich die wichtigsten Theorien, die später in den Queer Theorien und der Intersektionalitätsforschung Eingang finden, darstellen.

3.3 Poststrukturalistische Tendenzen

In den 1960er Jahren entstanden einflussreiche Theorieansätze, die im späteren Verlauf als Grundlage des poststrukturalistischen Denkens an Bedeutung gewinnen. Unter anderem geht es dabei um eine tiefere und kritische Auseinandersetzung mit dem Strukturalismus. Beide Gedankenkomplexe bilden sich vor allem in der frankophonen Welt heraus, Frankreich als Zentrum, das die wichtigsten poststrukturalistischen Autoren dieser Zeit vereint: Jacques Lacan, Jacques Derrida, Michel Foucault, Roland Barthes, Gilles Deleuze und Félix Guattari.

9 Für die vorliegende Arbeit berücksichtige ich diese Anmerkungen und versuche einen Dialog zwischen den unterschiedlichen Konzepten herzustellen. Da Juchitán nicht von globalen Einflüssen abgeschnitten ist, kann von einer starken gegenseitigen Beeinflussung der unterschiedlichen Denkrichtungen ausgegangen werden. Durch eine umfassende Berücksichtigung der Meinungen und Ideen der Interviewpartner_innen möchte ich diesen Austausch skizzieren. Hier ist jedoch zu unterscheiden, ob es sich um Alltagsmeinungen oder eine wissenschaftliche Diskussion handelt.

Die Rezeption in den später folgenden Queeren Theorien liegt ganz stark bei Derrida und dem Verfahren der Dekonstruktion sowie bei Foucault und der Diskuranalyse. Judith Butler, die selbst der poststrukturalistischen Theroiebildung der 1990er Jahre hinzugerechnet werden kann, verbindet unter anderem diese beiden philosophischen Praxen miteinander. Um Butler, deren Ansätze für diese Arbeit zentral sind, besser zu verstehen, sollen hier in weiterer Folge diese beiden Gedankenkomplexe vorgestellt werden.

Zuvor ist noch ein kurzer Exkurs zum strukturalistischen Denken (und der Kritik der poststrukturalistischen Denker daran) nötig. Der Strukturalismus war vor allem durch Ferdinand de Sassure und Claude Lévi-Strauss geprägt. De Saussure erbrachte die Leistung, Sprache als komplexes Zeichensystem zu verstehen. Dieses System steckt in gewissem Sinne den Rahmen ab, in dem sich das Gesprochene bewegen kann.

> „Einer Redehandlung unterliegt demzufolge ein Gesetz oder eine Ordnung, die dem Subjekt einen prekären Platz zuweist: Es ist nicht mehr Ort der souveränen Rede, sondern es kann sich nur innerhalb des vorgegebenen Sprachsystems artikulieren“ (Graf 2008: 20f.).

Lévi-Strauss ging davon aus, dass Gesellschaften mit Sprachsystemen vergleichbar wären, da ihnen komparative Ordnungsstrukturen zugrunde liegen würden. Durch diese Parallele übertrug er die strukturalistische Methode de Saussures auf die Kultur- und Sozialanthropologie und im Zuge dessen auch auf weitere Kultur – und Geisteswissenschaften. So deutete er eine Vielzahl an Codes (Kleider, Speisen, Mythen etc.) in einer Gesellschaft, die bestimmte Funktionen erfüllen. Die verschiedenen Individuen sind durch diese kollektiven Strukturen miteinander verbunden. Diese Strukturen bleiben den Einzelnen jedoch verborgen und ähneln dem Unbewussten bei Freud (vgl. Graf 2008: 20f.).

> „Nicht das Subjekt hat Kontrolle, sondern unbewusste Regeln bestimmen das Leben. Die gesellschaftlichen „Kernsymbole“ sind die Immergleichen, sie haben nur von Gesellschaft zu Gesellschaft verschiedene Ausprägungen. Der Strukturbegriff und das darin inhärente abgeschlossene System wurde von der Kritik des Poststrukturalismus in Frage gestellt“ (Graf 2008: 21).

Poststrukturalistische Denker sehen in dieser allumfassenden Struktur keine Möglichkeit, sozialen Wandel zu erklären, gesellschaftliche Veränderungen theoretisch zu erfassen. Letztendlich waren auch die Student_innenbewegungen 1968 sowohl Ausdruck als auch Antrieb der poststrukturalistischen Theoriebildung. Dieser Doppelcharakter findet sich in mehreren Theorien wieder: Subjekte sind vom System geprägt, formen aber gleichzeitig das System, in dem sie leben und agieren.

3.3.1 Derrida und das Verfahren der Dekonstruktion

Derrida bezieht sich in seinen Theorien unter anderem auf de Saussure, indem er sein Zeichenkonzept, das eine der Grundlagen des Strukturalismus darstellt, kritisiert bzw. radikalisiert. Ein Zeichen besteht bei de Saussure aus Signifikat und Signifikant. Signifikat ist dabei das Bezeichnete, die Vorstellung, der Inhalt. Signifikant steht für Bezeichnendes, Lautbild und Ausdruck. De Saussure sieht in dem Verhältnis zwischen Signifikat und Signifikant eine gewisse Willkür – wie kommt ein Gegenstand zu seiner Bezeichnung?

Bedeutung von etwas Gemeintem (Signifikat) liegt für de Saussure nicht in den Begriffen (Signifikant), sondern ergibt sich erst durch die Unterscheidung zu anderen Begriffen (Signifikant). Somit wird Bedeutung relational und nicht absolut interpretiert. Das Absolute steht für Derrida in der Westlichen Philosophie/-Metaphysik für die Einheit oder die Idee des Ursprungs (vgl. Simbürger 2009: 6ff./ Schößler 2008: 83ff./ Graf 2008: 20ff.).

Um diesen Ursprung, die Natur aller Dinge und Gegebenheiten, zu entlarven, entwickelt er das Verfahren der Dekonstruktion und das Kunstwort *différance.* Das Verfahren stellt sich als Suche nach dem Ursprung, der aber zugleich negiert wird, dar. Der Ursprung ist also ein analytisches Hilfsmittel – die Suche danach und die Erkenntnisse, die dadurch gewonnen werden, ist die Hauptaufgabe, nicht das erlangen des (nicht vorhandenen) Ziels.

Derrida bezieht sich auf de Saussures Theorie, die das Signifikat erst durch den Unterschied zweier Signifikanten gegeben sieht. Dabei erkennt er, dass es sich nicht nur um zwei Signifikanten handelt, sondern um eine Vielzahl, eine Kette von Signifikanten. Damit veranschaulicht er den Trugschluss, Signifikat und Signifikant wären stabile Größen. Diese bilden sich in einem fortlaufenden Prozess des Unterscheidens und Verschiebens immer wieder neu. Hierfür setzt er das Kunstwort *différance* ein, das den selben Lautklang wie das französische Wort *différence* (=Unterschied) hat, jedoch die Endung *-ance* auf eine andere Bedeutung verweist – nämlich „Aufschieben“ als substantiviertes Verb (vgl. ebd.).

Durch dieses „Aufschieben“ ergibt sich, dass nicht mehr von einer einzigen, alles bestimmenden Bedeutung auszugehen ist. Signifikanten bedingen sich jeweils untereinander durch ihre Differenz. Dieser Effekt verschiebt sich jedoch auch auf die Signifikate, sodass auch diese mit Signifikanten austauschbar werden, diese beiden Elemente ihre Plätze jederzeit wechseln können.

> „Die letzte Bestimmung ist nicht erreichbar, denn ihre Eigenschaft, die letzte zu sein, müsste ihr von einer nachfolgenden Bestimmung attestiert werden [...]. Dekonstruktionen gehen von dieser Unabschließbarkeit des Bestimmens, des Denkens, des Kommunizierens aus. [...] Des weiteren versuchen sie nachzuvollziehen, wie es in einer Welt, die potenziell unbestimmbar ist, zu Fixierungen und Identitäten kommt. Aber genau dies offenbart sodann, dass derartige Fixierungen und Identitäten nichts weiter sind als Konstruktionen, die zeitlich (historisch), sozial und sachlich kontingent sind“ (Kleve 2004 zit. nach Graf 2008: 25).

In der weiteren Verwendung im Rahmen der Queeren Theorien beziehen sich die Theoretiker_innen auf Derridas Gedanken, die sich gegen Homogenität und Einheit wenden und diese als Konstruktion aufdecken. Dabei kritisiert er die Gegensatzstrukturen, die dem Westlichen Denken eingeschrieben sind. Diese Binaritäten, unter anderem Natur/Kultur und "Mann"/Frau (diese sind vor allem in der *Anthropology of Women* dieser Zeit noch Thema), sind konstruiert und schaffen Hierarchien. In den Worten Derridas:

> „[B]ei einem klassischen philosophischen Gegensatz [hat man es] nicht mit der friedlichen Koexistenz eines Vis-à-vis, sondern mit einer gewaltsamen Hierarchie zu tun […]. Einer der beiden Ausdrücke beherrscht (axiologisch, logisch) den anderen, steht über ihm. Eine Dekonstruktion des Gegensatzes besteht zunächst darin, im gegebenen Augenblick die Hierarchie umzustürzen" (Derrida 1972 zit. nach Graf 2008: 22/Simbürger 2009: 10).

Um die Hierarchien genauer zu betrachten und zu verstehen, wird auch eine Umkehr und eine Deplatzierung im System praktiziert. Dies findet vor allem auch in den Queeren Theorien Einsatz, wenn es darum geht die hierarchisch geordneten Gegensatzpaare durch Dezentralisierung und Pluralisierung von binär geordneten Bedeutungen aufzubrechen (vgl. Graf 2008: 23). Die Dekonstruktion zeigt auf, dass in einer Hierarchie der privilegierte Begriff nur relational zum zweiten, herabgesetzten Begriff funktioniert. Sie bedingen sich also gegenseitig, da sie sich ergänzen um vollständige Bedeutung zu erlangen (vgl. Simbürger 2009: 10). In Bezug auf die Hierarchie der Geschlechter bzw. der sexuellen Orientierungen kann also Heterosexualität (das Normative) nur durch Homosexualität (das Marginalisierte) gedacht werden.

3.3.2 Michel Foucault und die Diskursanalyse

In seinem umfassenden Werk liefert Michel Foucault viele Gedankengänge und Analysemethoden, die in den Queeren Theorien Eingang finden. Er legt darin seine Sicht dar, wie Diskurse zu verstehen sind, welche Subjekte/Individuen daraus hervorgehen und wie Macht nicht als repressives Mittel sondern als produktives Element gesehen werden kann.

Mit Diskurs meint Foucault nicht einfach das Sprechen über Dinge, sondern Diskurse können auch Dinge neu hervorbringen. Diskurse können als „Fluss von Wissensvorräten durch die Zeit" gesehen werden und bilden die Voraussetzung für Subjektbildung und für die Gestaltung von Gesellschaften (vgl. Kolmitzer 2009: 15). Diskurse haben einen historischen Rahmen, alle Aussagen [10] die sie hervorbringen sind in der Zeit ihrer Entstehung zu betrachten. Die Vielzahl an Diskursen ergibt sich auch durch ihre thematisch differenzierte Verortung[11].

10 Aussagen sind nicht auf verbale Ergebnisse beschränkt, sondern beziehen sich auch auf Bilder, Gegenstände, Gefühle etc.

11 Foucaults Diskursanalyse zu Sexualität ist zum Beispiel eines, wenn auch ein sehr großes, Thema, das sich von anderen Bereichen unterscheidet.

Diskurse zu analysieren bedeutet die Beziehungen „zwischen Institutionen, ökonomischen und gesellschaftlichen Prozessen, Verhaltensformen, Normensystemen, Techniken, Klassifikationstypen und Charakterisierungsweisen“ (Foucault 1973 zit. nach Kolmitzer 2009: 15) zu analysieren, innerhalb dessen der Diskurs in Erscheinung tritt.

> „Theorie und Methode treten bei der Diskursanalyse nicht auseinander, da sich sowohl die Theorie als auch die gesellschaftliche Wirklichkeit als Gegenstand durch Diskurse konstituiert. Diskursanalyse ist also immer schon ein Teil dessen, was sie analysiert“ (Kolmitzer 2009: 15).

Diese Diskurse als Ordnungen bestimmen über wahr/falsch, normal/pervers, sagbar/unsagbar, erlaubt/verboten, vernünftig/unvernünftig und auch denkbar/undenkbar (vgl. Schößler 2008: 93). Dadurch werden Wahrheiten und Realitäten erzeugt. Diese sind, wie bei Derrida auch, nicht von einer stabilen Einheit, keine ursprünglichen Wahrheiten[12], sondern relational zum Diskurs. Dadurch kann eine Aussage, die in einen anderen Kontext (einen anderen Diskurs) übertragen wird, auch eine andere Bedeutung erlangen (vgl. Simbürger 2008: 14). Er spricht hier von einem erweiterten Wahrheitsbegriff.

An den Machtbegriff Foucaults führt uns die nächste Textstelle heran und zeigt die Beziehung zu Diskursen:

> „Die Diskurse ebenso wenig wie das Schweigen sind ein für allemal der Macht unterworfen oder gegen sie gerichtet. Es handelt sich um ein komplexes und wechselhaftes Spiel, in dem der Diskurs gleichzeitig Machtinstrument und -effekt sein kann, aber auch Hindernis, Gegenlager, Widerstandspunkt und Ausgangspunkt für eine entgegengesetzte Strategie. Der Diskurs befördert und produziert Macht; er verstärkt sie, aber er unterminiert sie auch, er setzt sie aufs Spiel, macht sie zerbrechlich und aufhaltsam.“ (Foucault 1983 [1977]: 100).

Foucault bindet Macht weder an einzelne Personen noch an Institutionen wie jene des Staates oder der Kirche. Er sieht Macht als Netzwerk, das keine strenge Trennung zwischen Herrschenden und Beherrschten kennt. In diesem Netzwerk sind in einer zirkulierenden Weise die Subjekte sowohl als Ausübende als auch als Erfahrende von Macht tätig. Dadurch gibt es keine Macht „von oben“, sondern gestaltet sich als netzwerkartige Organisation unterschiedlichster Kräfteverhältnisse in allen Teilbereichen der Gesellschaft. Damit verlegt sich der Fokus von Gesetzten und Verboten hin zu gesellschaftlichen Praktiken und ihren Beziehungen zueinander (vgl. Kolmitzer 2009: 13f.).

12 Der ontologischen Sichtweise, Dingen wohne eine unzerstörbare, immanente Wahrheit inne, entgegnet Foucault mit der genealogischen Kritik. Dinge entstehen historisch, sind Effekte von Diskursen und können so als Interpretation gesehen werden.

Durch dieses Verständnis der Macht als Mikrostruktur bricht er mit dem traditionellen Machtverständnis als Makrostruktur, wie es z.B. noch bei Marx und anderen linken und bürgerlichen Autor_innen zu finden ist (vgl. Graf 2008: 24). Dies ist aber auch auf eine Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse zurückzuführen. Foucault sieht in seinen Analysen im 19. Jahrhundert eine Verschiebung hin zur disziplinären und regulativen Macht der Moderne. Missachtung von Regeln hatte nicht mehr Bestrafung und Unterwerfung durch unmittelbare physische Gewalt zur Konsequenz. Die Techniken des neuen Machttyps ziel(t)en direkt auf die Körper ab und bearbeit(et)en sie auf subtilere Weise[13] (vgl. ebd.).

Um diese Techniken analysieren zu können, zieht Foucault den Begriff „Dispositiv" heran. „Dispositiv" umfasst bei Foucault ein heterogenes Ensemble von Diskursen, Institutionen, Gesetzen, wissenschaftlichen Aussagen, philosophischen, moralischen Lehrsätzen, reglementierenden Entscheidungen etc. – sowohl Gesagtes als auch Ungesagtes. Das Netz, das zwischen diesen Elementen geknüpft werden kann, bezeichnet er als Dispositiv (vgl. Kolmitzer 2009: 19). Hier werden vor allem Elemente aus der Makro- und Mesoebene herangezogen, die sich gegenseitig beeinflussen. Ihre Aufgabe ist es jedoch, die Mikroebene, das Subjekt, zu regulieren.

> "It is important to remember at least two caveats on subjection and regulation derived from Foucaultian scholarship: (1) regulatory power not only acts upon a preexisting subject but also shapes and forms that subject; moreover, every juridical form of power has its productive effect; and (2) to become subject to a regulation is also to become subjectivated by it, that is, to be brought into being as a subject precisely through being regulated. This second point follows from the first in that the regulatory discourses which form the subject of gender are precisely those that require and induce the subject in question" (Butler 2004: 41).

Butler zeigt hier die Logik auf, wie regulierende Kräfte und Subjekte sich gegenseitig bedingen. Daraus folgt der Schluss, dass durch die Subjektivierung einer bestimmten regulierenden Macht, das Subjekt erst entsteht und dadurch die Möglichkeit erhält, sich zu widersetzen.

In seiner Diskursanalyse von Sexualität zeigt Foucault, dass die Regulierung von Sexualität zu einer Diskursivierung des Sexes geführt hat. Durch den Versuch, Normen für eine „geregelte Sexualität" festzustellen, musste dieser Bereich unweigerlich erforscht und thematisiert werden. So entstanden Kategorisierungen, Pathologisierungen und Pädagogisierungen. Dieses umfassende Wissensgebiet über Sexualität nennt Foucault (1983: 105) „Sexualitätsdispositiv".

13 Ein Beispiel wäre die Bio-Macht: „Unter Bio-Macht versteht Foucault eine Bündelung unterschiedlicher Machttypen, deren Funktion vor allem in der Erhaltung, Verbesserung und Verwaltung des Lebens liegt. Die neue Machtausübung ist auf Regulierung und Normalisierung ausgerichtet, ihr Ziel ist die „Herrschaft über das Leben" […] Bio-Macht bedient sich nicht nur der Techniken der Disziplinierung, sondern auch der Techniken der Regulierung" (Kolmitzer 2009: 18f.).

> „Die Gesellschaft, die sich im 18. Jahrhundert entwickelt – man mag sie bürgerlich, kapitalistisch oder industriell nennen –, hat dem Sex nicht eine fundamentale Erkenntnisverweigerung entgegengesetzt. Sie hat im Gegenteil einen ganzen Apparat in Gang gebracht, um wahre Diskurse über ihn zu produzieren. Sie hat nicht nur viel von ihm gesprochen und jeden gezwungen, von ihm zu sprechen, sondern ist angetreten, seine geregelte Wahrheit zu formulieren. Als verdächtigte sie ihn eines kapitalen Geheimnisses. Als sei sie auf diese Wahrheitsproduktion angewiesen. Als sei es ihr wesentlich, daß [sic] der Sex nicht nur eine Ökonomie der Lust, sondern auch einem System des Wissens eingeschrieben ist. Auf diese Weise ist er allmählich zum Gegenstand des großen Verdachts geworden; zum allgemeinen und beunruhigenden Sinn, welcher uns zum Trotz unser Verhalten und unsere Existenzen durchkreuzt; zum schwachen Punkt, von dem uns das Unheil droht; zum Stück Nacht, das jeder von uns in sich trägt“ (Foucault 1983: 72).

Innerhalb dieses Vorgehens wurde auch „Homosexualität“ als Kategorie erschaffen[14]. Was und wer jetzt als „homosexuell“ bezeichnet wird, war im 18. Jahrhundert noch „Sodomit“ Diese Bezeichnung schloss alle sexuellen Handlungen ein, die nicht der Norm des vaginalen Geschlechtsverkehrs entsprachen. „Homosexuelle“ Handlungen (die zu dieser Zeit noch nicht so benannt wurden) wurden zwar geächtet, waren aber nicht an eine bestimmte Gruppe von Individuen gebunden, sondern konnten prinzipiell von jedem durchgeführt werden (was auch heißt, dass jede/r der Gefahr dieses „sündigen Verhaltens“ ausgesetzt war). Durch die Schrift Westphals „Die conträre Sexualempfindung“ wird der Diskurs zu Homosexualität weiter vorangetrieben (vgl. Foucault 1983: 47), der Begriff das erste Mal verwendet, noch bevor „Heterosexualität“ im medizinischen Vokabular auftauchte[15]. Gleichgeschlechtliche Handlungen wurden mit „homosexueller Identität“ gleichgesetzt, somit lag der Fokus nicht mehr beim „Tun“ sondern das „Sein“ wurde zentral (vgl. Simbürger 2009: 18).

> „Der Homosexuelle des 19. Jahrhunderts ist zu einer Persönlichkeit geworden, die über eine Vergangenheit und eine Kindheit verfügt, eine Charakter, eine Lebensform, und die schließlich eine Morphologie mit indiskreter Anatomie und möglicherweise rätselhafter Physiologie besitzt. Nichts von all dem, was er ist, entrinnt seiner Sexualität. Sie ist überall in ihm präsent […] weniger als Gewohnheitssünde denn als Sondernatur. […] Als eine der Gestalten der Sexualität ist die Homosexualität aufgetaucht, als sie von der Praktik der Sodomie zu einer Art innerer Androgynie, einem Hermaphroditismus der Seele herabgedrückt worden ist. Der Sodomit war ein gestrauchelter, der Homosexuelle ist eine Spezies“ (Foucault 1983: 47).

Durch diesen Diskurs wurde versucht, homosexuelles Verhalten in eine Reihe von Perversitäten einzugliedern. Diese Diskursivierung machte jedoch auch einen Gegen-Diskurs möglich: „[D]ie Homosexualität hat begonnen, von sich selber zu sprechen, auf ihre Rechtmäßigkeit oder ihre 'Natürlichkeit' zu pochen – und dies häufig in dem Vokabular und in den Kategorien, mit denen sie medizinisch disqualifiziert wurde“ (Foucault 1983: 101).

14 Dies ist besonders im Hinblick auf die Konstruktion von Geschlecht im Feld zu beachten, da anhand dieser Entwicklung auch Prozesse in Juchitán erklärbar gemacht werden können.

15 Hier wird die oben erwähnte These sichtbar, wonach sich in einer Hierarchie das Normative auf das Marginalisierte beziehen muss, um sich selbst zu erschaffen.

> „Wissen und Macht sind in modernen Gesellschaften eng miteinander verknüpft: Machtbeziehungen konstituieren Wissensfelder, gleichzeitig hat jedes Wissen Machteffekte. Vom Diskurs geht eine machtvolle Wirkung aus, da er ein spezifisches Wissen produziert, indem er Gegenstände auf bestimmte Weise erfahrbar macht. Durch inner- und außerdiskursive Mechanismen wird ein Modus festgelegt, nach dem wahre und falsche Aussagen unterschieden werden können. Wahrheit beruht auf einem System der Ein- und Ausschließungen und impliziert damit Macht“ (Kolmitzer 2009: 13).

Hier wird noch einmal deutlich, wie die zuvor beschriebenen Vorgänge betrachtet werden können und es werden die Zusammenhänge zwischen „Wahrheit“ und Macht gezeigt. Das Werk Foucaults wirkte sich stark auf die spätere Entwicklung der Diskurse über Geschlecht aus.

3.4 Debatten der 1990er und 2000er Jahre

Im Kapitel „3.1.1 Debatte *sex-gender* I“ wird dargestellt, wie die Trennung der beiden Sphären *sex* und *gender* als analytisches Hilfsmittel entstand, um die Natürlichkeit, die dem Konzept „Geschlecht“ zugrunde lag, als Konstrukt zu entlarven. In weiterer Folge entwickelte sich die *Anthropology of Gender* zu einem Forschungsfeld, das sich mit den sozialen und kulturellen Unterschieden zwischen „Mann“ und „Frau“ auseinandersetzte. Dabei wurde die Sphäre *sex* jedoch außer Acht gelassen, obwohl sie durch den direkten Bezug zu *gender* als Verweis immer mitgedacht wurde. Zudem funktionierte die Unterscheidung noch immer auf Basis der Natur/Kultur-Dichotomie, die (unter anderem) in der Anthropologie zunehmend kritisiert wurde (vgl. Graf 2008: 14f./Moore 1999: 152f.).

3.4.1 Debatte *sex/gender* II

Da *gender* als soziales Geschlecht definiert wurde und *sex* als biologisches Geschlecht, war es naheliegend die Kategorie *gender* in den Sozialwissenschaften zu thematisieren und *sex* den Naturwissenschaften zu überlassen. Erst in den 1980er Jahren, jedoch schleppend und zum größten Teil nur mäßig erfolgreich, erfolgt in der Anthropologie die Thematisierung des biologischen Geschlechts. Zumindest vereinzelt wurde die Trennung zwischen *sex* und *gender* nicht mehr als gegeben hingenommen und Kritik daran geübt. Vor allem Yanagisako und Collier, die sich mit dem Forschungsfeld „Verwandtschaft“ beschäftigten, trugen zu einem Umdenken bei indem sie Westliche Konzepte, die in diesem Themenfeld zur Anwendung kamen, als eurozentrisch kritisierten (vgl. Pitschl 2009: 28). „Mann“ und „Frau“ als einzige mögliche biologische und „natürliche“ Geschlechter anzusehen war genauso Westlich geprägt wie die Unterscheidung zwischen *sex* und *gender*. Daher lehnten sie sich an die Kritik der postkolonialen Wissenschaftler_innen an, die versuchten Ethnozentrismen in diesem Bereich aufzudecken.

„This folk model [die westlichen Vorannahmen; Anm. Auer] assumes that the difference between women and men is natural, given in biology and thus pre-social, and although social constructions are built upon this difference, the difference itself is not viewed as a social construction“ (Moore 1995 zit. nach Auer 2010: 23f.).

Durch diese Kritik wurde die Debatte um *sex / gender* in der Anthropologie erneut entflammt. Der bis jetzt ignorierte Bereich sex konnte nicht mehr nur den Naturwissenschaften überlassen werden. Shelley Errington nahm diesen Gedankengang auf, definierte den Körper als ein Symbolsystem und entwickelte ein Konzept, das nicht nur zwischen *sex* und *gender*, sondern zwischen *Sex* (großgeschrieben), *sex* (kleingeschrieben) und *gender* unterschied:

„Genitals … alongside with invisible body fluids and substances of which they are believed to be signs, are classed in this [Western] culture as part of the ‘natural‘, ‘objective‘ realm, and humans are assumed to be ‘naturally‘ divided into two categories without the help of cultural ideas or social institutions – and the main raison d’être of those two categories is generally believed, whether by religious persons or by secular evolutionary biologists, to be reproduction. I will call this the taxonomy of Sex, with a capital ‘S‘ … By ‘Sex‘ I mean to include the whole complex of beliefs about genitals as signs of deeper substances and fluids and about the functions and appropriate uses of genitals; the assignment of the body into the category of the ‘natural‘ (itself a culturally constructed category); and the cultural division of all human bodies into two mutually exclusive and exhaustive Sex categories“ (Errington zit. nach Moore: 1995: 818).

„Mit dem Begriff *Sex* meint Errington also die Konstruktion vergeschlechtlichter Körper, während sie *sex* immer noch als natürliche Materie definiert[16] und *gender* als soziale Konstruktion, als die Art und Weise wie Geschlechtsdifferenzen sozial und kulturell zur Anwendung kommen“ (Auer 2010: 24).

In diesen zwei verschiedenen Arbeiten von Errington bzw. von Yanagisako und Collier wird ersichtlich, wie die Anthropologie mit dem biologischen Geschlecht umgegangen war und aus welche Perspektive sie sex betrachtete. Ihre Ausführungen stehen in einem Foucault’schen Verständnis, in dem biologisches Geschlecht nicht mehr ausschließlich als natürliche Gegebenheit hingenommen wird, sondern als Resultat und Produkt von Diskursen (vgl. ebd).

„Dabei kritisieren sie, als Anthropologinnen, die ethnozentrische Annahme, dass die westlichen Diskurse über den Körper als universell angenommen werden und diese Konzeption daher allen anderen Gesellschaften übergestülpt wird. Diese Kritik impliziert die Erkenntnis, dass verschiedene Gesellschaften andere Körperdiskurse besitzen, anders über den Körper, über angenommene natürliche Geschlechtsdifferenzen denken und sprechen und den Körper anders kategorisieren“ (Auer 2010: 24f.).

Dieser Punkt ist ebenfalls zentral in der Queeren Theorien. Körper wird auch hier als Effekt von kulturellen und historischen Diskursen aufgedeckt. Diese Ansätze halfen die radikale Unterscheidung zwischen Natur und Kultur und insbesondere zwischen *sex* und *gender* aufzubrechen, zu hinterfragen und zu problematisieren.

16 Diese Kategorie *sex* (kleingeschrieben) wäre somit ein prädiskursives, biologisches „Rohmaterial“. Butler stellt die Existenz eines prädiskursiven Geschlechts in Frage, negiert jedoch nicht die Materialität der Körper.

Butler griff die Kritik an diesem Dualismus aus der Anthropologie auf (vgl. Bublitz 2002). In Folge stellte sie, unter anderem in Anlehnung an Foucault, die These auf, dass *sex* gleich wie *gender* Konstrukt eines heteronormativen gesellschaftlichen Diskurses sei (vgl. Pitschl 2009: 28). Biologisches Geschlecht im Westlichen wissenschaftlichen Diskurs, sei nichts anderes als die soziale Konstruktion eines biologistischen Konzepts.

3.4.2 Judith Butler

> „Judith Butlers Untersuchungen, die Philosophie, Rhetorik und Diskursanalyse verbinden, problematisieren Identität und bestimmen das Subjekt als Knotenpunkt sich widersprechender reglementierender Praktiken. Die scheinbar natürliche Geschlechterordnung – Begehren und Geschlecht sind kausal verknüpft, das Begehren heterosexuell und es gibt ein weibliches und männliches 'Wesen' – ergibt sich aus disziplinarischen Zurichtungen des Körpers, die ein vielfältiges Begehren 'verknappen', wie es in der Sprache Foucaults heißen würde. Butler weist Sex grundsätzlich als Gender aus, Anatomie als kulturelles Konstrukt und Geschlechtlichkeit als Produkt performativer Akte, die in ihren Wiederholungen die Norm sowohl bestätigen als auch unterlaufen können“ (Schößler 2008: 101).

Dieses Zitat fasst Butlers Werk grob zusammen. Ihr Beitrag zur *Sex-Gender-*Debatte wurde bereits oben kurz abgehandelt. Durch ihr Hinterfragen der Wahrheit von *gender* (und der Wahrheit von Heteronormativität) kritisiert sie die feministischen (und auch schwul/lesbischen) Ansätze in der Wissenschaft, die „Weiblichkeit“ (bzw. Homosexualität) zu naturalisieren versuchen (vgl. Haller 2001: 94).

> „*Gender* ist für Butler also eine kulturelle Fiktion, ein performativer Effekt sich wiederholender Akte. […] *[G]ender* [besteht] aus nichts Authentischem, keinem 'Kern', keiner Essenz, die die sich immer wieder selbstversichernden Zeichen von *gender* produziert. Der Grund dafür, dass es keine *gender* Identität hinter den Ausdrücken von *gender* gibt, liegt für Butler darin, dass Identität performativ hergestellt wird und zwar gerade durch die Ausdrücke selbst, von denen es heißt, sie seien Resultate. Die Ausdrücke sind also für Butler nicht die Effekte, sondern die Ursachen, und *gender* ist der Effekt und nicht die Ursache“ (Haller 2001: 94f.).

Hier wird der performative Charakter von “Identität” klar dargestellt. Es lassen sich Gedankengänge von Derrida und Foucault wiederfinden, die sich ebenfalls mit der Bedeutung und der Einheit von Begriffen auseinandersetzen. So vielfältig und komplex wie sich das Verhältnis zwischen Signifikat und Signifikant gestaltet, so können die Überlegungen dazu auch auf „Identitäten“ und deren Bezeichnungen angewandt werden. Die Wichtigkeit der Sprache als konstituierendes Element wird auch in der nächsten Aussage deutlich:

> „Auch das vorgeblich biologische Geschlecht sei der Sprache nicht vorgelagert, sondern konstituiere sich erst durch die Sprache. Um es kurz zu machen: nicht gender ist ein Effekt von sex, sondern sex ist immer der Effekt von gender“ (Haller 2001: 95).

In diesem Verständnis lässt sich auch der Vorgang erklären, wie soziales Verhalten (das durch verschiedene Dispositive geleitet ist) in einem Rückkoppelungseffekt naturalisiert wird. Das heißt, dass ein gewisses Verhalten, das von einer Kategorie von Menschen immer wiederholt wird, kann durch fortwährende Wiederholung so auf die Kategorie projiziert werden, dass es als natürliche Tatsache wahrgenommen wird[17]. Diesen Vorgang versucht Butler mit ihren Analysen zu entlarven.

Um diese Naturalisierungen anzufechten, schlägt Butler das Mittel der *displaced repetition* jener Performativitäten vor, die „sexuelle Identitäten" erzeugen. Ein Beispiel wäre die Strategie der parodistischen Wiederholung von Gendernormen, die in *drag-shows* zum Ausdruck kommt. Zu beachten ist dabei jedoch, dass es sich nicht um die Imitation eines Originals handelt, denn dieses Original wird in Butlers These negiert. Es geht in der Parodie vielmehr um eine gleichwertige Performanz eines vermeintlichen Originals (vgl. Haller 2001: 95).

Viele von Butlers theoretischen Ansätzen werden weitläufig in den Queeren Theorien rezipiert und aufgenommen. Sie selbst ist dadurch eine der wichtigsten Vertreter_innen dieses Projekts, das durch seine Pluralität nicht auf eine Disziplin reduziert werden kann. Wichtig wird das Verständnis, sexuelle und geschlechtliche "Identität" sei immer wieder aufs Neue verhandelbar und könne nicht festgelegt werden.

3.4.3 Debatte *sex/gender* III

Der Performativitätstheorie Butlers hält Moore infolgedessen entgegen, dass die meisten Menschen ihre Gender-Identität nicht als besonders prozesshaft oder zur Auswahl stehend empfinden. Dies ließe sich durch zahlreiche Ethnographien belegen. Moore kritisiert an den Queeren Theorien die enge Verbindung von sex mit Sexualität. *Sex* stehe dort ausschließlich für sexuelle Praktiken und Identitäten. Sie akzeptiere die Annahme, dass die Grenzen zwischen *sex* und *gender* instabil seien, sieht aber nicht die Notwendigkeit der Verschmelzung dieser beiden Konzepte (vgl. Moore 1999: 168).

> „Bodies are the site where subjects are morphologically and socially constructed, they mark the intersection of the social and the symbolic; each subject´s relation with his or her body is both material and imaginary" (Moore 1999: 168).

Moore zieht daher folgenden Schluss:

> „Sex, gender and sexuality are the product of a set of interactions with material and symbolic conditions mediated through language and representation" (Moore 1999: 168).

17 In diesem Spannungsverhältnis befinden sich auch Debatten, die Eigenschaften eines Menschen als angeboren oder als anerzogen interpretiert sehen wollen.

3.4.3.1 Intersektionalitätsforschung

Weiters sorgte Moore in der *Sex-Gender*-Debatte im Rahmen der Anthropologie für neue Impulse durch ihren Differenz-Ansatz. Bis dahin konzentrierte sich die *Anthropology of Gender* auf die Differenz zwischen "Mann" und Frau (*difference between).* Dabei wurden andere Formen der Differenz zu wenig, oder nicht auf der selben Ebene, berücksichtigt: Sexualität, Klasse, Religion, Ethnizität, *race, ability*[18] etc. Dadurch wurde der Umgang mit multiplen Differenzen und multiplen Identitäten in der Anthropologie erschwert. Daraufhin legt sie folgendes Konzept dar:

> „We have to begin to recognize how persons are constituted in and through difference. Multiple forms of difference – race, class, gender, sexuality – intersect within individuals, and identity is therefore premised on difference. The pressing task for the anthropology of the future is that we must begin to acknowledge the *differences within* rather than simply the *differences between."* (Moore zit. nach Pitschl 2009: 30).

Dies setzt bei der zuvor schon erwähnten Kritik der *Women of Color* an und breitet sich zu einem neuen interdisziplinären Ansatz aus: Intersektionalität und die Analyse sozialer Ungleichheiten. Diskriminierungen werden auf unterschiedliche Art und Weise erfahren. Wenn sich zwei diskriminierende Faktoren, wie z.B. ethnische Herkunft und sexuelle Orientierung, überlagern, so ist die Erfahrungswelt dieser Person durch beide Diskriminierungsformen geprägt. Deshalb kann bei einer Analyse nicht nur ein einzelner Faktor herangezogen werden, sondern alle Faktoren müssen berücksichtigt werden.

In ihrem Sammelband „Intersexions" gehen Sabine Strasser und Gerlinde Schein diesem Ansatz in Bezug auf die Kultur- und Sozialanthropologie nach. Auch für sie ist Geschlecht ein heterogenes Feld und meinen, „daß [sic] die Frage nach der Beziehung zwischen *sex*, *gender* und Sexualität nicht abstrakt beantwortet werden kann, sondern nur in Bezug auf tatsächliche Lebensrealitäten" (Schein/ Strasser 1997: 18). Sie setzen sich auch einer radikalen konstruktivistischen Perspektive entgegen, die auf der theoretischen Ebene die Kategorie *sex* unbrauchbar gemacht hätte. Mit der Anerkennung, dass *sex* als biologisches Geschlecht in den verschiedenen Gesellschaften unterschiedlichen Konstruktionen unterworfen ist, wollen sie diese Kategorie wieder als Faktor in Identitätskonstruktionen berücksichtigt sehen (vgl. ebd.).

Ergänzend dazu ist ein Ansatz aus der Kultur- und Sozialanthropologie zu Geschlechterkonstruktion in anderen Gesellschaften bei Puchegger-Ebner zu finden:

18 Diese englischen Begriffe werden hier im Original verwendet, da es keine adäquate Übersetzung ins Deutsche gibt, ohne den Sinn zu verfremden. Die Begriffe sind zudem im wissenschaftlichen Sprachgebrauch hinlänglich bekannt.

„Viele indigene Gesellschaften kennen andere Geschlechtermodelle, die jenseits einer biologischen Bestimmung angesiedelt sind: Geschlechtsidentität wird nicht ausschließlich am biologischen Geschlecht oder dem Körper festgemacht, sondern vielmehr an Tätigkeiten in der realen Lebenswelt und Geschlechtszuschreibungen auf Basis symbolischer Vorstellungen vorgenommen. Geschlechtlichkeit entsteht somit aus den sozialen Praxen der AkteurInnen und wird auf symbolischer Ebene definitiv fixiert“ (Puchegger-Ebner 2004: 20).

Da es zu keiner Trennung der körperlichen und sozialen Ebenen kommt, können diese Bereiche ineinander übergehen, sich gegenseitig beeinflussen. So ist es auch möglich, dass z.B. bei der Geburt als “Mann” bestimmte Menschen im Laufe ihres Lebens ein anderes Geschlecht annehmen. Erst durch die soziale Interaktion wird diese Geschlechtsidentität bestimmt.

3.5 Queere Theorien und Heteronormativität

In der Westlichen Wissenschaft wurde die Gendervarianz weitgehend ignoriert. Lebensweisen die nicht dem zweigeschlechtlichen „Mann-Frau-Schema“ entsprachen wurden als Abweichung dieses Systems interpretiert. Die Queeren Theorien machten es sich zur Aufgabe, dort hinzuschauen, wo „the allegedly stable relations between chromosomal sex[19], gender and sexual desire“ (Jagose zit. nach Haller 2001: 92) sich nicht der Norm entsprechend gestaltet. Zentraler Begriff dabei ist die Heteronormativität, die dieses vielseitig Projekt in Angriff nimmt.

Heteronormativität wurde laut Haller in seiner englischen Variante von Michael Warners „Fear of a Queer Planet“ geprägt. Er benutzte den Begriff „to distinguish the political and cultural functioning of heterosexual norms from heterosexuality as a sexual practice“ (Warner zit. nach Haller 2001: 92).

„Heteronormativität [ist] eine Norm, die sich selbst nicht benennt, da sie fraglose Gültigkeit beansprucht und dies auch glaubhaft und mit Zwang behauptet. Von diesem Standpunkt aus bedarf jede Form der Abweichung einer Erklärung […] Dabei sind Homophobie und Hass auf Homosexuelle und Homosexualität nur extreme Ausdrucksformen der Heteronormativität. Häufiger sind Formen des Ignorierens, des Vermeidens, des Verschweigens und der Amnesie […] [D]ie heteronormative Perspektive, Heterosexualität und heterosexuelle Identitäten [benötigen] keine Erklärung, sie scheinen wie selbstverständlich vorzuliegen“ (Haller 2001: 93f.).

19 Da hier auch von chromosomalen Faktoren gesprochen wird, bietet sich ein kurzer Exkurs an zu Varianzen auf chromosomaler, gonadaler und genitaler Ebene: In der Biologie und Medizin (die beide ebenfalls von der Kultur geprägt sind, die sie als Wissenschaften hervorbringt) sind zwischen 1-4% der Neugeborenen mit Diskrepanzen zwischen chromosomalen, gondalem und/oder genitalem Geschlecht bekannt (vgl. Haller 2001: 86). Dies wirft wieder das bereits erwähnte Problem auf, dass bei der Trennung von *sex* und *gender* der Bereich *sex* in den Kulturwissenschaften meist wenig Berücksichtigung findet.

Diesem Verständnis nach verwende ich den Begriff Heteronormativität in weiterer Folge. Nun möchte ich mich den Queeren Theorien zuwenden, vor allem einer Autorin, die großen Einfluss auf mein Verständnis und Denken hat(te). Gudrun Perko (2005) gibt in ihrem Werk „Queere Theorien – Ethische, politische und logische Dimensionen plural-queeren Denkens“ nicht nur einen Überblick über den laufenden Diskurs, sondern versucht dem Projekt durch ihre Ausführungen plausible Argumentationen bereit zu stellen.

3.5.1 Perkos Ansatz der Queeren Theorien

Wie auch Perko verorte ich meine Arbeit in jenen Bereich der Wissenschaft, wo queer als plural-queer verstanden wird, das sich von anderen Varianten und Auffassungen des Begriffs wesentlich unterscheidet[20]. Bei einer plural-queeren Auslegung geht es darum, keine bereits festgeschriebenen „Identitäten“ zusammenzufassen sondern eine größtmögliche Vielfalt an Sicht-, Handlungs- und Begehrensweisen einen Raum zu geben. Gleichzeitig will es aber keine Gruppen-Identität fördern oder sich etwaiger Ausschlusslogiken bedienen. Ziel ist es, aus dem dichotomen Denken auszubrechen (vgl. Perko 2005: 19f.).

Zentraler Begriff bei Perko ist „Das Subjekt als der/das *Andere*[21]“: Hier meint sie nicht das durch *othering* beschriebene „Andere“ als Angstgestalt, vielmehr verwendet sie den Begriff in seiner affirmativen Form als Novum und als grundlegende Bezeichnung aller Subjekte. Dabei integriert sie Hannah Arendts Forderung nach Pluralität, die Bedingung des Handelns sein sollte und sich als **Gleichheit** und **absolute Verschiedenheit** manifestiert - Gleichheit, da ohne sie keine Verständigung möglich wäre, und Verschiedenheit, da ohne sie keine Verständigung nötig wäre (vgl. Perko 2005: 43ff.).

Ergänzt wird das Konzept durch jenes von Castoriadis: „das Andere“, „das Anders-Sein“ und „die Andersheit“. Er versteht es als Novum, das mit nichts anderem ident ist, und deshalb etwas noch nicht Da-Gewesenes ist und eine Unbestimmtheit darstellt. Mit dem von Freud „entdeckten“ Element des imaginären Elements in der Psyche versucht sie, den intrasubjektiven Prozess und Umgang mit der Unbestimmtheit zu beschreiben. Das Konzept des abgeschlossenen, authentischen Ichs, eines statischen identitären Subjekts, das das Unterbewusstsein beherrscht, entlarvt sie als Illusion – und beschreibt das Subjekt als Nichtidentisches, Nichthomogenes und Imaginierendes, als ein sich Entwerfendes, ein Projekt, das nicht zum Stillstand kommt, sich nicht zufrieden gibt und stets auch den „Diskurs des Anderen“ in sich birgt (vgl. Perko 2005: 43ff.).

So kommt sie zu dem Schluss, dass das Subjekt als in sich gleich, verschieden und anders seiend auch gleichzeitig anderen Subjekten gegenüber gleich, verschieden und anders ist. Dieses Konzept fasst sie unter dem Begriff „der/das *Andere*[22]“ zusammen.

---

20 So kann queer auch schlicht als Synonym für
1) lesbisch und schwul gelten, oder
2) in einem weiteren Schritt noch transgender und bisexuelle „Identitäten“ mit einbeziehen.

21 Kursiv im Original.

22 Kursiv im Original

In diesem Zusammenhang bringt Perko zwei weitere Begriffe mit in den Diskurs:

- Die **radikale Imagination** ist als im Subjekt liegende Fähigkeit Neues zu schöpfen zu verstehen, in Anlehnung an Freuds imaginären Element in der Psyche. Die Psyche ist demnach Formend und Geformtes – und schafft somit „ursprüngliche" Vorstellungen, die zuvor nie dagewesen waren. Um gesellschaftlich Gültigkeit zu erlangen müssen diese subjektiven Vorstellungen der radikalen Imagination (eines einzelnen Subjekts) zu einem kollektiven Phantasma werden.

- Somit würde das **gesellschaftlich-geschichtlich Imaginäre** verändert werden. Dies verwendet Perko als Bezeichnung für eine gesellschaftliche Wirklichkeit, insofern sich diese aus imaginären (aus von den Angehörigen einer Gesellschaft eingebildeten und gestalteten) Bedeutungen zusammensetzt. Das heißt, dass Neusetzungen wie Cyborg, Transgender, Transsexuelle, Camp, Tomboyfemme, Transbutch etc. und die damit einhergehende Bedeutung von Gender innerhalb einer Gesellschaft vom Menschen selbst gestaltet werden. Das Subjekt und seine Phantasmen sind aber nicht vom gesellschaftlich-geschichtlichen Imaginären losgelöst, sondern sind dadurch konstituieret. Die Wechselwirkung zwischen instituiert und instituierend ist ein wichtiges Element für das Verständnis von Veränderungen innerhalb einer Gesellschaft – Menschen sind geprägt durch die Gesellschaft und prägen die Gesellschaft zugleich – da sie ihre radikale Imagination mit einbringen (vgl. Perko 2005: 48ff.).

Queere Theorien umfassen nicht nur die Forderung nach Pluralität im Bereich der Gender-Identitäten und -Nichtidentitäten, sondern haben einen erweiterten Anspruch und schließen alle Bereiche, wo Diskriminierung vorkommt, mit ein – *ability*, *race*[23], Alter, Staatliche Zugehörigkeit, Ethnie, Hautfarbe etc. (vgl. Perko 2005: 55).

Ist genügend Platz für die Bedürfnisse Aller? Perko meint ja, der Weg dazu ist das Ethos der affirmativen und transformativen Anerkennung. Der Begriff Anerkennung hat eine Vorgeschichte innerhalb der Philosophie, in diesem Fall meint die Autorin damit das „Anerkennen" (und nicht nur das Tolerieren, oder Akzeptieren) des Gegenübers als Subjekt in seiner Gesamtheit (das schließt aber nicht alle Handlungen und Äußerungen ein) (vgl. Perko 2005: 60ff.).

Die affirmative Herangehensweise zwischen Subjekten auf einer ethischen Ebene meint, Werte, Normen, Moralvorstellungen, die nicht den je eigenen entsprechen, die vielleicht völlig fremd sind, grundsätzlich zu bejahen und sich in einen Dialog über sie einzulassen. Transformation meint die Möglichkeit der Veränderung der je eigenen Vorstellungen, des je eigenen Denkens durch den *Anderen*[24]. Somit ist der **affirmative und transformative Ethos der Anerkennung** eine ethische Haltung, die von der Offenheit für den *Anderen*[25] ausgeht und deren Interesse am *Anderen* sich nicht nur in der Bejahung der Anderen zeigt, sondern auch in der Bereitschaft zur (Selbst-)Veränderung (vgl. Perko 2005: 60ff.).

23 s.o.: Begriffe im englischen Original.
24 Kursiv im Original.
25 Kursiv im Original.

Anerkennung kann auf dieser ethischen Ebene stattfinden, wird von ihr aber auch auf der politischen Ebene eingefordert. Politik ist für Perko eine Institution bzw. Konstitution öffentlich-politischer Orte sowie die Art und Weise, wie Menschen öffentliche Angelegenheiten regeln. Durch einen Vergleich mit dem Antiken Griechenland schildert sie zwei Formen des Politischen (vgl. Perko 2005: 67ff.):

- Die *ekklesia* ist die Volksversammlung als öffentlich-öffentliche Sphäre - Eine öffentliche Institution mit expliziter Machtausübung.

- Die *agora* (oder der agorale Raum) ist der Marktplatz und eine privat-öffentliche Sphäre (im Unterschied zur privat-privaten Sphäre des Haushalts). Dieser Raum steht für das Politische der impliziten Machtausübung der Handelnden in ihrer Heterogenität und Vielheit, die aus der Sphäre des offiziell Politischen strukturell ausgeschlossen sind (vgl. Perko 2005: 68ff.).

Perko räumt ein, dass die heutige Situation nicht mit dieser historischen Form gleichzusetzen ist, findet den Vergleich aber ganz dienlich. Der agorale Raum ist jener Handlungsraum, in dem sich Alternativen zu bestehenden Systemen entwickeln können und die Absolutheit der Herrschenden angegriffen und verändert werden kann. Er steht somit für Pluralität und ist Ort des Queeren Aktivismus (vgl. Perko 2005: 77ff.).

Das plural-queere Politikverständnis ist für Perko als **Politik der Autonomie** zu entwerfen, wobei ihr wichtig ist, dass Autonomie auf ein Kollektiv verweist, das einer Übereinkunft zwischen Subjekten, die sich auf Basis der affirmativen und transformativen Anerkennung begegnen, gleichkommt. Auf eine selbst-reflexive Weise stellt Perko Überlegungen an über die Diskrepanz zwischen Theorie und politischer Praxis, nämlich den Weg zu weisen, aber selbst nicht in die Richtung des Wegweisers zu gehen. „Denkendes Tun und politisches Denken" lautet für sie der Schlüssel (vgl. Perko 2005: 85ff.).

In einer Politik der Autonomie geht es nicht um die Auflösung von Unterschieden und Andersheiten, sondern um die radikale Abschaffung von Hierarchien, die die Gesellschaft in Macht und Nicht-Macht, höhere und niedrigere Statusgruppen trennt. Perko weist aber darauf hin, dass die Abschaffung gesellschaftlicher Herrschafts- und Gewaltverhältnisse zugunsten der Freiheit **aller** eine Sache der praktischen Politik bleibt, die von der Übereinkunft vieler Menschen abhängt und abhängen muss, da einzelne, oder kleine Gruppen nie mehr als die Ansichten einzelner oder weniger Menschen reflektieren können und damit andere ausschließen vgl. ebd.).

Um Ansichten auszutauschen, ist ein Dialog notwendig, den Perko als wichtiges Instrumentarium einer plural-queeren Politik und Ethik fordert.

> „Der Dialog im Zeichen des gegenseitigen Interesses, der Freundschaft meint ein Sich-Einlassen auf das Subjekt als der Andere, ein Einlassen auf Unbekanntes und ein Aufgeben von Gewissheiten zugunsten anderer und mehrfacher Perspektiven. Er erfordert die Gleichwertigkeit unterschiedlichen Denkens und Meinens, unterschiedlicher Sichtweisen etc. und den respektvollen, anerkennenden Umgang mit den Anderen" (Perko 2005: 93).

Um die Logik der queeren Theorien aufzuschlüsseln, operiert Perko zum einen mit mathematischen Formeln, zum anderen greift sie auf die wenig bekannte Magmalogik von Castoriadis zurück. Ausgangspunkt ist die Feststellung, dass Identitätspolitik auch Ausschlusspolitik bedeutet und somit eine Identitätslogik auch einer Ausschlusslogik gleichkommt. Identitätslogik ist das schon angesprochene Denken in abgeschlossenen Kategorien, das dem *Anderen*[26], also dem Novum keinen Raum gibt und oft in binären Systemen auftritt: “Mann”/Frau, Täter/Opfer etc. Perko versucht zu beweisen, dass Queere Theorie kein Versuch ist, Hierarchien umzukehren, indem z.B. die Schwächeren zu den Stärkeren werden, denn auf diese Weise würden Binaritäten nicht aufgelöst werden.

Queer versucht jedoch auf das hinzuweisen, was bei dieser Denkweise ausgelassen wird, was nicht darin vorkommen kann und darf. Allein durch Sprache ist das Denken schon begrenzt und tendiert zu einem Denkschema, das in der Identitätslogik verhaftet ist. Das heißt, das Sein kann nicht vollständig durch Sprache beschrieben werden.

> „So begründet zwar identitätslogisches Denken eine wesentliche und unzerstörbare Dimension der Sprache, des Handelns und des gesamten Lebens. Doch lässt sich die Seinsweise von Seiendem nicht darauf reduzieren, sondern verweist stets auf eine unbegrenzte Dimension, auf ein Magma. In diesem Sinne enthalten Gesellschaft und menschliches Sein stets mehr und anderes als im Rahmen identitätslogischen Vorstellen intendiert ist“ (Perko 2005: 113).

Diesem Mehr und Anders wird versucht Rechnung zu tragen indem Sprache erweitert, transformiert und neubesetzt wird, auch der Terminus „Queer“ verweist auf unbegrenzte Dimensionen geschlechtlicher Variabilitäten und Lebensweisen.

26 Kursiv im Original

4 Regionaler Kontext des Feldes

4.1 Geografische Daten

Die Stadt Juchitán ist die Hauptstadt des gleichnamigen Municipios und liegt in der pazifischen Küsteneben des mexikanischen Bundesstaats Oaxaca, am Isthmus de Tehuantepec. Dies ist die schmalste Stelle des nordamerikanischen Kontinents, zwischen Atlantik und Pazifik, und misst 200 km von Küste zu Küste. Die Lage macht die Region zu einem Verkehrsknotenpunkt, der weiterhin im PPP (Plan-Puebla-Panamá) umstritten bleibt.

Auf einer Seehöhe von 30 m gelegen, ist Juchitán nur sechs Kilometer vom Ufer der südlich gelegenen großen Salzwasserlagune „Laguna Superior" entfernt, die dem offenen Meer vorgelagert ist, und traditionell für den Fischfang sehr wichtig war und ist. Die nördlichen Stadtteile begrenzt die „Panamericana", die Landstraße, die Nord- und Südamerika verbindet – hier zeigt sich die Lage der Stadt als Knotenpunkt umso mehr. Auch die zwei weiteren wichtigsten Städte der Region werden durch diese Landstraße mit Juchitán verbunden, die Nachbarstadt Santo Domingo Tehuantepec und Salina Cruz, eine hügelige Hafenstadt am Meer. Der Fluss „Río de los Perros" durchzieht die Stadt von Norden nach Süden und stellt eine natürliche Grenze zwischen den Stadtvierteln dar (vgl. Bennholdt-Thomsen 1994: 30).

In Juchitán heißen die Stadtvierteln *sección*[27], von denen es acht gibt und jedes seinen eigenen Charakter hat. In manchen Vierteln ist die Zugehörigkeit und der Zusammenhalt gegenüber Außenstehenden stärker ausgeprägt, in anderen schwächer. „Die Siebte Sektion, kurz „Séptima" genannt, ist für ihre eigensinnige, bewusst die zapotekische Volkstradition pflegende Art bekannt. Sie liegt im Süden der Stadt, der Lagune zugewandt. Hier leben die Fischer und die Frauen, die den Fisch verarbeiten und verkaufen." (Bennholdt-Thomsen 1994: 31f.). Der Stadtteil wurde mir während meines Aufenthalts auch als ein gefährliches Viertel geschildert, das (früher) gemieden werden sollte und dementsprechend auch nur bei Bedarf aufgesucht wurde. Mittlerweile soll die Kriminalität abgenommen haben, ein Spaziergang als erkennbar europäischer Tourist wurde mir dennoch nicht empfohlen.

27 Dieser Begriff ist dem geläufigen Begriff *barrios* gleich, der in vielen anderen Teilen des Landes verwendet wird.

„Cheguigo“ wird die achte Sektion genannt und bedeutet so viel wie „auf der anderen Seite des Flusses“. „Die andere Seite“ ist durch zwei Auto- und eine Fußgängerbrücke mit dem Zentrum verbunden. Hier befanden sich laut Angaben Bennholdt-Thomsen in den 1990ern zahlreiche kleine Werkstätten, in denen von der *butaca* (Holzsessel) über die geflochtenen Palmblattmatten bis hin zu Schuhen alles hergestellt wurde, was ein Haushalt braucht(e) (vgl. ebd.). Ich konnte mir über dieses Viertel keine aktuellen Informationen einholen, deshalb müssen diese Aussagen in den zeitlichen Kontext gestellt werden. Ich möchte darauf hinweisen, dass mittlerweile nationale Supermarkt-Ketten Niederlassungen in Juchitán haben, die ähnliche Produkte vertreiben.

Während meines zehnwöchigen Aufenthalts hielt ich mich meist im Stadtzentrum auf, das zum größten Teil von der dritten und vierten Sektion gebildet wird. Häuser mit mehr als 2 Etagen bilden hier die Ausnahme. Meist sind die Gebäude im Besitz der Familien, die sie bewohnen. Ist genügend Platz vorhanden, werden Zimmer oder Appartements gerne auch vermietet um zusätzlich Geld in das Haushaltsbudget fließen zu lassen. Es gibt zwar wenig internationalen Tourismus, doch es leben viele Menschen (wenn auch nur auf Zeit) in Juchitán, die nicht in der Stadt geboren wurden oder aufgewachsen sind.

Von der Panamericana am nördlichen Stadtrand passiert mensch den Busbahnhof und gelangt auf einer der zwei Hauptstraßen (*16 de Septiembre* und *5 de Septiembre*) ins Zentrum und somit zum *zocalo*[28], der wegen der vielen Bäume auch *parque* genannt wird. Bei meinem ersten Besuch konnte ich mich dort noch auf den Bänken niederlassen, beim zweiten, längeren Aufenthalt war der *parque* jedoch gesperrt, da er für das bevorstehende Jubiläum des Nationalfeiertags 2010 (*bicentinario*) renoviert werden sollte. Leider wurden die Arbeiten bis zu meiner Abreise nicht fertiggestellt, Grund dürften das Wetter in der Regenzeit gewesen sein.

In direkter Nähe zum *zocalo* liegt das Rathaus, samt Tourismus-Informationsstelle, die Markthalle und die Marktstände, die sie umgeben. Ein Stück weiter gibt es das „Casa de la Cultura“, die Hauptkirche, dem Heiligen San Vicente Ferrer geweiht, eine öffentliche Schule mit einem Sport- und Spielplatz, sowie die meisten Bankgebäude. Die Einkaufsstraßen sind gesäumt von Geschäften für Stoffe, Kleidung, Schuhe, Werkzeuge, Möbel, Hausrat und Konsumgütern der Elektrobranche. Zu diesen kleinen Geschäften im Zentrum sind mittlerweile schon große nationale und internationale Supermarkt-, Elektrofachhändler-, und Textilketten hinzugekommen. An der Panamericana liegt „Aurora“, eine überdimensionale Verkaufshalle, die neben Lebensmittel auch Elektronik, Textil, Kosmetik und pharmazeutische Produkte anbietet.

28 Geläufiger Ausdruck für den Platz im Zentrum einer Stadt in Mexiko.

Nördlich der Panamericana „liegt die 'Colonia', die durch die Landbesetzung durch Aktivisten [sic!] der COCEI, der einheimische, linkssozialistischen Partei, entstanden ist. Hier bauen die mittellosen Zuwanderer [sic!] aus dem Hinterland, zusammen mit ärmeren, jüngeren Familien aus Juchitán, ihre Häuser. Vereinzelt kann mensch, wie auch südlich von *Cheguigo*, einige Hütten sehen, wenig befestigte Bauten, die in Juchitán als Ausnahme auffallen. Im allgemeinen sind die Häuser massiv gebaut, zunehmend im modernen Stil von Flachbauten mit Betonträgern. Viel angenehmer, weil kühler, sind die alten Konstruktionen mit dicken Ziegelstein- und Lehmwänden, hohen Räumen und einem Ziegeldach“ (Bennholdt-Thomsen 1994: 32). Ein großer Teil des Lebens und des Alltags passiert im Freien, unter den überdachten Terrassen, im Schatten der Bäume in den Höfen der Häuser, die oft auch mit der Großfamilie oder den Nachbarn geteilt wird.

4.1.1 Klima

Das Klima ist tropisch-subhumid, da die Stadt auf einer Breite mit Bangkok (Thailand), Timbuktu im afrikanischen Mali oder Hyderabad im südlichen Indien liegt. Rund um Juchitán erstreckt sich eine weite, flache Küstenebene. Die Berge der Sierra Madre, die Mexiko von Nord nach Süd durchzieht, umgeben die Region in Form eines Halbkreises. In der Trockenzeit wirkt diese Landschaft arid, die ungenutzten Flächen sind mit Strauchwerk bewachsen (vgl. Bennholdt-Thomsen 1994: 30).

In der Regenzeit hingegen steigt das Wasser im Fluss stark an und es kann vorkommen, dass Teile der Stadt für einige Tage überschwemmt werden. Die Wassermarken an den Brückenpfeilern zwischen dem Zentrum und der achten Sektion zeugen von regelmäßigen Überflutungen. In der Zeit meines Aufenthalts wurden sämtliche große Straßen am Rand der Innenstadt für ein paar wenige Tage zu Ausweichkanäle umfunktioniert, da die Kapazität des „Rio de los Perros“ enorm überlastet war. Die Wassermassen aus dem Hinterland wurden so dem Meer zugeleitet und flossen zirka einen Meter hoch an den Häusern vorbei. Die Gebäude wurden von den Bewohner_innen dementsprechend adaptiert, so wurden zum Beispiel in die Eingänge, die zu tief lagen (viele Eingänge liegen ohnehin auf einer erhöhten Ebene, die von der Straße aus durch Treppen zu erreichen sind) kniehohe Mauern aus Ziegeln eingebaut, die nach dem Abklingen der Fluten wieder leicht herausgebrochen werden konnte. Nachdem das Wasser allmählich verschwand, folgt eine sehr windige Zeit.

Die Straßen blieben voller Schlamm, der trocknete und in Staub zerfiel. In dieser Übergangszeit häufen sich die gesundheitlichen Probleme von Augenentzündungen, da die Kombination aus Staub und Wind in den Straßen sehr unangenehm werden kann. In manchen Supermärkten und Apotheken führte die gesteigerte Nachfrage nach Augentropfen dazu, dass sie ausverkauft waren.

4.1.2 Demographie

Den Zahlen des nationalen Zensus aus dem Jahr 2010 zu folge (URL 4), gibt es in der Municipio Heroica Ciudad de Juchitán de Zaragoza 93.038 Bewohner_innen in 22.385 Haushalten. In den Haushalten wohnen im Schnitt 4,2 Personen, ein wenig mehr als die Angabe für das gesamte Land Mexiko, wo die Haushaltsgröße auf 3,9 Personen kommt. Besonders interessant für die „Stadt der Frauen" ist vor allem die Zahl zu „Hogares con jefatura femenina", also die Zahl der Haushalte mit „weiblicher" Leitung: mit 25,67% unterscheidet sich der Anteil nur gering mit jenem in ganz Mexiko, wo diese Zahl bei 24,56% liegt.

Mit 51.4 % sind die Frauen ein wenig in der Überzahl. Im Jahr 2009 gab es 2211 Geburten und 441 Todesfälle, 773 Hochzeiten und 44 Scheidungen. Die Bevölkerung zwischen 15 und 29 Jahren macht einen Teil von 27,9% aus, hingegen die Menschen über 60 Jahren nur noch 8,1%.

4.1.3 Infrastruktur

„Seit 1910 verfügt Juchitán über elektrisches Licht und seit den frühen sechziger Jahren über eine Kanalisation, an die allerdings erst langsam alle Stadtviertel angeschlossen werden" (Bennholdt-Thomsen 1994: 30). Mittlerweile sind von den 22.385 Hauhalten 21.509 an das Kanalnetz angeschlossen, 21.744 an die Stromversorgung. Wie in vielen lateinamerikanischen Ländern, sind auch hier Fernsehapparate (20.119 Haushalte) weiter verbreitet als Kühlschranke (17.249 Haushalte). Der Besitz eines eigenen Computer ist mit 3881 noch gering. Die Infrastruktur mittels öffentlichen Cyber-Cafés ist jedoch sehr gut gegeben und macht die Anschaffung für viele überflüssig.

Es gibt 56 Grundschulen, und weitere zehn *primarias indígenas*, also Schulen für Kinder aus indigenen Familien. *Secundarias*, Mittelschulen, sind 18 über die Stadt verteilt, weiterführende Ausbildungsstätten und Hochschulen stehen zehn zur Verfügung.

Zur gesundheitlichen Versorgung gibt es eine Zahl, die sich auf den Versicherungsstatus der Bevölkerung bezieht: 41.092 sind laut Zensus ohne Krankenversicherung. Diese Zahl kann unterschiedlich interpretiert werden. Zum einen weist sie darauf hin, dass ca. 44% der Menschen nicht in das Gesundheits-System eingegliedert sind. Damit besteht kaum ein Unterschied im Vergleich zum gesamten Bundesstaat Oaxaca, wo diese Zahl auch unter 50% liegt. Im Vergleich zur Gesamtbevölkerung Mexikos ist dieser Wert aber erhöht, hier liegt er nur bei ca. 34%. Es lässt jedoch darauf schließen, dass viele Menschen keine geregelte Anstellung haben, sondern ihren Unterhalt mittels Subsistenzwirtschaft verdienen (vgl. URL 4 – El Instituto Nacional de Estadística y Geografía, Censo General de Población y Vivienda Heroica Ciudad de Juchitán de Zaragoza 2011).

4.2 Historische Daten

Die ersten archäologischen Funde im Gebiet des heutigen Juchitán stammen laut Bennholdt-Thomsen aus der Zeit von 1500 v Chr. Seither soll an den Ufern des „Rio de los Perros“ gesiedelt worden sein. Sie bezieht sich in ihrem Text auf Angaben von Winter, Zeitlin und Zeitlin (vgl. Bennholdt-Thomsen 1994: 33).

4.2.1 Geschichte der Besiedlung

Die größte Bevölkerungsgruppe in Juchitán bezeichnet sowohl ihre Sprache als auch Kultur als Zapotekisch. Das Stammland der Zapotek_innen ist jedoch das Hochland von Oaxaca. Die genauen Umstände, wie „das Zapotekische“ in Juchitán gelandet ist, sind nicht bekannt. Es gibt jedoch die Annahme, dass sich am Ende des 15. Jahrhunderts das zapotekische Herrscherhaus vor den kriegerischen Eroberungszügen der Atzek_innen auf den Isthmus von Tehuantepec zurückzog.

Laut der Meinung des spanischen Chronisten Burgoa aus dem 17. Jahrhundert, haben die Zapotek_innen das Land am Isthmus bereits in der Mitte des 14. Jahrhunderts erobert. Linguistischen Studien zu folge liegt die Trennung des Zapotekischen des Isthmus von dem des Hochlandes 600 bis 700 Jahre zurück. Das würde auch die These Burgoas bestärken. Doch die Sprache ist nicht der einzige Faktor – somit kann nicht allein auf eine kulturelle und ethnische “Identität” geschlossen werden, oft wird Sprache ja auch von außen aufgezwungen. Für diese Vermutung spricht z.B. der auffallende Unterschied zwischen der sozialen Organisation der Zapotek_innen des Hochlandes und jenen des Isthmus (vgl. ebd.).

> „Nur bei den Zapoteken [sic.] des Isthmus haben die Frauen diese außergewöhnliche starke Stellung, die in der althergebrachten Sozialstruktur verankert zu sein scheint. Es ist deshalb mehr als wahrscheinlich, daß [sic.] sie einer anderen, nämlich spezifischen isthmischen Tradition entspringt. Dies führt zur These einer nur sprachlichen Assimilation einer matriarchal geprägten ethnischen Gruppe an patriarchale Eindringlinge, die in der Folge kulturell und sozial integriert wurden“ (Bennholdt-Thomsen 1994: 33).

Auch archäologische Erkenntnisse sprechen dafür, denn zwischen Hochtal und pazifischer Küstenebene ist vor 1300 keine länger währende, fortgesetzte Beziehung feststellbar. Auf Grund von Keramik und Obsidianfunden wird vermutet, dass es ständig neue Einflüsse von außen gab, die auf ein eigenständiges Kontinuum am Isthmus eingewirkt hatten. Monumentalbauten wurden nur im Hochtal errichtet, am Isthmus sind diese nicht zu finden (vgl. ebd.).

> „Von derartigen Bauten wissen wir, daß [sic.] sie zentralisiert, stark hierarchische stratifizierte Machtverhältnisse voraussetzen, die nach Erfahrungen patriarchalisch sind. Deren Abwesenheit erweitert die Chance für die Richtigkeit der These von einer nicht patriarchalen vorspanischen und vorzapotekischen Tradition. Hinweise auf Elemente matriarchaler Kultur sind in der archäologischen Literatur jedoch nicht zu finden. Allerdings hat die entsprechende Fragestellung in die Archäologie wie in die vorspanische Geschichtsforschung bislang auch noch nicht Eingang gefunden“ (ebd.).

In den Schriften der Chronisten gibt es vereinzelt Erwähnungen über die Handlungsfelder der “Frauen” in der Gesellschaft in Juchitán. Aus der damaligen Perspektive war es eher ungewöhnlich für die reisenden “Männer”, “Frauen” so stark im öffentlichen Leben involviert zu sehen, nämlich als Händlerinnen des lokalen Marktes. Eine Quelle aus dem 16. Jahrhundert erwähnt, dass “Frauen” Kleidung verkaufen würden. Eine weitere Erwähnung vom Handel in „Frauenhand“ stammt aus dem 19. Jahrhundert. Demnach besuchte Brasseur, ein französischer Priester, die Region und berichtet über die selbstbewusste und freie Art der “Frauen” am Markt, die sich kaum ein Blatt vor den Mund nahmen (vgl. Bennholdt-Thomsen 1994: 34). Der Handel und das damit verbundene Reisen lässt auf einen regen Austausch zwischen den verschiedenen Kulturen schließen. Eine Offenheit für neue Einflüsse und dessen Inklusion in die Gesellschaft könnte die oben erwähnte „Eroberungstheorie“ unterstützen.

4.2.2 Namensgebung

Die Stadt, in der ich zehn Wochen im Zuge der Feldforschung lebte, hat mehrere Namen, wie der Website des *Instituto Nacional para el Federalismo y el Desarrollo Municipal* (Nationales Institut der Föderalstaaten und Entwicklung in den Gemeinden) zu entnehmen ist (vgl. URL 1). Der erste Name, der aus den Aufzeichnungen hervorgeht, und deshalb als ursprünglich bezeichnet wird, soll *Xihitlán* gewesen sein, ein zapotekischer Name, der „Ort der Blumen“ bedeutet.

Danach wurde der Name auf *Xhavizende* geändert, „Ort von San Vicente“ (vgl. URL 4) – dies dürfte im Zuge der Kolonisierung und Missionierung stattgefunden haben, denn San Vicente ist noch immer Schutzpatron der örtlichen Kirche und hat auch eine besondere Bedeutung für die *muxes* in Juchitán (siehe Kap. „5.2.1.2 Historischer Ursprung“. Die Schreibweise kann variieren, sehr oft wird auch *Xabizende* verwendet. Dieser Name hat sich bis heute gehalten, denn auch während meines Aufenthalt konnte ich ihn mehrere Male hören.

In der Quelle des *Instituto Nacional* kommt noch ein weiterer Name vor: *Ixtaxochitlán* - „Ort der weißen Blumen“, oder wörtlich übersetzt: Ixta – Weiß, Xochitl – Blume, Tlan – Ort (vgl. URL 4). Hierzu finden sich aber keine weiteren Angaben oder Ausführungen. Wenn die Bewohner_innen der Stadt von sich selbst sprechen, dann verwenden sie häufig den Ausdruck *teco/teca*, die letzte Silbe von Juchiteco/Juchiteca. Dadurch ergibt sich ein Zusammenhalt aber auch eine Abgrenzung zu Menschen von außen.

Im Jahr 2006 wurde die Stadt und das Municipio zur „Heroica Ciudad de Juchitán de Zaragoza“ erhoben. Diese Ehre wurde der Stadt zuteil, da die Bewohner_innen der Stadt eine Invasion französischer Streitkräfte im 19. Jahrhundert verhindern konnten (vgl. URL 9).

4.2.3 Mythen und kulturelle Flexibilität

Neben der archäologischen und historischen Besiedlungsgeschichte bestehen die eigenen traditionellen Erzählungen vom Ursprung der zapotekischen Kultur am Isthmus. Andrés Henestrosa, ein Autor aus Juchitán, hat sich der Aufzeichnung dieser mündlichen Tradierungen bereits 1929 angenommen, das Instituto Nacional de Bellas Artes hat seine Schriften im Jahr 2006 wiederveröffentlicht. Hier sei nur eine kurze Anekdote erwähnt, die sich auch mit Aussagen von Bennholdt-Thomsen (1994: 29) decken.

So erzählt Henestrosa (2006: 12) über *viniguláaza*, der ältesten Legende in der zapotekischen Tradition. Durch die Tonalität der Sprache kann das Wort unterschiedlich ausgesprochen werden und erhält dadurch immer eine andere Bedeutung, die zugleich auch eine andere Legende erzählt. *Vini* bedeutet in den meisten Versionen „Leute/Menschen“. In einer möglichen Auslegung des zweiten Wortteils *guláaza* könnte diese als *gú-láaza* toniert werden, was soviel wie „Wurzel, Süßkartoffel, die erste und die andere Faser bedeutet“; anders ausgedrückt: etwas, das so flexibel wie eine Faser (*fibra*) ist. Das würde für das zusammengesetzte Wort bedeuten: die Menschen die aus den Wurzeln der Bäume geboren wurden.

Jene, die dieser Herkunftsgeschichte Glauben schenken, sehen voller Stolz ihre Vorfahren (*padres de la raza*) als Menschen, die, im Schmerz und im Leben (*en el dolor, en la vida*) flexibel waren wie Wurzeln in der Erde (*como las raíces de donde brotaron*). Diese Interpretation und Intonierung ist laut Henestrosa die am häufigsten wiedergegebene.

Auch Bennholdt-Thomsen schätzt die Einstellung der Menschen in Juchitán ähnlich ein: Sie „grenzen sich gegen das andere, Neue nicht ab, sondern sie gehen flexibel damit um, nehmen es auf und verwandeln es in Eigenes“ (Bennholdt-Thomsen 1994: 29). Mit ein wenig mehr theoretischem Hintergrund versieht Miano Borruso diesen Umstand, indem sie die ethnische Identität der Zapotek_innen in den Worten von Alain Tourain als offensive Identität bezeichnet. Damit meint sie eine Gesellschaft, die ihren Zusammenhalt nicht in der Verweigerung des Wandels und der Verteidigung der Tradition findet, sondern die sich die Elemente der äußeren Einflüsse aneignet und in ihrer eigenen Logik integriert und umsetzt (vgl. Miano Borruso 2002: 36).

Dieser Aspekt ist vor allem in der Betrachtung der Einflüsse der Globalisierung spannend und es bedarf der Beobachtung der zukünftigen Entwicklungen, um Schlüsse daraus ziehen zu können.

4.2.4 Historischer Abriss und Politische Verhältnisse

Bennholdt-Thomsen vergleicht die Tradierung der Geschichte der zapotekischen Juchitecos/-as mit einer „ethnischen Mythenbildung, die zur Stärkung zapotekischen Widerstandsgeistes beiträgt. Diese Mythenbildung, die positiv-stärkende Lesart zapotekischer Geschichte, schafft so etwas wie ein 'kollektives Gedächtnis', das in jeder einzelnen Person in Juchitán verankert ist und die subjektive Stärke untermauert“ (Bennholdt-Thomsen 1994: 103).

Um welche Geschichten handelt es sich dabei? Weit verbreitet ist das Wissen um den Sieg gegen die Franzosen im Zuge der Invasion im Jahr 1866. Die Nachbarstadt Tehuantepec ging damals eine Kompromiss mit den Eindringlingen ein und erst die Krieger_innen aus Juchitán konnten die Truppen Napoleon III am „Rio de los Perros“ stoppen und besiegen. Zwei Aspekte prägen dadurch die juchitekische Gesellschaft: Zum einen wird das als Verrat interpretierte Verhalten in diesem Konflikt der Gemeinschaft aus Tehuantepec bis heute nachgetragen und als Charakteristikum zugeschrieben. Zum anderen zeigt die Beteiligung der “Frauen” an den Kämpfen die Besonderheit der Stadt (vgl. ebd: 101f. & URL 2).

Der Stolz der *tecas/-os* auf die eigene Gemeinschaft rührt aus vielen solcher widerständigen Ereignisse. Auch in der Revolution von 1910 stellte die Stadt einige erfolgreiche Generäle, unter anderem Heliodoro Charis, eine umstrittenen Persönlichkeit, die bis zu ihrem Tod 1964 Juchitán wesentlich beeinflusste und mitgestaltete und bis heute in Form von Erzählungen und Witzen lebendig bleibt (vgl. ebd: 102f.).

Das letzte Ereignis dieser Größenordnung war der Sieg des regionalen Wahlbündnisses COCEI[29] im Jahr 1981 über die allmächtige PRI[30] auf munizipaler Ebene. Juchitán war somit das erste *municipio* in der Geschichte Mexikos, das von einer bis dahin als Opposition der PRI agierenden Partei regiert wurde und medial auf nationale und internationale Aufmerksamkeit stieß (vgl. Miano Borruso 2002: 35). Nach einer langen Periode an der Macht der Stadtregierung wurde die COCEI 2002 wieder von der PRI abgelöst, was ein Zerwürfnis innerhalb der COCEI zur Folge hatte und das Bündnis dadurch geschwächt wurde. Nach einer Wiederwahl 2005 durch eine Zusammenarbeit mit der linken PRD[31] wurde die Stadt nochmals von der COCEI regiert, musst aber 2010 das Amt wieder an die PRI abgeben (vgl. URL 2).

Dies sind nur wenige Beispiele, die aber für die Eigenwahrnehmung der Menschen in der Stadt eine zentrale Rolle spielen. Der Wechsel von Regierungsparteien zeigt, dass die Gesellschaft nicht auf allen Ebenen eine Einheit bildet, sondern plural geprägt und strukturiert ist. Verallgemeinerungen können daher auf Basis dieser Informationen nicht getätigt werden, die Ereignisse können aber als Referenzpunkte für gewisse Interpretationen herangezogen werden.

29 Coalición de Obreros Campesinos y Estudiantes del Istmo – Allianz der Arbeiter Bauern und Studenten
30 Partido Revolucionario Institucional
31 Partido de la Revolución Democrática

Wie einer meiner Interviewpartner_innen (G., Int. 3) richtig darauf hingewiesen hat, kamen die Einflüsse der Moderne erst sehr spät in der Region an. Dadurch konnten sich gewisse traditionelle Strukturen noch länger halten, als in anderen Teilen Mexikos. Die Moderne steht in einer Weise auch für das Mestizische oder auch für die nationale "Identität" Mexikos. In Juchitán überschneiden sich zapotekische/juchitekische Zugehörigkeiten mit den mestizischen/mexikanischen. Viele fühlen sich noch als traditionsbewusste Menschen, vermeiden aber den Begriff *indígena*, da dieser in den Medien unterschiedlich dargestellt wird und mensch sich von diversen negativen Interpretationen distanzieren möchte. Doch auch hierzu gibt es keine einheitlichen Meinungen in Juchitán. Wichtig für das Verständnis der sozialen Handlungsweisen in Juchitán ist jedoch, dass sich viel über Zugehörigkeit und Abgrenzung definiert, diese Parameter bleiben sehr flexibel und situationsabhängig.

4.3 Linguistische Daten

In der Linguistik wird die gesprochene Sprache des Zapotekischen am Isthmus und jene im Hochland Oaxacas unterschieden. Auch in den kulturellen und sozialen Ausprägungen gibt es wesentliche Unterschiede, was wiederum die Thesen unterstützt, die auch Bennholdt-Thomsen anführt: die Zapotek_innen des Isthmus gehörten zu einer anderen Ethnie, bevor sie von den Zapotek_innen des Hochlandes erobert wurden und sich dadurch eine eigene Kultur mit zapotekischer Sprache entwickelte (vgl. Bennholdt-Thomsen 1994: 33).

Bezüglich der Fragestellung der Arbeit gibt es ein interessantes Detail in der Grammatik des Zapotekischen. Die 3. Person wird nicht gegendert, also die Person, auf die sich bezogen wird, hat in der Sprache kein Geschlecht, sondern es obliegt der Interpretation der Sprechenden.

Beispiel 1

„laabe gunaxhí be" - er, sie oder es mag/liebt. (López Ramírez 2009: 21)

Das Geschlecht wird hier nicht bestimmt, sondern der Satz bezieht sich neutral auf eine Person. Durch den Kontext obliegt es den Gesprächspartner_innen, wie diese Aussage aufgefasst wird. In der 3. Person sg. und pl. wird durch die Endung unterschieden, ob von einer Person, einem Tier oder einem Ding die Rede ist:

Beispiel 2

laa od. laabe - eine Person
laa od. laame - ein Tier
laa od. laani od. ni - ein Ding
(URL 7: Pickett 2001: 28) [Übers. v. Sp. in D.: W.B.]

Im Unterschied zum Deutschen wird im Spanischen, der zweiten Sprache der Tecos, das Personalpronomen seltener benutzt. Wo es im Deutschen dazu verwendet wird, um das Subjekt klar zu definieren, ist dies im Spanischen nicht notwendig, da jedes konjugierte Verb in Einzahl und Mehrzahl einzigartig ist und das Subjekt allein aus der Verbform erkannt werden kann. Die Nennung des Subjektpronomen ist also fast nie notwendig. Beispiel 2 zeigt diese Gegebenheit in der 3. und 1. Person Singular.

Beispiel 3

Mit wem spricht er? - Con quien habla __?
Ich spreche. – __ Hablo.

Hier wird das Pronomen weggelassen. Für das Verständnis des Satzes ist die Konjugation ausreichend.

Beispiel 4

Ich spreche mit seiner Mutter – Hablo con su mama.

In Bsp. 4 wird ein Possessivpronomen verwendet, in diesem Fall lässt sich nur aus dem Zusammenhang schließen, ob es sich um die Mutter einer “männlichen” oder „weiblichen“ Person handelt, da „su“ sowohl „seine“, als auch „ihre“ heißen kann.

Da Sprache ein performativer Akt ist (vgl. Bublitz 2002: 17f.), ist sie zentraler Teil der Konstruktion von Geschlechtern. Auf diese Weise beeinflusst sie auch unsere Wahrnehmung. Es sei hier erwähnt, dass grammatikalische Strukturen Einfluss auf das Denken haben können. In wie weit dies in Juchitán Konsequenzen auf andere, gesellschaftliche und kulturelle Strukturen hat, kann im Umfang dieser Arbeit nicht behandelt werden.

Exakte linguistische Analysen haben Pickett, Villalobos und Marlett (durchgeführt und den aktuellen Stand zusammengefasst: Das *Isthmus Zapotec* der *Otomanguean family* ist seit 2008 offiziell vom *Instituto Nacional de Lenguas Indígenas* (INALI) als “Zapoteco de la planicie costera” (*coastal plain Zapotec*) gelistet um es von anderen Variationen des Zapotekischen, die am Isthmus gesprochen werden, zu unterscheiden (vgl. Pickett/Villalobos/Marlett 2010).

> "It is the mother tongue of many inhabitants of various cities and towns, as well as many smaller communities […] with some lexical, syntactic and phonetic variation between towns only a few kilometers apart. […] Since the most recent census figures do not separate out the varieties of Zapotec, and have not done so reliably when attempted, official statistics as to the number of speakers of Isthmus Zapotec are not available. (The Ethnologue […] cites the 1990 census as listing 85,000 speakers; that figure must have been an interpretation of other statistics in the census.) INALI […] estimates the current number to be about 104,000. In the city of Tehuantepec, the language is no longer widely used. In certain other locations, including Juchitán de Zaragoza, Spanish is becoming the dominant or the only language spoken by many people born after about 1990, although Zapotec is dominant in many outlying towns, including San Blas Atempa. Mature speakers have remarked that young people who are not fluent do not use tones correctly. Isthmus Zapotec has had active writers, including poets and novelists, since the first half of the twentieth century, well before an orthography was officially established […] but reading and writing of the language are still not taught in schools in the region" (Pickett/Villalobos/Marlett 2010).

Zapotekisch und Spanisch existieren in Juchitán nicht nur neben einander sondern miteinander. Wie im nächsten Kapitel „5.1 Subjekte im Feld: Eine Annäherung" zu sehen sein wird, schließen die beiden Sprachen gegenseitig Termini der jeweils anderen Sprache in ihren Gebrauch ein. Durch diese Verschiebung ergaben sich auch Missverständnisse und Mehrdeutigkeiten, so auch beim Begriff „*muxe*". Welche verschiedenen Interpretationen gemacht werden, versuche ich in einer genaueren Betrachtung darzustellen.

5 Empirische Analysen und theoretische Exkurse

Im Folgenden gehe ich dazu über, das Material aus der Feldforschung und der fortwährenden Literaturrecherche zu analysieren. Die Ausführungen bauen auf die grundlegenden Informationen der vorangegangenen Kapitel auf, indem ich im Sinne eines Vorwissens darauf Bezug nehme. Am Anfang steht eine differenzierte Darstellung des Begriffs „*muxe*“ und der verschiedenen Sichtweisen dazu. Danach folgen Betrachtungen einzelner soziokultureller Aspekte, die sich in der Auswertung des Materials als wichtig für das Verständnis der Verhandlung von Geschlecht herausgestellt haben.

5.1 Subjekte im Feld: Eine Annäherung

Dieser Abschnitt gibt einen Überblick über die Personengruppen, die für meine Forschung relevant sind. Dabei beziehe ich mich auf emische Begriffe und Definitionen, die mir in vielen Gesprächen näher gebracht wurden. So werden von den Gesprächspartner_innen auch Konzepte und Termini wie „Homosexualität“ oder „Transgender“ aus der Westlichen und globalisierten Wissenschaft herangezogen. Nur wo es einer Verständlichkeit für die deutschsprachigen Leser_innen dient, setzte ich mit einer etischen Sichtweise an und ziehe Vergleiche zur eigenen Gesellschaft.

Dieser kurze Abriss dient als Orientierung, denn die durch die verschiedenen Termini umrissenen Personengruppen werden im Verlauf der Arbeit noch genauer beschrieben, ihre Handlungsräume aufgezeigt, die Beziehungen die untereinander bestehen beleuchtet, Eigen- und Fremdzuschreibungen herausgearbeitet. Die Fragestellung begrenzt sich auf Menschen mit bei der Geburt als „männlich“ zugeschriebenen Geschlecht. Daher gehe ich auf diese Gruppen näher ein, speziell auf jene Subjekte, die nicht einem heteronormen Verhaltenskodex folgen.

5.1.1 Öffnen der Kategorien

Für den Einstieg möchte ich die Frage stellen, die ich auch an eine Interviewpartnerin gerichtet habe:

> W.B.: Was bedeutet *hombre* [“Mann”] und was bedeutet *mujer* [“Frau”] für dich?
> R: Ein *hombre* [“Mann”] ist ein *hombre* [“Mann”], eine *mujer* [“Frau”] ist eine *mujer* [“Frau”]. Und ich bin ich.
> (Int. 1: Min. 16:00)

Mit dem Nachsatz „Und ich bin ich“ zeigt die Interviewpartnerin die Schwäche der dichotomen Geschlechterordnung in einfacher Weise auf, indem sie sich keinen der beiden zuordnet und sich neben diesen vorgegebenen Rahmen stellt. Was also gibt es darüber hinaus noch?

> W.B.: Hay hombres y mujeres, que más? - Es gibt Männer und Frauen, was noch?
> R: Hombres, mujeres, muxes y lesbianas. - Männer, Frauen, muxes und Lesben.
> (Int. 1: Min. 18:00)

Hier werden die wichtigsten Geschlechterkategorien in der juchitekischen Gesellschaft genannt, es ist aber, wie sich noch zeigen wird, keine vollständige Aufzählung. Der Begriff *lesbiana* wird parallel zum emischen Terminus *marimacha* verwendet, wobei *lesbiana* dem Westlichen Konzept der Homosexualität nahe steht, *marimacha* jenem der Transgender.

Muxe wird häufig mit *gay* (schwul) synonym verwendet, wenngleich auch alle Begriffe distinkte Bedeutungen haben. Hier gibt es Parallelen in der Bedeutung zu den oben genannten Bezeichnungen: *gay* kommt Homosexualität gleich, *muxe* dem Konzept des Transgender. Hier sind jedoch die Ausführungen weiter unten besonders zu beachten, denn es handelt sich um eine verkürzte Version der Definitionen. Übersetzen wir die Kategorien in die etische Sichtweise der globalisierten Wissenschaft, so beziehen sich *hombre, gay* und m*uxe* auf ein bei der Geburt “männlich” zugeschriebenes Geschlecht. Erinnern wir uns auf die Fragestellung, dann sei es erlaubt *mujeres* und *lesbianas* vorerst auszublenden und konzentrieren wir uns auf die Kategorien m*uxe, gay* und *hombre*, die weder homogen sind noch eindeutig definiert werden können. Subjektive Grenzziehungen und gleichzeitige Überschneidungen der Kategorien sind dafür verantwortlich, dass diese Einteilung so nicht stehen bleiben kann. Fragen wir also weiter:

> W.B.: Was bedeutet *muxe* für dich?
> R: Das ist eine *mujer* [“Frau”] gefangen im Körper eines *hombre* [„Mannes“]. … Ich habe den Körper eines *hombre* [„Mannes“], aber fühle mich wie eine mujer [“Frau”].
> (Int. 1: Min. 19:00)

Diese Beschreibung gleicht jener des Westlichen Konzepts „Transgender“, da mir die Interviewpartnerin in weiblich konnotierter Kleidung gegenüber sitzt, aus den Erzählung jedoch hervorgeht, dass sie mit einem bei der Geburt als “männlich” bestimmten Geschlecht aufwuchs und so behandelt wurde. Für eine spätere Analyse (Kap. „5.6 Verortung von Geschlecht in Juchitán“) möchte ich hier bereits aufzeigen, dass „Frau-Sein“ sich nicht an den Körper bindet. Es ist weder gänzlich abstrakt zu sehen, noch ist es nur körperlich, sondern verortet sich in einem komplexen Bereich dazwischen. Um dieser Komplexität Rechnung zu tragen, wird anderorts darauf eingegangen.

Es wird Zeit, andere Personen zu Wort kommen zu lassen. In einem Gespräch über die Veranstaltung „Gunaxhinu“, die J. gemeinsam mit Kolleg_innen einmal im Jahr veranstaltet, ergab sich eine interessante Auseinandersetzung über verschiedene Sichtweisen zu Geschlecht, während er mir erklärte, welche Menschen die Zielgruppe für diese Veranstaltung sind.

> W.B.: Du hast mir gesagt, es ist mehr für die *gays* und weniger für die *muxes* …

J: Ja das stimmt, das Thema ist nicht *muxe*. Das Thema ist Männer die auf andere Männer stehen.
Ich sehe mich nicht als *muxe* und auch nicht als homosexuell. Und das Thema ist, dass wir verschieden sind – jeder hat einen anderen Geschmack, genauso wie *muxes*, aber wir sind weder *muxe* noch *intrépida*[32].
(Int. 4: Min. 2:00)

J. macht hier das Feld auf, indem er mehrere Begriffe und Konzepte verwendet und sich diese aneignet, oder sich davon abwendet. Im Verlauf meines Aufenthalts stellte er mehrmals klar, dass ihm keine Einteilung angenehm ist, aber das geringste Übel sei für ihn das Konzept „Männer die Sex mit Männern haben" (MSM). Diese differenzierte Sichtweise betont er aber nicht immer, sondern hauptsächlich in politischen Diskussionen. Die Konzepte der *shifting identities* und der kontextabhängigen Zugehörigkeit/Ethnizität, wie sie bei Baumann zu finden sind, können hier als Erklärungsansatz seines Verhaltens und seiner Positionierung herangezogen werden (vgl. Baumann 2004: 48). Das nächste Beispiel zeigt das deutlich auf:

W.B.: Und ihr identifiziert euch nicht als *muxes*?
J: Also, in dieser Region wären wir *muxe*…
M: Ja, ich bin *muxe*.
J: … weil der Begriff *muxe* kommt aus dem Zapotekischen.
D: Er ist von hier aus der Region, speziell von hier aus Juchitán. Also, wenn wir von solchen Begriffen sprechen, dann ja, ich bin *muxe*. Ja, er ist *muxe*. [zeigt auf M]
M: Ich bin *muxe*.
J: Weil wir hier in der Region geboren sind, und es ist ein Ausdruck der ursprünglich von hier ist. Und es ist dieser Zustand/Beschaffenheit [*estado*]. Gleich, es gibt andere Wörter die *gay* oder *muxe* bedeuten.
D: Es geht um den Aspekt der Homosexuellen. Ich meine, hier sind die *muxes* eine bestimmte Form der *homosexuales*, aber es sind *transvestis*.
(Int. 4: Min. 9:00)[33]

Wo J. sich zuvor noch von den *muxe* abgegrenzt hat, zählt er sich aus einem anderen Blickwinkel betrachtet wieder dazu. Denn hier geht es um eine andere Zugehörigkeit: die der ethnischen Herkunft. *Muxe* ist im Zapotekischen sozusagen ein Überbegriff für „biologische Männer" (oder bei der Geburt als "männlich" bestimmte Menschen) die nicht in die heteronormen Muster passen. In einem weiteren Kontext, jenem der mestizische Kultur parallel zur/in der zapotekische Gesellschaft, ist der Begriff *muxe* jedoch anders rezipiert. Das wird in der folgenden Aussage deutlich:

M: Es gibt das Verständnis, dass *muxe* nur *vestidas*[34] sind, nein. *Muxe* im Zapotekischen bedeutet *puto*[35], oder *gay* oder *maricón*[36], wie du willst! Es ist nicht spezifisch. Ich bin *muxe*, er ist *muxe*.
J: Ja, ein Junge mit 13 Jahren ist *muxito*.

32 Eine Gruppierung von *muxe* in Juchitán, deren Name oft als Synonym für *cross-dresser* verwendet wird.
33 Zu den Interviewpartnern ist anzumerken, dass sie alle in "männlich" konnotierter Kleidung gegenübersitzen.
34 Entspricht dem Konzept *cross-dresser*.
35 Anm.: „männliche" Form von *puta* = Hure, wird aber vor allem pejorativ für *gay* verwendet.
36 Kommt im Deutschen dem abwertenden Begriff „Schwuchtel" am nächsten.

M: Ja, weil hier in Juchitán bedeutet es das auf Zapotekisch. Im Spanischen kannst du anders sagen, er ist *maricón*, oder *gay*, oder *puto*, *putito*, oder *jota*, wie immer du auch willst. Aber in Zapotekisch, in meinem Haus heißt es *muxe*.
J: Du könntest auch *mariposita*[37] oder andere Dinge sagen. *Muxe* ist ein Ausdruck von hier aus der Region.
(Int. 4: Min. 10:00)

G. aus Int. 3 stellt dies ebenfalls kurz und bündig klar:

G: In der mestizischen Kultur sagen sie *puto*, wo sie im Zapotekischen *muxe* verwenden.
Das Konzept „gay" hat sich schon universalisiert, in Europa, Lateinamerika, Asien.
(Int. 3: Min. 93:50)

Mein erstes Verständnis von *muxe* glich der Aussage, dass der Begriff sich auf *vestidas* (*cross-dresser*) und Transgenderpersonen bezieht. So wird der Sachverhalt zumindest oberflächlich in den Medien dargestellt. Beim genaueren Hinschauen und vor allem Zuhören stellt sich die Lage anders dar. Auch der juchitekische Autor Elí Bartolo (2010) schreibt in seinem Buch „Las otras Hijas de San Vicente":

„Es gibt die Sicht von außerhalb der Gemeinschaft der *muxe*, dass alle *travestis* wären, *indígenas*, die Röcke und *huipil*[38] tragen, und gleichzeitig gibt es die Ansicht, dass alle *vestidas* auch *intrépidas* wären, all das beruht auf einer falschen Annahme. Die Gemeinschaft der *muxe* ist eine Gemeinschaft die divers und einschließend (*diversa e incluyente*) ist, ..." (Bartolo 2010: 9).

Nicht nur die Sprache ist hier ein wichtiges Unterscheidungsmerkmal, sondern auch die ethnische Zugehörigkeit, die in Juchitán keine klaren Grenzen aufweist, sondern Überscheidungen auf mehreren Ebenen ausgemacht werden können. Bartolo betont hier noch einmal die Sicht von außen, die etische Sichtweise, die in diesem Kontext eine große Rolle spielt, da *muxes* international als Beispiel in Diskursen zu traditioneller Geschlechterpluralität immer wieder herangezogen werden. Diese Pluralität ist stark zu berücksichtigen, da Unterschiede zwischen den Menschen nicht nur aufgrund ihrer sexuellen Orientierung oder Geschlechteridentität gemacht werden (können), sondern alle Lebensbereiche zur Differenzierung herangezogen werden (können).

Um aber auf der Ebene der Geschlechteridentität und -zuschreibungen zu bleiben, hier ein grober Überblick zum Verständnis der wichtigsten Auslegungen:

- *Muxe* im Zapotekischen (Sprache und Ethnie): Hier werden alle Menschen zusammengefasst, die bei der Geburt "männlichem" Geschlecht zugeordnet wurden und im Heranwachsen den soziokulturellen Mustern eine *hombres* nicht entsprechen. Gebraucht wird der Begriff von Menschen, die Zapotekisch sprechen und sich dieser Ethnie zugehörig fühlen. (Also können auch meine Interviewpartner mit "männlich" konnotierter Kleidung behaupten, *muxe* zu sein.)

37 Wörtlich übersetzt bedeutet dies „kleiner Schmetterling", ist aber ein Synonym für *gay.*
38 Regionale Kleidung – ein besticktes Oberteil, das wie eine Bluse getragen wird.

- *Muxe* im Spanischen (Sprache) und im mestizischen (Ethnie) Verständnis = (*muxe afeminado*): Hier werden nur jene Menschen als Muxe bezeichnet, die *vestida* (*cross-dresser*) und/oder *pintada* (geschminkt) sind. Dies sind in anderen Worten Transgender-Personen, die durch ihre Kleidung oder ihr Make-up sich der äußeren Erscheinung von *mujeres* angleichen.

- *Gay* im Spanischen (Sprache) und im mestizischen (Ethnie) Verständnis: Dieser Begriff gleicht der Rezeption im deutschsprachig/europäischen Kontext. Menschen, deren Äußeres am Erscheinungsbild der *hombres* angelehnt ist, jedoch sexueller Kontakt mit dem gleichen „biologischen Geschlecht" besteht. Es gibt viele Ausdrücke, wie in den Zitaten oben schon ausgebreitet wurden, die *gay* ersetzen können. Diese Kategorie zusammen mit „*muxe* im Spanischen" ergibt grob genommen das Spektrum der „*muxe* im Zapotekischen".

Im weiteren Verlauf werde ich *muxe* als die Überkategorie verwenden, so wie sie im Zapotekischen verstanden wird. Dies bedeutet eine Abgrenzung zu nicht-heteronormen Mustern, Praktiken, Verhalten und „Identitäten". Doch Heteronormativität ist in diesem Kontext Definitionssache. Hier kommt der *mayate* ins Spiel. *Mayates* sind „biologische Männer", die Sex mit *muxes* haben. Dies würde sie in einem deutschsprachig/europäischen Kontext unter die Kategorie *gay/*schwul oder bisexuell fallen lassen, da es sich bei beiden Partnern um „biologische Männer" handelt. Im Mexikanischen zählt er jedoch (meistens) zu den *hombres*, da er (meistens) die aktive Rolle beim Geschlechtsverkehr einnimmt. Das Phänomen und der Ausdruck *mayate* ist regional, d.h. nicht in ganz Mexiko verbreitet. *Mayate* ist keine Eigenbezeichnung sondern ein Ausdruck, den vor allem *muxes* für ihre Liebhaber gebrauchen, dadurch funktioniert der Begriff nur in Relation zu *muxe*. Zu den vielschichtigen Beziehungen zwischen *muxe* und *mayate* siehe Kap. „5.4 Empirische Analyse: Sexualität & Beziehungen". Denn der Begriff erfährt eine Bedeutungsverschiebung, die Rolle des *mayate* ebenso. Hier werden Unterschiede zwischen den verschiedenen Generationen deutlich. Viele Einflüsse von außen verändern die Gesellschaft in Juchitán, dazu siehe Kap. „5.5 *Muxes* und die Globalisierung".

5.2 *Muxe* als Pluralismus?

Die Verwendung des Begriffs *muxe* in unterschiedlichen ethnischen und sprachlichen Kontexten wurde zum Teil schon geklärt. Hier möchte ich nun noch einmal im Detail auf Identitätskonstruktionen, Differenzen und Zuschreibungen eingehen. Zudem soll ein historisch verankertes Bild von den Personen gezeichnet werden, für die diese Bezeichnungen verwendet werden. Gleichzeitig werden theoretische Überlegungen anhand dieses Feldes angestellt und die darin beschriebenen Konzepte hinterfragt.

5.2.1 Historische Entwicklung

Anhand des folgenden Abschnitts wird deutlich, wie wenig über die Herkunft des Begriffs „*muxe*“ und das Leben in vergangenen Zeiten bekannt ist. Diese Lücken in der Geschichte hatten jedoch nur bedingt Auswirkungen auf meine Forschung. Sie ließen einige Fragen offen, wenn es um die historische Veränderung soziokultureller Phänomene ging. Die Hauptfragen der Arbeit widmen sich jedoch den aktuellen Prozessen und Verhandlungen von Geschlecht. So wäre zwar ein Vergleich mit historischem Material spannend, ist jedoch für die Auswertung nicht von Relevanz.

5.2.1.1 Etymologischer Ursprung

Die Herkunft des Wortes *muxe* ist nicht eindeutig geklärt, deshalb bleibt es bei verschiedenen Annahmen. Eli Bartolo teilt in seiner Publikation die Version, dass das spanische Wort *mujer* ins Zapotekische übernommen wurde, um „homosexuelle Männer [39] “ zu beschreiben (vgl. Bartolo 2005: 8). Diese Begriffsfindung dürfte somit im Zuge der Eroberung passiert sein und würde zeigen, dass der (ideologische, nicht nur kriegerische) Kontakt mit den Europäern schon lange vorhanden gewesen war.

Muxe kann aber auch „Feigling/Memme“ bedeuten und leitet sich vom zapotekischen Adjektiv *guendamuxe* ab (vgl. ebd.). Dies ist vor allem im Zusammenhang mit der Gruppierung „Las Intrépidas buscadoras del peligro“ interessant, die übersetzt „Die furchtlosen Suchenden der Gefahr“ heißt[40]. Dieses Spiel mit den Worten, ist ähnlich zu sehen wie die Aneignung, Umkehrung und Neubesetzung von Fremdbezeichnungen (wie es z.B. mit *queer* passiert ist). Wer von anderen als Feigling bezeichnet wird und sich selbst Furchtloser nennt, macht dies um sich diesem Bild zu widersetzen.

Muxe wird „Musche“ [mu:ʃɛ] ausgesprochen und es existieren auch die Schreibweisen muxhe oder muxe’ im Zapotekischen und Spanischen. Ich entschied mich, für diese Arbeit die Form „muxe“ zu verwenden, da keine der angeführten Schreibweisen der Verständlichkeit für die Aussprache dient, wenn das Wort in einen deutschen Text integriert ist. Die gewählte Form „muxe“ zeichnet sich meines Erachtens durch sich Lesefreundlichkeit und Einfachheit in der Schreibweise aus.

---

39 Das Vokabular ist bei Bartolo, der aus Juchitán stammt, durch sein Studium ein Hybrid. Er kennt die Ausdrücke vor Ort genauso wie die globalisierte Sprache des Gender-Diskurses. Deshalb wird hier homosexuell verwendet, wo auch transgender oder ähnliches stehen könnte.

40 Die Gruppierung tritt als Gründerin der über die Grenzen der Region bekannten „Vela muxe“ auf, die jährlich im November über die Bühne geht. Dieses Fest entstand in den 70er Jahren und ist vom organisatorischen Ablauf ähnlich der traditionellen Velas, die vor allem im Mai in Juchitán stattfinden. Bis heute übernehmen noch Gründungsmitglieder Teile der Organisation dieses Spektakels, das für viele zentrale Bedeutung für die *community* hat. Durch verschieden Grabenkämpfe kam es bereits zu Abspaltungen und neue Feste entstanden, die von diesen Gruppen organisiert und abgehalten werden.

Wie schon im Kapitel „5.1 Subjekte im Feld: Eine Annäherung“ erwähnt, weist auch Bartolo darauf hin, dass *muxe* in der breiteren Öffentlichkeit als indigene *travestis* gesehen werden und *vestidas* meist mit *intrépida* gleichgesetzt wird. Dies beruht jedoch auf einer falschen Annahme. Um diese Interpretationen zu widerlegen, zeigt er die große Pluralität an Lebensweisen auf, die unter dem Begriff *muxe* zusammengefasst wird. Viele sind weit von dem Stereotype eines *hombres afeminado vestido en traje típico* („tuntiger Mann“ in traditioneller Tracht) entfernt. Genauso gilt es, die ursprünglich Bedeutung von *intrépida* im Auge zu behalten. Oft wird dieser Begriff von den *tecos/as* mit *vestidas* synonym verwendet, die zukünftige Entwicklung bleibt zu beobachten (vgl. Bartolo 2005: 9). Für die vorliegende Arbeit wird *intrépida* nur für Mitglieder der Gruppierung „Las intrépidas“ verwendet. *Muxe* bleibt weiterhin ein Sammelbegriff und wird durch zusätzliche Attribute wie *vestida*, *pintada, afeminada* oder *gay* konkretisiert.

5.2.1.2 Historischer Ursprung

Eine der ersten Mythen die ich über *muxes* in Juchitán hörte, handelte vom Heiligen Vincente Ferrer, dem Schutzpatron der Stadt. Dieser ging in früheren Zeiten von Süd- nach Nordamerika, mit einem Sack voll *muxes/gays* am Rücken. Er verteilte einen nach dem anderen auf seinem Weg durch die Städte. Doch als er in Juchitán anlangte, riss ihm der Sack und alle blieben dort. So kam es, dass es so viele *muxes* in der Stadt am Isthmus de Tehuantepec gibt. Gerne wird diese Geschichte mit einem Schmunzeln erzählt, wenn die Frage nach dem Grund für die angebliche Dichte an *muxes* in der Region aufkommt. Doch es gibt auch andere, ernst gemeinte Erklärungsansätze.

5.2.1.2.1 Theoretischer Exkurs I: Das dritte Geschlecht?

Im indigenen Kontext in Nord- und Südamerika wird oft das Konzept des „dritten Geschlechts“ zu Erklärungen der Geschlechterverhältnisse herangezogen, wenn die Gesellschaften in der Zeit vor der Eroberung (präkolumbianische Zeit) nicht durch rigide „heteronormative“ Strukturen geregelt war (Herdt 1997: 98). Bekanntes Beispiel dafür sind jene Personen bei den Native Americans, die von Anthropolog_innen unter dem Begriff „Berdache“ zusammengefasst wurden (Roscoe 1993: 329). Die verschiedenen Ethnien hatten jeweils ihre eigenen Termini für diese Personen und Lebensweisen, die sich stark unterscheiden konnten. Diese Bezeichnung war somit ein Sammelbegriff und wurde von den damit beschriebenen Personen abgelehnt. Heute wird er durch „Two Spirit People“ ersetzt.

Der Begriff „drittes Geschlecht“ wurde 1975 von M. Kay Martin und Barbara Voorhies eingeführt, da für ihre ethnographischen Untersuchungen das Zwei-Geschlechter-System des „Westens“ nicht ausreichend war (vgl. Morgan/Towle 2002: 472f.). Mit dem dritten Geschlecht sollten jene Phänomene beschrieben werden, die durch das binäre Geschlechtersystem, das im Westen zu dieser Zeit noch vorherrschend war, nicht erklärt werden konnten. Das Konzept wurde dann verwendet, wenn ein (soziokultureller) Geschlechterwechsel durch die Gesellschaft reguliert und akzeptiert wurde. Es wird auch von institutionalisiertem dritten Geschlecht gesprochen.

Bei einer geschlechtergetrennten Arbeitsteilung und Kleidung hatte der Geschlechterwechsel auch Auswirkungen auf die Tätigkeiten und das äußere Erscheinungsbild der gemeinten Personen. In vielen Gesellschaften wurde/wird diesen Personen eine besondere Stellung z.B. als spirituelle Meister_innen und Heiler_innen zugeschrieben. Dies kommt auch in der Bezeichnung „Two Spirit People“ zum Ausdruck. Auch in Juchitán wird den *muxes* die Fähigkeit zu heilen nachgesagt. So erwähnt G. aus Int. 3 seine regelmäßigen Besuche bei einem *curandero* (Heilpraktiker), bei dem er eine *limpia* (Reinigung) durchführen lässt.[41]

Doch diese Aufgabe übernehmen nicht alle *muxes* und nicht ausschließlich *muxes*, denn es gibt und gab auch Heilerinnen, so wie *na* Maura, die Großmutter meiner Gastfamilie. Von ihr wurde erzählt, dass sie speziell bei Augenleiden eine große Heilwirkung erzielen konnte.

Bei den beschriebenen Phänomenen handelte es sich jedoch immer um Nicht-Westliche Gesellschaften. Dennoch, dieser Aufbruch hatte auch große Auswirkungen auf den feministischen und queeren Diskurs der 1970er. Durch die Beispiel aus anderen Kulturen konnten die biologistischen Argumente, die dem Zwei-Geschlechter-System zu Grunde lagen, entwertet und dekonstruiert werden (vgl. Morgan/Towle 2002: 472f.). Morgan und Towle erkennen das kritische Potential an, das dieses Konzept für den Westlichen[42] Diskurs hatte, bestehen jedoch darauf, den Umgang mit der Vorstellung eines dritten Geschlechts zu überdenken. Ihre Kritik daran fassen sie in fünf Punkten zusammen:

1. „The primordial location. 'Third gender' societies are accorded a primordial, foundational location in our thinking, as though they underlay or predated Western gender formulations.

2. Reductionism and exclusionism. The 'third gender' concept lumps all nonnormative gender variations into one category, limiting our understandings of the range and diversity of gender ideologies and practices.

41 Eines morgens nahm er mich zu einer seiner *limpias* mit. Dafür mussten wir am Markt 3 wesentliche Dinge besorgen, die der *curandero* für die Zeremonie benötigte: Hühnereier; Zweige einer bestimmten Pflanze, die dem Lorbeerstrauch ähnelt; eine Flasche mit Flüssigkeit, die sich unter anderem aus reinem Alkohol und Asche zusammensetzt. Als wir im Hof des *curanderos* ankamen, warteten schon andere Personen, die über 3 Stunden Fahrtzeit hinter sich hatten, um den *curandero* aufzusuchen. Da die *limpia* spontan geplant war und der *curandero* andere Termine wahrnehmen musste, kam G. an diesem Morgen nicht mehr an die Reihe.

42 Hier steht der Begriff nicht für einen geographischen Raum, sondern für eine konzeptuelle Entität, für die noch kein passender Ersatz gefunden wurde.

3. Typological errors. By identifying 'third gender' types, the concept ignores the diversity of experience within categories and glosses over the often contentious processes through which social formations, relations, and hierarchies are created, lived, negotiated, and changed.

4. Inconsistent use of the culture concept. Does culture facilitate or delimit social change?

5. The West versus the rest. 'Third gender' concepts may isolate the West, for analytic purposes, from other societies, thereby reinforcing our ethnocentric assumptions; inhibiting us from forging alliances across national or cultural borders; and inducing us to focus on diversity between cultures while ignoring diversity, or the complexities of social change, within them" (Morgan/Towle 2002: 477).

Da es keine Aufzeichnungen zu Juchitán und der präkolumbianischen Zeit bezüglich des Umgangs mit nicht-heteronormen Lebensweisen gibt, beruhen die Aussagen dazu auf Rückschlüsse und Annahmen. Es ist jedoch zu vermuten, dass es aufgrund der weiten Verbreitung des gesellschaftlich anerkannten „dritten Geschlechts" in der Region Nord- und Mittelamerikas, auch unter den Zapotek_innen des Isthmus die Vorgänger_innen der *muxes* eine ähnlich Rolle und Funktion einnahmen. Zu deren äußeren Erscheinungsbild in früheren Zeiten ist nichts bekannt, dies wurde erst ab Beginn des 20. Jahrhunderts dokumentiert.

5.2.1.3 Veränderungen im 20. Jahrhundert

Laut Miano Borruso (2002: 160) ist das Phänomen der *vestidas* und die Verbreitung und Präsenz des Transvestismus[43], eine rezente Entwicklung. *Muxes* über 50 Jahren erzählten ihr von ihrer Kindheit, wo es nur einige wenige *vestidas/travestis* in der Stadt gab. Dies führt sie auf die Achtung der Familieninteressen zurück: Im Alltag blieben sie eher unauffällig, zu bestimmten Gelegenheiten kleideten sie sich jedoch wie es ihnen beliebte. Hier wird immer ein Vergleich zur heutigen Zeit gezogen, in der die „weiblich" konnotierte Kleidung im Alltag wesentlich häufiger vorkommt und die Feste spektakulärer sind. Dabei sieht sie die 1970er Jahre als Umschwung im Verhalten und Auftreten der *muxes.*

43 Hier könnte auch *cross-dressing* stehen, im historischen Kontext der 1950er/60er war jedoch Transvestismus gebräuchlicher. Im spanischen Original schriebt sie *travestismo.*

In diesem Jahrzehnt wurden die ersten Travestie-Shows veranstaltet und die „Vela de las Intrépidas“ fand zum ersten Mal statt. Dort wurden Elemente der Travestie mit den traditionellen Strukturen der regionalen Feste [44] vermischt. Diese Veranstaltungen, so Miano Borruso (2002: 160), steigerten die Popularität von *vestidas.* Wo das *cross-dressing* zuvor noch als punktuelles Ereignis gesehen werden konnte, wurden nun dieses soziale Verhalten immer mehr in das tägliche Leben integriert. Dies stimmt auch mit den Informationen überein, die mir in Erzählungen zuteil wurden. Manche *muxes* gingen dazu über, als *vestida* oder *pintada* durch den Alltag zu gehen. Andere bevorzugen es noch immer, sich nur zu Feierlichkeiten die „weiblich“ konnotierten Kleider und Verhaltensweisen anzueignen.

Weitere Einflüsse gab es durch die zweite Welle des Feminismus und die *gay liberation* Bewegung, die im euroamerikanischen Raum ihren Anfang nahm und globale Auswirkungen hatte. Durch die mediale Verbreitung der Inhalte mittels Fernsehsendungen und Kinofilme waren Themen wie „Homosexualität“ nicht mehr Tabu und wurden neu diskutiert. Zurecht bemerkt Miano Borruso, dass dieser Wandel auch eine „Vermarktung der Homosexualität“ mit sich brachte, für die Wirtschaft plötzlich eine neue Zielgruppe entstand und neues Klientel zu bedienen war (vgl. ebd.). Die neuen Vorbilder in den Medien änderten jedoch nicht nur einen öffentlichen Umgang mit Homosexualität und Gendervarianzen, sondern hatten auch Einflüsse auf andere gesellschaftlich geprägte Werte, wie Schönheitsideale und Geschlechterrollen.

Die Frage, wie das Leben der *muxes* vor dem 20. Jahrhundert ausgesehen hat, kann im Rahmen dieser Arbeit nicht geklärt werden. Es war jedoch im Laufe der Recherche überraschend, dass die *muxes vestidas* und *pintadas* erst seit den 1970er Jahren an Präsenz gewonnen hatten. Wie schon im Kapitel „5.1 Subjekte im Feld: Eine Annäherung“ erwähnt, ist im mestizischen Verständnis unter dem Begriff *muxe* vor allem die *muxe vestida/pintada* gemeint. Da mein Zugang über die Westlichen Medien geprägt war, ähnelte mein Vorverständnis jenem mestizischen. Die Überraschung kam daher, weil das soziale Phänomen des *cross-dressings* bzw. der Transgender weit verbreitet ist und nicht auf eine so rezente Entwicklung schließen ließ. Die Vielfalt des Begriffs *muxe* hat sich in der relativ kurzen Zeit von fünf Jahrzehnten „zu Gunsten“ der *muxe vestida/pintada* verschoben.

44 Eine Vela wird von einer Familie oder Gemeinschaft organisiert. Leitung der Organisation übernimmt die Mayordomo und/oder der Mayordomo und sind auch zentrale Figuren beim Fest. Sie begrüßen die Gäste und nehmen die Gaben entgegen. Meist ein Karton Bier, der sofort gekühlt und an die anwesenden Gäste weiterverteilt wird. Zu den Getränken gibt es *botanas*, kleine Portionen von Speisen, die in der Gemeinschaft gekocht wurden. Keine Vela läuft ohne Musik und Tanz über die Bühne. Meist gibt es am nächsten Tag noch ein gemeinsames Ausklingen, die „Lavada de Ollas“ - das Waschen der Töpfe.

5.2.1.4 Verschiebungen im öffentlichen Diskurs

Muxe wurde im Zapotekischen also für alle gendervarianten Lebensweisen verwendet, wenn es sich um bei der Geburt "männlich" bestimmte Menschen handelte. Wie die Lebensformen ausgesehen haben, kann nicht belegt werden. Es ist jedoch aus den Erzählungen herauszuhören, dass damit eine große Vielfalt beschrieben wurde. Auch heute ist der Begriff im zapotekischen Verständnis vielfältiger als im mestizischen Verständnis. Doch im populären Diskurs stehen vor allem die *vestidas* und *pintadas* für den Begriff *muxe.* In der etischen Sichtweise handelt es sich hierbei um Variationen einer transgender[45] Lebensweise. Die öffentliche Sichtbarkeit der Transgender ist im US/EU-Raum nicht so sehr gegeben. Hier konzentriert sich der öffentliche Diskurs vor allem um die im 19. Jahrhundert entstandene Kategorie der „Homosexualität".

Vergleichen wir die Präsenz von *role-models* in Medien und der Öffentlichkeit, so können Unterschiede zwischen den genannten Kontexten ausgemacht werden. Im US/EU-Raum waren vor allem Schwule und Lesben Vorreiter_innen. Unterstützt wurden sie von ihren „schrillen Schwestern" aus der Drag-Szene, wobei es sich hier nicht immer um Transgender handelt, sondern sehr oft auch die Travestie als Kunstform und Spaß ausgelebt wurde (ähnlich den Anfängen in den 1970ern in Juchitán). Transgender haben mittlerweile zumindest in der LGBT-Community[46] ihren Platz und ihre Aufmerksamkeit erlangt, im öffentlichen Diskurs bleiben sie jedoch in ihrer Präsenz weit hinter den Schwulen und Lesben zurück. In Juchitán sind (mittlerweile) *muxes vestidas* und *pintadas* Zentrum der Aufmerksamkeit. Lebensweisen, die mit Schwulen und Lesben verglichen werden könnten, wie zum Beispiel die in dieser Arbeit viel verwendete Kategorie *gay*, werden weniger wahrgenommen.

Diese Wahrnehmung kann hier nicht mit einer Analyse von Medienbeiträgen belegt werden und beruht auf Beobachtungen im Feld. Ein Faktor war dabei die Sichtbarkeit und Akzeptanz von jenen Menschen, die im Westlichen Diskurs unter Transgender bezeichnet werden. In früheren Diskursen wurden Menschen, die nicht in die heteronorme Matrix passten meist unter einem Begriff zusammengefasst. Im US-Englischen Sprachraum geschah dies unter *queer.* Erst als sich die beforschten Subjekte selbst zu Wort meldeten, wurde die Vielfalt nach und nach sichtbar. Diese Pluralität ist nun in der Wissenschaft und Forschung angelangt, aber noch lange nicht auf den öffentlichen Diskurs übergegangen. Dies zeigt sich vor allem bei homophoben Äußerungen und Gegner_innen von Gleichstellungsforderungen in Bezug auf nicht-heteronorme Lebensweisen. Hier werden meist alle „in einen Topf geworfen" und pauschal abgelehnt. Inhalte dieser genannten Forderungen sind die rechtliche Gleichstellung von homosexuellen Paaren mit heterosexuellen Ehen und das Recht zur Adoption von Kindern. Transgender haben ebenso den Eingang in die Legislative gefunden, die öffentliche Wahrnehmung ist jedoch wesentlich geringer. In beiden Fällen ist die Gesetzgebung nicht zufriedenstellend für jene Personen, auf die sie sich bezieht.

45 Transgender wird im Kap. „5.2.2.2 Das Konzept Transgender differenzieren" näher behandelt.

46 Abk. für Lesbian-Gay-Bisexual-Transgender. Diese Abkürzung wird bis heute durch neue Identitätsbezeichnungen erweitert, so gibt es schon LGBTIQ (= LGBT-Intersex-Questioning).

In Juchitán war es der Begriff *muxe*, der alle „abweichenden biologisch-männlichen“ Lebensweisen zusammenfasste. In der *community* gibt es ein differenzierteres Bild, als in der breiten Masse von Juchitán. Es gibt jedoch viele verschiedene Meinungen dazu, die sich an keiner klaren Linie festmachen lassen. Juchitán hat in diesem Bereich keine eigene Gesetzgebung, diese ist in den bundesstaatlichen und nationalen Kontext Oaxacas und Mexikos eingebunden[47]. Es lässt sich jedoch ein sozialer Reibungspunkt auf der Mikro- und Mesoebene ausfindig machen, der mit jenen zuvor erwähnten regulativen Debatten in Westlichen Sphären auf der Makroebene, vergleichbar ist[48].

Bei Festen gibt es Toilettanlagen für *hombres* und *mujeres*. In solchen Fällen benützen *muxes* meist die Toiletten für *mujeres.* Manche *mujeres* finden daran keinen Gefallen und fordern eine zusätzliche Toilette für *muxes* – also insgesamt drei getrennte Sanitäreinrichtungen für *hombres*, *mujeres* und *muxes* (vgl. Islas Caro 2005: Min. 80:20). Dies zeigt, dass gendervariante Lebensweisen und deren soziale Einbettung auch in Juchitán ständig neu verhandelt werden und keiner starren Tradition folgen. In diesem Fall wird der Diskurs vor allem durch die *muxes vestidas* und *pintadas* vorangetrieben. Dieses Beispiel öffnet einen Raum, um die Verortung des Geschlechts näher zu betrachten. Die Debatte bewegt sich in dem Spannungsfeld zwischen soziokulturellem und biologischem Geschlecht. Die detaillierte Beschäftigung mit der Verortung bedarf noch der Darstellung einiger etischer terminologischer Unterscheidungen und den dazugehörigen Konzepte. Auf diese Weise kann ich sie heranziehen um die emische Sichtweise für die Westliche Wissenschaft verständlich zu machen.

5.2.2 Theoretischer Exkurs II: „Transgender“ und „Homosexualität“

Die beiden wissenschaftlichen Konzepte *transgender* und Homosexualität versuchen jeweils unterschiedliche Lebens- und/oder Handlungsweisen zu Cluster zusammenzufassen. Dabei sind die Grenzen nicht eindeutig und es können auch Überlagerungen vorkommen. Sie sind auch nicht die einzigen Kategorien, die im Diskurs über *sex* und *gender* hervorgebracht wurden, haben jedoch für die vorliegende Arbeit neben dem bereits differenzierten Konzept „Drittes Geschlecht“ die größte Relevanz[49].

47 Es bestehen Unterschiede zwischen den Bundesstaaten. In D.F. (Mexiko Stadt) gibt es eine Regelung über die gesetzliche Anerkennung von homosexuellen Partnerschaften.

48 Ich möchte hier jedoch bemerken, dass ein Vergleich zwischen einer kleine Stadt und einem kontinentübergreifenden Raum nur bedingt möglich ist. Juchitán ist immerhin auch Teil des Westlichen wissenschaftlichen Diskurses, denn die universitären Ausbildungen der *tecos* und *tecas* passieren nie abseits der globalisierten/Westlichen Welt.

49 Grundsätzlich bevorzuge ich die Darstellung von Vielfalt, muss hier aber Einschränkungen hinnehmen, um wichtige konzeptuelle Unterscheidungen darstellen zu können.

5.2.2.1 Das Konzept Homosexualität kritisch betrachtet

Wie schon im Kapitel „3 Theoretische Basis“ erwähnt, wurde das Konzept Homosexualität gegen Ende des 19. Jahrhunderts entwickelt. Über die Zeit hinweg haben sich sowohl Bedeutung als auch Anwendung wesentlich verändert. Durch den Diskurs wurde eine Verschiebung vom „Tun“ zum „Sein“ vollzogen. Von dieser Perspektive betrachtet, gibt es homosexuelle Handlungen (sexuelle Praktiken) und homosexuelle „Identitäten“ (sexuelle Orientierung), wobei die “Identität” der ausschlaggebende Faktor ist. Das Konzept bezieht sich im Groben darauf, dass Menschen, die bei der Geburt mit dem selben Geschlecht bestimmt wurden, in sexuellen Kontakt treten und/oder emotionale Bindungen eingehen und/oder romantische/verliebte Gefühle entwickeln. In einer heteronormen Welt gibt es nur zwei Geschlechter und somit auch nur zwei Formen der Homosexualität: Schwule und Lesben.

Bleiben wir in den weiteren Erläuterungen bei den Schwulen. Diese Kategorie wird über die Wahl der Sexualpartner_innen (Sexualität) definiert und mit einer eigenen “Identität” versehen (wobei hier der Identitätsbegriff oft eher starr und unveränderlich gebraucht wird).

> „Thus the nature rather than the object of the sexual act becomes the key factor. […] the term *gay*[50] suggests not only a sexual but also an emotional definition. As Christopher Isherwood once said, 'You know you are homosexual when you discover you can love another man“ (Altman 1996: 82f.).

Das Konzept gründet auf der binären Ordnung der Zweigeschlechtlichkeit (*sex*)[51]. Implizit wird immer auf das „biologische“ Geschlecht der Sexualpartner_innen verwiesen, das bei beiden als das selbe Geschlecht wahrgenommen wird. Dies ist eine verkürzte wissenschaftliche Auffassung, die im biologischen und medizinischen Bereich vielleicht noch seine Geltung hat. In der kultur- und sozialanthropologischen Disziplin reichen diese Erläuterungen jedoch nicht mehr aus. Denn hier werden Selbstwahrnehmungen, Fremdwahrnehmungen und Begehrensmuster zu wichtigen Faktoren, die anhand zweier „biologischer“ Geschlechter nicht mehr erklärt werden können. Hier setzen die Kritiken der Queeren Theorien ein. Da es im Bereich von Sexualität zu vielen verschiedene Variationen kommt, sollte dazu übergegangen werden, von Homosexualitäten in der Mehrzahl zu sprechen.

Durch welche Faktoren sich nun die Menschen, die mit dem Terminus „Homosexualität“ in Verbindung gebracht werden, unterscheiden, kann nicht in einer vollständigen Liste dargelegt werden. In dieser Arbeit kommen jedoch manche Unterscheidungen vor, wie zum Beispiel die in Kapitel „5.4 Empirische Analyse: Sexualität & Beziehungen“ beschriebenen Diskrepanzen zwischen der aktiven und passiven Rolle beim Sex. Durch verschiedene Handlungsweisen, Erscheinungsbilder sowie Auftreten können Menschen unterschiedlich wirken. In einer zweigeschlechtlichen Welt können somit verschiedene Zeichen gesetzt werden um eher „männlich“ oder eher „weiblich“ aufzutreten. Zu bedenken sei jedoch folgende Anmerkung von Dennis Altman:

---

50 Kursiv im Original.

51 Die körperliche Vielfalt der Menschen (wie zum Beispiel Intersex-Menschen die als „Abweichung der Norm“ gelten) wird hier negiert.

„To identify as homosexual without rejecting conventional assumptions about masculinity and femininity (as with today´s “macho” gay or “lipstick lesbian” styles) is one of the distinguishing features of modern homosexuality” (Altman 1996: 82).

Dieses Verhalten ist weder gänzlich bewusst angeeignet noch gänzlich unbewusst sozialisiert und funktioniert ähnlich fluktuierend wie Identitätsprozesse.

Macht es nun Sinn, in der Kultur- und Sozialanthropologie von „Homosexualität“ zu sprechen, wenn dieses Konzept auf „biologischen“ Grundlagen basiert? Ist es nicht zielführender von soziokulturellen Subjekten auszugehen? Wie in der Anthropologie des Körpers und ihren Theorien zu *embodiement* kann auch hier der Versuch gemacht werden, diesen cartesianischen Dualismus aufzuheben oder zu dekonstruieren. Dabei können die Faktoren „beider“ Seiten [52] als wahrheitsproduzierende und identitätsstiftende Eigenschaften anerkannt werden, nämlich weil in einem wechselwirkenden Prozess diese Faktoren das Subjekt erzeugen und gleichzeitig das Subjekt sich selbst erzeugt.

Gleich wie bei Transgender, könnte im Fall von Homosexualitäten von Gender-Identitäten gesprochen werden. Die Unterscheidungen werden über den Faktor „sexuelle Orientierung“ gemacht und somit vordergründig durch die Wahl der Sexualpartner_innen bestimmt. Deshalb wird die Palette der Analyseeinheiten *gender* und *sex* um einen weiteren ergänzt: die Sexualität/ das Begehren. Dadurch soll ermöglicht werden, auf die angesprochenen sozialen Interaktionen und die damit verbundenen Identitätsprozesse einzugehen. Hier muss wieder, wie eingangs, erwähnt werden, dass diese Grenzen zwischen Transgender und Homosexualitäten nicht so leicht gezogen werden können. Ich verwende jedoch den Faktor „sexuelle Orientierung“ und Sexualität/Begehren als analytisches Hilfsmittel, um Prozesse im Feld unterscheiden zu können.

5.2.2.2 Das Konzept Transgender differenzieren

Wie beim Konzept „Homosexualität“, ist auch hier in manchen Ansätzen ein theoretischer Dualismus zu finden, der auf Zweigeschlechtlichkeit (*sex*) basiert. Körper werden darin in die zwei Kategorien „männlich“ und „weiblich“ geteilt und entweder ein „männlicher“ Körper mit „weiblichem“ *gender* als Transgender gesehen, oder umgekehrt. Allgemeiner gesehen wird von Transgender dann gesprochen, wenn sich das soziokulturelle Geschlecht (*gender*) nicht mit dem „biologischen“ Geschlecht (*sex*) deckt. Im folgenden Zitat wird versucht, Transgender zu definieren ohne in einem Dualismus zu denken[53]:

52 Im Prinzip ein Widerspruch, von „zwei“ Seiten zu sprechen, wenn versucht wird, den Dualismus aufzuheben.

53 In einem binären Dualismus würde z.B. von einem „gegenüberliegenden“ Geschlecht (*opposite sex*) die Rede sein.

> „[…] the term implies movement away from an initially assigned gender position. It most generally refers to any and all kinds of variation from gender norms and expectations. Of course, given that all gender, as defined above[54], varies through place and time, defining "transgender" in this way inevitably brings up the related question of "Which norms and expectations?" and "Whose norms and expectations?" What counts as *trans*gender varies as much as gender itself, and it always depends on historical and cultural context" It seems safe to say that the difference between gender and transgender in any given situation, however, involves the difference between a dominant or common construction of gender and a marginalized or infrequent one. (Stryker 2008: 19)

Aus dieser Perspektive gesehen, kann in Juchitán nur bedingt das Konzept „Transgender" angewandt werden. Wie schon im Kapitel „5.3 Empirische Analyse: Coming-out und ‚closet'" besprochen, bedarf die Abweichung (eine Variation) einer Norm, der sie entgegengestellt wird. Völlig richtig fragt Stryker hier, um wessen und welche Normen und Erwartungen es sich handelt. So kann diese Frage auf verschiedenen Ebenen beantwortet werden. In Juchitán und bei den *muxes afeminados/pintados* könnten diese zum Beispiel sein:

1. Die (inter)personelle Ebene: Welche Normen und Erwartungen leben im Subjekt und leiten dessen Handlungsweisen. Diese Normen können sich von den anderen sozialen Ebenen unterscheiden – doch durch die Kenntnis der anderen Normen wird als Selbstschutz gegen den eigenen Willen gehandelt.
2. Die familiäre Ebene (Mikro- bis Mesoebene durch oftmals sehr großen Verwandtschaftskreis): Die täglichen Bezugspersonen in der Kindheit (es handelt sich nicht immer um die biologischen Eltern) haben großen Einfluss auf das Weltbild des Subjekts. Durch die Größe der Familie gibt es meist auch eine Vielfalt an Anschauungen. Normen und Erwartungen sind dadurch schon auf dieser Ebene nicht einheitlich.
3. Die regionale Ebene und die „Klassenzugehörigkeit" (Mesoebene)[55]: Das Viertel und die Stadt in dem ein Mensch aufwächst sowie der erweiterte Bekanntenkreis und die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gesellschaftsschicht prägen die Familie und das Subjekt. Es gilt wieder die Vielfalt zu beachten.
4. Die nationale und globale Ebene (Makroebene): Durch die Medien werden Vorstellungen, Vorbilder und Weltbilder übermittelt. Auch auf Reisen werden „neue Welten" im Sinne von Denkweisen kennengelernt. Auch hier manifestiert sich wieder Pluralität.

54 „Gender: […] The important things to bear in mind are that gender is historical (it changes through time), that it varies from place to place and culture to culture, an that it is contingent (it depends on a lot of different and seemingly unrelated things coming together. This takes us into one of the central issues of transgender politics – that the sex of the body does not bear any necessary or deterministic relationship to the social category in which that body lives" (Stryker 2008: 11).

55 Die Einteilung in Mikro-, Meso- und Makroebene folgt einem Maßstab, der variabel ist. Hier scheint es angemessen, diese Ebene nicht mehr als Mikroebene zu bezeichnen.

Um diese Vielfalt an Normen einzuschränken, spricht Stryker von der dominanten oder gebräuchlichen Konstruktion von Geschlecht und stellt somit einer großen Mehrheit viele kleine Minderheiten entgegen. Diese Verständnis von Mehrheitsgesellschaft und Subkulturen kann hilfreich sein, ist aber nicht immer von Vorteil. Oft wird hier die *agency*[56] der Subjekte negiert oder eingeschränkt.

Da diese Definition noch immer sehr weit gegriffen ist, gibt es auch Strömungen im Diskurs, die mit Transgender jene Menschen bezeichnen, die sich dem bei der Geburt zugewiesenem Geschlecht nicht nahe fühlen und meist zu der in der zweigeschlechtlichen Welt verfügbaren Option des anderen soziokulturellen Geschlechts wechseln. Auch meine Verwendung für den Begriff steht diesem nahe, da es für andere Handlungsweisen und Lebensentwürfe noch die Option *gender queer* zur Verfügung steht (wo der Versuch einer pluralen Weltsicht gelebt wird). Dabei erkenne ich, wie bei Stryker nachgefragt, die Norm der Mehrheitsgesellschaft als einen Bezugspunkt an, stelle mich jedoch gleichzeitig theoretisch gegen die Grundlagen dieser Norm[57].

Wie zuvor schon verglichen, handelt es sich hier um eine Gender-Identität. Es handelt sich nicht um eine „essentialistische Identität", um ein Wesen, sondern die Prozesse sind, wie bei Butler (Kap. „3.4.2 Judith Butler") schon angesprochen, in ihren soziokulturellen Kontexten zu sehen. Der Fokus liegt beim Konzept „Transgender" auf der Selbstsicht der Person und deren öffentlichem Auftreten. Diese Faktoren werden oft mit den soziokulturellen Codes des jeweils anderen Geschlechts (aus einer zweigeschlechtlichen Perspektive) assoziiert.

5.2.2.3 Zusammenhänge

Kurz Zusammengefasst konzentrieren sich die beiden Konzepte auf jeweils andere Faktoren der Subjekte, haben aber auch Gemeinsamkeiten. Homosexualitäten werden über Sexualität und Begehren begründet. Transgender bezieht sich mehr auf das Konzept *gender* und das Erscheinungsbild der Personen. Das Begehren ist bei Transgender kein Kriterium. Es kann auch nicht mit den Begriffen aus dem Konzept der Homosexualität beschrieben werden. Eine Trans-Person nimmt sich in den meisten Fällen nicht als gleichgeschlechtlich mit den Sexualpartner_innen wahr. Deshalb kann bei einem sexuellen Kontakt zwischen einer „Transfrau[58]" und einem „*cisgender* Mann[59]" nicht (oder nur teilweise) von einer homosexuellen Interaktion oder einem homosexuellen Begehren gesprochen werden. Welche Begriffe werden hier also verwendet? Kann von Heterosexualität gesprochen werden? Diese Fragen zeigen die Schwächen der Theorien und Konzepte auf, da sie versuchen, Lebensweisen zu beschreiben und zu vereinen, die in Wirklichkeit wesentlich vielfältiger sind und oft über die Grenzen des kleinsten gemeinsamen Nenners hinausgehen.

---

56 „The ability of an individual („agent") or group to act of their own volition, without constraint by Structure" (Morris 2012: 4).

57 Da es in der Kultur- und Sozialanthropologie einerseits um gesellschaftliche Beobachtung geht, andererseits um die theoretische Weiterentwicklung die diese soziokulturellen Phänomen beinhalten, kommt es oft zu einer Diskrepanz. Diese bewegt sich zwischen (für die Beobachter_innen) unliebsamen Realitäten und ersehnten Utopien in theoretischen Sphären.

58 Mensch mit „männlichem" Körper und „weiblicher" "Identität".

59 Mensch mit „männlichen" Körperteilen und „männlicher" "Identität" – *cis*gender/*cis*sexual wird

Da auch bei Menschen, die mit dem Begriff Homosexualität beschrieben werden, ebenso Unterschiede in der Selbstwahrnehmung und den „Identitäten“ zwischen den Sexualpartner_innen vorkommen – ohne aber gleich von Transgender zu sprechen – kann davon ausgegangen werden, dass auch diese Unterteilung nur teilweise ihren analytischen Zweck erfüllt. Die Queeren Theorien nehmen sich dieser Problemstellungen an. Bis sich neue Konzepte[60] durchsetzten, müssen die vorhandenen genügen.

Nicht nur theoretischen Unzulänglichkeiten verbinden die beiden Konzepte, sondern auch die ungeklärte Frage, warum die Menschen, die damit beschrieben werden, sich auf diese Weise verhalten oder fühlen. Diese Debatte bewegt sich meist zwischen den Standpunkten, eine solche Lebensweise wäre angeboren oder anerzogen. In der Feldforschung wurde ich in einem Gespräch um meine Meinung gebeten:

> Muxes, nació o hizo como así? (Muxes, sind sie so geboren oder werden sie dazu gemacht?)

Auch im Englischen bewegt sich die Debatte zwischen zwei wohlklingenden Polen: *nurture or nature* (Erziehung oder Natur). Die Frage steht schon sehr lange im Raum und unzählige Versuche wurden unternommen, sie auf biologischer sowie psychologischer Seite zu beantworten. Meine Antwort darauf ist, dass die Ursache hier keine Relevanz hat, jedoch die Wirkung. Mit der Wirkung meine ich hier die Bedürfnisse der Menschen, deren Ursprung gesucht wird. Viel wichtiger finde ich, über die Bedürfnisse zu sprechen und realpolitische Lösungen zu finden. Ebenso glaube ich, dass diese Frage nie beantwortet werden kann. Um die geringe Relevanz der Frage zu veranschaulichen könnte die Gegenfrage gestellt werden: Warum handelt und fühlt jemand heterosexuell? Warum handelt und fühlt jemand *cisgender*?[61]

Der folgende Abschnitt beschäftigt sich damit wie diese Bedürfnisse artikuliert werden und welche sozialen Konsequenzen dies nach sich zieht. Die Reaktionen und die Erwartungen unterscheiden sich durch verschiedene Faktoren, die in den Interviewpassagen angesprochen werden und danach in einer queeren Perspektive betrachtet werden.

---

verwendet um Menschen zu beschrieben, die NICHT transgender oder transsexuell sind. Damit wird umgangen, dass hier lediglich „Mann“ steht und es sich dabei um die Norm handeln würde (vgl. Stryker 2008: 22).

60 Ein Ansatz, der dem oben erwähnten *gender queer* nahe steht, ist jener der nicht-identitären Menschen. Diese „Nicht-Identität“ kommt aus theoretischen Überlegungen, die das Gender-Konzept ad absurdum führen. Gäbe es genauso viele „Gender-Identitäten“ wie es Menschen gibt, dann würde die Einteilung in Gender-Kategorien keinen Sinn ergeben, deshalb gibt es auch keine Zugehörigkeit über die Kategorie Gender, sondern über andere soziale Faktoren, die sich nicht an körperliche Merkmale binden.

61 Hier kann weder ein animalischer Paarungstrieb noch eine Sozialisation in einer heteronormen Gesellschaft als Antwort gelten. Denn welche Rückschlüsse ließe das auf die ursprüngliche Frage zu? Diese Antworten sind heteronorm, ausschließend und diskriminierend.

5.3 Empirische Analyse: Coming-out und „closet“

Eine prägender Lebensabschnitt in der Biographie von *muxes* (und anderen nicht-heteronorm lebenden Menschen), ist das Coming-out, also das öffentliche Bekenntnis zu seinem homosexuellen Begehren und/oder seinem soziokulturellen Geschlecht, das in diesem Fall den Erwartungen der Gesellschaft an das biologische Geschlecht nicht entspricht. Direkt damit verbunden ist die Thematik des Verbleibens im *closet*, also eine Verweigerung, das von der heteronormen Matrix abweichende Begehren, öffentlich zu machen.

5.3.1 Theoretischer Exkurs III: Dispositiv der Norm

Wird von Abweichung gesprochen, so ist diese nur in Verbindung mit und durch die Gegenüberstellung von einer Norm möglich, die durch die vorherrschende diskursive Ordnung einer Gesellschaft bestimmt wird. Das Netzwerk, das Institutionen und öffentliche Meinungen umfasst, wird bei Foucault (1983) als Dispositiv bezeichnet. In seinem Werk „Sexualität und Wahrheit“ stellt er wesentliche Werkzeuge für die Diskursanalyse von *sex* und *gender* bereit. Näheres wird an anderer Stelle beschrieben (Kap. „3.3.2 Michel Foucault“). Durch seine Ausführungen hebelt Foucault jene biologistischen Argumente aus, die sich auf die Natürlichkeit von Geschlecht beziehen und dessen Vertreter_innen auf diese Weise die Rollen in der Gesellschaft qua biologischem Geschlecht verteilt sehen wollen.

Die Phänomene Coming-out und *closet* sind also in ihrem zeitlichen, geographischen und soziokulturellen Kontext zu sehen, als Erscheinung, die der vorherrschende gesellschaftliche Diskurs und dessen Umgang mit den zu Grunde liegenden Verhaltensweisen und Begehrensmustern erst hervorgebracht hat. Volker Woltersdorff (2005: 29) spricht in diesem Zusammenhang von einer heterosexuellen Herrschaft und fragt:

> „Ist [diese] nicht so sehr in die Fundamente der symbolischen, diskursiven und materiellen Ordnung unserer Welt eingelassen, dass sie stillschweigende und unbewusste Vorbedingung unseres Erlebens, Denkens und Wahrnehmens ist?“ Woltersdorff (2005: 29).

Dies wirft die grundsätzliche Fragen auf, **wie** und **ob** über Homosexualität gesprochen werden kann, denn die vorherrschende (heteronorme) Ordnung stellt das Vokabular zur Verfügung, mit dem die Menschen ihre „Identitäten“ und Begehrensweisen beschreiben. Hierzu kann der Begriff der Heteronarrativität herangezogen werden, mit dem die Literaturwissenschaftlerin Judith Roof die strukturelle Unmöglichkeit bezeichnet, einen nicht-heteronormen Plot zu erzählen (vgl. Woltersdorff 2005: 29). Anders betrachtet repräsentiert die Sprache, als Teil des Dispositivs der Norm, ein System, durch das die Subjekte innerhalb und außerhalb der Norm verortet werden oder die Subjekte sich selbst innerhalb oder außerhalb der Norm verorten.

Das Coming-out kann mit Foucaults (1983) theoretischen Auseinandersetzungen zu „Geständnis als Modus der Wissensproduktion“ verglichen werden. Frei nach dem Sprichwort „Die Ausnahme bestätigt die Regel“ positioniert sich der homosexuelle Mensch als Ausnahme, um so gleichzeitig die heterosexuelle „Normalität“ im Grunde zu bestätigen [62]. Dieser Vorgang zeigt die tiefe Verstrickung in der diskursiven Ordnung, die erst durch die gesellschaftlichen Strukturen und deren Akteur_innen verändert werden muss. Hier wird die Forderung Judith Butlers und vieler anderer Queerer Theoretiker_innen verständlich, neue Termini und Denksysteme zu kreieren. Dies könnte zu einem *empowerment* führen und Räume schaffen, die nicht von einer heteronormativen Ordnung durchdrungen sind.

5.3.1.1 Das closet

Weitere theoretische Ansätze finden sich bei Woltersdorff (2005: 32) zum Thema *closet*. Neben dem oben beschriebene Bekennen zeigt er noch das Verschweigen und Verschlüsseln als Möglichkeit, Homosexualität zu diskursivieren. Dabei bezieht er sich auf Eve Kosofsky Sedgwick, die mit einer *epistemology of the closet* das Wissens- und Diskursregime beschreibt, das durch das Abdrängen homosexueller Lebenswirklichkeiten in das *closet* entsteht. „Das closet umfasst die geheime und verschwiegene Privatsphäre sowie die Subkultur, deren Geltungsbereich weniger an konkrete Orte, sondern an konkrete Praxen geknüpft ist“ (Woltersdorff 2005: 32). So stellt sich dieser durch den Sprechakt des Schweigens hergestellte Raum als Zufluchtsort, aber auch als einengende Gefangenschaft dar und bekommt dadurch einen Doppelcharakter (vgl. ebd.). Dieses Refugium kann auch als Zwischenstation genutzt werden, um Kräfte und Stärke zu sammeln, die ein Coming-out fordert. Die Gefahr im *closet* besteht nun darin, dass die Person durch andere geoutet werden kann – so wird dieser Schritt von einer anderen Person usurpiert. Dadurch lässt sich die Person im *closet* gezwungenermaßen auf ein Machtspiel ein, das stark auf Vertrauen der anderen Personen in diesen (virtuellen) Zufluchtsorten basiert. Dieses Spiel kennt viele Facetten.

Mit Ward und Winstanley (2005: 450) bringe ich andere Termini hinzu, die sich auch auf das Verschweigen und Verschlüsseln beziehen:

- *passing*: Um den Schein einer anderen gesellschaftlichen Rolle aufrecht zu erhalten wird dem Umfeld, das von der versteckten “Identität” nichts wissen soll, etwas vorgespielt. In anderen Worten: es wird gelogen. Dieser Ausdruck wird auch in anderen Zusammenhängen verwendet, wenn eine gesellschaftlich privilegiertere Rolle angenommen oder vorgetäuscht wird, um den Nachteilen der anderen Rolle/Kategorie auszuweichen – z.B. FtoM[63] werden als “Männer” und nicht als Transperson wahrgenommen.

62 Hierzu erläutert auch Judith Butler die Funktionalität von Norm (die hier für Regel steht): „The question of what it is to be outside the norm poses a paradox for thinking, for if the norm renders the social field intelligible and normalizes that field for us, then being outside the norm is in some sense being defined still in relation to it“ (Butler 2004: 42).

63 Female to Male – Transgender/Transsexual

- *covering*: Dabei wird nicht aktiv gelogen, sondern die entlarvenden Details werden einfach umgangen oder ausgelassen – so zu sagen eine Abstufung des *passing*. Dennoch können die Vorteile der privilegierten Geschlechterrolle in Anspruch genommen werden. So würden Menschen, die sich nach diesem Muster verhalten, keine Scheinehen eingehen, um zum Beispiel der Familie eine heteronorme Wunschfantasie zu erfüllen. Sie würden dieser jedoch auch nicht ihre homosexuellen Empfindungen mitteilen.

Diese Strategien sind nicht nur im Kontext von sexueller Orientierung zu verstehen und können auch auf andere Bereiche umgelegt werden. So wurde das Prinzip *passing* in ethnischen oder religiösen Kontexten thematisiert.

In ihrer Auflistung folgen zwei weitere Strategien, die sich nur auf das Coming-out beziehen: *Being implicitly out* und *affirming identity*. Erstes beschreibt das Vorgehen, wenn Menschen die „entlarvenden" Details nicht auslassen, dennoch seltener die "Identität" direkt angesprochen oder ausgesprochen wird. Dies passiert bei der Affirmative Identity – hier wollen die Personen als z.B. *gay* gesehen werden und fordern auch das Umfeld dazu auf, sie auch so zu sehen und zu benennen.

Das Vorgehen des Verschweigens und der Zuflucht kann als Performanz gesehen werden, die Woltersdorff (2005: 33) mit dem Bourdieu'schen Konzept des Habitus in Zusammenhang bringt. Einerseits ist es nötig, sich zu erkennen zu geben, wenn Kontakt mit anderen Homosexuellen hergestellt werden will, andererseits wird durch die Bedrohung von Übergriffen ein Verstecken und Verstellen aufgezwungen. Diese Gratwanderung macht die Personen im *closet* zu genauen Beobachter_innen ihrer öffentlichen Praxis bezüglich Verhaltensweisen, Auftreten und Interessensbekundungen und sie sammeln so spezielles Wissen zu ihrer eigenen habituellen Bestimmtheit (vgl. ebd.). Durch die ständige Wiederholung schreibt sich das Verhalten in den Körper ein, das *passing* und *covering* wird zu einem Teil des Individuums. Mit der Unterscheidung zwischen einem homosexuellen und einem heterosexuellen (in diesem Fall "männlichen") Habitus macht Woltersdorff (ebd.) es analytisch möglich, gewisse Performanzen zusammenzufassen und gegenüberzustellen. Diese zwei Kategorien reichen jedoch im Kontext von Juchitán nicht aus, um das Feld zu beschreiben. So gibt es in der Selbstsicht zwischen den *muxes afeminados* und den *gays* – die durch ihr Nicht-Heterosexuell-Sein in die Kategorie des homosexuellen Habitus fallen würden – wesentliche Unterscheidungen. Doch die Pluralität im Feld ist noch größer wie sich in den weiteren Ausführungen noch zeigen wird.

Das Eintreten in diesen Raum bringt also gewisse Performanzen und spezielles Wissen hervor, der Rahmen orientiert sich unter anderem an den Grenzen zwischen (stereotypen) Hetero- und Homosexualitäten bzw. „Weiblichkeiten“ und „Männlichkeiten“. Doch dieser Rahmen ist in Bewegung: Was vor 20 Jahren noch als peinliche Entgleisung sanktioniert wurde, kann heute schon gesellschaftlich als Erfolg gefördert werden (Woltersdorff 2005: 34). Doch jeder (zeitliche, geographische, soziokulturelle etc.) Kontext hat seine Regeln für die Akzeptanz oder Ablehnung dieser Inszenierungen, die sich an den Geschlechtergrenzen abarbeiten. „Eines der Prinzipien von Coming-out besteht nun darin, gegen den Filterzwang zu verstoßen und die Grenzen zwischen *closet*[64] und Öffentlichkeit zu verschieben“ (Woltersdorff 2005: 34). Eine Strategie kann darin bestehen, die im *closet* unterdrückten, als „schwul“ geltende Verkörperungen zu akzentuieren, übertreiben, überzeichnen – wie es zum Beispiel kreischende Fummeltunten auf CSD-Paraden praktizieren (vgl. ebd.).

Das *closet* ist also ein theoretisches Konstrukt, das den Raum beschreibt, den das Dispositiv der Norm durch die Repression von Homosexualität (in der Öffentlichkeit und über die soziokulturellen Wertvorstellungen der Menschen) herstellt. Gibt es das closet nun wegen oder trotz dieses Dispositivs? Ist es Teil davon? Meines Erachtens gäbe es diesen Raum nicht, wären die Wirkungskräfte des Dispositivs der Norm nicht vorhanden. Dieses veränderliche Konstrukt lässt zwar Adaptionen zu, ein einzelner Mensch hat jedoch keinen Einfluss, sondern nur durch das Zusammenwirken von Menschen die ähnliche Ideen verfolgen.

5.3.2 Coming-out als widerständige Praxis

Eine weitere Strategie ist das Sprechen über die eigene „sexuelle Identität“, so wie es bei der Strategie der *affirming identity* angeschnitten wurde. Die Diskursivierung von „sexueller Identität“ vergleicht Foucault (1983) in „Der Wille zum Wissen“ noch mit freiwilliger Unterwerfung (vgl. Woltersdorff 2005: 34). Woltersdorff (2005) deutet Foucaults spätere Aussagen zum Coming-out jedoch nicht in dieser Argumentationslinie:

> „Das Coming-out entwickelt dagegen eine Praxis, die im Wiederholen des Diskurses, der eigentlich auf die Unterwerfung der Sprechenden abzielt, mit diesem Diskurs bricht und sich aus der unterworfenen Position heraus von der Unterwerfung löst“ (Woltersdorff 2005: 36).

64 Kursiv im Original

Das Coming-out kann als performativer Sprechakt gesehen werden, denn der Ausspruch „Ich bin schwul“ vor Zuhörer_innen ist hier nicht nur beschreibend sondern erzeugt auch soziale Wirklichkeiten. Dabei ist zu beachten, dass es sich beim Coming-out um einen Prozess handelt und es kein einmaliger Akt ist, denn die Heteronormativität der Gesellschaft macht das Coming-out zur alltäglichen Praxis. Durch diese Wiederholung (siehe Abb. 1) wird somit eine neue “Identität” hergestellt (*doing gender/ doing gayness*), wobei hier nicht von einem unveränderlichen, statischen Wesen ausgegangen wird. Erst durch das Handeln in der Gesellschaft wird die jeweilige “Identität” hergestellt, dies kann als ein nie abgeschlossener Prozess gesehen werden (vgl. Woltersdorff 2005: 132).

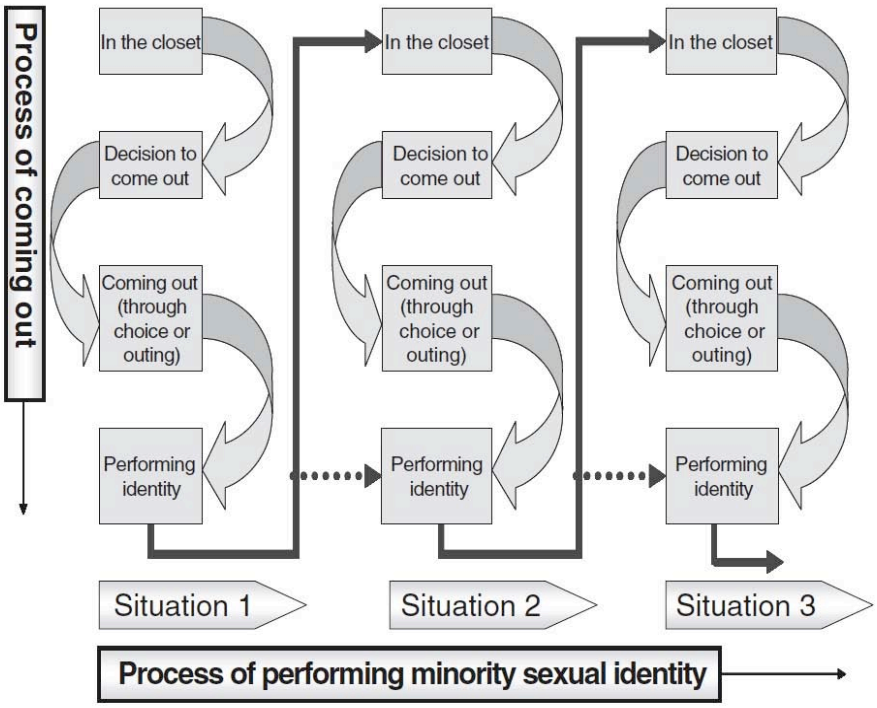

Abb. 1 (Kap. 7.3 Abbildungsverzeichnis)

Der letzte Absatz bringt auch einen Übergang der Betrachtungen auf der Makroebene hin zur Meso- und Mikroebene. Wo zuvor noch die theoretischen Konzepte im Zusammenhang mit der diskursiven Ordnung im Mittelpunkt standen, sollen jetzt die Individuen und deren Umgang mit der Situation beleuchtet werden.

Auf persönlicher Ebene ist das Coming-out der Übergang in eine veränderte “Identität”, die auch zu einem veränderten sozialen Umfeld führt (auch wenn die Personen die selben bleiben, der Umgang kann sich verändern). Dieser Übergang kann auch mit dem Konzept der Initiationsriten für Adoleszente verglichen werden. In den meisten Fällen ist dies das Verlassen des kindlichen Status und der Eintritt in das Erwachsensein, das mit der Übernahme von Verantwortungen für die und in der Gemeinschaft/Gesellschaft verbunden ist. Dabei bekommen die zuvor (spielend) erlernten geschlechtlichen Identitäten „Mann“ und „Frau“ plötzlich große Bedeutung. Doch nicht für alle sind diese vorbereiteten Rollen „Mann“/*hombre* und „Frau“/*mujer* zufriedenstellend. Vor allem, wenn das Begehren oder das soziokulturelle Geschlecht anders als die Erwartungen der Gesellschaft an den biologischen Körper des Individuums ist.

Gehen wir nach Juchitán: Hier wissen *muxes* von ihrem/ihrer nicht-heteronormen Begehren/geschlechtlichen Zugehörigkeit meist schon vor der Pubertät bescheid. Dies zeigt folgende Aussage von R. in Int. 1:

> W.B.: Jetzt eine etwas private Frage: Wann hast du dir gedacht, dass du muxe bist?
> R: In der *primaria* [Volksschule], als ich so acht oder neun war. Ich hab mich zu den Mädchen gezählt, habe viel mehr mit Mädchen zu tun gehabt. Mir haben die Sachen der Mädchen viel mehr gefallen.
> W.B.: Mir auch. Und wann hast du gesagt, dass du *muxe* bist?
> R: Mit 14 Jahren.
> David: Mit 14 hast du dich schon anders gekleidet?
> R: Ja! Ich hab mich aber nur zu Hause so gekleidet, oder bei einer Freundin.
> (Int. 1: Min. 6:40)

Da dieses Verhalten nicht versteckt werden konnte und wollte, kam es zu einem Gespräch mit den Eltern. Die Mutter konnte bald davon überzeugt werden, dass es zum Glück des Kindes beitragen würde, als *muxe* weiter zu leben. Doch der Vater stellte sich lange dagegen, dass sein bei der Geburt als "männlich" bestimmtes Kind nun als *muxe* durch die Welt gehen sollte. Deshalb musst R. lange ihre Kleidung, die sie tragen wollte, zu einer Freundin mitnehmen, bevor sie damit zu gesellschaftlichen Ereignissen, wie *fiestas* und Parties ging (vgl. Int. 1: Min. 6:40)

5.3.3 Coming-out als Übergangsritual

Diese Übergangsphase kann als Prüfung gesehen werden und diese Erfahrung verbindet viele der *muxe* und macht sie zu Verbündeten. Die Aufnahme in die Gemeinschaft ist in diesem Fall die Kompensation für die zuvor durchgangenen Mühen der „gesellschaftlichen Prüfung", die alle zuvor als kollektive Stationen durchlaufen mussten (vgl. Woltersdorff 2005: 107).

Was wird in der Kultur- und Sozialanthropologie als Ritual gesehen? In ihrer Publikation „Ritual und Gender" zählen die Herausgeberinnen Knoll und Sauer (2006: 9ff.) in der Einleitung das Ritual neben der Performanz und Inszenierung „[…] zu den zentralen konzeptuellen Denk- und Beschreibungsmodellen, mit denen nicht nur Ausprägungen individueller und kollektiver sozio-kultureller Körper, sondern auch Formen von Identitätsbildung, Vergesellschaftung und Institutionsbildung gefasst werden können." Durch die Kultur- und Sozialanthropologie wurde der Begriff erweitert und kann nun gelöst von der (ursprünglichen) Sphäre des Religiös/Sakralen generell verwendet werden. So wird Ritual auch als symbolische und moralische Grenzziehung zwischen Ordnung und Chaos betrachtet, als Kommunikationsmittel aufgefasst, oder – wie im Fall des Coming-outs – als soziale Vorkehrung für krisenhafte Übergänge im Lebens- und Jahreszyklus (vgl. Knoll/Sauer 2006: 10). In diesem Kontext sehen die Autorinnen das Ritual als prozessual und dynamisch, performativ und inszenierend, wobei der Körper und die Körperlichkeit bei der durch das Ritual hergestellten Wirklichkeit eine zentrale Rolle spielen (vgl. ebd.).

Muxes afeminados erleben nach außen hin, durch den Wechsel des Kleidungsstils oder durch das Verwenden von Make-up, einen Bruch in ihrem Erscheinungsbild. Wie das Beispiel oben zeigt, ist der intersubjektive Prozess jedoch fließend, da die Nicht-Zugehörigkeit zur „männlichen Welt“ sich schon früh zeigt. Hinzukommt der repetitive Charakter des Rituals, der im Coming-out vor allem durch das Wiederholen des performativen Sprechakts und der für die Außenwelt klar sichtbaren Veränderung im Erscheinungsbild (Kleidung, Bewegung, Make-up) der *muxes afeminados* zutrifft. Damit wird die Wirklichkeit konstruiert und bestätigt, “Identität” wird erzeugt und reproduziert. Im Fall der *muxe* ermöglicht das Ritual Veränderung und eröffnet Räume, in denen Abweichungen und gegenhegemoniale Deutungen und Entwürfe möglich werden (vgl. Knoll/Sauer 2006: 11).

Wie lassen sich diese Elemente zusammenfassen? Hier gibt es laut Gingrich (2006: 27f.) fünf Eckpfeiler:

1. Rituale sind regelmäßig wiederholbare soziale Handlungsabläufe, die sich vom Alltag abheben und Aspekte eines vorherrschenden kollektiven Selbstverständnisses anzeigen.

2. Rituale ordnen und begleiten auf dieser Grundlage die besonderen, nicht-alltäglichen Handlungsabläufe mithilfe ihrer regelmäßig wiederholbaren Formen bestimmte „Übergänge“ im Leben der Menschen. Dadurch gibt es ein „Davor“, ein „Währenddessen“ und ein „Danach“.

3. Rituale weisen räumliche und zeitliche Dramaturgien eines „Verlassens des Bisherigen“ und des „Eintretens in das Neue“ auf.

4. Das Ritual verbindet Menschen, die gemeinsam diesen rituellen Prozess durchlaufen. Innerhalb dieser „rituellen Gemeinschaft“ können die Verhältnisse des Alltags negiert und auf den Kopf gestellt werden, z.B. „Anti-Struktur“.

5. Rituale haben in ihren Abläufen und Choreographien immer auch eine entscheidende körperliche und emotionale Dimension.

Übertragen wir die Inhalte dieser Liste nun in den Kontext von Juchitán, mit praktischen Beispielen:

Die in Punkt 1 angesprochenen wiederholbaren regelmäßigen Handlungsabläufe sind im veränderten Kleidungsstil und Erscheinungsbild der *muxes vestidas & pintadas* zu sehen, die sich vom bisherigen kindlichen und jugendlichen (gegenderten) Alltag abheben. Die Kollektivität kommt durch die bestehende Gemeinschaft der *muxes* in Juchitán, deren Mitglieder als Vorbilder/*role-models* fungieren. Der Übergang in Punkt 2 ist die klare Veränderung in der gesellschaftlichen Stellung der *muxes*. Waren sie zuvor noch Kinder oder „männliche" Jugendliche, haben sie gegen Ende der Transformation durch die Wiederholung einen Wandel vollzogen. Die räumliche und zeitliche Dramaturgie in Punkt 3 variiert von Individuum zu Individuum, vollzieht sich jedoch meist im Laufe des Erwachsenwerdens, wenn nicht die Option des Verbleibens im *closet* gewählt wird (die jedoch auch einer Sonderform entspricht). Ohne Mitmenschen ist die Transformation nicht möglich, da sie immer sozial eingebunden ist. Wie schon angesprochen, ist die Zugehörigkeit meist schon vor dem Coming-out ausgeprägt und somit ein kontinuierlicher Verlauf. Nicht nur die anderen *muxes* sind hier als rituelle Gemeinschaft (Punkt 4) zu sehen, sondern vor allem auch das enge soziale Umfeld, das der Person im Übergang beisteht oder sie daran hindert. Denn nur durch den Widerstand wird die Erfahrung auch zu einer Prüfung. Die Veränderungen der körperlichen und emotionalen Dimensionen (Punkt 5) sind nicht zuletzt durch den sexuellen Kontakt gegeben, beziehen sich aber auch auf die neue Position (damit verbunden ein neuer Status) im sozialen Umfeld, besonders der Familie.

In Gesprächen wurde häufig der Widerstand der Familie erwähnt, den manche *muxes* beim Coming-out erleben. Einerseits kann dieser als homophobe Haltung gedeutet werden, einer meiner Gesprächspartner hat dies jedoch anders interpretiert. So meinte G. aus Int. 3, dass dieser Widerstand als Teil des rituellen Ablaufs gesehen werden kann. Wenn Jugendliche in ihrer Pubertät Grenzen testen, ihre „Identitäten" starke Veränderungen erfahren, dann werden viele Varianten und Lebensweisen ausprobiert. Ein Coming-out kann, wenn der Lebensweg linear gedacht wird, als Gabelung gesehen werden, nach deren Durchschreiten es kein Zurück gibt. Die Eltern sorgen mit ihrem prüfenden Verhalten, dass diese nachhaltige Entscheidung bzw. das Bekennen zu einer sexuellen Orientierung und/oder zu einem sozialen Geschlecht (das dem bei der Geburt bestimmten nicht übereinstimmt), auch wohl überdacht wird, sowie die Ernsthaftigkeit und die Folgen berücksichtigt werden. Ist dieser Prozess durchlaufen, gibt es in den meisten Fällen kein Zurück mehr und die Konsequenzen müssen getragen werden. Merken die Eltern, dass die Entscheidung ernst gemeint ist, so ändern auch sie oft die ablehnende Haltung in wohlwollende Unterstützung.

5.3.4 Empirische Beispiele

Durch die reduzierten Darstellungen in den Medien und der Literatur über Juchitán, kam ich mit der Annahme in die Stadt, Diskriminierung von *muxes* und *gays* wäre wenig bis gar nicht existent. Umso wichtiger schien es mir deshalb, diese Behauptungen zu überprüfen und die Personengruppe, die hier angesprochen wurden, zu befragen und zu Wort kommen zu lassen. Denn wenn die diskursive Ordnung Heterosexualität nicht als Norm durch Diskriminierung und Ausgrenzung (re-)produziert, dann ist auch ein Coming-out oder das Verbleiben im *closet* überflüssig. Also galt es zu prüfen, in wie weit dies auf Juchitán zuträfe.

5.3.4.1 Das Coming-out in familiären Strukturen

Das Coming-out und das *closet* sind, wie schon beschrieben, eng miteinander verbunden. Hier gehe ich der Frage nach, welche Faktoren ein Coming-out begünstigen oder eben auch nicht. Letzteres führt damit zum Verbleib im *closet*, das im nächsten Kapitel behandelt wird.

> W.B.: Was sind die Gründe um sich nicht zu outen?
> M.: Puh, da gibt es viele Dinge.
> D.: Das wichtigste ist wahrscheinlich der gesellschaftliche Druck, oder?
> J.: Ja, der Druck der Familie auch, oder? Plötzlich wollen dich deine Mutter und dein Vater verheiraten, mit Kindern, wollen dass du eine Familie gründest, nicht wahr? Eine „normale Familie“ in Anführungsstrichen. Sie wollen ihren Sohn verheiratet sehen.
> D: Wie einen *patrón* [Hausherr].
> J: Ja, er sollte in die Schublade passen.
> (Int. 4: Min. 45:20)

Wenn hier von gesellschaftlichem Druck gesprochen wird, so sind Strukturen gemeint, die über die Makroebene auf die Meso- und Mikroebene, also die Familie, einwirken. Anders ausgedrückt, sind es Werte und moralischen Vorstellungen, die im Verhalten des sozialen Umfeldes manifest werden. David in Int. 4 sieht die Auslegung der Werte je nach sozialer (und ökonomischer) Klasse unterschiedlich.

> G: Die Familie ist eine rigide und autoritäre Struktur die unterdrückt – vor allem in der Mittelklasse und der Oberschicht.
> (Int. 3: Min. 57:30)

Auch in Int. 4 wird eine Unterscheidung gemacht, wenn es auf die ökonomische Situation und die Stellung der Familie in der Gesellschaft ankommt:

> J: Die armen Familien akzeptieren es eher, weil ihre ökonomischen Mittel sehr, sehr gering sind, und die Arbeit, die der *muxe* verrichtet hilft der Ökonomie der Familie. Dafür tolerieren sie ihn. Und dann kann er sich den Respekt verdienen, wenn er viele Jahre arbeitet. Davor tolerieren sie ihn nur, aber dann hat er auch den Respekt. Der Vater, auch wenn er ihn nicht respektiert, er toleriert ihn. Er hilft der Mama, der Familie, und deswegen tolerieren sie ihn.
> (Int. 4: Min. 41:00)

D: Was zählt ist, dass man im Endeffekt nie ohne Arbeit bleibt, oder?
J: Ja, man eröffnet einen Betrieb, meist ohne Ausbildung, so wie ich zum Beispiel.
W: Also sie wollen früher zu arbeiten anfangen? Ihr eigenes Geschäft aufmachen?
J: Ja, sie machen das auch um den Respekt der Familie zu erlangen.
D: Viele *muxes* sind auch unabhängig von ihrer Familie. Sie wollen nicht, dass ihr Vater für ihre Ausgaben aufkommt.
J: Ja das ist auch der Punkt, sie wollen unabhängig sein, damit sie die Familie als eine Einkommensquelle sieht. Und von da an fangen sie an, sie zu tolerieren, und sie zu respektieren. Aber zuerst müssen sie sich ihren Platz verdienen.
(Int. 4: Min. 24:10)

Das zeigt, dass Werte, Haltungen und Einstellungen nicht festgeschrieben stehen, sondern neu verhandelt werden können. Eine Möglichkeit der Verhandlung, ist die Kompensation durch ökonomische Mittel, die der Familie zugeführt werden. So schaffen sich *muxes* ihren eigenen Platz im Netzwerk der Familie. Da eine Familiengründung erwartet wird, die eine Eigenständigkeit mit sich führt, muss diese in einer Form ersetzt werden. Der Lebensweg von *muxes* ist sehr unterschiedlich, gleich ob sie eher als *afeminado* oder *gay* deklariert werden, doch die Familiengründung unterscheidet sich bei beiden meist vom heteronormen Muster[65]. Die alternative Lebensweise braucht Überzeugungsarbeit, die unter anderem in Form von zusätzlicher Mithilfe im Haushaltsbudget geleistet wird.

Wenn die Familie aber durch ihren Wohlstand, als Teil der Mittel- und Oberschicht, nicht auf den ökonomischen Beitrag des „Sohnes“ angewiesen ist, dann bekommt der Prozess eine andere Dynamik. In diesem Fall sorgt sich die Familie eher um ihren guten Ruf, wie mir in informellen Gesprächen häufig erzählt wurde. Das setzt voraus, dass die Haltung der Gesellschaft tendenziell misstrauisch gegenüber nicht-heteronormer Lebenswege ist. Die oben angesprochene rigide und autoritäre Struktur der Mittel- und Oberschicht ist jedoch nicht nur auf die Unterdrückung der sexuellen Freiheit auszulegen. Hier spielen vor allem traditionelle, konservative und religiöse Werte ein Rolle, die sich den fortschrittlichen Bewegungen der jüngeren Generationen in den Weg stellen.

Diese Annahmen zu Zusammenhängen zwischen Klasse/ökonomischen Faktoren und Repression/Diskriminierung müssen als Einzelmeinungen aus dem Feld verstanden werden die noch nicht durch umfassende empirische Untersuchungen überprüft werden konnten. Es zeigt jedoch, dass nicht von einer homophobie-freien Gesellschaft in Juchitán gesprochen werden kann. Dennoch ist die Gemeinschaft der *muxes* sehr stark, was sich wiederum auf das Selbstverständnis der Individuen positiv auswirken kann (Bereitstellung von Vorbildern/*role-models*). In diesem Spannungsverhältnis zwischen starker Präsenz der *muxes* und latenter Diskriminierung, die stattfindet, bewegen sich die Erfahrungen im Feld und prägen den Diskurs.

Auf der Mikroebene kann also der wirtschaftliche Erfolg in manchen Schichten/Klassen zu mehr Anerkennung führen. In Int. 3 wird ähnliches auch für die Mesoebene angedacht.

G: Wenn man sich als *gay* outet, verliert man die Macht, die ein *hombre heterosexual* [„heterosexueller Mann“] hätte.

65 Wie schon angesprochen, gibt es *muxe*, die verheiratet leben, Beziehungen mit *mayates* führen, oder den neueren Weg einschlagen und als *gay* Paar zusammenleben.

A.: Und diese Macht muss man sich erst wieder zurück verdienen.
(Int. 3. Min. 80:00)

Hier wird die Macht der „hegemonialen Männlichkeit“ angesprochen, deren Verlust ein Coming-out nach sich zieht. Dies wird noch im Kap. „5.4 Empirische Analyse: Sexualität & Beziehungen“ besprochen.

Wenn A. vom Zurückverdienen der Macht spricht, so geht es um die Anhäufung von Kapitalformen, wie sie bei Bourdieu vorkommen. Ökonomisches und kulturelles Kapital, das z.B. durch eine erfolgreiche Karriere und gute Ausbildung angesammelt wird, kann in symbolisches und soziales Kapital umgewandelt werden – die Ausrichtung einer traditionellen *Vela*, in die ökonomisches Kapital investiert wird, kann zu höherem Ansehen der Person führen. Dieses Ansehen, der Respekt und die Anerkennung können mit der Macht des „heterosexuellen Mannes“ (die dieser durch seine Konformität in der heteronormativen Ordnung automatisch erlangt) verglichen werden. Interviewpartner A. aus Int. 4 spricht hier auch aus eigener Erfahrung, denn durch eine erfolgreiche Geschäftsidee und rastlose Arbeit ist er und seine Familie zu Wohlstand gekommen. Gemeinsam mit seinen Geschwistern betreibt er eine Boutiquen-Kette in mehreren Bundesstaaten mit über 20 Beschäftigten. Diesen Erfolg verbindet er auch mit Respekt in der Gesellschaft – nicht nur in Juchitán, sondern auch bei den Handelspartner_innen im ganzen Land, vor allem in D.F., der Hauptstadt Mexikos.

Die Verhandlung von Macht ist sehr komplex und wird hier nur in einem Beispiel angesprochen. Um dieser Thematik genügend Aufmerksamkeit zu schenken, wird sie noch im Kapitel „5.4 Empirische Analyse: Sexualität & Beziehungen“ bearbeitet.

5.3.4.2 Das *closet* und die Gefahren

Eine flüchtige Bekanntschaft machte ich mit I., den ich im Geschäft von A. getroffen habe. Am 06.10.10 schrieb ich in meinen Aufzeichnungen:

> „Er ist jung und schwul und noch nicht geoutet. Ich habe ein wenig mit ihm geplaudert. Er ist nicht geoutet, weil er der Familie keine Probleme im sozialen Umfeld bereiten möchte, keine Schande bringen will. Also weiß es niemand außer zwei Freundinnen und sein Exfreund. Bis jetzt ist es noch kein Problem, weil er noch jung ist. Aber mit der Zeit sollte er irgendwann heiraten. Dann würde er es der Familie sagen. […] Er hatte eine zweijährige Beziehung. Nach dem Ende der Beziehung hat er sich aus *facebook* gelöscht, um es leichter zu haben und nicht eifersüchtig zu werden. […] ein Leben voller Lügen ist nicht angenehm. Manchmal denkt er, vielleicht geht er nach dem Studium weg und kommt nicht mehr zurück. Irgendwohin wo er frei sein kann.“

Auch dieser Ausschnitt zeigt, dass die Aufgeschlossenheit gegenüber nicht-heteronormer Sexualitäten und „Identitäten“ nicht auf alle Menschen und Gemeinschaften in Juchitán zutrifft. Es fehlen jedoch Angaben zu seiner Herkunft, um sie mit den oben getätigten Annahmen wie z.B. zur Klassenzugehörigkeit abzugleichen. Außerdem zeigt sich hier eine Form von *familism*, wie er weiter unten thematisiert wird: Aus Respekt vor dem Ansehen der Familie nimmt er seine individuellen Bedürfnisse zurück. Außerdem spricht er die starke Erwartungshaltung der Familie an, sich verheiraten zu müssen. Dieser Druck bringt viele dazu, das *closet* zu bevorzugen. In seinem Fall stellt er es als Übergangslösung dar: Die Zeit, bis sich der Moment des Coming-outs nicht mehr hinauszögern lässt, verbringt er im *closet*. Auch der Wunsch, die Stadt zu verlassen, spricht dafür, dass das Umfeld in Juchitán nicht für jeden eine aufgeschlossene Atmosphäre bietet (in diesem Fall dürfte es sich eher um das familiäre Netzwerk handeln). Die Bemerkung zu *facebook* zeigt auch die Vernetzung durch das Internet. Dies schneidet das Thema Globalisierungsprozess an, das im Kapitel „5.5 *Muxes* und die Globalisierung“ ausführlicher dargestellt wird.

Einer meiner Gesprächspartner_innen meinte zum Thema *closet*, dass es in Juchitán im Verhältnis genauso viele *gays* im *closet* gibt, wie in anderen Städten und Regionen, der Eindruck durch die mediale Darstellung jedoch verfälscht sei. Dafür sprechen auch mehrere Erfahrungen und Erzählungen aus dem Feld. Mein Hauptinformant J. betrieb eine Pizzeria, die nicht speziell auf *gay, muxe* oder *mayate* Publikum ausgerichtet war. Dennoch setzte sich seine Stammkundschaft aus seinen *gay* und *muxe* Freunden zusammen, die wiederum Freund_innen mitbrachten. Darunter waren auch viele Personen, die sich als *gay* bezeichneten, jedoch bei ihren Familien und in der Öffentlichkeit nicht geoutet waren. Da das Lokal keine spezielle Kennzeichnungen aufwies, dass es sich um eine *gay bar* handelt, dennoch viel *gay* Besucher_innen sich einfanden, war es für die Personen im *closet* eine besonders günstige Kombination um „versteckt“ Kontakt herzustellen oder zu pflegen.

Um diese Annahme, es gäbe genauso viele Menschen im *closet* wie anderswo, zu begründen, wären jedoch Forschungen notwendig, die durch die Intimität der Fragestellung jedoch äußerst schwer umzusetzen sind. Zusätzlich bleibt die Frage des Nutzens dieser Information; denn welche Erkenntnisse ließen sich aus solch einem quantitativen Zahlenspiel gewinnen?

Eine andere Begegnung hatte ich mit C., der seinen ersten Schritt aus dem *closet* schon hinter sich hatte. Ich lernte ihn über A. kennen, da sie eine kurzfristige Beziehung hatten, die sich während meines Aufenthalts wieder löste. Eines Nachmittags lud er mich zu sich nach Hause ein, und wir besuchten am Weg seine Mutter, die einen kleinen Imbiss an einer Straßenecke betrieb. Er bat mich davor, mich nicht auffällig zu verhalten, denn seine Mutter wüsste nicht, dass er *gay* sei. Dort wurde ich zum Essen eingeladen und während ich aß, flüsterten sie hinter vorgehaltener Hand. Er rechtfertigte sich im Nachhinein für das Verhalten und meinte, sie habe ihn nur gefragt, ob ich *gay* wäre und was wir denn bei ihm zu Hause machen würden. Dann meinte er, dass sie es doch in einer Weise wüsste, dass er *gay* sei, denn sie hatte ihn schon einmal mit einem Freund in seinem Zimmer beim Küssen gesehen. Das erzählte er mir am Weg zum Elternhaus wo der Vater uns schon von weitem sah und auf Zapotekisch mit ihm ein paar Worte wechselte. Der Vater bezog sich darauf, dass er einen *gringo* mitbrachte und dass ihm eine *gringa* (also eine "Frau") lieber gewesen wäre. C. hatte kein gutes Verhältnis zu seinem Vater, der laut seinen Angaben, schon vier mal im Gefängnis gewesen war. Seine gewaltbereite Art sei auch der Grund, warum er sich nicht outen wolle.

In einem Interview aus der Publikation von Elí Bartolo (2010) spricht Anilú über ihre Erfahrungen mit der ihr entgegengebrachten Gewalt seitens des Vaters in ihrer Kindheit und Jugend. Bartolo stellt es in seinem Buch als demystifizierendes Gegenbeispiel zum propagierten „Queer Paradise"[66] vor. Anilú erzählt, dass sie sich schon als kleines Kind homosexuell wahrgenommen hatte. Doch sie erfuhr sehr viel Gewalt in ihrem Elternhaus, da ihr Vater nicht akzeptierte wie sie war und sie deshalb oft schlug. Eine ihrer Erklärungen dazu war auch, dass sie der einzige Sohn im Haus war und deshalb die Erwartungen der Eltern und die darauf folgende Enttäuschung umso größer waren. Die Mutter versuchte bei der Gewaltausbrüchen einzulenken, was jedoch mit Drohgebärden oder physischer Gewalt der Mutter gegenüber endete. Eines Tages kam es so weit, dass der Vater Anilú mit einem Strick würgte, da er lieber einen toten als einen homosexuellen Sohn hätte. Dies konnte durch das Einschreiten des Großvaters verhindert werden, der durch Zufall vorbeikam. Er maßregelte den Vater mit aller Vehemenz und wies darauf hin, dass Anilú nicht der einzige in der Familie sei, der so fühlte. Auch der Großvater zeigte sonst kein großes Einfühlungsvermögen, doch mit dieser gewalttätigen und lebensbedrohenden Handlung waren seine Grenzen der Toleranz eindeutig überschritten. So blieb es ab diesem Zeitpunkt bei Schlägen, bis sich Anilú in die Hauptstadt Mexikos flüchtete, um zu studieren. Dort konnte sie sich Freund_innen suchen, in deren Gesellschaft sie sich geschätzt fühlt(e). Eine Rückkehr nach Juchitán war für sie lange nicht vorstellbar, da es einen Schritt zurück ins *closet* bedeutet hätte – ein Ort an dem sie sich nicht akzeptiert und wohl fühlen würde. Doch durch die Distanz beruhigte sich die Situation und nach zwei Jahren war das *closet* sprichwörtlich zerbrochen, abgebaut. Es gab sogar eine Aussprache mit dem Vater, der sie in den letzten Jahren vor seinem Tod doch noch akzeptieren lernte (vgl. Bartolo 2010).

66 Queer Paradise ist der Titel einer Dokumentation über Juchitán, die ähnliche Themen wie die vorliegende Arbeit behandelt.

In den meisten Erzählungen finden sich Ähnlichkeiten, die sich auf das unterschiedliche Verhalten der jeweiligen Elternteile beziehen. So war zu beobachten, dass oft die Mütter mehr Einfühlungsvermögen zeigten, wo hingegen die Väter eine ablehnende Haltung einnahmen. Diese Erfahrungen decken sich auch mit Erzählungen aus anderen Gesellschaften im europäischen und speziell österreichischen Kontext. Einen Grund für diese Aufteilung zu finden ginge in diesem Rahmen zu weit, da die Thematik die kultur- und sozialanthropologischen Kompetenzen überschreitet und eine interdisziplinäre Annäherung mit Einbezug der Psychologie gefordert wäre.

Doch es finden sich auch in den Interviews Erklärungsansätze für diese Verhaltensweisen. So denkt J. in Int. 4 an, dass die Mutter sich im Fall von *muxe afeminado* oder Transgender sich eine zusätzlich Haushaltskraft in der noch stark nach sozialem Geschlecht aufgeteilten Arbeit erwartet. So seien sie eine Unterstützung bei der Hausarbeit, wie Bügeln, Kochen, Waschen etc.

In einer gegenderten Welt werden Allianzen in fast allen Ebenen über das Geschlecht gezogen. Deshalb kann es als Verrat gesehen werden, wenn der Sohn die Gruppe der *hombres* verlässt, oder die Erwartung des Eintretens nicht erfüllt wird, da sich schon meist vor oder während der Pubertät abzeichnet, dass ein nicht-heteronormer Lebensweg eingeschlagen wird.

Die Aussagen belegen die große Bedeutung der Familie im Prozess des Heranwachsens und der Identitätsprozesse. Um diesem Fakt Rechnung zu tragen, wurde dafür ein eigener Begriff eingeführt, der diesen Umstand beschreiben soll.

5.3.5 Theoretischer Exkurs IV: Familism

In der Literatur wird das Konzept des *familism* oft im Zusammenhang mit Latino-Communities verwendet, wenn es darum geht, welchen Stellenwert die Familie im Leben des Individuums einnimmt. Dies wird vor allem durch den Vergleich mit anderen kulturellen Gemeinschaften vollzogen, wie zum Beispiel in der Publikation „Latino Gay Men and HIV“ von Rafael M. Díaz (1998), der zwischen US-Amerikaner_innen mit *hispanic* Herkunft und *non-hispanic Whites* unterscheidet. So wird es zu einem „kulturellen Wert“ gemacht, der den Individuen eine starke Identifikation mit, sowie eine starke Bindung zur Kernfamilie und der weiteren Verwandtschaft attestiert. Dies zeigt sich in den als wichtig empfundenen Werten wie Loyalität, Reziprozität und Solidarität zwischen den Mitgliedern der selben Familie (vgl. Díaz 1998: 92). Doch nicht nur die Kernfamilie in allen Generationen, sondern auch weitschichtige Verwandte werden so zu einem wichtigen Netzwerk. Besonders ist dabei auch, dass nicht nur der Blutsverwandtschaft Aufmerksamkeit geschenkt wird, sondern auch das System der *comadres* und *compadres*, das durch Patenschaften und lange Freundschaften zustande kommt, berücksichtigt wird. So werden Personen, die manchen Familienmitglieder nahe stehen, in das Familiennetzwerk integriert.

Das heißt für das Individuum, dass Entscheidungen oft nicht alleine getroffen werden, oder die Einstellungen der Familie zumindest berücksichtig werden und somit indirekten Einfluss haben. Da das Netzwerk aber groß ist, können gewisse Allianzen entstehen, die die Pluralität der Meinungen widerspiegelt. So finden sich gegensätzliche Positionen innerhalb des Netzwerkes und helfen den Heranwachsenden sich zu orientieren, Stellung zu beziehen und Gemeinschaft zu erfahren.

Familism bedeutet aber nicht nur, dass der Zusammenhalt groß ist, sondern dass auch das System Familie einen großen Wert als Entwurf für die Zukunft darstellt. Das heißt, dass für viele die Gründung einer eigenen Familie eine große Bedeutung erhält, oder die Erwartung der Eltern und des Netzwerkes dahingehend gerichtet sind. Wie schon oben im Beispiel von I. angesprochen, kann die Erwartungshaltung einen großen Druck ausüben, deren Inhalt jedoch nicht erfüllt werden kann.

Manch anderer stellt die Gründung einer Familie wieder als eigenen Wunsch dar. So bei S., eine Bekanntschaft aus einer *gay* Bar. In unserer Unterhaltung kam heraus, dass er Sex mit “Männern” hat, meist im Rahmen einer offenen Beziehung, die sich über Jahre ziehen kann. In dem Gespräch bezog er sich jedoch nie auf eine der angesprochene Identitätsbegriffe im Feld. Im Verlauf erzählt er mir dann von seiner Idee, dass er in der fernen Zukunft selbst einmal eine Familie gründen möchte. Wie er sich das genau vorstellt, hat er nicht weiter erläutert.

In diesen Beispielen wird der bei Int. 4 angesprochene familiäre Druck noch einmal sichtbar. Wenn der Schritt aus dem *closet* gewagt wird, so wird meist ein Prozess in Gang gesetzt, der die Familie und ihr Verhalten verändert. Oft ist es eine gegenseitig Annäherung und Kompromissfindung. Es gibt die unterschiedlichsten Szenarien – die einen erleben umfassende Wertschätzung, andere Akzeptanz oder Toleranz, bei manchen wird das Thema einfach totgeschwiegen, aber auch Gewaltäußerungen physischer und psychischer Art reihen sich unter diese Erfahrungen. Die oben angesprochenen Strategien des *being implicitly out* und *affirming identity* können hier auf das Verhalten im familiären Umfeld umgelegt werden. Manche berichten, dass die Familie zwar von ihrer Lebensweise wissen, es jedoch bevorzugen, nicht davon zu sprechen. Dieses Verhalten wird in den Interviews oben mit Toleranz umschrieben – erst der Respekt und die Wertschätzung der Person ist im Kontext der Strategie *affirming identity* zu sehen.

Der verschiedene Umgang ist kaum an irgendwelchen Grenzen auszumachen. Die oben angesprochenen Unterschiede zwischen den sozialen und ökonomischen Klassen ist ein Eindruck von Menschen aus dem Feld, der in einer Form durch die langjährige Beobachtung und das Leben in der Gemeinschaft begründet ist. Dennoch ist es nur eine Wahrscheinlichkeit und keine absolute Regel, die hier wiedergegeben werden kann. Unterstützend für die Akzeptanz eines *muxe* ist sehr oft ein_e ander_e Verwandte_r in der Familie, durch die/den die Familienmitglieder schon mit nicht-heteronormen Begehrensweisen und „Identitäten“ Erfahrungen sammeln konnte. Durch die oft sehr großen Verwandtschaftskreise ist dieser Umstand in Juchitán keine Seltenheit – ein möglicher Erklärungsansatz für die doch sehr hohe Toleranz und Akzeptanz.

5.4 Empirische Analyse: Sexualität & Beziehungen

Mayate war einer der ersten neuen Begriffe, über den ich in Gesprächen mit meinen Bekannten gestolpert bin. Erst nach und nach verstand ich die Bedeutung und welche Personen damit bezeichnet werden. Hier versuche ich, auch die Leser_innen an diese (für mich, da ich anders sozialisiert wurde) besonderen Konstellationen an sozialen Interaktionen heranzuführen.

5.4.1 *Mayate* – Versuch einer Erklärung

Mein erster Berührungspunkt mit dem Begriff *mayate* fand schon bei meiner Reise nach Juchitán im Jahr 2009 statt. Damals blieb mir durch die sprachliche Barriere das Konzept noch etwas unerschlossen. Doch bei meinem zweiten Besuch kam es zu einer Begegnung in einer *cantina*[67] namens „El Guiechachi", bei der sich viele Fragen klärten. Wir feierten das zweijährige Jubiläum der Beziehung meiner engsten Freunde José und Chepe. Trotz der lustigen Runde konnte ich aufschlussreiche Beobachtungen machen, die mir meine Freunde auch bereitwillig erklärten.

An einem Tisch saßen *muxes afeminados* und hatten ihren Spaß. Auch die Kellnerin war *muxe*, sowie der Betreiber der *cantina*, dieser war jedoch nicht ganz so elegant und "weiblich" konnotiert gekleidet wie die Kellnerin. An einem anderen Tisch saßen ein paar Burschen um die 20 Jahre, verhielten sich eher schroff und „machoid". Nach einer Weile fiel mir auf, dass vom Tisch der *muxes* Biere für die jungen Burschen bestellt wurden. Die Burschen nahmen die geschenkten Getränke dankend an. Die Interaktion war leicht zu beobachten, da es nicht versteckt gemacht wurde, sondern mit Gesten, die für jeden im Lokal verständlich waren.

Die Zeit verging und die Personen der zwei Tische vermischten sich, einer der Burschen setzte sich zu den *muxes*, später auf ihren Schoß. Eine andere schnappte sich einen der Jungs und ging mit ihm zur Jukebox um sich Lieder auszusuchen. Gegen Ende verließen die meisten Burschen das Lokal, doch einer blieb mit den *muxes* sitzen. Die anderen versicherten mir, dass er mit der *muxe* später noch seinen Spaß haben werde, sie also Sex haben würden.

67 Lokale/Bars, die vor allem auf den Konsum von Alkohol ausgerichtet sind. Dort verbringen viele „Männer" ihre Freizeit. Typisch dafür sind auch *botanas,* kleine Speisen, die zu den Getränken gereicht werden.

Dieses Beispiel zeigt eine der möglichen Interaktionen zwischen *muxes* und *mayates*. In *cantinas* wie dieser werden oft Kontakte hergestellt, das Einladen auf mehrere Flaschen Bier ist die Bekundung von Interesse, bindet aber meist auch und fordert eine Gegenleistung. Dies war eines der ersten Faktoren, der mich verwunderte: Der „männliche“[68] Part wird für „sexuelle Dienste“ entlohnt. Die Verwunderung war deshalb gegeben, da sich in meiner bisherigen Lebenswelt meist genau das Gegenteil ereignete (was aber nicht heißt, dass hier von einer Regel gesprochen werden kann): Die „Frau“ wird eingeladen, es gibt mehr sexuelle Dienstleistungen von „Frauen“ etc.

Doch *mayates* sind nicht nur One-Night-Stands, oft ergibt sich aus diesem Kontakt ein langanhaltendes Bindungsgeflecht. Gehen *muxes* eine feste Beziehung mit einem „Mann“ ein, so wird dieser Partner als *mayate* bezeichnet. Bei meinem ersten Kontakt mit Informant A. aus Int. 3 zeigte er mir einen Zeitungsartikel vom Mai 2010, der die Botschaft über das Ableben einer weithin bekannten *muxe* in Juchitán zum Inhalt hatte. Darin wurde der Partner, mit dem sie über 30 Jahre zusammen gelebt hatte, als ihr *mayate* bezeichnet (Quelle nicht vorhanden, Informationen aus dem Erinnerungsprotokoll). Weiters wurde die Beziehung als etwas besonderes dargestellt. Zum einen wurde sie mit einer heteronormen Ehe gleichgesetzt, zum anderen wurde die Länge der Beziehung als Ausnahme für diese Konstellation vermittelt. Hinzu kommt, dass diese Beziehung öffentlich gemacht wurde, was nicht in allen Fällen einer Interaktion (langanhaltend oder nur für kurze Zeit) zwischen *mayate* und *muxes* üblich ist.

So verwundert es nicht, dass hier die Definitionen auseinander gehen und individuell gebraucht werden. Die gemeinsamen Eckpunkte sind jedoch diese:

- *Mayates* haben sexuellen Kontakt zu *muxes*, bei dem sie (meist) die aktive/penetrierende Rolle einnehmen.

- *Mayates* sehen sich selbst weder als *gay* noch als *muxe afeminado* und werden auch nicht von anderen so gesehen, sie gleichen in ihrem Auftreten und ihrer Erscheinung den *hombres*.

- *Mayate* ist in den meisten Fällen eine Fremdbezeichung. „Männer“ die mit *muxes* sexuellen Kontakt haben verwenden diesen Begriff nicht als Eigenbezeichnung.

- Es passiert ein ökonomischer Austausch zugunsten des *mayates.*

68 Die Anführungszeichen dienen bei Begriffen, die sich auf *sex* bzw. *gender* der Person beziehen, der Sichtbarmachung jener Konstruiertheit der Kategorien, die im Kapitel „3 Theoretische Basis“ dargelegt werden. „Männer“ und „Frauen“ sind somit eine Vermischung aus *sex* und *gender* und nur eine von vielen möglichen Kategorien. Es handelt sich um sehr stark besetzte und aufgeladene Termini. Die Anführungsstriche sollen zu einer gewissen Verschiebung im Denken führen, im Sinne eine Parodie auf sich selbst. Dadurch möchte ich der Pluralität Anerkennung zollen.

Zu diesem Definitionsversuch möchte ich noch hinzufügen, dass es noch mehrere Ausdrücke gibt, die sich auf „Männer“ beziehen, die sich mit *muxes* einlassen. *Mayuyu*[69], *chichifu*[70], *soplanuca* sind jene, die mir noch bekannt sind. Diese wurde jedoch in meiner Anwesenheit nie so häufig verwendet, deren genaue Bedeutung (oder der Unterschied zu *mayate*) mir nie erläutert. Deshalb bleibe ich in diesem Kapitel bei der Bezeichnung *mayate* als ein Stellvertreterwort für all jene „Männer“ die sexuellen Kontakt mit *muxes* haben.

5.4.1.1 Ergänzende Beispiele

Diese kurz gefasste Darstellung soll nun mit weiteren Positionen aus dem Feld ergänzt werden. An den Anfang stelle ich die Aussage von R. aus Int. 1, die mit ihrer Unterscheidung die Möglichkeiten der Interpretationsbreite aufzeigt.

> W.B.: Welchen Typ *hombre* [„Mann“] bevorzugst du?
> R.: *Varones*, alle Typen: blonde, dunkelhaarige, egal welcher Beruf.
> W.B.: Und sind das *mayates*?
> R.: Nein, die gefallen mir nicht. Die fordern mir zu viel. Ich mag lieber frei sein.
> W.B.: Hattest du schon einmal eine Beziehung?
> R.: Nein, ich hatte noch nie einen Partner, dazu hatte ich nie Lust. Ich bevorzuge *amigos con derechos*[71].
> (Int. 1: Min. 13:20)

Hier wird deutlich, dass es sich für R. bei *mayates* nicht nur um Sexpartner von *muxes* handelt, die in ihrem Auftreten „männlich“ sind. Sie verbindet diese Rolle mit einer gewissen Verantwortung, die seitens der *muxes* übernommen wird und auch mit einem gewissen Image, das in der Nähe der *Callboys* angesiedelt ist. Deshalb distanziert sie sich lieber davon und spricht von *varones* (“Männer”). In einem Nachgespräch mit den anderen Anwesenden überlegten wir, warum sie diese Unterscheidung macht. Zum einen sieht sie sich als *mujer*[72] (“Frau”), und *mujeres* haben keine *mayates*, sondern stehen in Kontakt mit *varones*, *hombres*.

Manchmal hatte ich den Eindruck, *mayates* wären vor allem junge Heranwachsende, die im Kontakt mit den *muxes* sexuelle Befriedigung und finanzielle Unterstützung suchen würden. Schauen wir uns das näher an.

> G.: Der Adoleszente ist pansexuell. Diese Pansexualität wurde auch in orientalischen Kulturen ausgelebt.
> (Int. 3: Min. 65:40)

69 Im Film „Muxe's“ (Islas Caro 2005) wird dieses Vokabel für jene „Männer“ gebraucht, die zwar mit *muxes* flirten und dadurch so manches Getränk bezahlt bekommen, jedoch keine tatsächlichen Handlungen folgen lassen.

70 Dieser Begriff wird im Film „Muxe's“ (Islas Caro 2005) so erklärt, dass die besagten Personen Geld für ihre sexuellen Dienste bekommt.

71 Freunde, mit denen sie Sex hat auf Basis gegenseitigen Einverständnisses hat.

72 Hier ist aber zu bemerken, dass sie in einem weiteren Gespräch meinte, dass sie sich nicht als *mujer* bezeichnet – aus Respekt vor den *mujeres*.

Hier spricht G. die womöglich größte Gruppe der *mayates* an: die der Jugendlichen und jungen Erwachsenen. In ihrer Pubertät gewinnt die Sexualität an Wichtigkeit und Aufmerksamkeit. G. meint mit pansexuell, dass die Personen, mit denen Sexualität ausgelebt wird, unabhängig von ihrem „biologischen" Geschlecht gewählt werden. Dies leitet über zu einer groben Hypothese, auf die ich in meiner Recherche immer wieder gestoßen bin. Sie befasst sich mit der Sexualität in der Pubertät und wird im folgenden Kapitel genauer betrachtet.

5.4.1.2 „Entjungferung"

Es wird erzählt, dass heranwachsende Burschen ihren ersten sexuellen Kontakt meist mit *muxes* hätten. Eine Erklärung dafür wurde darin gesehen, dass die Jungfräulichkeit der „Frau" (des Mädchens) bis zur Hochzeit als hoher sozialer Wert angesehen war. Somit bestünden kaum Möglichkeiten für nicht-verheiratete Menschen in sexuellen Kontakt zu treten. Da *muxes* aber durch ihre besondere Stellung in der Gesellschaft von diesen soziokulturellen und religiösen Regeln ausgenommen sind, bestand (besteht) die Möglichkeit für junge „männliche" Erwachsene, sich mit ihren lustvollen Bedürfnissen an sie zu wenden. So wird auch erzählt, dass Väter ihre Söhne zu solchen Begegnungen begleiteten. Dies kann auch als Teil der Initiation vom Kind zum "Mann" gesehen werden.

Doch diese Erklärung hat nur teilweise ihre Berechtigung, denn sie setzt voraus, dass die Jungfräulichkeit der „Frau" bei der Hochzeit als Wert in der Gesellschaft weiterhin besteht. Wie mir jedoch berichtet wurde, gab es in diesem Punkt starke Veränderungen. Der voreheliche Sex ist unter Jugendlichen immer mehr verbreitet, dementsprechend gering wird die Jungfräulichkeit bei der Heirat noch für wichtig gehalten. Trotzdem gibt es noch immer jene junge Heranwachsende, die den sexuellen Kontakt zu *muxes* suchen, obwohl die Möglichkeit besteht, Sex mit einer heranwachsenden „Frau" zu haben. Dies sind Beobachtungen von Informant A. aus Int. 3. Nachdem wir darüber gesprochen hatten, war ich besonders hellhörig für diese Thematik.

Meine Einschätzung ist jedoch, dass die Erklärung auf einen Teil der *mayates* noch zutreffen kann, da sich erstens die Gesellschaft in ständiger Veränderung befindet. Zweitens können in einer pluralen Gesellschaft wie dieser, viele verschiedene soziale Modelle und daher auch Erklärungsansätze nebeneinander bestehen.

Grund zu dieser zwiegespaltenen Einschätzung geben mir Sagrario und Luis, die 17-jährige Tochter der erwähnten Familie Rodriguez und ihr um ein Jahre älterer Freund. Während meines Aufenthalts verlobten sie sich. So jung zu heiraten, was in meiner Lebenswelt bis dahin als sehr selten (oder als Muster früherer Generationen) galt, ist in Juchitán in manchen Kreisen weit verbreitet. Auch G. aus Int. 3 machte solche Beobachtungen:

> G.: Die jungen Burschen heiraten zwischen 15 und 19 Jahren und dann hört das Leben auf für sie.
> (Int. 3: Min. 62.40)

Damit bezieht er sich wieder auf die oben erwähnte Pansexualität, das Ausleben und Ausprobieren in der Jugend. Seiner Einschätzung nach gibt es verschiedene Wege für diese Burschen: Entweder sie beenden den Kontakt mit *muxes* ab einem gewissen Alter (meist nach der Heirat), oder sie treffen sich weiterhin mit *muxes* (auch wenn sie verheiratet sind), oder sie wenden sich von der Option Heirat ab und bevorzugen ausschließlich den Kontakt mit anderen „biologischen" Männern – leben also als *gay* oder *mayate* weiter.

Verallgemeinerungen können auch hier nicht gemacht werden. Die Frage bleibt offen, wie sich diese Veränderung der Werte auf die soziale Interaktion zwischen *mayate* und *muxe* auswirken wird.

5.4.1.3 Die Ökonomie dahinter

Wie oben schon angesprochen, passiert oft ein ökonomischer Austausch zwischen *muxe* und *mayate*. Hier eine Beobachtung von A. aus Int. 3:

> A: In meinem Geschäft gibt es unendlich oft die Begebenheit, dass sich ein *mayate* etwas kaufen lässt. Sie lassen sich Klamotten kaufen, die sie gar nicht brauchen, die Wünsche und das Bedürfnis werden erst durch die Konsumgesellschaft erschaffen. Mein Schwanz zählt etwas – aber ich lasse mir nicht ein Grundbedürfnis befriedigen, nein: ich will Turnschuhe haben. (Int. 3: Min. 50:30)

Hier werden schon Themen angesprochen (Konsumgesellschaft), die sich mit dem tieferliegenden Gründen dieses Austausches befassen. Bleiben wir noch beim offensichtlichen: In der gewissen Zeitspanne, in der ein *muxe* und ein *mayate* ein Verhältnis eingehen, wird der *mayate* vom *muxe* beschenkt. In manchen Fällen gehen die *mayates* genau aus diesem Grund ein Verhältnis ein:

> G.: Konsum ist in der ersten Welt durch die Ökonomie möglich, aber hier geht das nicht, also prostituieren sich die Jungen und wollen die gleichen Dinge wie in der ersten Welt. Das Telefon darf nicht schlicht sein, nein, es muss auch Kamera haben.
> […]
> A.: Nicht nur Produkte, sondern auch Biere werden oft abgeschnorrt.
> G.: Wenn du ein paar Jungs zum Trinken einladest und sie sind alkoholisiert – dann gehen sie auch mit dir ins Bett.
> A.: Und das kommt dir sehr billig.
> G.: Das sind dann aber auch Adoleszente, die z.B. kein Taschengeld vom Vater bekommen, oder ganz wenig – deswegen sagen sie sich: Wenn ich in die Disko will, da kenne ich einen *muxe*, der mich garantiert auf Bier einladet.
> (Int. 3: Min: 58:10)

Hier legen die Interviewpartner die Handlungen mancher *mayates* so aus, dass sie den Kontakt zu *muxes* suchen, um davon zu profitieren. Dabei sprechen sie die ökonomische Situation des Haushalts an, aus dem sie kommen. In anderen Teilen spricht G. aus Int. 3 die Armut in Oaxaca als Ausgangspunkt vieler sozialer Probleme an. Dabei sieht er die Dynamik durch die Einflüsse der neoliberalen Marktwirtschaft verändert:

G.: Das System kreiert das Bedürfnis, dass du das, was das System verkauft, nicht hast, es aber brauchst. (Int. 3: Min. 60:30)

In seinen Ausführungen sucht G. gemeinsam mit A. einen Grund für das Verhalten der jungen Burschen, die, wie sie meinen, sich in einer gewissen Art prostituieren. Dabei nehmen sie die Einflüsse des freien Marktes als negativ wahr, da durch die Werbung ein Bedürfnis geweckt wird, das zuvor nicht vorhanden war.

Gleichzeitig lebt A. mit seinem konsumorientierten Geschäft genau von diesem System. Wie er oben im Interview beschreibt, kommen sehr viele *mayates* in sein Modegeschäft und lassen sich Kleidungsstücke und Schuhe, die einer gewissen modernen Ästhetik entsprechen, von den *muxes*, die sie begleiten, erwerben. Diese Konsumgüter deklarieren A. und G. als Luxus, indem sie ihnen Gebrauchsgegenstände und Grundbedürfnisse als Kontrast gegenüberstellen. In diesen Fällen beziehen sie sich auf jene Burschen, die ihren eigenen Unterhalt noch nicht, oder nur zum Teil selbst bestreiten können.

Aber es gibt auch andere Fälle, wo das Familienbudget durch diese Art von Austausch aufgebessert wird, wie zum Beispiel in der Dokumentation „Muxe's: Auténticas, intrépidas buscadoras del peligro" gezeigt wird. Hier sprechen zwei *mayates*, die sich nicht zu erkennen geben wollen, über die Gründe, warum sie sich auf eine sexuelle Beziehung mit einem *muxe* einlassen. Unter anderem erwähnen sie die finanzielle Hilfe, die sie dadurch ihrer Familie geben können. Wenn eine finanzielle Krise besteht, dann suchen sie *muxes* auf, um mit dem erworbenen Geld die monetäre Not zu umgehen (Islas Caro 2005: Min. 66:00).

Bisher wurden die Gründe des sexuellen Kontakts zwischen mayates und muxes erläutert. Doch wer sind die Personen, um die es hier geht? Was sind Fremdzuschreibungen, was Selbstwahrnehmung?

5.4.2 Orientierungslos?

Den Interviewpartnern in Int. 3 erscheint wichtig zu betonen, dass eine große Variabilität und Vielfalt unter den Personen, die als *mayate* bezeichnet werden, vorkommt.

G.: Es gibt auch Jungs, die eine andere Art von Sensibilität haben. Sie verlangen nichts von dir, aber sie schlafen mit dir. Sie haben eine Beziehung mit dir, aber sie nehmen sich nicht als Pärchen wahr. Man geht aber gemeinsam ins Kino, ins Restaurant. Und sie erbitten kleine Gefallen. Ein T-Shirt, ein Paar Turnschuhe. Sie verlangen kein Geld von dir … und sie gehen ins Bett mit dir.
[…]
A.: Es gibt nicht nur solche, die wegen des Geldes mit dir ins Bett gehen, sondern auch jene, weil sie dich bewundern – das ist zumindest mir passiert!
G.: Bei mir auch, und ich bin älter. Bei mir passiert es, wegen meiner politischen Positionen in der Nähe der Sexualität.
A.: Und wegen deiner Ideen!
(Int. 3: Min. 59:20)

In der ersten Aussage wird die Selbstwahrnehmung angesprochen, dass sich *mayates* in einer andauernden Beziehung nicht als Paar sehen. Dies korreliert mit der oben erwähnten Selbstsicht, nicht *muxe* zu sein – sie nehmen sich als *hombres* wahr.

Wie schon angesprochen, sind die Wege für das weitere Leben noch nicht entschieden. Da diese Beobachtungen eher auf junge Burschen zutreffen, ist es möglich, dass es noch zu Verschiebungen in der Selbstsicht kommt. „Identitäten" sind keine starren Konstrukte, sondern ständig in Bewegung. Die Gründe für einen sexuellen Kontakt sehen die Interviewpartner aus Int. 3 nicht nur in einem ökonomischen Austausch. Dennoch kann dieser Austausch auf die Kapitalformen von Bourdieu zurückgeführt werden: Kulturelles, soziales und symbolisches Kapital tragen zur Bewunderung und somit zur Kontaktaufnahme zu A. und G. bei.

In den nächsten Aussagen wird die Situation konkreter geschildert.

> G.: Ich habe immer wieder die vier gleichen Burschen bei mir zu Besuch und habe regelmäßig Sex mit ihnen. Alle kennen sich und wissen das voneinander. Ich merke eine gewisse Anziehung zwischen ihnen, aber sie leben sie nicht aus, weil es ihnen ihre Ethik, ihre Werte nicht erlauben, dass sie sich mit einem *hombre* einlassen.
> Sie kommen zu mir, obwohl ich nicht *afeminado* oder *muxe* bin, aber es gefällt ihnen, dass ich meine Sexualität akzeptiere und annehme. Und ich bediene sie. Sie fragen sich: Wie kann er das machen und ich nicht? Von all dem kommt die Anziehungskraft.
> Sie haben [Anm. W.B.: erotische] Spiele, sie berühren sich. Und alltägliche Berührungen. Nicht aggressive, mehr zärtliche Berührungen. Sie sind 18, 19, 22 und 23 Jahre alt. Ich beobachte sie, diese Jungs, vor allem die vier. Ich glaube, dass sie homosexuell sind, einer davon bisexuell, in einer machistischen Gesellschaft sperrt mich die Sexualität ein. Die Bisexualität gibt den Eindruck, dass es ein Reisepass in die Heterosexualität wäre.
> (Int. 3: Min. 67:20)

Im ersten Absatz spricht er von den Wertvorstellungen der Burschen, die ihre Einstellung zu Homosexualität widerspiegeln: die Person, mit der sich jemand einlässt definiert die eigene "Identität". So kann diese Person zwar bei der Geburt "männlichen" Geschlechts bestimmt sein – ändert sich jedoch die „Gender-Identität" (wie sexuelles Begehren oder in Form soziokultureller Geschlechtstrans-formationen), so hat dies auch Auswirkungen auf die Interaktion. G. spricht dies mit *afeminado* und *muxe* an: Diese Geschlechterrollen erlauben dem Gegenüber, seine "Identität" als *hombre* aufrecht zu erhalten.

Die “Identität” des Gegenübers ist eine der wesentlichen Kriterien von *mayates*. Obwohl der Sexpartner „biologischen männlichen Geschlechts“ ist, verändert dessen „feminine“ Geschlechterrolle die Grenzen des Erlaubten. Umso widersprüchlicher wirkt nun die Aussage von G., der sich nicht in diesem Spektrum definiert sieht. Als *gay* unterscheidet er sich kaum von einem *hombre* in seinem Erscheinungsbild und seinem Verhalten nach außen hin. Dennoch „erlauben“ sich die Burschen, mit ihm ins Bett zu gehen, da seine „geschlechtliche Identität“, in diesem Fall die sexuelle Orientierung, als Legitimation herangezogen wird. Da sie über sein sexuelles Begehren, das nicht dem eines *hombres* gleicht, Bescheid wissen, bleibt genügend Interpretationsspielraum um sich die Fakten so zu richten, dass sie in das Selbstbild passen. Das Gegenüber des *mayates* tilgt somit gänzlich die Konsequenzen dieser grenzüberschreitenden (und dadurch unmoralischen) Interaktion.

G. beschreibt am Ende, welchen Eindruck er von der sexuellen Orientierung/dem Begehrensmuster seiner Sexpartner hat. Dabei trifft das Problem zu, dass Homosexualität oder Bisexualität von außen nicht attestiert werden kann. Dennoch spricht er auch an, dass Bisexualität, durch die Überschneidungen mit heterosexuellem Verhalten, quasi die selben Privilegien erlaubt, wie die „hegemoniale Hetero-Männlichkeit“. Bei dieser Hierarchie geht es vor allem um gesellschaftliche Ausschluss-Mechanismen gegenüber Menschen, die nicht heteronorm leben.

> G: Die Repression war immer nur gegen die *homosexualidad afeminada* [feminine Homosexualität] gerichtet. (Int. 3: Min. 72:00)

Mit dieser Aussage meint D. nicht nur den Kontext in Juchitán, sondern bezieht sämtliche Erfahrungen seines Lebens in diese Beobachtung mit ein[73]. Eine Interaktion zwischen *muxe* und *mayate* sieht er als homosexuelle Handlung, auch wenn dies nichts über die “Identität” der beiden Beteiligten aussagt. Um diese Arten von Homosexualitäten zu unterscheiden, spricht er von *homosexualidad afeminada,* jenes Konglomerat an Handlungen, Auftreten und Aussehen, das im Deutschen unter „Tuntigkeit“ zusammengefasst wird, in Juchitán die *muxes vestidas* und *pintadas* betrifft: im Grunde die bekanntesten Klischees über „Schwule“ vereint.

Diese Unterscheidung hört jedoch nicht bei den öffentlichen Merkmalen der besagten Personen auf. Sie zieht sich weiter in den privaten Bereich der Sexualität (damit meine ich nicht, dass Sexualität gänzlich privat ist, sondern unterscheide ihn vom öffentlichen Bereich der Sexualität). Ich spreche hiermit jenes Thema an, das in der Fachliteratur unter dem Begriff aktiv/passiv-Phänomen bezeichnet wird. Hier wird aufgrund der Rolle/Position, die beim Geschlechtsverkehr eingenommen wird, zwischen aktiven und passiven Personen unterschieden. Dies hat wesentliche Auswirkungen auf das Selbstbild/ die “Identität” einer Person.

73 Durch seine langjährigen Aufenthalte in San Francisco und Chicago hat er einen weitgefassten Vergleichsradius in vielen Aspekten der sozialen Dynamiken rund um Homosexualitäten. Seine Definition von Homosexualität ist vom Westlichen Diskurs geprägt.

5.4.3 Theoretischer Exkurs V: *activo* / *pasivo*

William L. Jeffries (2007: 765) schreibt in seinem Artikel „A Comparative Analysis of Homosexual Behaviors, Sex Role Preferences, and Anal Sex Proclivities in Latino and Non-Latino Men“ von Status und Stigma (Dies schließt direkt an die Interpretationen von G. aus Int. 3 an). Dabei dient die aktive (penetrierende) Rolle beim Analverkehr als Mittel zur Aufrechterhaltung eines gewissen Status, die passive (penetrierte) Rolle wird jedoch stigmatisiert und dies zieht weitreichende soziale Konsequenzen nach sich. Diese Zuschreibung trifft vor allem auf die Regionen Lateinamerikas, unter anderem auch Mexiko, zu.

Dort sieht er den *machismo* als vorherrschendes Wertesystem, das das Verhalten der „Männer“ beeinflusst und von ihnen, verkürzt gesagt, ein dominantes Auftreten und Handeln in sozialen wie auch sexuellen Interaktionen abverlangt.

> „Within this framework, to be a man necessitates that one is the insertive partner in sexual intercourse – regardless of the gender of one's sexual partner(s) – like a man is the inserter during heterosexual intercourse“ (Jeffries 2007: 765).

Das Penetrieren ist die aktive, dominante Rolle und bestimmt über die Maskulinität der Person. Erst das Penetriert-Werden, die passive, empfangende Rolle wertet die „Männlichkeit“ der Person ab und führt zu Konsequenzen bezüglich des Status. Dies setzt voraus, dass diese Informationen öffentlich werden.

Meist passiert eine Zuschreibung dieser Rollen über das Auftreten der Personen – so werden *afeminados* mit der passiven Rolle assoziiert, wer sich „männlich“ oder „machoid“ genug verhält, wird nicht verdächtigt und behält seinen Status als „heterosexueller Mann“, auch wenn er als *activo* (Aktiver) Sex mit anderen „Männern“ hat (vgl. ebd.).

> „On the other hand, being receptive, or pasivo (passive), relegates a man who is the receptive partner in anal intercourse with another man to the status of a woman“ (ebd.).

Diese Aussage trifft im Kontext Juchitán nicht ganz zu und ist provokant. Denn dadurch wird impliziert, dass in der machistischen Welt die “Männer” über den “Frauen” stehen – in Juchitán sind diese Gender-Verhältnisse jedoch anders. Die Stellung der zapotekischen “Frauen” ist, wie eingangs erwähnt, durch verschiedene Dynamiken unterschiedlich zu jener der mestizischen Kultur. Meines Erachtens möchte Jeffries (2007) mit diesem Vergleich lediglich die Stigmatisierung der penetrierten Person hervorheben.

> „Men who engage in receptive anal intercourse are highly stigmatized, but the insertive partner receives little or no stigma“ (Jeffries 2007: 766).

Dabei bezieht er sich auf mehrere zuvor veröffentlichte Studien, die in verschiedenen Ländern Lateinamerikas durchgeführt wurden.

Hinzu kommt, dass diese Rollen im Verlauf des Lebens nur selten abgelegt werden – d.h. wer passiv ist, bleibt passiv. Laut Jeffries (2007: 766) kommt es nicht so oft vor, dass „Männer, die Sex mit Männern haben“, zwischen aktiver und passiver Rolle wechseln. Dies wird vor allem in Vergleich mit anderen Regionen, wie zum Beispiel dem euroamerikanischen Raum deutlich. Hier werden die aktiven Rollen nicht von der Homosexualität ausgeschlossen (denn die Homosexualität wird nicht immer von „Männlichkeit“ ausgeschlossen) – wer in Kontakt mit einem “Mann” tritt wird als homosexuell oder bisexuell gesehen – zumindest von außen (aber auch hier gibt es Ausnahmen). Die Stigmatisierung, insofern eine besteht, trifft in diesem Fall auf alle beteiligten Personen zu gleichen Teilen zu. Dies wirkt sich auch auf die Wahl der Rollen aus, die unabhängiger von der sozialen Verortung der Personen getroffen wird. Die Entscheidung, wer den aktiven und wer den passiven Part übernimmt ist vielmehr eine persönliche, intime Entscheidung und wird nicht so sehr von einem öffentlichen Diskurs beeinflusst.

Joseph M. Carrier (1977) nennt in seinem Artikel „'Sex-Role Preference' as an Explanatory Variable in Homosexual Behavior“ die oben angesprochenen Rollen als wichtigen Aspekt im Verhalten von “Männern” mit homosexuellen Kontakten. Dabei zeigt er auf, welche Relevanz die Dichotomie passiv-aktiv/penetriert-penetrierend für die Beteiligten hat:

> „Whether or not sex acts are accompanied by or generate feelings of a role being played depends on both the expectations of the culture and the personality dynamics of the individuals involved“ (Carrier 1977: 63f.).

In seiner transkulturellen Studie versucht er darzulegen, wie oben angesprochen, dass die kulturellen Erwartungen – der öffentliche Diskurs – genauso zu berücksichtigen sind, wie die persönlichen Präferenzen des jeweiligen Individuums. Dabei kommt er zu folgender Annahme:

> „It nevertheless seems clear that in societies like Mexico, Brazil, and Turkey cultural expectations must weigh heavily on the minds of males involved in homosexual behavior […] The importance of cultural expectations cannot be denied. It is the sharply dichotomized gender roles and the cultural formulation linking effeminacy and homosexuality that appear to provide the necessary conditions' for the development of sex-role preferences in so many different societies. Irrespective of what establishes effeminacy in males, whether from prenatal and/or postnatal causes, it becomes a self-fulfilling prophecy of some cultures that effeminate males under their influence are pressured to play the passive insertee sex role when involved in homosexual behavior and masculine males are pressured to play the active insertor role“ (ebd.).

Setzten wir diese Aussage in den Kontext von Juchitán: Hier wird den *muxes* Femininität zugeschrieben und sie werden dadurch mit der passiven Rolle in Verbindung gebracht. In dieser Dichotomie betrachtet ist der *mayate* der aktive Konterpart. Diese Aufteilung ist jedoch nur noch im Zusammenhang mit *mayates* gültig. Wie schon erwähnt, gibt es auch viele Personen, die sich als *gay* bezeichnen – *gay al estilo americano* – *gay* im US-amerikanischen Stil. Hier wird diese Dynamik nicht mehr so stark durch die „kulturellen Erwartungen“ geprägt, sondern auf einer persönlichen Ebene verhandelt.

Zusätzlich gibt es auch Beispiele, wo *mayates* diese Grenzen durchbrechen. So erzählt mir K. aus Int. 6 (*muxe afeminado*), schon einmal erlebt zu haben, dass sich ein “Mann” (den er als *mayate* bezeichnete) von ihm penetrieren ließ. K. erzählte dieses Erlebnis, als wäre es etwas Besonderes gewesen. Die Einstufung als spezielles Ereignis zeigt wiederum, dass es sich eher um eine Ausnahme als eine Regel handelt. Dabei fügte er hinzu, dass der besagte “Mann” im Bett sehr zärtlich und lieb gewesen sei, im Alltag jedoch einen eher schroffen Umgang pflegte.

Erzählungen wie diese habe ich im Laufe der Forschung mehrmals gehört, vor allem, dass das Verhalten der *mayates* sehr stark von der Situation abhängt, in der sie sich befinden. In dieser Erzählung stecken auch noch andere Informationen. So wird zum Beispiel eine Hierarchie hergestellt, in welcher der aktive Part in einer passiv/aktiv-Dichotomie meist die privilegierte Rolle einnimmt. Wie schon oben mit dem Vergleich angesprochen wurde, nimmt der passive Part den Status der „Frau“ ein. In ähnlichem Licht können die Hierarchien in diesem Kontext betrachtet werden. G. aus Int. 3 meinte in einem Gespräch, dass in Juchitán eine Allianz zwischen den *mujeres* und den *muxes* bestünde, deshalb hätten sie auch einen ähnlichen Status. Der passive Part ist in Juchitán im Vergleich zu anderen Regionen zwar von Stigmatisierungen betroffen, wird aber durch die starke Stellung der “Frau” und dem dazugehörigen Bild von „Weiblichkeit“ different wahrgenommen.

Der sexuelle Kontakt wird zusätzlich von einem ökonomischen Gefälle begleitet: Der *muxe* bezahlt den *mayate* für seine sexuellen Dienste. In einer kapitalistischen Welt entsteht durch Geldfluss meist Hierarchie: Wer zahlt gibt den Ton an. Dadurch kann diese Interaktion zwischen *mayate* und *muxe* zu einer ausgeglichenen Begegnung auf der persönlichen Ebene, der Mikroebene werden. Denn einerseits entsteht eine hierarchische Ungleichheit durch die passiv/aktive Rolle beim Sex, andererseits kann diese wieder durch die ökonomische Gegenleistung aufgehoben werden. Diese Vermutung bedarf noch genauerer Beobachtung, denn die darin verborgenen Strukturen können nur mit konkreten Analysen aufgedeckt werden.

In meinen Aufzeichnungen finde ich weitere Aussagen bezüglich der Hierarchien zwischen *muxe* und *mayate*, wenn sie auf der Meso- und Makroebene (jedoch nicht auf der Mikroebene) betrachtet werden. So fordert J. aus Int. 4 eine Veränderung im öffentlichen Bild der *mayate*. Er findet es ungerecht, dass *mayate* die Vorteile jener „Männer“ nutzen, die in der Gesellschaft als heterosexuell angesehen werden. J. benutzt im politischen Diskurs gerne MSM [74] als Eigenbezeichnung, im Zapotekischen ist er *muxe*, in Alltagssituationen *gay* oder *loca.* Er positioniert sich also, ohne seine Rolle beim Sex in den Vordergrund stellen zu müssen. Er hat Sex mit “Männern”, *mayates* haben Sex mit “Männern”: Was unterscheidet sie nun tatsächlich?

74 Men who have Sex with Men.

Da er darauf keine Antwort weiß, fordert er die Gleichstellung von *gays* und *mayates* – denn in beiden Fällen passieren die gleichen Handlungen – er muss jedoch mit Stigmatisierungen kämpfen, die er nicht akzeptieren will[75]. Dabei spricht er indirekt die verschiedene Arten von „Männlichkeiten“ an, die Connell (2006) in ihrer Arbeit „Der gemachte Mann“ zu unterscheiden versucht. Durch die privilegierte Situation beteiligt sich der *mayate* an den Vorteilen der „hegemonialen Männlichkeit“, geht somit eine Komplizenschaft ein. Der *muxe* muss mit den Nachteilen der „untergeordneten Männlichkeit“ rechnen (Connell 2006: 97ff.).

5.4.4 Homophobe Tendenzen

Durch die beschriebene Umstände stehen die zwei (dennoch sehr heterogenen) Gruppen *mayates* und *gays* in Konflikt miteinander. Dies kommt auch in folgender Aussage zum Ausdruck:

> G: Lass mich dir sagen, die *mayates* sind sehr homophob. Sie sind die ersten, die es zeigen und die ersten die jemanden angreifen mit: *esse pinche puto* [diese verdammte Schwuchtel]. Sie sind sehr aggressiv. Mir ist das auch schon passiert, und dann hab ich ihn gefragt: Und du? Was bist dann du? Ich habe ihn einfach konfrontiert. Das sind Schemata, die geteilt werden. Und diese Schemata müssen gebrochen werden, es braucht Alternativen, die wir ihnen zeigen.
> (Int. 3: Min. 101:45)

Hier wird deutlich, dass die Allianzen von *muxe* und *mayate* meist nur auf einer intimen, persönlichen Ebene bestehen – sind andere Menschen involviert, können *muxes* nicht mit der Unterstützung in der Öffentlichkeit seitens der *mayates* rechnen. Dies ist ein Erfahrungsbericht von zwei Personen, dadurch muss ich darauf hinweisen, dass es bestimmt auch andere Zugänge und Sichtweisen gibt.

Hier wird ein weiteres Thema durch die Erwähnung von Homophobie angesprochen. In solchen Fällen kann auch von einer internalisierten Homophobie gesprochen werden, denn die besagte Person in der Erzählung hat selbst Sex mit “Männern”, greift das Gegenüber aber auf genau dieser Ebene an.

75 Es könnte hier auch von einem Verlust an Macht gesprochen werden, die sich über die den Verlust von sozialem und symbolischen Kapitalformen bemerkbar macht.

In dem Artikel von Luis Ortiz Hernández und María Isabel García Torres (2005: 957) wird dieses Phänomen simpel erklärt: Bereits in der Kindheit wachsen diese Personen mit bestimmten Vorurteilen und Stereotypen zu Homosexualität und Transgender auf. Durch die Stigmatisierung der Personen wissen sie über die sozialen Konsequenzen der besagten Geschlechterrollen und sexuellen Orientierungen Bescheid und schließen in späterem Alter daraus, ebensolchen Anfeindungen entgegentreten zu müssen, wenn sie Begehren oder Bedürfnisse dieser Art äußern würden. Das resultiert in einer abwehrenden Haltung gegenüber ihren eigenen Empfindungen, aber auch gegenüber anderen homosexuellen oder transgender Personen, um nicht in dieses Umfeld gezählt zu werden. Die Ablehnung der Stigmatisierung baut sich als Angst auf und es werden Strategien entwickelt, um ihr zu entgehen. So wird zur Tarnung ein Bild nach außen vermittelt, das den Stereotypen eines „heterosexuellen Mannes“ gleicht (vgl. Ortiz/García 2005: 957f.).

Diese psychischen Vorgänge und Belastungen sind nicht mit jenen der Personen, die im *closet* leben, gleichzusetzen. Personen im *closet* gestehen sich meist selbst ein, dass sie Empfindungen erfahren, die in der Mehrheitsgesellschaft stigmatisiert werden. Dadurch ergibt sich auch die Möglichkeit, in einem intimen Rahmen darüber zu sprechen. Personen, die ihre Homophobie gegen sich selbst richten, haben das Problem, alleine mit diesen Gefühlen zu sein und keinen Austausch zu pflegen, da sie sich gänzlich davon abgrenzen wollen. Mit den beschriebenen Vorgängen von Ortiz und García (ebd.) zur internalisierten Homophobie können die aggressiven Verhaltensweisen der *mayates* gegenüber *muxes* in manchen Kreisen, zum Beispiel in Gegenwart ihrer *peer group*, zum Teil erklärt werden.

5.4.4.1 One-Time Rule

Um die Dynamiken und Identitätsverhandlungen in Juchitán besser verstehen zu können, möchte ich ein Gegenbeispiel aus dem euroamerikanischen Raum zur Konstruktion von Heterosexualität bringen. In seinem Artikel „'Being Masculine is not About who you Sleep with...:' Heterosexual Athletes Contesting Masculinity and the One-time Rule of Homosexuality“ spricht Eric Anderson (2007) darüber, ab wann ein “Mann” als homosexuell gesehen wird, oder sich selbst als homosexuell sieht. Dafür stellt er die „One-Time Rule of Homosexuality“ vor:

> „I do so because one same-sex sexual experience is equated with a homosexual orientation in masculine peer culture, ruling out the possibility of men engaging in recreational same-sex sex without being homosexualized by their behavior” (Anderson 2007: 105).

Damit meint er, dass ein einziger sexueller Kontakt zwischen zwei „biologischen Männern“ als homosexuelles Verhalten in der „männlichen“ *peer group* gesehen wird und eine Zuschreibung zur Folge hat. Genauso verbieten sich heranwachsende „Männer“ selbst jeglichen sexuellen Kontakt mit einem anderen „Mann“, da dies seine „heterosexuelle Orientierung“ gefährden könnte und er mit den Konsequenzen eines bisexuellen oder homosexuellen Images rechnen müsste. Umgekehrt verändert ein einziger heterosexueller Kontakt von jemand, der sich als homosexuell bezeichnet, nichts an seinem Bild nach außen.

> „This one-way application of the one-time rule also creates a double jeopardy for men who reveal they have experience with same-sex sex. It disqualifies them from achieving the requisites of heterosexuality and it diminishes their masculine capital among peers" (Anderson 2007: 105).

Es gibt jedoch Konstellationen, die sexuellen Kontakt zwischen "Männern" legitimieren, für die handelnde Person selbst und/oder für die *peer group*. Fließt zum Beispiel Geld, kann dies das Stigma abschwächen, auch der sexuelle Kontakt in Gefängnissen und Kasernen wird nicht gleichwertig sanktioniert wie Situationen, die keine Ausrede erlauben (vgl. ebd.).

> „[…] the general rule seems to be that for most heterosexual men in contemporary North American culture, their socially perceived heterosexual identities are partially conditioned upon exclusive opposite-sex sexual behaviors" (ebd.).

Diese Umstände waren mir aus meiner bisherigen Erfahrung bekannt. Deshalb überraschte es mich umso mehr, als ich hörte, dass sexueller Kontakt zwischen "Männern" in Juchitán stattfindet, ohne für einen der Beteiligten große soziale Konsequenzen und Stigmatisierungen zur Folge zu haben. Erst im Laufe des Aufenthalts wurde mir klar, dass sich die Situationen aber nur gering unterschieden. So sind *mayates*, wie oben schon angesprochen, genauso darauf bedacht, wie sie in der Öffentlichkeit gesehen werden. Ein homosexuelles Stigma fürchten auch sie. Was sie unterscheidet, ist die Selbstsicht: So lange sie den aktiven/penetrierenden Part beim Sex übernehmen, bleibt genug Argumentations-spielraum, um sich selbst als „männlich" und „hetero", als *hombre*, wahrzunehmen. Hinzu kommt ein Faktor, der bei Anderson angesprochen wird: Durch finanziellen Gewinn, der aus dem Kontakt hervorgeht, kann die „Männlichkeit" erhalten bleiben.

Eine weiter Annahme, die sich im Laufe des Aufenthalts formte, konnte ich nicht bestätigen, sie wurde sogar zum Teil widerlegt. So glaubte ich, dass eine erhöhte Toleranz und Akzeptanz gegenüber *muxes* bestünde, da durch den vermehrten sexuellen Kontakt der jungen "Männer" mit *muxes* die Erfahrungswelt dieser erweitern und verändern würde. Mit anderen Worten: Das Ausleben der selben sexuellen Handlungen, die mit der Lebenswelt der *muxes* verbunden wird – der Kontakt zwischen zwei „biologischen Männern" – würde Empathie und Akzeptanz fördern. Wie schon im Abschnitt „5.4.3 Theoretischer Exkurs V: *activo* / *pasivo*" erläutert wurde, grenzen sich die *mayates* durch verschiedene Mechanismen von der femininen Rolle der *muxes* ab. Hauptziel ist es, ein Bild von „Männlichkeit" aufrecht zu erhalten. Da diese Strategien auf oft zu Lasten der *muxes* funktionieren, kann davon ausgegangen werden, dass dieser Kontakt nicht immer zu größerer Wertschätzung führt.

5.4.5 Schlussfolgerungen

In diesem Kapitel wird klar, dass eine Vielzahl an Faktoren in den Kontakt zwischen *muxes* und *mayates* mit einfließt. Durch verschiedene Mechanismen werden Abgrenzungen zwischen diesen beiden Personengruppen hergestellt. In dieser Differenzierung wird auch zum Teil verständlich, in welchen Bereich „Geschlecht" verortet wird. Zum einen wird es in den Körper eingeschrieben, indem den *muxes* ein bestimmtes Wesen nachgesagt wird: *Afeminado* als angeborene Eigenschaft. Zum anderen kommt es auf die richtigen Handlungsweisen und die Stellung beim Sex an, wie die Personen sich selbst wahrnehmen und ihr Bild nach außen transportieren.

Der homosexuelle Akt folgt in der juchitekischen Gesellschaft anderen Regeln wie hier in Österreich. In dieser Aussage wird auch die Diskrepanz deutlich, die sich in dieser Forschung immer wieder stellt: In wie weit können die Westlichen Konzepte „Homosexualität" und „Transgender" als Referenzbegriffe in dieser Forschung dienen? Wie wir im Kapitel „3 Theoretische Basis" schon besprochen haben, dient die Unterscheidung zwischen *sex* und *gender* nur in einem analytischen wissenschaftlichen Rahmen. In einer Lebenswelt wie Juchitán fallen andere Erklärungsansätze an. *Sex* und *gender* werden hier (so wie in den meisten Alltagskulturen) nicht voneinander getrennt betrachtet, deshalb wirkt sich ein Wechsel auf der (Westlichen, analytischen) Ebene *gender* auf die Person aus und kann die (Westliche, analytische) Ebene *sex* verändern. Dies geschieht durch Handlungen/ Interaktionen genauso wie durch Veränderung im Erscheinungsbild und der Gestik/Mimik. Diese Flexibilität der Geschlechter (und hier verwende ich absichtlich den deutschen Terminus, da hier kein Unterschied zwischen biologischem oder soziokulturellem gemacht wird) wirkt sich positiv auf die Lebenswege jener Menschen aus, die nicht den (Westlichen) heteronormativen Mustern entsprechend leben wollen.

5.5 *Muxes* und die Globalisierung

Wie zuvor schon angesprochen, findet ein Austausch zwischen Juchitán und dem „Westen" schon lange statt[76]. Aktuell ist vor allem jener Einfluss verstärkt zu bemerken, der schon als „*gay al estilo americano*" (*gay* im amerikanischen Stil) in vorangegangenen Analysen Erwähnung fand. Wie die Wortwahl schon verrät, handelt es sich um ein Konzept, das als kultureller Import betrachtet werden kann. Zu der Verbreitung von homosexuellen Lebensweisen nach Westlichem Vorbild gab es schon interessante Forschungen und es lassen sich in Juchitán ähnliche Einflüsse beobachten.

76 Wie im Abschnitt oben zu sehen ist, bestehen auch einige Parallelen.

Dennis Altman (1996: 77f.) geht in seinem Artikel „Rupture or Continuity?“ der Frage nach, welchen Einfluss der Westen (und sein soziokultureller Export in Form der *modern gay identity*) auf die gendervarianten Lebensmodelle in verschiedenen (postkolonialen) Regionen der Welt hat. Durch die Globalisierungsprozesse im 20. Jahrhundert sieht er Veränderungen im Umgang mit nicht-heteronormen Lebensweisen. Diese wirken sich sowohl auf die soziokulturellen Strukturen als auch auf die Identitätsprozesse der Menschen aus.

Altman (1996) nimmt in diesem Zusammenhang Bezug auf „traditionelle[77]“ Modelle und emische Begriffe aus den verschiedenen Regionen. Zum Beispiel auch die *warias* aus Indonesien und die *bayot* von den Philippinen. Dies sind Bezeichnungen für gendervariante Lebensweisen.

> „Different people use terms such as *bayot* or *waria*[78], depending on whether the emphasis is on gender or on sexuality: the terms can refer to men who wish in some way to be women, or they can refer to men attracted to other men“ (Altman 1996: 81).

Diese Mehrdeutigkeit wurde mir, wie schon erwähnt, auch im Feld in Bezug auf *muxe* vermittelt. Wie in vorangegangenen Kapiteln schon erläutert, bewegen sich diese Begriffe in dem Spannungsfeld zwischen den Konzepten „Homosexualität“ und „Transgender“. Um einem binären Denken auszuweichen, verwendet Niko Besnier den Begriff *gender liminality* und stellt fest, dass dieser nicht mit „Homosexualität“ gleichzusetzen sei:

> „[…] sexual relations with men are seen as an optional consequence of gender liminality, rather than its determiner, prerequisite or primary attribute“ (Besnier 1994 zit. nach Altman 1996: 81).

Diese Aussage bezieht sich auf die emische Sichtweise. Sie schließt an den in Kapitel „5.4 Empirische Analyse: Sexualität & Beziehung“ erwähnten Diskurs zu Identitätskonstruktionen an, in wie weit homosexuelle Handlungen Auswirkungen auf die Selbstsicht und die Fremdsicht haben. Im Kontext von Juchitán heißt das, dass eine „homosexuelle“ Handlung kein *muxe*-Sein bewirken kann, sondern *muxe*-Sein eine „homosexuelle“ Handlung nach sich zieht.

Der erwähnte globale Austausch ist jedoch nicht einseitig. Wie schon ausgeführt wurden in der Sex-Gender-Debatte andere nicht-Westliche Modelle zur Erklärung herangezogen, um die eigenen Lebensweisen zu rechtfertigen. Dabei liefen sie Gefahr, lokale soziale Spannungen zu übersehen, was auch in Juchitán teilweise zutrifft:

---

77 „'Traditional culture' is increasingly recognized to be more an invention constructed for contemporary purpose than a stable heritage handed on from the past“ (Hanson 1989 zit. nach Altman 1996: 79f.). Auf diesen Ansatz kann mensch sich nur bedingt im Kontext von indigenen Gesellschaften beziehen. In Juchitán wäre es mir jedoch fast passiert, die *vestidas* als durchgängig existente „Tradition“ der Zapotecas/os misszuverstehen. Hier ist ein zeitweiliges Verschwinden und Wiederaufblühen ab den 1970er Jahren als die wahrscheinlichste Version einer Erklärung zu vermuten, kann jedoch im Rahmen dieser Arbeit nicht ergründet werden.

78 Kursiv im Original.

> „[…] Western romanticism about the apparent tolerance of homoeroticism in many non-Western cultures disguise the reality of persecution, discrimination, and violence, which sometimes occurs in unfamiliar forms“ (Altman 1996: 80).

Auf ähnliche Weise kann auch die verklärte Darstellung von „homosexuellen“ Lebensweisen in Medien und Filmen aus dem Westen falsche Bilder evozieren. Dadurch entstehen in den jeweiligen lokalen Gesellschaften soziokulturelle Hybride, die sich unterschiedlich auswirken können.

> “Modern forms of homosexuality often exist side-by-side with older traditional ones, and the boundaries can appear either blurred or distinct depending on one's vantage point and ideology. Thus some homosexuals in non-Western countries seek to establish historical continuities while others are more interested in distancing themselves, psychologically and analytically, from what they consider old-fashioned forms of homosexuality, especially those that seem based on crossgender lines” (Altman 1996: 82).

Auch in Juchitán ist solch eine Koexistenz zu bemerken, die eine weitere Trennlinie aufzuziehen vermag. Sie löst Spannungen zwischen und innerhalb der *community* und der Gesellschaft aus. Nicht alle stehen dem Einzug „moderner“ Westlicher Lebensmodelle und dessen Auswirkungen positiv gegenüber. Manche wiederum sehen diese Form der „Gender-Identität“ als Befreiung und Distanzierung von den Lebensmodellen der *muxes afeminados/vestidos/pintados*.

Im Vergleich zwischen dem euroamerikanischen Raum und anderen Regionen der Welt stellt sich für manche Beobachter_innen heraus, dass eine Unterteilung in Heterosexualität und Homosexualität bei letzteren oft weniger Sinn macht. Dort ist die Unterscheidung zwischen „Männlichkeit(en)“ und „Weiblichkeit(en)“ von größerer Bedeutung in der Gesellschaft (vgl. Altman 1996: 84). In der Analyse zu *mayates* ist dieser Ansatz zielführender. In Bezug auf die Personen, die sich selbst *gay* nennen, und nicht im Kontext (der etischen Analysekategorie) Transgender stehen, ist das Konzept „Homosexualität“ zutreffender. Warum aber an diesen beiden (etischen) Konzepten festhalten?

> “The only possible generalization may be that there exists a far greater variety of understandings of sex/gender arrangements than tends to be recognized by official discourses. Moreover, attempts to use Western terminology – *gay people: men who have sex with men, bisexuals*[79] – often block us from understanding the different ways in which people understand their own sexual experiences and feelings” (Altman 1996: 81).

Altman spricht hier einen wesentlichen Punkt an, den ich in dieser Arbeit versuchte, umzusetzen. Indem ich die etischen und emischen Kategorien benenne, soll für alle sichtbar werden, auf welches Verständnis/ welche Perspektive im jeweiligen Kontext Bezug genommen wird. Dadurch wird eine Pluralität gezeigt, die nicht nur im Makrokosmos gegeben ist, sondern ebenso im Mikrokosmos der Stadt.

79 Kursiv im Original.

Ein theoretischer sowie methodischer Ansatz, der multiple Differenzen anerkennt, findet sich in der Intersektionalitätsforschung. Durch sie kann erklärt werden, wie eine *muxe vestida* aus der Séptima, einem ärmeren, zum Großteil indigenen Viertel im Süd-Osten Juchitáns, mehrfach diskriminiert werden kann. In ihrem Umfeld ist die *muxe vestida* meist toleriert oder akzeptiert. Verlässt sie jedoch diesen sicheren Raum, können ihr unterschiedliche Formen der Diskriminierung begegnen. Reist sie zum Beispiel nach Mexico City, D.F., um dort in der *zona rosa*[80] eine Bar zu besuchen, dann wird sie als „Transgender" kaum für Aufsehen sorgen, kann aber durch ihre ethnische Herkunft auf Probleme stoßen. Fährt sie im anderen Fall jedoch zu einer nationalen Versammlung von *indígenas* in Mexiko, so wird sich kaum jemand an ihrer ethnischen Herkunft stoßen, dafür könnte sie als „Transgender" eher Außenseiterin sein[81].

In einer plural-queeren Ethik im Sinne Gudrun Perkos, würden diese Begegnungen mittels affirmativer und transformativer Anerkennung gänzlichen anders verlaufen. Der/das *Andere* würde mit einer positiven Grundhaltung, das auf einem Vertrauen in das Gegenüber aufgebaut ist, begegnet werden. Bei diesem Ansatz handelt es sich um eine Aufforderung zum Umdenken und dadurch zu einem veränderten sozialen Handeln. Perko negiert die Realität nicht, sondern sucht einen philosophischen Lösungsansatz. Die Intersektionalitätsforschung liefert hierzu das methodische Werkzeug, um solche Situationen zu analysieren. In der Kombination mit den Queeren Theorien befähigt sie, in konfliktreiche Situationen einzulenken und diese zu bewältigen. Die plural-queere Ethik kann durch die Konzentration auf die dialogische Begegnung sogar im Sinne einer Präventivmaßnahme ein Entstehen oder eine Verhärtung von Konflikten vermeiden.

Ein Streitpunkt in Juchitán ist, wie schon oben angesprochen, die Regelung der Toilettenanlagen bei verschiedenen Feierlichkeiten. Dieses Beispiel öffnet noch einmal den Raum, um Geschlechterverhältnisse zu analysieren.

5.6 Verortungen von Geschlecht in Juchitán

Die Diskussion um getrennte sanitäre Einrichtungen von *hombres*, *mujeres* und *muxes* ist mir aus dem Film „Muxe's: Auténticas, intrépidas buscadoras del peligro" (Islas Caro, 2005) bekannt. Spannend finde ich sie deshalb, weil darin die Körper der *muxes* direkt angesprochen werden, ohne sich dabei aber auf sexuelle Interaktionen zu beziehen. Nachstehend ist das die englische Übersetzung aus den Untertiteln jener Passage aus dem Film, in der zwei *mujeres* über ihre unterschiedlichen Ansichten zum Thema diskutieren:

80 Ein Stadtteil in D.F., der in den 1990ern zentraler Treffpunkt für die LGBT-Community wurde. Hier gibt es unzählige Bars und Geschäfte, die sich durch ihre positive und offene Haltung gegenüber der *community* auszeichnen.

81 Eine plural-queere Ethik nach Gudrun Perko würde diese Probleme nicht kennen.

N: I can be Eli´s friend, I can be Kika´s friend or Lina María´s friend. I can be their friend because they do not invade my privacy. Whenever I go to a bar, they come with me, but if I go to the bathroom, they never try to get into the same compartment. They respect certain forms. Men invade women´s spaces [Estan invadiendo el espacio de mujeres]. A bathroom is such an intimate place for us girls [de nosotros]. Can´t they understand that they have cocks [tienen pito], … and when they pee they tend to spray the toilet. They stink more than women [mujer].
O: Well, yes, but what can one do?
N: Well, they shouldn´t go there anymore. Ever since I can remember, the men [hombres] in Juchitán go to the men´s [de los hombres] room.
O: But if they go dressed as women [mujer], they go into the ladies restroom [como mujeres]. How can you forbid it?
N: Well, even if they don´t like it. But from now on, the society of the Vela Piñeda [y de la Vela Lopez] has decided that they will not let any man dressed as a woman [hombre vestido de mujer] go into the girl´s bathroom.
O: Let´s see if it´s for real.
N: I don´t think they´ll let them in.
O: Well, I don´t believe so.
N: They won´t let them in anymore. They have nothing against gay men [los homosexuales]. They can come. They have been cordially invited to come, but they must wear their "guayabera"[82] shirt and dark trousers, to avoid problems and so they won´t go into our restroom. Nobody wants them to start pulling at their petticoats, to stand up and show off their gowns.

Einblendung Zeitungsartikel mit Überschrift: „Denuncian homosexuales travestis de Juchitán discirminación en las Velas" [Homosexuales travestis von Juchitán beklagen Diskriminierung bei den Velas]
(Islas Caro 2005: Min. 80:20)

In der Anfangsbemerkung stellt N. ihre grundsätzliche Einstellung zu *muxes* differenziert dar. Sie stellt fest, prinzipiell kein Problem mit *muxes* zu haben und argumentiert dies über das freundschaftliche Verhältnis zu Eli, Kika oder Lina María. Sie führt sie als positive Beispiele an, um dann andere *muxes* zu kritisieren zu können. Ihr Vorgehen kann auch in anderen Diskussionen beobachtet werden, wenn es um die Verallgemeinerung von einer bestimmten sozialen Gruppe (sei diese selbstbestimmt oder durch Zuschreibungen von außen, von einer anderen sozialen Gruppe, als solche abgegrenzt) geht. Dabei wird der freundschaftliche Kontakt zu einigen wenigen Personen einer soziokulturellen Gruppe zur Legitimation herangezogen, um durch diese Ausnahme dann Verallgemeinerungen über den Rest dieser Gruppe vornehmen zu können. Diese Verallgemeinerungen beschäftigen sich meist mit störenden Faktoren aus der Sicht der sprechenden Person.

82 Typisch lateinamerikanisches Hemd für *hombres*.

Hier nimmt sie das Eindringen in ihre Privatsphäre während des Gangs auf die Toilette als Begründung ihrer Kritik. Sie argumentiert das Problem über Faktoren, die sie an die körperlichen Voraussetzungen der *muxes* bindet: ein „männlicher" Körper ist anders aufgebaut und erzeugt aus ihrer Sicht andere Gerüche, als ein „weiblicher" Körper. Dadurch entzieht sie sich, wie sie glaubt, jeglicher Gegenargumente, denn an der „Natur" des Menschen lässt sich nichts ändern. Diese Argumentationslinie, die gewisse Attribute eines Menschen naturalisieren, ähnelt jener, die der Gender-Diskurs zu dekonstruieren versuchte. Wie sich im Verlauf des Gesprächs jedoch noch zeigt, stört sie nicht nur die verletzte Intimsphäre am WC, sondern auch das Verhalten mancher *muxes* bei den *Velas*, in diesem Beispiel auf der Tanzfläche. Sie findet ihr Verhalten respektlos und fühlt sich dadurch in ihrer feierlichen Stimmung gestört. Da es sich bei *Velas* nicht um öffentliche Veranstaltungen handelt, können die Veranstalter_innen selbst entscheiden, wer eingeladen ist und wer dem Fest fern bleiben soll. Daher kann auch nicht über offizielle Wege interveniert werden, sondern es bleibt zu hoffen, dass sich die Unstimmigkeiten durch einen Dialog klären lassen.

Ich möchte mich hier auf keine der beiden Seiten stellen, denn wie mit diesen sozialen Phänomenen umgegangen wird, bleibt den beteiligten Personen überlassen. Die Diskussion kann jedoch auch mit der Kritik in der Anthropologie der späten 1980er Jahre in Zusammenhang gebracht werden. Schon damals wurde festgestellt, dass *gender* und seine sozialen Ausformungen umfassend beforscht, Themenfelder rund um *sex* jedoch außer Acht gelassen wurden. Die Forderungen, sich mit dem Körper aus einer kultur- und sozialanthropologischen und gleichzeitig queeren Perspektive zu beschäftigen, reißen bis heute nicht ab.

Aus meiner Perspektive waren hier manche theoretischen Überlegungen fehlgeleitet bzw. beruhten auf einer missverstandenen Dekonstruktion als „Destruktion". Mir scheint wichtig, klar zu stellen, dass körperliche (physische) Differenzen existieren. Wenn Judith Butler den prädiskursiven Körper negiert, dann verstehe ich das so, dass zwar die physischen Unterschiede anerkannt werden, jedoch der Vorgang wie diese ausgelegt werden, gänzlich durch die Gesellschaft vorgenommen wird.

> "Yet, it is through the body that gender and sexuality become exposed to others, implicated in social processes, inscribed by cultural norms, and apprehended in their social meanings" (Butler 2004: 20).

An welchen Linien diese Differenzen ausgemacht werden, und welche Bedeutung ihnen gegeben wird, hängt ganz allein von der Interpretation der Menschen ab. Hier setzt die Kritik ein, die versucht, die Heteronormativität als eines der obersten Unterscheidungsprinzipien einer Gesellschaft zu dekonstruieren. Nicht die Materie an sich wird negiert, sondern der Umgang damit sowie deren Interpretation und Kategorisierung werden kritisiert. In einem binären System wird die Vielfalt der Menschen übersehen, da nur zwei Kategorien bestehen. Dies führt dazu, dass viele Menschen dieser Norm nicht entsprechen und das System mit ihren Bedürfnissen nicht umgehen kann. Dies wiederum löst Konflikte aus, von denen einige wenige in dieser Arbeit besprochen werden.

Für ein weiteres Verständnis zur Verortung von Geschlecht, möchte ich noch andere Beispiele aus den Interviews hinzuführen. Im ersten Ausschnitt geht es um die schon oben angesprochene Verschiebung von verschiedenen „Gender-Identitäten". Dieser dient dem Verständnis des zweiten Abschnitts.

W.B.: Und die *muxes*, die du in dem Film sehen kannst, die auch *vestidas* sind …
J: Welcher Film?
W.B.: Von den *intrépidas.*
J: Aber die Mehrheit, die dort gezeigt wird, sind *vestidas.*
W.B.: Und sind *vestidas* nicht sehr verbreitet/gewöhnlich [común]?
J: Also, zur Zeit schon.
W.B.: Zur Zeit? Oder nur diese Generation, und die Generation die folgt ist nicht mehr *vestida*?
J: Es ist so, dass es beides gibt zur Zeit. Es gibt *muxes* wie ihn, wie mich, wir sind die *muxes* wie sie es noch vor 20 Jahren gegeben hat, wie du, nicht? Die sich als *hombres* kleiden, völlig *de masculinidad* [„männlich" (*gender*)], nicht wahr? Aber es gibt auch *niños* [Buben] mit zwölf Jahren, die sich schon kleiden wie *niñas* [Mädchen].
W.B.: Kennst du welche?
J: Ja klar, in der *séptima* gibt es genügend!
M: In der *séptima* gibt es mehr, ja.
(Int. 4: Min. 13:00)

Hier werden Unterschiede dargestellt, die mit den etischen Konzepten von „Homosexualität" und „Transgender" verglichen werden könnten. Ein „männlich" konnotiertes Erscheinungsbild stünde der „Homosexualität" nahe, die Burschen in „Mädchenkleidern" dem Konzept „Transgender". Dabei zeigen die Aussagen, dass sich der Umgang mit *gender liminality* über die Zeit hinweg verändert hat und nicht als starr empfunden wird. Es werden jedoch Unterschiede zwischen den sozialen Ausprägungen gemacht.

W.B.: Aber glaubt ihr war es vor 20 Jahren anders?
M: Ja, wesentlich.
J: Vor 20 Jahren wurde das noch nicht toleriert.
W.B.: Nicht?
M: Es gab welche …
J: Es gab noch nicht so viele *vestidas.* Ja, es gab *muxes* in *guayaberas,* Hosen. Ein *muxe classico tradicional* aus dieser Epoche. Nicht wahr? Sie wussten, dass sie *muxe* waren, aber sie zogen sich nicht so an. Sie arbeiteten, und alles, in der Familie, aber sie waren nicht *vestidos.*
W.B.: Nicht?
J: Nein. Ein *muxe classico tradicional* in der Stadt war ein *hombre* mit Hemd und Hose.
M: Ich habe auch welche mit Sombrero gesehen, aber es SIND *muxes.*
J: Mit Sombrero, ja. Aber sie SIND *muxes.* Was zählt ist, dass sie *muxes* sind. Aber sie sind nicht *vestidas*, sie kleiden sich nicht wie eine *mujer* ["Frau"], nein.
D: Ich glaube, der Punkt ist der, dass sie in gewissen Aspekten nicht ihre Rolle als *hombre* verlassen. Nicht wahr? Weil wir haben so viele Rollen. Deshalb war der wesentliche Aspekt vielleicht, dass sie, die *hombres masculinos homosexuales* [„männliche" (*gender*) homosexuelle „Männer" (*sex* und *gender*)], *muxes*, nicht aufhören sich so zu kleiden. Ich weiß es nicht, so war es zu dieser Zeit. In zehn Jahren schaut es vielleicht anders aus.
(Int. 4: Min. 11:35)

Zentral ist hier die Betonung „aber es SIND *muxes“.* Dadurch wird deutlich, dass aus der Sicht der Interviewpartner eine ontologische Unterscheidung zwischen *hombres*, *mujeres* und *muxes* gemacht wird. *Muxes* wird hier wieder im weiteren zapotekischen Verständnis gebraucht. Damit vereinen sie alle gendervarianten Lebens- und Gefühlswelten in einem Begriff und schreiben dieser *gender liminality* die Ursache der Handlungen zu. Diese können unterschiedliche Ausformungen (Wirkungen) haben, im „inneren Kern“ jedoch haben alle etwas gemeinsam.

Diese Verortung spricht gegen den totalen Konstruktivismus. Es wird ein „Wesen“ dafür verantwortlich gemacht, auf das die Person keinen Einfluss hat. In der Diskussion „*nació o hízo*?“ (angeboren oder anerzogen?) steht diese Sichtweise näher zur Meinung, es sei angeboren. Könnte dies vielleicht Aufschluss geben in der Diskussion? Kann ein Dialog zwischen konstruktivistischen und naturalisierenden Sichtweisen hergestellt werden? Wenn dieses Wesen in den Bereich des Körpers verortet wird, könnten dann die Perspektiven helfen, die oben im Zusammenhang mit prädiskursiven Körpern schon angesprochen wurden? Das „Wesen“ wird, so wie die „Materie“, nicht negiert, der Umgang damit ist jedoch soziokulturell geprägt und dadurch Verhandlungssache der Gesellschaft.

Was hier hinkt, ist die Kategorisierung als *muxe.* Der Begriff vereint eine Pluralität, wodurch diese nicht sichtbar bleibt. Im Zuge der Benennung des „Wesens“ wird dieses in ein System eingeordnet, das durch die Gesellschaft konstruiert und gleichzeitig geregelt ist. In diesem Vorgang wird die Vielfalt der Menschen (nicht nur auf der Ebene *sex*, *gender* und Sexualität) in ihre Schranken gewiesen und macht sie dadurch verfügbar für Verallgemeinerungen, Vorurteile, Hierarchisierungen und kollektive Zuschreibungen.

Spannend finde ich jedoch, dass in dieser Denkweise, die sich in den Interviews zeigt, ein Dualismus aufgehoben wird, indem neben *mujer* und *hombre* eine dritte Variante hinzugefügt wird (vermutlich sogar eine vierte, wenn ähnliche Prozesse bei der Konstruktion von *marimachas* ablaufen). Dies wurde mit der Theorie des „dritten Geschlechts“ beschrieben. Ich möchte nicht ähnliche Irrtümer begehen, die in der Kritik an dem Konzept schon erwähnt wurden. Ich frage mich aber, welche Auswirkungen es für die Denkweise haben kann, wenn in einer Gesellschaft nicht ein Dualismus herrscht, sondern dieses binäre Denken durch eine dritte und vierte Möglichkeit ergänzt wird. Ist dies vielleicht eine gute Voraussetzung, um eine noch größere Vielfalt anzuerkennen und somit den unterschiedlichen Bedürfnissen der Menschen gerecht zu werden?

6 Conclusio und Ausblicke

Der Kontakt und Austausch mit Menschen aus Juchitán, unter anderem den *muxes*, zeigte mir differente Umgangs- und Denkweisen mit und zu gendervarianten (oder genderliminalen) Lebensformen. Im Laufe meiner Forschung stellte ich unzählige Überlegungen an, von denen ich viele wieder verwerfen musste. Als oberste Prinzipien bei dieser Selektion galten für mich stets die Grundzüge der plural-queeren Ethik, wie ich sie bei Gudrun Perko (2005) kennen und schätzen gelernt habe. Dieses Ideal, leitete mich in meinen Einschätzungen und Interpretationen.

Durch eine affirmative Anerkennung des *Anderen* als gleichwertig und trotzdem verschieden, konnte ich die Unterschiede zwischen den Menschen darstellen, ohne diese jedoch in eine Hierarchie zueinander zu setzen. Viele Teilaspekte der Beziehungen der Menschen in Juchitán zueinander schilderten meine Interviewpartner_innen in ihren eigene Worten. Die Erzählungen legten teilweise diskriminierende Umgangsformen offen. So zeigen die Kap. „5.3 Empirische Analyse: Coming-out und ‚closet'" und „5.4 Empirische Analyse: Sexualität & Beziehungen", warum *muxes,* trotz der angeblichen hohen Toleranz, Probleme mit dem familiären Netzwerk haben, wenn es um ihre sexuellen und geschlechtlichen Identitätsprozesse geht. Die Erwartungen entsprechen in vielen Fällen einem heteronormen Muster. Die Familien, die oft sehr groß und nicht nur über genetische Verwandtschaft geregelt sind, haben einen starken Einfluss auf die Lebensgestaltung der *muxes*. Sie stellen in manchen Fällen eine „Hürde" dar die im Verlauf des Coming-Out-Prozesses genommen werden muss. Durch die verschiedenen möglichen Reaktionen der einzelnen Familienmitglieder sind diese Erlebnisse prägend. Manche *muxes* fühlen sich sehr wohl im Haushalt der Eltern, andere wiederum ziehen aus und wohnen, wo es ihnen beliebt. Zudem kämpfen *muxes*, wie weiter unten erwähnt, mit Stigmatisierungen und Zuschreibungen, die die Diskriminierungsprozesse begleiten. Diese Vorgänge werden in vielen Medienberichten, die Juchitán als positives und exotisiertes Beispiel im Umgang mit *gender liminality* anführen, ausgeblendet. Die hohe Sichtbarkeit der *muxes* in der Stadt verleitet zu manchem Trugschluss, indem vorschnell Toleranz und Akzeptanz der gesamten juchitekischen Gesellschaft zugeschrieben wird.

Ein spannender Diskurs formt sich um die sexuellen Beziehungsgeflechte, die in Juchitán zwischen *muxes (afeminados)* und *mayates* gewoben werden. Anhand dieser werden wichtige Momente von Identitätskonstruktionen sichtbar. Unterscheidungen werden hier vordergründig über die Stellung beim Geschlechtsverkehr sowie über das Verhalten und die Erscheinung in der Öffentlichkeit getroffen. Die aktive Rolle beim Sex erlaubt den *mayates*, ihr Bild von „Männlichkeit" aufrecht zu erhalten. Der Verlust von „Männlichkeit" (als soziokultureller Wert) wird mit einem Verlust von Macht und/oder Anerkennung gleichgesetzt. Hier ist die *peer-group* der handelnden Personen eine wichtige Variable, die über diese Werte bestimmt. Im Kontext des engeren Umfeldes gesehen, können die *muxes* in Juchitán auf ein großes und unterstützendes Netzwerk zählen, das den jüngeren eine Vielfalt an *role-models* bietet, an denen sie sich orientieren können. So prägen zwar die heteronormen Gesellschaftsgruppen, aber auch die Beziehungen zueinander, das Leben der *muxes*. Über diese Strategie des Zusammenhalts bewältigen *muxes* etwaige Anfeindungen und Ausgrenzungen.

Diesen sozialen Konsequenzen versuchen die *mayates* für sich zu vermeiden, indem sie sich durch verschiedene Mechanismen von den *muxes* abgrenzen. Diese können sowohl intrasubjektive Vorgänge sein, wie z.B. die angesprochen internalisierte Homophobie, aber auch soziokulturelle Aussagen, die sie in Form von Sprache, Kleidung, Verhalten, Gestik, Mimik etc. tätigen. Sie haben zwar äußerlich Ähnlichkeiten zu den *gays al estilo americano*, jedoch eine andere Selbstsicht und verstehen sich als *hombres*. Dieser Diskurs zu „Männlichkeit" als Ordnungsprinzip konnte nur peripher behandelt werden. Ebenso der Einfluss durch die Globalisierungsprozesse, der sich in der Bezeichnung *gay al estilo americano* widerspiegelt. Mittlerweile verändern sich die Rollenbilder laufend. Die Aufteilung beim Sex in *activo* und *pasivo*, wie sie zwischen *mayate* und *muxe* noch häufig vorkommt, ist bei den *gays* nicht mehr so festgeschrieben. In der vereinheitlichten Bezeichnung für beide Partner_innen zeigt sich eine gewisse Gleichstellung innerhalb der Beziehung. Der Terminus lässt aber auch keine Rückschlüsse auf die Rolle im Bett zu, die Sexualität bleibt Privatsache der beteiligten Personen.

Durch diesen Aufbruch wird deutlich, dass der Begriff *muxe*, der je nach Kontext *gays* einschließt, viele Lebens- und Begehrensweisen vereint. Im Kapitel „5.1 Subjekte im Feld: Eine Annäherung" gehe ich in einem Interview dieser Pluralität des Begriffs nach. Im Gespräch zeigt sich, dass die drei Personen, sich selbst entweder als *gay*, als MSM („Männer, die Sex mit Männern haben"), oder auch als *muxe* bezeichnen. Dies ist abhängig von verschiedenen Faktoren: Unter anderem verschränken sich diese Definitions- und Identitätsabgrenzungen mit ethnischen und sprachlichen Zugehörigkeiten.

Doch wie wirkt sich diese terminologische Vereinheitlichung auf die bezeichneten Personen aus? Die Bedürfnisse der Menschen sind sehr unterschiedlich, um dies zu verdeutlichen erlaube ich mir eine Vereinfachung und ziehe wieder den Unterschied zwischen „Homosexualität“ und „Transgender“ als Beispiel heran. Hinter beiden Lebensformen stehen völlig differente Beweggründe, die durch die Zusammenfassung unter einem Begriff, wie *muxe*, negiert werden könnten. Daher wird einigen Herananwachsenden in der neuen Generation die begriffliche Unterscheidung zu den *muxes* immer wichtiger, damit von der Gesellschaft an sie nicht ähnliche Erwartungen gestellt werden wie an die *muxes*. Damit entziehen sie sich den zum Teil festgefahrenen Einstellungen der Öffentlichkeit zu *muxes* und vermögen mit ihren ungewohnten Handlungsweisen diese stereotypen Bilder zu (zer-)stören. Dadurch bleibt der Diskurs in Bewegung und die soziokulturellen Werte werden immer wieder aufs Neue verhandelt.

In diesem Fall wird der Wandel mit Hilfe der Sprache vollzogen. Der Eingriff auf Sprache ist ein alter und ungelöster[83] Streitpunkt. Durch ihre mächtige Position als Trägerin und Teil des heteronormativen Dispositivs, ist sie ständig der Kritik der Queeren Theorien ausgesetzt. Nur langsam und beschwerlich lassen sich Änderungen des Wortschatzes und der Grammatik für eine passendere Umgangsform mit gendervarianten Personen vornehmen – ähnlich soziokultureller Strukturen. Es ist kein Zufall, dass wichtige Einflüsse der Queeren Theorien und des poststrukturalistischen Denkens aus der Linguistik kamen. Sprache beschreibt den Raum des Denkbaren. Durch die radikale Imagination (Kap. „3.5.1 Perkos Ansatz der Queeren Theorien“) ist es möglich, das Denkbare auszudehnen und Worte für diese Erweiterungen zu finden und zu kreieren, im Sinne einer Sprache, die unserer Pluralität und unserem Gleichsein gerecht wird.

Diese Pluralität wird durch ein binäres System, das alle Menschen in „Mann“ und „Frau“ unterteilt, beschränkt. Wie wir hier anhand des letzten Absatzes sehen können, kann aber auch mit der Erweiterung durch eine dritte (und vierte) Kategorie die Vielfalt nicht abgebildet werden. Denn dieser Vorgang stützt sich auf eine Naturalisierung von soziokulturellen Faktoren, wie ich im Kapitel „5.6 Verortungen von Geschlecht in Juchitán“ ausführe. Dieses meist unbewusste Vorgehen der Körper(ein- &)zuschreibungen kann durch das Verfahren der Dekonstruktion ans Licht gebracht werden. Im Sinne einer Suche nach den negierten prädiskursiven Körper können Zuschreibungen, die sich an Gender-Kategorien orientieren, als solche entlarvt werden. Dabei ist zu beachten, dass die Materialität des Körpers nicht verleugnet wird, die damit verbundene Wahrheitsproduktionen, wie sie bei Foucault (1984) aufgezeigt und offengelegt werden, jedoch nicht übersehen werden.

83 Hier eine Endgültigkeit zu fordern, wäre jedoch nicht in meinem Sinne, dies würde der attestierten und geforderten Beweglichkeit von Kultur widersprechen.

Die Konzentration auf einzelne Faktoren kann in manchen analytischen Vorgängen dienlich sein. Die intersektionelle Forschung bringt in diesem Zusammenhang jedoch die berechtigte Kritik, dass Subjekte nicht auf einzelne, ihnen zugewiesene Kategorien, wie zum Beispiel *gender*, reduziert werden können. Dieser Ansatz ist auch schon in den Queeren Theorien berücksichtigt worden, wie in Kap. „3.5.1 Perkos Ansatz der Queeren Theorien“ ausgeführt. Dort fordert Perko, andere soziale Aspekte, durch die Diskriminierungen stattfinden, wie *ability*, *race*[84], Alter, Staatliche Zugehörigkeit, Ethnie, Hautfarbe etc., in queere Analysen miteinzubeziehen. Welche Unterdrückungs-, Ausschluss- und Inklusionsmechanismen bewirkt deren Verwobenheit? Diese Beobachtungen führen zu einer Erweiterung des Verständnisses eines Subjekts. Damit wird die Heterogenität einer Gesellschaft greifbarer. Schon Moore (1999) forderte nach der Berücksichtigung der *differences within*, indem sie die (fälschlicherweise angenommene) Homogenität von „Frauen“ im feministischen Diskurs hinterfragte, um danach die Kritik auf andere Bereiche auszuweiten.

Wie hier zu sehen ist, werden ganz ähnliche Ideen in den verschiedenen Disziplinen und wissenschaftlichen Theorien formuliert und artikuliert. Ein Zusammenwirken dieser eröffnet die Möglichkeit zu einer symbiotischen Bereicherung und erweitert die Chance auf neue Erkenntnisse hinsichtlich der Wahrnehmung von Körpern und Identitätsprozessen. Der Versuch in meiner Arbeit, kultur- und sozialanthropologische Methoden mit den Queeren Theorien zu kombinieren, zeigt das Potential beider wissenschaftlicher Ansätze. Die Kultur- und Sozialanthropologie überprüft die Queeren Theorien einerseits auf ihre Ethno- und Eurozentrismen. Durch eine queere Perspektive kann der jeweilige bias in anthropologischen Forschungen ausfindig gemacht und somit einer Kritik unterzogen werden.

Die Kultur- und Sozialanthropologie, mit ihren unzählbaren Forschungsgegenständen, habe ich immer als eine sehr vielseitigste Disziplin wahrgenommen. Das liegt allein schon an der Heterogenität der Menschen, mit denen sie sich auseinandersetzt. Ich vermisse jedoch in manchen Ansätzen eine Bereitschaft zu inter- und transdisziplinärer Zusammenarbeit. Mit spezifischem Fachwissen kann das ohnehin schon breite Spektrum der Kultur- und Sozialanthropologie je nach Bedarf ergänzt werden, um andere Perspektiven einnehmen zu können. Wie oben schon ausgeführt, hat dies auch positive Effekte auf die anderen beteiligten Disziplinen. In diesem Sinne verstehe ich meine Arbeit als das Öffnen eines Raumes für einen neuen Transfer von Wissen.

84 Begriffe im englischen Original, da die Übersetzung Bedeutungsverschiebungen nach sich zieht.

7 Anhang

7.1 Literaturverzeichnis

Altman, Dennis (1996): Rupture or Continuity? The Internationalization Of Gay Identities. In: Social Text 48, Vol. 14, No. 3, Fall 1996. Duke University Press. 77-94.

Anderson, Eric (2007): „Being Masculine is not About who you Sleep with...:“ Heterosexual Athletes Contesting Masculinity and the One-time Rule of Homosexuality. In: Sex Roles (2008) 58. Published online: Springer Science + Business Media. 104-115.

Baumann, Gerd (Hg.) (2004): Grammars of identity, alterity. New York, NY [u.a.]: Berghahn Books.

Bennholdt-Thomsen, Veronika (Hg.) (1994): Juchitán - Stadt der Frauen: vom Leben im Matriarchat. Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt.

Bartolo Marcial, Elí Valentín (2010): Las otras hijas de San Vicente. Oaxaca, México: Carteles Editores-Proveedora Gráfica de Oaxaca.

Bublitz, Hannelore (2002): Judith Butler zur Einführung. 1. Aufl. Hamburg: Junius.

Butler, Judith (2004): Undoing gender. New York: Routledge.

Carrier, Joseph M. (1977): „Sex-Role Preference“ as an Explanatory Variable in Homosexual Behavior. In: Archives of Sexual Behavior, Vol. 6, No. 1. New York: Plenum Publishing.

Connell, Robert W. (2006): Der gemachte Mann. Konstruktion und Krise von Männlichkeiten. 3. Auflage. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften.

Díaz, Rafael M. (1998): Latino gay men and HIV: culture, sexuality and risk behavior. London: Routledge.

Foucault, Michel (1983)[1977]: Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1. 14. durchgesehene und korrigierte Auflage. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Gingrich, Andre (2006): Ritual und Geschlecht: kultur- und sozialanthropologische Einsichten zu einem Wechselverhältnis. In: Knoll, Eva-Maria/ Sauer, Birgit (Hg.): Ritualisierungen von Geschlecht. Wien: Facultas. 25-43.

Graf, Silke Maria (2008): Verhandlungen von Geschlecht nach der Dekonstruktion am Beispiel Ladyfest Wien 2004. Diplomarbeit Universität Wien.

Haller, Dieter (2001): Die Vielfalt des Geschlechtlichen: Chancen und Konsequenzen für die Theoriebildung in der Anthropology of Gender. In: Judith Schlehe (Hg.): Interkulturelle Geschlechterforschung. Identitäten - Imaginationen - Repräsentationen. Frankfurt: Campus. 86-111.

Henestrosa, Andrés (2006) [1929]: Los hombres que dispersó la danza. Ciudad de

México: Conaculta, INBA.
Herdt, Gilbert (1997): Same Sex, Different Cultures: Exploring Gay and Lesbian Lives. Boulder: Westview.

Jeffries, William L. (2007): A Comparative Analysis of Homosexual Behaviors, Sex Role Preferences, and Anal Sex Proclivities in Latino and Non-Latino Men. In: Arch Sex Behav (2009) 38: 765–778. Published online: Springer Science+Business Media.

Knoll, Eva-Maria/ Sauer, Birgit (Hg.) (2006): Ritualisierungen von Geschlecht. Wien: Facultas.

Kolmitzer, Andrea (2009): „Das Dispositiv der Lust“ Sexualität, Geschlechterdifferenz und Prostitution im Kontext der Foucault’schen Macht- und Diskursanalyse. Diplomarbeit Universität Wien.

Lamnek, Siegfried (2005): Qualitative Sozialforschung, 4. überarb. Aufl. Weinheim: Beltz Verlag.

López Ramírez, Odilio (2009): Aprenda a hablar, escribir y leer en Zapoteco. Coatzacoalcos, Veracruz/México: Editorial Robles.

Mayring, Philipp (2002): Einführung in die qualitative Sozialforschung. Weinheim: Beltz Verlag.

Miano Borruso, Marinella (2002): Hombre, Mujer y Muxe’ en el Istmo de Tehuantepec. Mexico City: Plaza y Valdés.

Moore, Henrietta L. (1995): Unterstanding sex and gender. In: Ingold, Tim (Hg.): Companion Encyclopedia of Anthropology. Humanity, Culture ans Social Life. London / New York: Routledge. S. 813 – 830.

Moore, Henrietta L. (1999): Whatever Happened to Women and Men? Gender and other Crises in Anthropology. In: Moore, Henrietta L. (Hg.): Anthropological theory today. Cambridge: Polity Press. S. 151-171

Morgan, Lynn Marie/Towle, Evan B. (2002): Romancing the Transgender Native: Rethinking the Use of the "Third Gender" Concept. In: GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies, Volume 8, Number 4. Durham: Duke University Press. 469-497.

Morris, Mike (2012): Concise Dictionary of Social and Cultural Anthropology. West Sussex: Wiley-Blackwell.

Ortiz Hernández, Luis/García Torres, María Isabel (2005): Opresión internalizada y prácticas sexuales de riesgo en varones homo- y bi-sexuales de México (Internalized opression and high-risk sexual practices among homosexual and bisexual males, Mexico). In: Revista de Saúde Pública 2005;39 (6). Xochimilco, México: Universidad Autónoma Metropolitana. 956-964.

Perko, Gudrun (2005). Queer-Theorien. Ethische, politische und logische Dimensionen plural-queeren Denkens. Köln: PapyRossa Verlag.

Pickett, Velma B./Villalobos Villalobos M./Marlett S. A. (2010): Isthmus (Juchitán) Zapotec. In: Journal of the International Phonetic Association: 40/3. Cambridge: 365-372.

Pitschl, Johannes (2009): „Eles não deixam de ser homens" differente Identitätskonstrukte in den LGBT-Communities und -Bewegungen von Salvador da Bahia, Brasilien. Diplomarbeit: Universität Wien.

Prattes, Ulrike (2008): Junge Männer und Feminismus. Ein sozialanthropologischer Blick auf Männlichkeitskonstruktionen im Kontext Österreichs. Diplomarbeit: Universität Wien.

Roscoe, Will (1996): How to become a berdache: Toward a unified analysis of gender diversity. In: Herdt, Gilbert (Hg.): Third sex, third gender: Beyond sexual dimorphism in culture and history. New York: Zone Books. 329-372.

Schein, Gerlinde / Strasser, Sabine (1997): Intersexions oder der Abschied von den Anderen: Zur Debatte um Kategorien und Identitäten in der feministischen Anthropologie. In: Schein, Gerlinde/Strasser, Sabine (Hg.): Intersexions: Feministische Anthropologie zu Geschlecht, Kultur und Sexualität. Wien: Milena Verlag. 7-32.

Schößler, Franziska (2008): Einführung in die Gender Studies. Berlin: Akademie-Verl.

Simbürger, Manuel (2009): QUEER READING: Dekonstruktion von Heteronormativität in BUFFY THE VAMPIRE SLAYER. Diplomarbeit: Universität Wien.

Stryker, Susan (2008): Transgender History. Berkeley: Seal Press.

Ward, James/Winstanley, Diana (2005): Coming out at work: performativity and the recognition and renegotiation of identity. In: The Editorial Board of The Sociological Review 2005. Oxford: Blackwell Publishing. 447-475.

Woltersdorff, Volker (2005): Coming out – Die Inszenierung schwuler Identität zwischen Auflehnung und Anpassung. Frankfurt/Main: Campus Verlag.

7.2 Internetquellen

URL 1: Instituto Nacional para el Federalismo y el Desarrollo Municipal, Gobierno del Estado de Oaxaca:
http://www.e-local.gob.mx/work/templates/enciclo/oaxaca/municipios/20043a.htm
([Stand 2009]; Zugriff: 27.12.2011; [MEZ 17:50 Uhr])

URL 2: Wikipedia, la enciclopedia libre - Juchitán de Zaragoza.
es.wikipedia.org/wiki/Juchitán_de_Zaragoza
(Zugriff: 05.04..2012; [MEZ 18:50 Uhr])

URL 3: Wikipedia, la enciclopedia libre - Juchitán de Zaragoza (municipio):
es.wikipedia.org/wiki/Juchitán_de_Zaragoza_(municipio)
(Zugriff: 05.04..2012; [MEZ 18:50 Uhr])

URL 4: El Instituto Nacional de Estadística y Geografía, Censo General de Población y Vivienda Heroica Ciudad de Juchitán de Zaragoza:
http://www.inegi.org.mx/sistemas/mexicocifras/default.aspx?e=20&mun=515
([Stand 12.12.11]; Zugriff: 15.12.2011; [MEZ 14:20 Uhr])

URL 5: wikidoc – Muxe
www.wikidoc.org/index.php/Muxe
(Zugriff: 05.04..2012; [MEZ 18:50 Uhr])

URL 6:
http://www.wordreference.com/es/en/frames.asp?es=mayate

(Zugriff: 19.04.2012; [MEZ 18:00])

URL 7: Pickett, Velma B. et al. (2001): *Gramática popular del zapoteco del istmo. Segunda edición (electrónica)*.
http://www.sil.org/mexico/zapoteca/istmo/G023b-GramaticaZapIstmo-zai.pdf
(Zugriff: 11.07.2012; [MEZ 13:00])

URL 8: Auer, Valentine (2010): Queer Anthropology. Ein interdisziplinäres Forschungsfeld. Bakkalaureatsarbeit, Universität Wien.
http://textfeld.ac.at/text/1695/
(Zugriff: 31.08.12; [MEZ 14:30])

URL 9: Periodico Oficial.
http://www.congresooaxaca.gob.mx/lxi/lx/info/Decretos%20LIX/Decreto_288.pdf
(Zugriff: 31.08.12; [MEZ 17:00])

7.3 Abbildungsverzeichnis

Abb. 1: Seite 453 in dem Artikel „Ward, James/Winstanley, Diana (2005): Coming out at work: performativity and the recognition and renegotiation of identity. In: The Editorial Board of The Sociological Review 2005. Oxford: Blackwell Publishing. 447-475.“

7.4 Filmografie

Islas Caro, Alejandra (2005): Muxe's: Auténticas, intrépidas buscadoras del peligro. Dokumentation. DVD. Mexiko, 103 Min.

7.5 Interviews

Interview 1

Durchgeführt mit R. am 03.10.2010. in Juchitán, Mexiko. Anwesende Personen: J. und D. aus Interview 4.
Altersgruppe 20-30.
Betreiber_in einer cantina in der vierten sección. „La reina de la Vela Intrépida“ [Königin der Vela Intrépida] vom Jahr 2009.

Interview 2

Durchgeführt mit S. am 28.09.2010. in Juchitán, Mexiko.
Altersgruppe 15-20.
Tochter der Gastfamilie und kommt ursprünglich aus Chiapas, Mexiko. Verlobte sich mit ihrem juchitekischen Freund am Tag des Interviews.

Interview 3

Durchgeführt mit A. und G. am 10.10.2010 in Juchitán, Mexiko.
A. ist gemeinsam mit seinen Geschwistern Besitzer und Betreiber einer Boutiquenkette. Er kommt aus der Nachbarstadt Salina Cruz, lebt und arbeitet in Juchitán. Altersgruppe 30-35.
G. ist ein politischer Aktivist aus Honduras, der zum Zeitpunkt des Interviews seit 10 Jahren in Juchitán gelebt hatte. Er lebte lange Zeit in den USA, wo er das *gay liberation movement* miterlebte. Altersgruppe 50-60.

Interview 4

Durchgeführt mit D., J. und M. am 12.10.20120 in Juchitán, Mexiko.
D. ist Lehrer in einer *primaria*. Altersgruppe 25-30.
J. ist Betreiber einer Restaurant-Bar. Altersgruppe 30-35
M. betreibt gemeinsam mit seiner Mutter einen Imbiss. Altersgruppe 25-30.

Interview 5

Durchgeführt mit B. am 08.10.2010 in Juchitán, Mexiko.
B. studiert Pädagogik und finanziert sich sein Studium in einer Bar. Er ist verheiratet und hat zwei Kinder. Altersgruppe 30-35.

Interview 6

Durchgeführt mit K. am 14.10.2010 in Juchitán, Mexiko.
Altersgruppe 40-50.
K. führt einen Schönheitssalon und ist in der Stadt sehr bekannt.

7.6 Abstract

Meine Arbeit setzt sich mit der Verhandlung von Geschlecht in Juchitán, Mexiko, auseinander. Diese Stadt am Isthmus von Tehuantepec wurde aufgrund etlicher Publikationen und Beiträge zur gesellschaftlich starken Position der “Frau” und den sogenannten *muxes* bekannt. Die *gendervarianten* oder *genderliminalen* Lebensweisen und Identitätsprozesse der *muxes* werden oft als Beispiel für das Konzept des „dritten Geschlechts“ in anthropologischen Forschungen angeführt. In meiner theoretischen Auseinandersetzung wird dieses Konzept kritisch hinterfragt.

In Analysen des Feldforschungsmaterials und der vorhandenen Literatur zeigten sich verschiedene Aspekte der Lebenswelt der *muxes*, anhand derer die soziokulturelle Verortung von *muxe* und Geschlecht sichtbar gemacht werden kann. Dieser methodische Vorgang aus der Kultur- und Sozialanthropologie wird durch Beiträge aus den Queeren Theorien ergänzt. Dabei stellte sich die Frage, wie sich diese beiden wissenschaftlichen Strömungen durch den Austausch gegenseitig positiven beeinflussen können. Einführend wird daher ein historischer Überblick zu Theorien des Diskurses *„sex/gender“* mit dem Fokus auf poststrukturalistische Strömungen und Queere Theorien gegeben.

Die einzelnen soziokulturellen Aspekte zeigen mehrere Positionen zur Verortung von Geschlecht im Subjekt *muxe* auf. Die emische Sicht widersetzt sich der Darstellung der Medien, in der Juchitán simplifiziert als „Queer Paradise“ präsentiert wird. Die mit dem Prozess des Coming-Out verbundenen Diskriminierungen und ebenso die Stigmatisierungen der *muxes* widerlegen die exotisierende Westliche Sichtweise. In der Analyse werden diese Faktoren, ebenso wie die Produktion von „Männlichkeit“ im Bezug auf *mayates*, hinterfragt und gezeigt, welche Veränderungen die Einflüsse der rezenten Globalisierung in diesem Zusammenhang mit sich bringen. Dabei stellt sich die Frage, ob die Erweiterung der Geschlechterkategorien in Juchitán durch *gay al estilo americano* die Pluralität fördert und den Bedürfnissen der Personen entspricht.

Die Anerkennung der Pluralität ist eine der zentralsten Forderungen in den Queeren Theorien. Dies wird sehr gut an ihrer Kritik an der Heteronormativität sichtbar. Durch dieses binäre System werden Menschen kategorisiert, stereotypisiert und in Folge auch in Hierarchie zueinander gestellt. Diese Arbeit geht ferner der Frage nach, wie diese Normierungsprozesse auch in einem erweiterten System, das in Juchitán durch die *muxes* gegeben ist, ablaufen. Dabei zeigt sich, dass Erkenntnisse wechselwirkend zwischen Praxis und Theorie, Westlicher Wissenschaft und indigener Gesellschaft gewonnen werden können.

Lebenslauf

Wilhelm Binder

Geboren in Wien am 25.01.1984

Neulerchenfelderstraße 20/21
1160 Wien

+43/681-10636828
binder.willi@gmail.com

Schule und Studium

Seit 2012	Studium „Bildende Kunst“ an der Akademie der Bildenden Künste Wien.
2006	dreimonatiger Studienaufenthalt an der „Université des Sciences et Technologies de Lille“ Frankreich
2002-2012	Studium der Kultur- und Sozialanthropologie
1998-2002	BORG Güssing: Schwerpunkt Musik/Bildnerische Gestaltung

Forschungsschwerpunkte

Visuelle Anthropologie, Queere Theorien, Medical Anthropology
Regionalgebiet Mexiko und Lateinamerika

Sprachkenntnisse

Deutsch (Muttersprache), Englisch (sehr gut), Spanisch (gut), Französisch (gut), Portugiesisch (Grundkenntnisse), Italienisch (Grundkenntnisse)

Weitere Kenntnisse

Schnittprogramme (Final Cut, Adobe Premiere Pro, Avid Express),
Bildbearbeitungsprogramme und Layoutprogramme (Photoshop, InDesign)
Animationsprogramme (After Effects, Cinema 4D)

Praxis

2012	Beitrag „The Modern Myth of muxe“ beim International Congress of Americanists (ICA).
2011	Premiere „Bollywien – sind wir nicht alle ein bisschen bolly?“ – Dokumentarfilm (45 Min.): Regie, Schnitt, Kamera, Recherche
2010	3 Monate Forschungsaufenthalt in Juchitán, Mexiko.
2010-2012	Freiwilliger Mitarbeit beim „Mittelamerikanischen Filmfestival“ in Wien im Projektionsraum
seit 2009	Mitbegründer der monatlichen Filmreihe FRAME_in doc_ment_in genderf*ck_in im Schikaneder-Kino. (http://framein.wordpress.com/)
2009	Teilnahme Workshop „Summer video camp“ mit Zelimir Zilnik. Produktion des Dokumentarfilmprojekts „Cviček – New Generation“
2008	Filmprojekt „kraftplatz:quelle“ im Rahmen des Seminars „MIME“ bei Mag.[a] Dr.[in] Evelyne Puchegger-Ebner
seit 2008	Angestellt bei brut – Theater am Karlsplatz (www.brut-wien.at)
2007-2010	Mitarbeit bei “Die MASKE” (www.diemaske.at) in Redaktion und Layout. Gestaltung einer Sonderausgabe in Kooperation mit “Ethnocineca” (www.ethnocineca.at)