

**Sondernummer ASSA – Beiträge zu den 6. Tagen der Kultur-
und Sozialanthropologie (22. und 23. April 2010)**

Lustvoll? – Sexualität im Schnittfeld

**Elena Jirovsky, Eva-Maria Knoll,
Aurelia Weikert (Hg.)**

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	3
Teil I: Sexualität und Kontrolle	
„Ideal-Frauen“ durch Soziale Kontrolle/Selbstkontrolle: FGM/C als eine Form unter vielen – Elena Jirovsky	8
„El propone, ella dispone“: Umgang mit Geschlechterrollenbildern in Sexualität und sexueller Praxis unter kolumbianischen Studierenden – Caroline Haidacher	14
„Gelebte Sexualität“: Das Ideal der Jungfräulichkeit bei Georgierinnen in Wien – Cornelia Koller	18
Teil II: Sexualität und Reproduktion	
Auslandsadoptionen als Form sozialer Elternschaft – Katharina-Maria Loy	23
Anleitung zum Schwanger werden – Anna Schoiswohl	28
Was ihr im Bett macht, haben wir im Labor gemacht: Heteronormativität in assistierter Reproduktion in der Türkei – Nurhak Polat	33
Teil III: Sexualität und Identität	
Außerhalb der Hetero-Norm? Heterosexuelle Frauen im Pariser LGBT Volleyballverein – Georg Gappmayer	39
Sexualität im Schnittfeld am Beispiel brasilianischer LGBT-Communities und -Bewegungen – Johannes Pitschl	44
Conclusion	48
Zu den AutorInnen	49

Einleitung

Elena Jirovsky, Eva-Maria Knoll

Sexualität ist kontrolliert. Sexualität ist abstrahiert. Sexualität ist konstruiert. Sexualität liegt im Schnittfeld von Körperlichkeit, Politik, Medikalisierung, Werbung, Moral, Schönheitsidealen und vielem mehr. Dieser Workshop möchte aktuelle Forschungsarbeiten rund um die vielfältigen Aspekte des Sexuellen diskutieren.

Die von uns gewählte Metapher des ‚Schnittfeldes‘ meint dabei die vielfältigen Bereiche der Trennung und Überschneidung. Wir werden etwa der Entkoppelung von Sexualität und Reproduktion in zweifacher Hinsicht Beachtung schenken: Sexualität ohne Reproduktion und Reproduktion ohne Sexualität. Wir werden uns auch der Bedeutung von Lust und Unlust, der Körperlichkeit rund um Sexualität, sowie jeglicher Form der Veränderung von Körpern mit direktem oder indirektem Bezug auf Sexualität oder Fortpflanzung widmen. Dieses Schnittfeld von Sexualität und Reproduktion erstreckt sich von öffentlichen bis zu privaten Eingriffen aller Art: von genitalen Verstümmelungen oder Verschönerungen, bevölkerungspolitischen Maßnahmen im Rahmen geburtenfördernder sowie –verhindernder Techniken, familien- sowie verwandtschafts-begründenden Strategien, sei es Adoption oder künstliche Befruchtung, bis hin zur Intimität von Sexualität und Fortpflanzung.

Das weite Feld der von uns diskutierten Sexualität im Schnittfeld umfasst Identitäten und Hierarchisierungen, Reproduktion, Moralvorstellungen, Selbst- und Fremdzuschreibungen, Konnotation von sozialen Räumen und kontrollierende Körperpraktiken.

Sexualität lässt sich dabei keinesfalls losgelöst von Gesellschaft verstehen. Maurice Godelier spricht gar davon, dass uns Sexualität einiges über gesellschaftliche Verhältnisse sagt, denn „... in gewisser Hinsicht ist die Sexualität der indiskrete Lautsprecher der Unterdrückungs- und Ausbeutungsverhältnisse“ (304). Godelier betrachtet Sexualität daher als ‚Bauchrednermaschine‘ und fragt mit Verweis auf die Psychoanalyse: „Könnte man sagen, daß nicht die Sexualität es ist, die in der Gesellschaft phantasiert, sondern daß die Gesellschaft in der Sexualität phantasiert“ (1987: 307)?

Die vorliegende ASSA-Sondernummer ist auf Basis eines Workshops im Rahmen der 6. Tage der Kultur- und Sozialanthropologie (22. und 23. April 2010) entstanden¹.

Anhand kurzer Beiträge werden aktuelle Themen rund um die vielfältigen Verschränkungsdimensionen des Sexuellen diskutiert. Das dabei gewählte Format geht über jenes eines Konferenzberichts hinaus, die Einzelbeiträge sind aber straffer organisiert als übliche Zeitschriftenartikel. Es handelt sich somit um einen erweiterten Tagungsbericht mit multipler AutorInnenchaft, der in überschaubarer Form einen breiten Einblick in die vielschichtige Thematik sozialanthropologischer Analyse sexueller Schnittfelder gewähren soll.

Die AutorInnen² sind NachwuchswissenschaftlerInnen, die das breite Themenspektrum von Fortpflanzungsmedizin, Adoption, Weibliche Beschneidung/Genitalverstümmelung, Jungfräu-

¹ Bei den ‚Tagen der Kultur- und Sozialanthropologie‘ handelt es sich um eine Gemeinschaftsveranstaltung der drei sozialanthropologischen Einrichtungen Österreichs. Das sind Institut für Kultur- und Sozialanthropologie der Universität Wien, Institut für Sozialanthropologie (ISA) der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Museum für Völkerkunde. Die Tage der Kultur- und Sozialanthropologie verstehen sich als Forum in dem primär junge WissenschaftlerInnen ihre Arbeiten präsentieren. Der Workshop wurde von Aurelia Weikert, Eva-Maria Knoll und Elena Jirovsky organisiert.

lichkeit und sexuelle Identität behandeln. Damit werden bereits viele wichtige aktuelle Themen im Bereich der genannten Schnittfelder aufgegriffen, wobei es selbstverständlich noch viel mehr Themenbereiche gibt.

Die Beiträge sind in drei Abschnitten organisiert: ‚Sexualität und Kontrolle‘, ‚Sexualität und Reproduktion‘ sowie ‚Sexualität und Identität‘.

Der erste Themenblock zu ‚Sexualität und Kontrolle‘, umfasst drei Beiträge.

Unter Bezugnahme auf verschiedene ethnographische Beispiele behandeln die drei Beiträge die Problematiken von Idealen und Normen, von Moralvorstellungen im Bezug auf Sexualität und insbesondere weibliche Sexualität. Die Beiträge geben Einblicke wann welchen Personen sexuelle Handlungen erlaubt sind und wann und wessen Sexualität kontrolliert werden muss. Es stellt sich nicht nur die Frage, ob jemand Lust hat, sondern auch wer überhaupt Lust haben darf. Nicht den Idealen und Normen entsprechende Handlungen sind im eingeschränkten Rahmen durchaus möglich und werden teilweise auch erwartet, sind sozusagen Teil der Norm sind³.

Elena Jirovskys Beitrag beschäftigt sich mit vorherrschenden weiblichen Idealbildern in der zweitgrößten Stadt Burkina Fasos. Sie untersucht, welche Rolle Weibliche Beschneidung/Genitalverstümmelung heute in der Erhaltung oder Erreichung dieser Idealbilder spielt.

Caroline Haidacher schreibt über lateinamerikanische Geschlechterrollen. Sie untersucht wie sich *Machismo* und *Marianismo*, als Konzepte idealisierter Männlichkeit und Weiblichkeit, auf StudentInnen einer Universität in Kolumbien auswirken.

Cornelia Koller befasst sich mit dem Ideal der Jungfräulichkeit in Georgien. Sie fragt, wie sich dieses Ideal auf die Sexualität von Georgierinnen und Georgier auswirkt, die in Österreich leben.

Die Beispiele zeigen, dass sich trotz unterschiedlicher kultureller Hintergründe Vergleiche über das Schnittfeld von Sexualität und Kontrolle ziehen lassen, weil die Dynamiken und Strategien diesbezüglich durchaus auf ähnlichen Ebenen mit ähnlichen Mechanismen ablaufen. Erstens betrifft Sexualität eben nicht nur die Intimität eines Liebespaares und zweitens existieren soziale Kontrollmechanismen und gesellschaftliche Erwartungen und Normen, die in diese ‚Intimität‘ hineinwirken.

Im zweiten thematischen Block dieser Sondernummer wird das Schnittfeld von Sexualität und Reproduktion beleuchtet. Durch die vielfältigen Verkoppelungen und Entkoppelungen von Sexualität und Reproduktion finden sich in diesem Schnittfeld ‚natürliche‘ und ‚subversive‘ Arten der Reproduktion. Diese decken das gesamte Spektrum von Vorstellungen und Konzepten samt zugehöriger Strategien und Praktiken gegenwärtiger Optionen der Verhütung und des ‚Verwandtschaft machens‘ (vgl. Beck et al. 2007) ab. Sexualität ist auf engste verknüpft mit der Frage von Elternschaft. Aber macht uns deshalb Sexualität zu Eltern, wo sie doch sowohl

² Selbstverständlich ist es beim Thema Sexualität besonders wichtig, auf das sichtbar machen von Geschlechtlichkeit zu achten – Sprache ist schließlich ein besonders mächtiges Schnittfeld. Als Herausgeberinnen haben wir uns – trotz der gängigen Bedenken von Auslassprobe und Zweigeschlechterdiktat – in unserer Einleitung und Conclusio zum Binnen-I entschlossen. Wir möchten in dieser Sondernummer aber auch andere, über das Binnen-I hinausgehende, übliche Formen des kreativen Umgangs mit der Sichtbarmachung von Geschlechtlichkeit (Sternchen und Unterstrichvarianten – z.B. Leser_in, Lese*) und damit die jeweiligen Vorlieben der AutorInnen zulassen.

³ In ihrer Zusammenschau betont Waltraud Ernst mit Bezug auf Michel Foucault und Emil Durkheim, dass das ‚Abnormale‘ durch Prozesse der Normalisierung integriert wird (vgl. Ernst 2006).

zum erwünschten Ergebnis Kind, wie auch zum unerwünschten oder sogar gefürchteten Ergebnis Schwangerschaft, und auch zu einem fehlenden Ergebnis, zu einem unerfüllten Wunsch und damit zu ungewollter Kinderlosigkeit führen kann? Was macht also das Schnittfeld von Sexualität und Elternschaft aus – und was macht uns zu Eltern, wenn Sexualität nicht die Basis von Reproduktion und Verwandtschaft, sondern eine Leerstelle darstellt (vgl. Knoll 2008)? Die Beiträge von Katharina-Maria Loy, Anna Schoiswohl und Nurhak Polat greifen einige dieser Fragen auf.

Katharina-Maria Loy zeigt am Beispiel Auslandsadoption wie sehr Elternschaft einem Rechtfertigungszwang unterliegen kann, wenn sie nicht das biologische Ergebnis von Sexualität ist und welche besonderen Anstrengungen in diesem Fall gefordert sind. Anstrengungen, die Signe Howell so treffend als „the kinning of foreigners“ (Howell 2007) bezeichnet.

Anna Schoiswohl lotet in ihrem Beitrag sowohl medizintechnologische Optionen des „lending nature a helping hand“ (vgl. Franklin 1997:103, 188-190), als auch soziale Schuldzuweisungen aus, mit denen sich österreichische Paare konfrontiert sehen, wenn biologisches Potential und soziale Möglichkeit zur Elternschaft auseinanderklaffen.⁴ Schoiswohl behandelt dabei nicht detailliert eine Fallgeschichte, wie sie etwa Bernhard Hadolt (2002) vorgelegt hat, sondern benutzt ein Idealtypisches Kinderwunschpaar als methodische Annäherung.

Nurhak Polat zeigt am ethnographischen Beispiel Istanbuler Fertilitätskliniken vielfältige Entkoppelungen und Rückkoppelungen von Sexualität und technologischer Reproduktion auf: Erst der Einzug der Reprotechnologie ermöglicht es in der Türkei über den Sexualakt öffentlich zu reden und gleichzeitig ist es die Analogie zur Sexualität, die den künstlichen Akt erst denkbar und lebbar macht⁵.

Alle drei Beiträge im Schnittfeld Sexualität und Reproduktion zeigen, dass dies keinesfalls intim ist – es handelt sich vielmehr um ein operatives Feld, das mit ÄrztInnen, RechtsanwältInnen, Gesetzestexten, Laborpersonal, Fertilitätskliniken, Adoptionsvermittlungsorganisationen, SpenderInnen von Gameten und Embryonen sowie mit pharmazeutischen und technischen Komponenten geteilt wird.

Diese Akteure schlagen diverse soziale, rechtliche und technische Brücken zwischen Sexualität und Reproduktion.

Für unseren nächsten Block stellt sich nun die Frage, welchen Stellenwert Sexualität *ohne* Verbindung zur Reproduktion; für sich genommen, als Lust und sexuelle Orientierung hat. Während körperliche Ideale und Normen im ersten Schnittfeld Sexualität und Kontrolle diskutiert wurden, und Fragen der Naturalisierungen und Technisierungen im zweiten Schnittfeld Sexualität und Reproduktion erläutert wurden, wenden wir uns im abschließenden dritten Teil dem Schnittfeld Sexualität und Identität zu.

⁴ Aus Egoismus das Kinderkriegen zu Gunsten von Ausbildung und Karriere zu lange hintangestellt zu haben und nun nur noch eingeschränkt fertil zu sein, lautet eine der gängigen Schuldzuweisungen im Reprobereich. Allerdings könnte mit Gedis Grudzinskas, Direktorin eines internationalen Netzwerks von RepromedizinerInnen, festgestellt werden, dass die Schuldzuweisungen und Auswirkungen im Schnittfeld Sexualität/Reproduktion vor allem Frauen treffen. Im modernen Frausein, so Grudzinskas, gäbe es hinsichtlich Fortpflanzung drei Zeitalter: don't get pregnant, won't get pregnant and, finally, can't get pregnant (vgl. BioNews Nr. 524, 7 September, 2009; <<http://www.bionews.org.uk>>).

⁵ Für die Reproduktionsmedizin werden in dieser ASSA-Sondernummer die gängigen Bezeichnungen und Abkürzungen verwendet: Assisted Reproductive Technologies (ART), New Reproductive Technologies (NRT) und In-vitro Fertilisation (IVF).

Georg Gappmayer reflektiert in seinem Beitrag Raumnutzung und Raumwahrnehmung im Spannungsfeld von Sexualität und Identität. Er untersuchte die Partizipation von heterosexuellen Frauen in einem LGBT (lesbian gay bi transsexual) Volleyballverein in Paris – einem Raum also, der außerhalb der heterosexuellen Norm liegt.

Johannes Pitschl wendet sich schließlich der Frage von Identität rund um die hierarchischen Differenzierungen innerhalb der LGBT-Communities einer Brasilianischen Großstadt zu.

Beide Beispiele zeigen, wie sich entlang sexueller Orientierung Eigen- und Fremdzuschreibungen entwickeln und aufrechterhalten. Obwohl LGTB Communities einen zur heterosexuellen Norm abweichende Lebensentwürfe und alternative Räume bereitstellen, finden sich auch hier gängige Zuschreibungen und Hierarchisierungen. Mechanismen der Inklusion und Exklusion werden auch hier in vielfältigen Überschneidungen des Sexuellen deutlich.

Thematisch gruppiert um Fragen der Kontrolle, der Reproduktion und der Identität diskutiert diese ASSA-Sondernummer Arbeiten sozial- anthropologischer NachwuchswissenschaftlerInnen. Damit soll gezeigt werden, dass die Disziplin auch Jahrzehnte nach den Klassikern, wie Bronislaw Malinowskys „*Sexual Life of Savages*“ aus dem Jahr 1929 (vgl. 1930) und Margaret Mead’s „*Coming of Age in Samoa*“ aus dem Jahr 1928 (vgl. 1974) und der Standort Wien mit seiner langen Tradition der Auseinandersetzung mit Sexualität (vgl. Arbeitsgruppe Ethnologie Wien 1989; Davis-Sulikowski et al. 2001; Grubner/Zuckerhut 2004; Schein/ Stras-ser 1997) zum thematischen Dauerbrenner Sexualität einiges zu sagen hat.

Bibliographie

- Arbeitsgruppe Ethnologie Wien (Hg.). 1989. Von fremden Frauen. Frausein und Geschlechterbeziehungen in nichtindustriellen Gesellschaften. Frankfurt.
- Beck, Stefan, Nevim Çil, Sabine Hess, Maren Klotz und Michi Knecht. (Hg.) 2007. Verwandtschaft machen. Reproduktionsmedizin und Adoption in Deutschland und der Türkei. In: Berliner Blätter. Ethnographische und ethnologische Beiträge Band 42.
- Davis-Sulikowski, Ulrike, Hildegard Diemberger, Andre Gingrich, und Jürg Helbling (Hg.). Körper, Religion, Macht. Sozialanthropologie der Geschlechterbeziehungen. Frankfurt.
- Ernst, Waltraud. 2006. The Normal and the Abnormal: Reflections on norms and normativity. In: Ernst, Waltraud. Histories of the Norm and Abnormal. Social and cultural histories of norms and normativity. New York, pp. 1–25.
- Franklin, Sarah. 1997. Embodied Progress. A cultural account of assisted conception. London/New York.
- Grubner, Bärbel and Patricia Zuckerhut. 2004. Gender Studies in Austrian Social and Cultural Anthropology: A look back in certain pride and ahead in considerable hope. In: Khittel, Stephan, Barbara Plankensteiner und Maria Anna Six-Hohenbalken (eds.). Contemporary Issues in Socio-Cultural Anthropology. Perspectives on Research Activities from Austria. Vienna, pp. 269–296.
- Godelier, Maurice. 1987 [1982]. Schlußfolgerungen: Die Bauchrednermaschine. In: Godelier, Maurice. Die Produktion der Großen Männer. Macht und männliche Vorherrschaft bei den Baruya in Neu Guinea. Frankfurt/New York, pp. 298–310.
- Hadolt, Bernhard 2002. Erfahrungen mit In-vitro Fertilisation. In: Rüb, Dorothea und Margot Schindler (Hg.). Aller Anfang – birth geburt naissance parto. Begleitbuch und Katalog zur Ausstellung. Kataloge des Österreichischen Museums für Volkskunde Band 80. Wien, pp. 113–120.
- Howell, Signe. 2007. The Kinning of Foreigners. Transnational Adoption in a Global Perspective. New York/Oxford.
- Knoll, Eva-Maria. 2008. Fortpflanzungsmedizin ohne Sexualität als gesellschaftliche Irritation: Diskurse über ‚Jungfrauen-Geburten‘. In: Pethes, Nicolas und Silke Schicktanz (Hg.): Sexualität als Experiment. Identität, Lust und Reproduktion zwischen Science und Fiction, Frankfurt/New York, pp. 331–348.
- Malinowski, Bronislaw. 1930 [1929]. Das Geschlechtsleben der Wilden in Nordwest-Melanesien: Liebe, Ehe und Familienleben bei den Eingeborenen der Trobriand-Inseln, Britisch-Neuguinea. Leipzig.
- Mead, Margaret. 1974 [1928]. Jugend und Sexualität in primitiven Gesellschaften. München.

- Pethes, Nicolas und Silke Schicktanz (Hg.). 2008. *Sexualität als Experiment: Identität, Lust und Reproduktion zwischen Science und Fiction*. Frankfurt.
- Schein, Gerlinde und Sabine Strasser (Hg.) 1997. *Intersexions. Feministische Anthropologie zu Geschlecht, Kultur und Sexualität*. Wien.

Teil I: Sexualität und Kontrolle

„Ideal-Frauen“ durch Soziale Kontrolle/Selbstkontrolle: FGM/C als eine Form unter vielen

Elena Jirovsky

„... in every society, the body was in the grip of very strict powers, which imposed on it constraints, prohibitions or obligations.“
(Foucault 1980: 136)

Ideale, die in den unterschiedlichsten Kulturen und gerade auch im Bezug auf Weibliche Beschneidung/Genitalverstümmelung an Frauen gestellt werden, sind vielfältig: Es gibt Vorstellungen, wie ein idealer Körper aussehen soll und Ideale, wie sich eine Frau verhalten und wie sie emotional und sozial betrachtet ‚sein‘ soll. Solche Idealvorstellungen hängen oft auch damit zusammen, was sie arbeitstechnisch in der Familie oder für die Familie leisten soll.

Ein sehr verbreiteter Ansatz ist es, solche Idealvorstellungen unter Bezugnahme auf Michel Foucaults Schlussfolgerungen zu analysieren. Foucaults Analysen zu Machtverhältnissen und damit auch zu sozialer Kontrolle sind ein wichtiger Erkenntnis bringender Analyseansatz, auch wenn mittlerweile berechtigte Kritik an einem unreflektierten Verwenden seiner Ansätze in der Sozialanthropologie geäußert wurde. Ann Stoler (1997) beispielsweise bemerkte u.a. sehr richtig, dass Foucault in seinen Aufarbeitungen der europäischen Geschichte der Sexualität die Kolonialgeschichte Europas nicht behandelt hat. Dadurch wird der Austausch zwischen Europa und den kolonisierten Ländern und deren Rolle in Bezug auf Moralvorstellungen und Sexualität in Europa selbst ausgeblendet. Gerade dies sollte jedoch bei aktueller Beschäftigung mit dem Thema Weibliche Beschneidung/Genitalverstümmelung mitbedacht werden, da der heutige Blick auf diese Körperpraktik und unser Verständnis davon nach wie vor stark von dieser Kolonialgeschichte geprägt sind. Foucaults Schlussfolgerungen, weil nicht weitreichend genug, lassen sich daher nur im Bewusstsein dieser, ihrer Grenzen anwenden.

Idealvorstellungen von Weiblichkeit

Thema dieses Beitrags sind die aktuellen, lokalen Idealvorstellungen von Weiblichkeit in der Stadt Bobo-Dioulasso in Burkina Faso, wo ich 2008 eine 11-monatige Feldforschung durchführte.⁶ Sowohl Frauen als auch Männer äußerten sich zu diesen Idealvorstellungen.

⁶ In meinem laufenden Dissertationsvorhaben setze ich mich mit der aktuellen Bedeutung von FGM/C in Burkina Faso, Westafrika, auseinander. FGM/C wurde dort im Jahr 1997 verboten. Bobo-Dioulasso, wo ich in einem Randbezirk eine Feldforschung durchführte, ist mit 400 – 500.000 EinwohnerInnen die zweitgrößte Stadt des Landes. In der Stadt leben Personen aus fast allen ethnischen Gruppen des Landes (etwa 60), da diese von wirtschaftlicher und administrativer Bedeutung ist und war. Die meisten EinwohnerInnen gehören jedoch sicherlich ethnischen Gruppen aus dem Umfeld der Stadt an, wie Bobo-Dioula; Bobo-fing, Bwa, Senoufo etc. Eine Form der FGM/C wurde von fast allen ethnischen Gruppen bis zum Verbot 1997 durchgeführt. Die Stadt war als Beobachtungsraum gewählt worden, weil die EinwohnerInnen sehr häufig mit Aufklärungsarbeit gegen FGM/C u.a. auf der Straße oder im Fernsehen konfrontiert sind. Die Forschung wird im Rahmen des interdisziplinären Projekts *„Weibliche Genitalverstümmelung und Ästhetische Plastische Chirurgie als Praktiken der Normalisierung“* durchgeführt, das durch das DOC-team Stipendium der Österreichischen Akademie der Wissenschaften ermöglicht wurde.

In diesem Beitrag werde ich erstens beschreiben, welche soziokulturellen Ansprüche allgemein an Frauen und ihre Körper gestellt werden und wurden. Anschließend werde ich auf vorherrschende Diskurse rund um weibliche Beschneidung/Genitalverstümmelung oder Exzision⁷ eingehen. Dabei soll dargelegt werden, wie über soziale Kontrolle und FGM/C im Hinblick auf die allgemeinen Ansprüche, die an Frauen gestellt werden, argumentiert wird und welche soziokulturellen Veränderungen sich durch ein Verbot der Körperpraktik ergeben.

Ansprüche an Frauen und ihre Körper

Junge Mädchen haben relativ viel Freizeit und im Vergleich zu ihrer Kindheit weniger Pflichten im Haushalt. Sie können sich hübsch machen, mit ihren Freundinnen ausgehen und die jungen Männer in der Umgebung kennenlernen. Die Mädchen haben oft auch einen Freund, von dem sie Geschenke erhalten. Traditionellerweise wurde davon ausgegangen, dass sich Paare vor allem im Beisein von Verwandten oder Gleichaltrigen treffen. Das Liebespaar oder die Verlobten durften sich zwar auch alleine sehen und sich küssen, eine weitergehende sexuelle Erfahrung sollte aber nicht stattfinden. Heute hat sich das insofern geändert, als sich die Paare primär alleine treffen und sehr wohl davon sprechen, sexuell aktiv zu sein.

Die Schweizer Ethnologin Claudia Roth beschreibt in ihrem Buch über Frauen und Liebesbeziehungen in Bobo-Dioulasso, dass es in den 1980er Jahren sehr wohl immer wieder zu vor ehelichen Schwangerschaften gekommen sei (vgl. 1994). Bruno Doti Sanou, ein lokaler Historiker und Ethnologe, spricht ebenfalls davon und schreibt über die Madarɛ/Bobo-fing (eine lokale Ethnie) der 1930er bis 1960er Jahre, dass nur vor allem die erste Tochter einer Familie im Idealfall Jungfrau bleiben sollte (vgl. 1994).

Die Heirat ist ein zentrales Element im Leben, denn erst damit werden Männer und Frauen zu erwachsenen, respektablen Personen. Das Heiratsalter liegt nicht mehr zwischen 15 bis 20 Jahren und darunter, denn auch die Beendigung der Schule oder einer Ausbildung wird nunmehr als wichtig betrachtet. Außerdem ist ein Mindestheiratsalter gesetzlich vorgeschrieben: 17 Jahre für Frauen (Ausnahmen möglich) und 20 Jahre für Männer (vgl. Ilboudo 2006: 105). Eine meiner regelmäßigen Gesprächspartnerinnen (heute 23 Jahre alt) hat schon mit 14 Jahren geheiratet. Andere fühlten sich mit knapp 20 Jahren schon stark unter Druck, ‚zu alt‘ zum Heiraten zu werden.

Von einer verheirateten Frau wird ausnahmslos erwartet, dass sie Kinder bekommt und sich nach lokalem Maßstab gut um sie kümmert.⁸

⁷ Im folgenden Text werde ich die Abkürzung FGM/C – Female Genital Mutilation/Cutting sowie den in Burkina Faso im Französischen verwendeten Begriff Exzision für Beschneidung/Genitalverstümmelung verwenden. In diesem Artikel verwende ich den Begriff FGM/C, weil er bekannter ist, stehe ihm allerdings kritisch gegenüber, weil er einzig und allein etische Sichtweisen darstellt. In meiner Dissertationsschrift verwende ich den Begriff FC/FGM, also Female Circumcision/ Female Genital Mutilation um der Bandbreite der unterschiedlichen Blickwinkel auf die Körperpraktik und ihrer unterschiedlichen Bedeutungen besser gerecht zu werden (Jirovsky in Vorbereitung).

⁸ Der Begriff „lokaler Maßstab“ bezieht sich darauf, dass es kulturelle Unterschiede in der Weise gibt, wie Kinder erzogen werden und was als angemessener Umgang mit ihnen gilt: So sind Kinder meiner Beobachtung nach sobald sie gehen können mit älteren Geschwistern ohne elterliche Aufsicht unterwegs – wenn auch in der Nähe des Familienhofes. Jede/r Erwachsene würde zwar eingreifen, wenn sie etwas anstellten, sie sind jedoch größtenteils sich selbst überlassen. Gemäß der Altershierarchie können sie sowohl für die Mutter, als auch für andere ältere Familienmitglieder durchaus HandlangerInnen sein. Kinder werden immer wieder geschlagen, wenn auch sicher nicht in allen Familien. Sich gut um die Kinder kümmern bedeutet vor allem, ihnen genug Essen zu geben, sie in die Schule zu schicken und sie in sauberes Gewand zu kleiden, sowie ihnen Respekt beizubringen. Ein Fehlverhalten wird auch auf die Mutter zurückgeführt.

Viele Familien leben virilokal (bei der Familie des Mannes) in einem Großfamilienhof, in dem die Kernfamilie eine kleine Einheit bewohnt. Die verheiratete Frau muss sämtlichen Haushaltstätigkeiten in ihrem Bereich nachgehen und wenn möglich auch noch mit kleinen Verkaufstätigkeiten zum Familieneinkommen beitragen. Außerdem muss sie auch ihrer Schwiegerfamilie volle Hilfsbereitschaft und Freundlichkeit entgegenbringen und sich zum Beispiel auch um die alten Schwiegereltern kümmern. Dabei wird von ihr erwartet, immer unterwürfig zu sein. Auch ihrem Mann gegenüber sollte sich eine Frau zumindest in der Öffentlichkeit unterwürfig und respektvoll geben – besprochen werden sollten Probleme zwischen EhepartnerInnen nur in der Privatheit des eigenen Wohnraumes. Abgesehen von einem Gang zum Markt sollten Frauen wenig und nur mit Erlaubnis ihrer Ehemänner ausgehen. Keuschheit und eheliche Treue – der Frauen, wohl gemerkt – sind zusätzlich zu den zuvor beschriebenen Aufgaben und Erwartungen wichtige Ideale. Manche junge Männer äußern den Wunsch, eine Jungfrau zu heiraten, auch wenn sie selbst vor der Ehe schon mit ihren Freundinnen schlafen. Für Männer ist es sozial geduldet andere oder mehrere Partnerinnen zu haben. Obwohl Frauen diesen Umstand meist tolerieren wünschen sich viele jedoch eine monogame Beziehung.⁹

Weder Männer noch Frauen nehmen an, dass jede Frau den oben beschriebenen Idealen entsprechen kann: Probleme und Abweichungen werden offen angesprochen und stellen einen Teil der Normalität dar. Frauen sind nicht immer respektvoll zu ihrem Mann und es wird öffentlich gestritten. Sie kümmern sich nicht immer gut um ihre Kinder und sie sind nicht immer nett zur Schwiegerfamilie. Sie gehen auch aus ohne zu fragen. Früher oder später kann dies Konsequenzen haben. Scheidungen mit allen negativen und positiven Folgen für Frauen sind gesetzlich und in den meisten ethnischen Gruppen auch traditionellerweise möglich.¹⁰

Weibliche Sexualität und Beschneidung/Genitalverstümmelung

Im Gegensatz zum bisher behandelten weiblichen Ideal, dem nicht immer entsprochen wird, gibt es im Hinblick auf weibliche Sexualität *gar kein* Erreichen des Idealzustandes. Die Ansicht, dass Frauen dem Ideal von Treue und Keuschheit entsprechen könnten, existiert grundsätzlich nicht. Es wird ihnen nämlich von vornherein zugeschrieben – und sie schreiben sich dies auch selbst zu – eine überaus starke Sexualität zu haben.

Im städtischen Kontext meiner Forschung wird Exzision als das notwendige Kontrollinstrument beschrieben, diese übermächtige weibliche Sexualität zu kontrollieren. In den unterschiedlichen lokalen Ethnien und der jeweiligen Praxis und Bedeutungsgebung der Exzision im traditionellen Brauchtum gibt es zwar Unterschiede, in der urbanen Kultur erscheint jedoch vorrangig deren angebliche Funktion als Kontrollinstrument der übermächtigen weiblichen Sexualität als kleinster gemeinsamer Nenner aller ethnischen Unterschiede.

⁹ Dies müsste vor dem Hintergrund der Tradition der polygamen Ehen reflektiert werden. Auch wenn immer mehr Paare monogam heiraten, weil sie sich an christlichen oder internationalen Idealen orientieren, gibt es noch immer sehr viele offizielle und inoffizielle polygame Ehen, die wiederum eine eigene Problematik aufweisen (siehe hierzu z.B. Sawadogo 2006). Polygamie ist in Burkina Faso legal. Meine Informantinnen merkten mehrmals an, dass monogam geschlossene Ehen, auch nach dem Gesetz monogam bleiben müssen (vgl. hierzu auch Ilboudo 2006). Dies bleibt jedoch deswegen häufig nicht so, weil viele Männer erstens außereheliche Beziehungen führen und zweitens eine ‚inoffizielle‘ polygame Ehe eingehen. Die zweite Frau heiraten sie nur traditionell und nicht am Standesamt. Genaue Zahlen sind nicht bekannt.

¹⁰ Negative Folgen von Scheidungen können sein, dass die Frau nun selbst für ihren Lebensunterhalt aufkommen muss und/oder ihre Kinder von der neuen Frau ihres Mannes erzogen werden (und dabei, wie sich einige meiner Gesprächspartnerinnen sorgten, schlecht behandelt werden). Positive Folgen können sein, dass eine Frau somit aus einer gewalttätigen oder sehr konfliktreichen Beziehung gehen und sich später einen neuen Ehemann suchen kann.

Als ich im Jahr 2008 meine Feldforschung durchführte, war FGM/C in Burkina Faso seit 15 Jahren verboten. Immer noch werden aber regelmäßige Aufklärungskampagnen sowohl von einer staatlichen Vereinigung, dem Comité National de Lutte Contre la Pratique de L'Excision, als auch von internationalen Organisationen wie der UNICEF unterstützt und durchgeführt.

Vor allem in der Stadt wussten Frauen wie Männer zum Großteil sehr genau über die möglichen Folgen dieser Praktik Bescheid. Einige meiner Informantinnen mittleren Alters waren sehr aktiv gegen FGM/C und es war klar, dass sie sich einmischen würden, sollte diese in der unmittelbaren Umgebung passieren. Viele andere Frauen wie Männer erachteten FGM/C aber dennoch als prinzipiell notwendig, um eine moralisch respektierte weibliche Person werden zu können – trotz gesundheitlicher Gefahren¹¹. Ältere Frauen sprachen davon, dass sie es nur durch FGM/C geschafft haben, allen ihren oben erwähnten harten täglichen Pflichten nachzugehen, ohne von ablenkenden Körperteilen dabei gestört zu werden. Ähnlich argumentierend erklärten einige junge, beschnittene Gesprächspartnerinnen, dass die Beschneidung etwas Gutes sei, weil sie sich somit besser verhalten, besser kontrollieren könnten, als etwa ihre Schulkolleginnen – von denen sie aber auch größtenteils gar nicht wussten, ob diese nun beschnitten sind oder nicht. Sie wussten das nur von den allerengsten Freundinnen.

Eine neuere Entwicklung scheint zu sein, dass Exzision von beschnittenen Frauen nun auch als etwas, das ich als *vorteiligen Nachteil* bezeichne, betrachtet wird. Einerseits fanden sie es gut, weil es ihnen wie sie sagten ‚hilft‘. Andererseits fürchteten sie, aufgrund der Exzision die von Männern erwartete energetische, lustvolle Reaktion beim Geschlechtsverkehr vielleicht nicht bieten zu können. Denn in den zuvor erwähnten Aufklärungskampagnen als auch im darauf aufbauenden, verselbstständigten Alltagsdiskurs über FGM/C werden beschnittene Frauen als völlig lustlos dargestellt. Außerdem ist Pornografie relativ leicht erhältlich und es ist anzunehmen, dass auch dies die Erwartungen zusätzlich prägt.

Das gesetzliche Verbot, öffentlich zelebrierte Verhaftungen und die Aufklärungskampagnen haben tatsächlich bewirkt, dass die Exzisionen deutlich zurückgegangen sind.¹² Jedoch ergeben sich aus der Überzeugung einer prinzipiell starken weiblichen Sexualität Schlüsse, wie zum Beispiel, dass nun die vielen unbeschnittenen jungen Mädchen, quasi ‚wild werden‘ und viel zu früh sexuell aktiv werden. Manche ‚Geschichten‘¹³, die in ähnlicher Weise immer wieder erzählt werden, berichten von weiblichen 10-jährigen Kindern, die nun in der Nacht herumschleichen und Sex haben; andere davon, dass nun aus diesem Grund die HIV-Rate steigt. Gerade solche ‚Geschichten‘ zeigen, dass Frauen ihre Sexualität betreffend nach wie vor mit leichtem Argwohn betrachtet werden.

¹¹ Die gesundheitlichen Gefahren von FGM/C wurden in Aufklärungsveranstaltungen und von ExpertInnen wie folgt beschrieben: Schlechte Wundheilung; Vernarbung und daraus resultierend entweder schmerzhafter Geschlechtsverkehr, was zu Eheproblemen führen kann, oder Komplikationen bei der Geburt, die zum Tod der Mutter und des Kindes führen können; Inkontinenz und daraus resultierende Stigmatisierung und soziale Exklusion; hohes Risiko der Übertragung von HIV und Tetanus; Verbluten bei der Beschneidung selbst.

¹² Beschneiderinnen und Angehörige, die zur Verstümmelung eines Mädchens beitragen, können mit hohen Geldstrafen und/oder mit Gefängnis bestraft werden. Nationale Untersuchungen zwischen 1996 und 2003 berichten, dass in dieser Zeit 66,35% bzw. 76,6 % der Frauen beschnitten waren. Ein aktuellerer Report spricht davon, dass heute 49,5 % der Frauen beschnitten sind (vgl. Ministère de l'action sociale et de la solidarité nationale 2007).

¹³ Ich verwende diesen Begriff unter Anführungszeichen und beziehe mich dabei auf die Anekdoten oder Erzählungen, die sich die jungen oder auch älteren Leute im *grin*, also beim Teetrinken oder sonstigem Zusammensitzen erzählen. Manchmal sind diese Geschichten lustig, manchmal traurig, immer aber dazu da, ein neugieriges Interesse zu wecken und Diskussionen auszulösen (vgl. Ouattara 2003).

Schlussfolgerungen

In Bobo-Dioulasso gab es unter meinen InformantInnen und im Diskurs der Aufklärungskampagnen die Ansicht, dass Frauen und vor allem junge Mädchen in irgendeiner Form in ihrer Sexualität kontrolliert werden müssen. Obwohl verboten, wird die Exzision heute immer noch primär als Kontrollinstrument der weiblichen Sexualität angesehen. Die Vorstellung, dass diese Sexualität sehr stark ist, ist nach wie vor aktuell. Wenn also die Exzision aufgrund des Verbots als Kontrollinstrument wegfällt, soll eine strenge Erziehung denselben Effekt erreichen und die bislang praktizierte manuell-invasive Körpertechnik ersetzen. Angeblich fehlt diese als dringend notwendig erachtete strenge Erziehung aber noch.

Ein Argument zeigt diese Vorstellungen zu weiblicher Sexualität besonders deutlich: Exzision sei unwirksam und könne unterlassen werden, weil die Frauen ja trotzdem fremd gehen, obwohl sie beschnitten sind. Scheinbar wird in diesem Diskurs die weibliche Sexualität also auch ‚stärker‘ als die FGM/C betrachtet.

Mit der Exzision wird oder wurde der Frauenkörper verändert und ‚normalisiert‘, sprich die übermäßige weibliche Sexualität gezähmt, um ein ideales, moralisch angesehenes Verhalten zu gewährleisten. Als Ersatz für die nun verbotene FGM/C-Praktik wird explizit von der Notwendigkeit sozialer Kontrolle und anezogener Selbstkontrolle gesprochen, die nun die Anpassung an das Ideal der Weiblichkeit leisten soll.

Dass weibliche Sexualität immer noch als sehr stark angesehen, beinhaltet aber auch, dass Frauen eine sehr aktive Sexualität zugeschrieben und von ihnen erwartet wird ihre Ehemänner zu befriedigen. In den Kampagnen wird als eine Folge der Beschneidung die Lustlosigkeit der Frauen beschrieben. Auch wenn nicht alle Frauen im selben Maße Probleme durch die Beschneidung haben, ließ sich eine wohl eher rezentere Entwicklung erkennen: Frauen, die bereits beschnitten wurden, zweifeln daran, dass sie dem ‚neuen‘ Körperideal des unbeschnittenen, lustvoll reagierenden Körpers entsprechen. Es scheint also ein neuer sozialer Druck entstanden zu sein, der jene erwachsene Frauen verunsichert, die bereits vor dem Verbot beschnitten wurden.

Mit diesem ethnographischen Beispiel zeigte sich, dass Sexualität im Schnittfeld von Idealen und Normen liegt und viele weitere Schnittstellen aufweist, die auf den ersten Blick nicht direkt etwas mit Sexualität zu tun haben: Die Sexualität muss kontrolliert werden, um im Großen und Ganzen ein sitzames, moralischen Idealen entsprechendes Verhalten zu gewährleisten. Es ist besorgniserregend, dass Frauen, selbst wenn eine Form der Unterdrückung abgeschafft wird, dennoch nicht ‚befreit‘ sind. Nach wie vor müssen sie einem Idealbild entsprechen. Es ändern sich scheinbar nur die Parameter, wie dieses Ideal erreicht werden soll.

Bibliographie

- Doti Sanou, Bruno. 1994. L'emancipation des femmes madare. L'impact du projet administratif et missionnaire sur une société africaine, 1900-1960. Leiden/New York/Köln.
- Foucault, Michel. 1980. History of Sexuality. New York.
- Ilboudo, Monique. 2006. Droit de cité. Être femme au Burkina Faso. Montréal.
- Jirovsky, Elena. (in Vorbereitung). Arbeitstitel: Norms, Representations of the Body and Identities in Bobo-Dioulasso/ Burkina Faso – An Ethnographic Research with a focus on the current signification of Female Circumcision/Female Genital Mutilation in an urban context. Dissertationsschrift Universität Wien.
- Ministère de l'action sociale et de la solidarité nationale (2007). Plan d'actions national (2008-2012) de promotion de l'abandon des mutilations genitales feminines dans la perspective de la tolerance zero. Ouagadougou.
- Ouattara, Moussa. 2003. Le grin : rires et blagues à Bobo-Dioulasso. Burkina Faso. Paris.

Roth, Claudia. 1994. Und sie sind stolz. Zur Ökonomie der Liebe. Die Geschlechtertrennung bei den Zara in Bobo-Dioulasso, Burkina Faso. Frankfurt.

Sawadogo, Alfred Yangbangba. 2006. La polygamie en question. Ouagadougou.

Stoler, Ann Laura. 1997. Race and the Education of Desire. Foucault's History of Sexuality and the colonial order of things. Durham/London.

„El propone, ella dispone“: Umgang mit Geschlechterrollenbildern in Sexualität und sexueller Praxis unter kolumbianischen Studierenden

Caroline Haidacher

Der Titel dieses Beitrags nimmt Bezug auf ein im kolumbianischen Alltagsdiskurs vielzitiertes Sprichwort. „El propone, ella dispone“ bedeutet übersetzt „Er beantragt, sie entscheidet“ und beinhaltet traditionelle und in der Gesellschaft festgeschriebene Rollenanforderungen an die Geschlechter. Ziel meiner 2009 durchgeführten Feldforschung war die Dekodierung dieser Geschlechterrollenideale innerhalb der Sexualität unter Studierenden der Universidad Nacional de Colombia in Bogotá. Der individuelle Prozess der Sexualität der KolumbianerInnen ist in eine Gesellschaft eingebettet, der man – sowohl innerhalb als auch außerhalb der Region – einen sehr starken *Machismo* nachsagt. Dieser steht mit der ständigen Transformation der Gesellschaft in Wechselwirkung und determiniert männliche sowie weibliche Rollenideale, die jedoch in der Praxis unerfüllbar sind. Die Fragen nach der Sichtbarkeit traditioneller Vorstellungen von Geschlechterrollenbildern in der sexuellen Praxis sowie nach dem Umgang junger Männer und Frauen mit universitärem Bildungsstand mit diesen Bildern bilden den Fokus dieses Beitrags. Damit soll die Schnittstelle zwischen Sexualität und sich hartnäckig haltenden Geschlechterrollenbildern, denen die Vorstellung einer binären Opposition von Mann und Frau zugrunde liegt, aufgezeigt werden.

Die Universidad Nacional de Colombia als anthropologisches Forschungsfeld

Aus zweierlei Gründen wählte ich die Welt der Studierenden der Universidad Nacional als mein Forschungsfeld. Erstens bezieht sich der Großteil der Beiträge zu Gender Research in der Region Lateinamerika auf Mestiza-Frauen der sozialen Unterschicht mit geringem Bildungsniveau (vgl. Chant/Craske 2003: 4-5). Meine Aufmerksamkeit liegt daher auf dem seltener behandelten Aspekt der studentischen Generation nach der sexuellen Revolution der 1960er Jahre. Zweitens ist die Universidad Nacional de Colombia als Forschungsfeld von speziellem Interesse, da sich die inskribierten Studierenden und StudienabgängerInnen selbst als nicht repräsentativ für die kolumbianische Gesellschaft bezeichnen. Sie sehen sich als eine Gruppe, die gegenüber Transformationen herkömmlicher gesellschaftlicher Bilder als besonders offen gilt. Sie ist damit möglicherweise als Vorreiterin für soziale Veränderungen zu sehen und daher für meine Studie erkenntnisrelevant.

Die Universidad Nacional ist mit insgesamt acht Zweigstellen und ca. 26.000 Inskribierten im Hauptsitz Bogotá die größte und bedeutungsvollste staatliche Universität in Kolumbien (vgl. URL 1). Als öffentliche Universität mit vom Einkommen der Eltern abhängigen Studiengebühren haben theoretisch alle kolumbianischen StaatsbürgerInnen mit Schulabschluss (Bachillerato) in ökonomischer Hinsicht die Möglichkeit, eine akademische Ausbildung zu absolvieren. In der Praxis ist für eine positive Bewältigung des Aufnahmetests eine gewisse Vorbildung Voraussetzung, die tendenziell eher Kindern aus Familien der Mittel- und Oberschicht gewährleistet werden kann (vgl. Arango 2004: 72). Dennoch stellt die Universidad Nacional, verglichen mit teuren Privatuniversitäten, einen Melting Pot von Personen mit unterschiedlicher regionaler und ethnischer Herkunft und heterogener sozialer Schichtzugehörigkeit dar. Dies bedeutet ein Aufeinandertreffen von jungen Menschen mit heterogener Sozialisierung und unterschiedlichen kulturellen, religiösen und traditionellen Prägungen. Für viele Kolum-

bianerInnen repräsentiert daher die Universität nicht nur die akademische und intellektuelle Elite schlechthin, sondern sie wird auch als Wiege neuer politischer Ideen und Bewegungen bewundert und zugleich gefürchtet. Wie von Gabriela Arango kompakt und treffend beschrieben, steht die Universidad Nacional für Vieles: Sie gilt als öffentliche Universität par excellence, als beste Universität des Landes, als gefährliche Universität – politisierend und gewalttätig, als tolerante Universität – frei und kritisch, als dekadente und bürokratische Universität (vgl. Arango 2004: 354).

Theoretischer Rahmen: Die Dichotomie *Machismo/Marianismo*

Innerhalb des Diskurses über Gender-Beziehungen in Lateinamerika wird sehr oft die limitierte weibliche Sexualität thematisiert. Der Grundtenor dabei lautet, dass die weibliche Sexualität hauptsächlich in Bezug auf Reproduktion Legitimität genießt und Frauen sexuelle Aktivitäten als Verpflichtungen gegenüber ihren Männern sehen (vgl. Londoño 1982: 152-155; Willmott 2002: 136). Der Gedanke, dass nicht nur Männer sondern auch Frauen Lust beim Sex empfinden dürfen, ist demnach ein relativ neuer. Evelyn Stevens benennt diese Idealvorstellung der reinen und daher unsexuellen und passiven Frau mit dem Terminus *Marianismo*. Die Bezeichnung leitet sich von der Figur der Jungfrau Maria aus der christlichen Glaubenslehre ab und beschreibt die Versinnbildlichung der moralisch und spirituell über dem Mann stehenden Frau als Opposition zur unreinen Hure. Selbstkontrolle und Verzicht ist ihre Lebensaufgabe; Hingabe und Aufopferung ihr Auftrag im sozialen Zusammenleben (vgl. Stevens 1973 zit. in Chant/Craske 2003: 9-13). In der Alltagssprache weitaus bekannter ist der Terminus *Machismo* – das stereotypisierte Bild des dominanten, heterosexuellen lateinamerikanischen Mannes, der untreu und hart ist, ‚seine‘ Frauen beschützt und mit anderen Männern in Rivalität steht. Ein Mann ist umso maskuliner, je weniger weiblich er ist – die Opposition zum Weiblichen macht ihn männlich. Männlichkeit muss konstant bestätigt werden und das Werkzeug dafür ist nicht selten die Frau (vgl. Kaufman 1987: 17-22; Palacio/Hoyos 2001: 37). In der sexuellen Praxis werden die beschriebenen Rollenideale in Form von Anforderungen spürbar: von Männern wird erwartet, konstant sexuell aktiv sein zu können und zu wollen, da ein heterosexueller Mann permanent Frauen begehrt. Er soll die Frau erobern und wissen, was er zu tun hat, damit die Frau sich gut fühlt. Von der Frau wird erwartet, dass sie passiv abwartet und allzeit bereit (*dispuesta*) ist, wenn der Mann seine Lust auf sexuelle Interaktion kundtut. Sie ist die, die bedacht und rational entscheiden soll, wie weit ein Annäherungsversuch oder auch der Sexualakt gehen darf.

Matthew Gutmann gibt zu bedenken, dass die Konstrukte *Machismo* und *Marianismo* mit der Realität oft nur marginal zu tun haben – beide Konzepte sind dynamisch, relativ und von einer Vielzahl von Faktoren wie u.a. sozialer Schicht, Ethnizität, Generation und Biographie abhängig. Sie sind konzeptualisierte Vorstellungen davon, wie Männer und Frauen sein sollten. Diese werden von der Gesellschaft, von Männern und Frauen selbst, impliziert. Für die Individuen bedeutet dies, unbewusste Erwartungshaltungen zu haben und ein System aufrechtzuerhalten, mit dem man/frau sich selbst und andere bewertet. Durch den multiplen Charakter von Identitäten und Identitätswahrnehmungen sind Kategorisierungen von Mann und Frau sowie die Erwartungen an die Geschlechter utopisch und in der Praxis unerfüllbar (vgl. Gutmann 1998: 250-253).

Sie sind Idealbilder für beide Geschlechter, sich ergänzende Normen- und Mythensysteme, die den Geschlechtern Identität, Selbstwertgefühl und sichere Rollen vermitteln. *Machismo* und *Marianismo* greifen nicht nur in die diachronischen Geschlechterverhältnisse ein, sondern in die gesellschaftlichen Strukturen, die die Ambiguitäten dieser „Syndrome“ aufzeigen. (De Hohenstein 1991: 242-243)

***Machismo* und *Marianismo*: Vorstellungen oder Realitäten?**

18 qualitative Interviews mit Studierenden der Universidad Nacional wurden in Folge der Feldforschung und teilnehmenden Beobachtung am Universitätscampus ausgewertet und auf Vorstellungen der beschriebenen Rollenideale im Lichte der sozialen Transformationen analysiert. In diesen Gesprächen tauchen die in der Gesellschaft verankerten Bilder sehr oft auf, jedoch auf unterschiedliche Weise offensichtlich bzw. weniger offensichtlich. Auch der Bewusstseinsgrad über bestehende Rollenzuschreibungen variiert unter den Studierenden. Dennoch sind gewisse Muster und Regelmäßigkeiten erkennbar, auf die im Folgenden näher eingegangen werden soll. Konkret sollen zwei Stereotypen, welche die *Machismo/Marianismo* – Dichotomie postuliert, nun in Frage gestellt werden.

Erster Stereotyp – Lust ist Männersache:

Das hierarchische Geschlechtersystem und die traditionell limitierte weibliche Sexualität wird von den Studierenden stark in Frage gestellt. Sie streben Veränderungen an: für meine GesprächspartnerInnen sind Lust und sexuelle Befriedigung kein Recht, das ausschließlich Männern zusteht. Frauen wissen über ihren Anspruch auf Lust und ihr Recht auf einen Orgasmus bestens Bescheid, genauso wie über die Berechtigung, Nein zur sexuellen Interaktion sagen zu können. Auch meine männlichen Gesprächspartner sind auf den sexuellen Höhepunkt der Frau sehr bedacht – allerdings oft, um bestätigt zu bekommen, dass sie gute Liebhaber sind – denn dies impliziert, dass sie ‚funktionierende Männer‘ sind. Lust an sich ist demnach keine Männersache – sie zu zeigen, aber schon. Die klassische Zuschreibung weiblich = passiv/männlich = aktiv (vgl. Kaufman 1987: 8-12) ist tief in gesellschaftlichen Normen verankert und kommt in den Gesprächen klar zum Ausdruck. Die Benennung ‚chica fácil‘ – das ‚leichte Mädchen‘ – ist das Bild, dem zu entsprechen alle weiblichen Gesprächspartnerinnen vermeiden wollen und welches in den Interviews auch sehr oft genannt wird. Eine ‚chica fácil‘ ist nicht nur eine Frau, die mit vielen Männern sexuelle Beziehungen pflegt: vielmehr impliziert der Ausdruck eine Frau, die sich schnell auf Annäherungsversuche einlässt, sich von ihren sexuellen Bedürfnissen leiten lässt und aktiv zeigt, wen und was sie will. Er bedeutet die Annäherung an die aktive und unreine Hure und die Distanzierung zur Allegorie der passiven und reinen Jungfrau Maria. Aus diesem Grund lastet beispielsweise auch auf der weiblichen Selbstbefriedigung ein großes Tabu (vgl. Chant/Craske 2003: 134-136). Viele meiner Gesprächspartnerinnen gaben an, noch nie in ihrem Leben masturbiert oder sich selber berührt zu haben. Sie begründen dies damit, keinen Sinn darin zu sehen, ohne einen Mann sexuelle Lust zu verspüren. Ihr Gefühl, damit einer ungezügelter Lust und grundlosen Bedürfnisbefriedigung nachzugehen, bedeutet für sie das Risiko, sich dem Bild der ‚chica fácil‘, und damit der Hure, anzunähern.

Zweiter Stereotyp – Zärtlichkeit ist Frauensache:

Zärtlichkeit ist nicht nur Frauensache, sie ist auch Sache der homosexuellen Männer. Durch die mehr oder weniger subtile Homophobie zeigt sich bei meinen Interviewpartnern der alltägliche Kampf um die konstante Bestätigung der Männlichkeit. Schwulsein wird als in Richtung Weiblichkeit gehend und damit weniger männlich klassifiziert und ist damit das, was man als ‚richtiger Mann‘ nicht sein will (Kaufman 1987: 19). ‚Männlicher‘ Sex wird oft mit Adjektiven wie hart, aggressiv und schnell benannt und damit assoziiert, die Kontrolle über den Akt zu haben. Der Aktive, der Penetrierende und damit Dominierende ist der Mann (vgl.

Prieur 1996: 94-97).¹⁴ Dies bedeutet eine absolute Abneigung gegenüber analen Praktiken, die auf den Mann gerichtet sind und bezieht sich nicht nur auf die gleichgeschlechtliche anale Penetration, sondern beispielsweise auch auf die Penetration durch die Frau mit dem Finger oder einem Erotik-Spielzeug.

Schlussfolgerungen

Die in diesem Text angeführten Beispiele zeigen Versuche meiner GesprächspartnerInnen, den gesellschaftlich geforderten Rollen zu entsprechen. Dabei muss betont werden, dass es sich hier um sozial erlernte Performance handelt (vgl. Butler 1991: 208). Die Frauen, mit denen die Interviews geführt wurden, sind ebenso aktiv und haben ungebundene sexuelle Erlebnisse wie Männer. Ebenso erzählen auch viele Männer, großen Wert auf Zärtlichkeit zu legen und sich in passiven Positionen wohler zu fühlen. Quintessenz ist jedoch, dass dennoch versucht wird, den erwarteten Rollen zu entsprechen – was einen konstanten Druck verursacht. Durch das akademische Umfeld und durch den Zugang zu alternativen Ideen besteht ein großes Bewusstsein gegenüber den geforderten Rollen. Dies reicht jedoch oft noch nicht, um das Schamgefühl, das letztlich die unsichtbar wirkende Kontrollinstanz ist, zu bezwingen.

Dieses ethnographische Beispiel zeigt die Bedeutung auf, die den Rollenzuschreibungen in der gelebten Sexualität der kolumbianischen Studierenden zukommt.

Bibliographie

- Arango, Luz Gabriela. 2004. Jóvenes en la Universidad. Género, clase e identidad profesional. Bogotá.
- Butler, Judith. 1991. Das Unbehagen der Geschlechter. Frankfurt.
- Chant, Sylvia and Nikki Craske. 2003. Gender in Latin America. New Jersey.
- De Hohenstein, Erica Jane. 1991. Das Reich der magischen Mütter. Eine Untersuchung über die magischen Frauen in den afro-brasilianischen Besessenheitskulten Candomblé. Frankfurt.
- Gutmann, Matthew. 1998. El machismo. In: Valdés, Teresa y José Olavaria (eds.). Masculinidades y equidad de género en América Latina. Santiago de Chile, pp. 238–256.
- Kaufman, Michael. 1987. The Construction of Masculinity and the Triad of Men's Violence. In: Kaufman, Michael (ed.). Beyond Patriarchy. Essays by men on pleasure, power and change. Toronto, pp. 1–29.
- Londoño, Mari Ladi. 1982. Sexualidad y Placer de la mujer: Un estudio de Caso. In: León, Magdalena (ed.). La realidad colombiana. Debate sobre la mujer en América Latina y el Caribe. Bogotá, pp. 148–156.
- Palacio, María Cristina y Ana Judith Hoyos. 2001. La identidad masculina: un mundo de inclusiones y exclusiones. Manizales.
- Prieur, Annick. 1996. Domination and Desire: Male homosexuality and the construction of masculinity in Mexico. In: Melhuus, Marit and Kristi Anne Stølen (eds.). Machos, Mistresses, Madonnas. Contesting the power of Latin American gender imagery. London/New York, pp. 83–106.
- Willmott, Ceri. 2002. Constructing Citizenship in the Poblaciones of Santiago, Chile: the role of reproductive and sexual rights. In: Craske, Nikki and Maxine Molyneux (eds.). Gender and the Politics of Rights and Democracy in Latin America. Houndsmills, pp. 124–148.

Internet:

URL 1: Universidad National

<http://www.unal.edu.co>. Zugriff: 17.6.2010.

¹⁴ Bezüglich der Zuschreibungen bezüglich passiven und aktiven sexuellen Handlungen siehe den Beitrag von Johannes Pitschl.

„Gelebte Sexualität“: Das Ideal der Jungfräulichkeit bei Georgierinnen in Wien

Cornelia Koller

Im Jänner 2010 strahlte der Privatsender Imedi die erste Sex-Talk-Show Georgiens aus. Die Sendung, durch die das Playboy-Model Shorena Begashvili führte, zeigte Interviews mit prominenten Gästen, Straßenumfragen zum Sexuellen der Menschen und Ausschnitte von erotischen Szenen aus Hollywood-Filmen. Durch die Ausstrahlung wurde eine öffentliche Debatte über die Thematisierung von Sexualität in Georgien ausgelöst (vgl. URL 1).

Der Aufruhr ist nicht überraschend, denn in Georgien ist Sexualität, insbesondere die weibliche Sexualität, nach wie vor ein sensibles Thema, welches weder öffentlich noch privat diskutiert wird.

Dieser Artikel bespricht anhand des Beispiels von Georgierinnen in Wien, wie gesellschaftliche Moralvorstellungen und Kontrollmechanismen die Sexualität von Frauen bestimmen. Dabei wird die Migrationssituation als Schnittfeld divergierender Wertesysteme analysiert, in welchem sich die Sexualität der Frauen in einem Spannungsverhältnis zwischen tradierten und alternativen Verhaltensnormen befindet.¹⁵

Leben und Lieben in Georgien

Im ganzen Südkaukasus existiert ein ausgeprägter Mutterkult (vgl. Hoffmann 1993: 112). Auf einer der Anhöhen, die Tbilisi umgeben, steht die ‚Kartlis Deda‘, die ‚Mutter Georgiens‘ (vgl. Plunkett/Masters 2004: 38). Hoch erhoben hält sie in einer Hand einen Kelch mit Wein um Gäste in Georgien willkommen zu heißen, in der anderen ein Schwert um das Land gegen Feinde zu verteidigen. Die Waffe streckt sie jedoch nicht kampfbereit in die Höhe, sondern sie ruht behutsam auf ihrer Scham, als gelte es auch diese zu beschützen.

Die georgische Frau nimmt in der Gesellschaft eine herausragende Position ein (vgl. Kotthoff 1990: 42). Frauen besitzen neben ihrer zentralen Rolle als Ehefrau und Mutter auch eine wichtige Position im öffentlichen Leben. Obwohl ihnen im Ausbildungsbereich und im Beruf weitgehend gleiche Rechte eingeräumt werden, wird die weibliche Sexualität durch die gesellschaftlichen Erwartungen limitiert. Die Reputation einer Person und ihrer Familie ist in der georgischen Gesellschaft von großer Bedeutung. Der Status der Jungfräulichkeit ist ein bedeutendes Referenzkriterium, an welchem die soziale Reputation einer Frau festgemacht wird. Frauen müssen bis zu ihrer Heirat ihre Jungfräulichkeit¹⁶ bewahren um ihren gesellschaftlichen Ruf aufrecht zu erhalten. Jungfräulichkeit gilt als normativer Standard und nimmt einen großen Stellenwert in der Sexualität einer Frau ein. Eine Abweichung von diesem Wert resultiert für die Frauen meistens in ernsthaften Konsequenzen, wie zum Beispiel dem Verstoß

¹⁵ Bislang existieren sehr wenige Studien und Publikationen, welche sich mit der weiblichen Sexualität in Georgien beschäftigen. Im Rahmen der Recherchen für meine Diplomarbeit zum Ideal der Jungfräulichkeit bei Georgierinnen in Wien wurden von Juni bis Dezember 2008 qualitative Interviews mit acht Georgierinnen und drei Georgiern in Wien durchgeführt (vgl. Koller 2009). Die InterviewpartnerInnen, die vorwiegend zu Ausbildungszwecken migrierten, befanden sich zum Zeitpunkt des Gesprächs seit mindestens drei Jahren in Österreich. Die Ausführungen zur weiblichen Sexualität in Georgien basieren auf den durchgeführten Interviews, in welchen die InterviewpartnerInnen ihre persönlichen Erfahrungen erzählten. Die Namen der InterviewpartnerInnen wurden anonymisiert.

¹⁶ Jungfräulichkeit beschreibt einen sexuellen Status, welcher sich dadurch auszeichnet, dass kein sexueller Verkehr stattgefunden hat (vgl. Blank 2007: 6).

seitens ihrer Familie. Der einzige gesellschaftlich akzeptierte Rahmen, in dem eine Frau ihre Sexualität ausleben kann, ist die Ehe. Für eine Frau ist es schwierig ein Sexualleben außerhalb des ehelichen Rahmens zu führen.

Von vorehelichen Beziehungen zwischen jungen Georgiern und Georgierinnen wird erwartet, dass sie frei von jeglicher sexuellen Aktivität sind. Man verabredet sich für gemeinsame Unternehmungen, wie Kinobesuche oder spazieren gehen. Einander an den Händen halten oder Küssen bedeuten bereits ein großes Wagnis, was die Aussage von Lela, einer seit zwei Jahren in Österreich lebenden Studentin verdeutlicht:

Ja, ich habe [damals in Georgien] schon einmal einen Freund gehabt. Aber absolut anders als hier. Also, ich war damals 20 Jahre alt. Und das war ganz normal. Also wir sind spazieren gegangen, ins Kino, Theater, ein Küsschen oder so. Aber mehr wäre, ... ging halt nicht. Und eigentlich war es auch überhaupt kein Thema. Egal, ob ich oder er es wollte.

Diese Form der Beziehung soll bis zur Heirat praktiziert werden und nur selten geht eine georgische Frau tatsächlich vor ihrer Ehe eine sexuelle Beziehung ein. Für eine Frau, die eine voreheliche sexuelle Beziehung eingeht, besteht das Risiko, dass diese Beziehung nicht zu einer Heirat führt und ihr nichtkonformes Verhalten publik werden könnte. Dies würde ihre gesellschaftliche Reputation schädigen. Eine Frau, die ihre sexuelle Integrität verliert, wird als ‚leichtes Mädchen‘ angesehen.¹⁷ Daraus resultierend leidet ihr sozialer Status. Es wird schwieriger für sie zu heiraten und in manchen Fällen kann es zur Ablehnung seitens der Familie und des sozialen Umfelds führen. Frauen verhalten sich daher meistens entsprechend der sozialen Wertorientierung.

Das beschriebene Wertesystem der georgischen Gesellschaft wird (wie überall sonst auch) in einem teilweise divergierenden multidimensionalen Kontext vermittelt. Familie, Freunde, Religion, Schule und die Medien kommunizieren verschiedene Ansichten über weibliche und männliche Sexualität. Die seitens der Familie und der georgisch orthodoxen Kirche transportierten konservativen Wertnormen stehen liberaleren, durch vornehmlich europäische und amerikanische Medien verbreitete, Haltungen zum Thema Sexualität gegenüber. Sexualität erfährt jedoch, weder in der Schule als Unterrichtsfach noch in Form von Aufklärung seitens der Familie eine Thematisierung.

Die an das Individuum gerichteten unausgesprochenen Verhaltensnormen stehen allerdings oftmals in Widerspruch zu den persönlichen sexuellen Bedürfnissen. Jene Frauen, die beschließen eine voreheliche sexuelle Beziehung einzugehen, riskieren, dass ihr Verhalten durch ihr Umfeld entdeckt wird. Aufgrund der ausgeprägten sozialen Netzwerke in Georgien gestaltet es sich schwierig, persönliche Beziehungen zu verheimlichen. Die Überwachung des Verhaltens einer Frau und das sogenannte Gerede darüber stellen das konforme Verhalten gegenüber den sozialen Erwartungen bezüglich der weiblichen Sexualität sicher, wie bereits Sherry Ortner bemerkte:

All overseen by the family in particular and the gossip of the community in general – serve to restrict women’s social and sexual behavior as effectively if they were locked up. (1978: 19)

Die Gesellschaft und Familie stellen somit einen Kontrollmechanismus für das normkonforme Handeln der georgischen Frauen dar.

¹⁷ Vgl. dazu auch das kolumbianische Beispiel des ‚leicht zu habenden Mädchens‘ im Beitrag von Caroline Haidacher.

Leben und Lieben in Wien

Durch die Migration in ein fremdes Land und in eine andere Gesellschaft werden die Ansichten und Werte einer Person verändert. Die Konfrontation mit einem divergierenden Wertesystem kann zu einem inneren Konflikt führen zwischen inskribierten Normen und den Werten der Migrationsgesellschaft. Dabei muss sich die Person zwischen der Erfüllung der an sie gerichteten normativen Erwartungen der Herkunftsgesellschaft und den Möglichkeiten der neuen Gesellschaft entscheiden. Dies kann von einer Ablehnung jeglichen neuen Einflusses bis hin zur vollständigen Aufgabe der eigenen kulturellen Werte führen. Meistens wird jedoch versucht einen Kompromiss zwischen den gegenüberstehenden Normen zu finden. Die folgende Aussage von Ketino veranschaulicht diesen persönlichen Konflikt von Frauen:

Ja das ist sehr schwierig. Manchmal kämpfst du mit dir selber. Ich habe ja irgendwo auch gedacht, dass man vor dem Heiraten keinen Sex haben darf. Natürlich, die Kämpfe habe ich auch durchgemacht. Und das war sehr, sehr schwierig.

Das Leben in einer Gesellschaft mit einer divergierenden Wertorientierung veranlasste die von mir interviewten Georgierinnen in Wien, ihre verinnerlichteten Normen von richtigem oder falschem Verhalten bezüglich ihrer Sexualität neu zu bewerten. Die Ansichten über eine aktive weibliche Sexualität veränderten sich von einer negativen hin zu einer positiven Assoziation. Die Möglichkeit sexuelle Erfahrungen zu sammeln wird mittlerweile als notwendig für die persönliche Entwicklung und zum Finden des richtigen Partners erachtet.

Für einige Frauen war es zunächst problematisch mit ihrem jungfräulichen Status in Österreich umzugehen, da sie spöttische Reaktionen befürchteten. Daher verheimlichten oder leugneten viele der Frauen ihre Jungfräulichkeit, um sich nicht gegenüber anderen Menschen rechtfertigen zu müssen, wie Zaza, die seit über zehn Jahren in Österreich lebt und arbeitet, berichtet:

Meine Cousine zum Beispiel war auch von so einer Familie [in der Jungfräulichkeit vorausgesetzt wird]. Und sie war oft in den USA und in Europa. Und sie wurde immer gefragt, wie ihr Freund heißt. Und sie hat immer irgendwelche Leute erfunden. Der heißt so und macht das. Weil sie wollte nicht mehr diese Befragung über sich ergehen lassen, warum sie noch Jungfrau ist. Weil es ist für sie auch anstrengend.

In Wien bot sich den Frauen die Möglichkeit ihre sexuellen Bedürfnisse auszuleben; jedoch wagten sie dies zu Beginn nicht und konnten ihre Bedenken nur langsam abbauen. Zunächst unterdrückten die Frauen ihre Bedürfnisse, wie sie es bereits in Georgien taten. Die Wertorientierung der georgischen Gesellschaft war für sie immer präsent. Sie fühlten sich verpflichtet, sich diesen Werten entsprechend zu verhalten. Sie befürchteten, dass ihre Familien über abweichendes Verhalten informiert werden und herausfinden könnten, dass sie keine Jungfrauen mehr sind. Frauen, die alleine im Ausland leben, werden von der georgischen Gesellschaft oftmals mit Argwohn betrachtet, da sie in einer als unmoralisch bezeichneten Gesellschaft ohne Aufsicht leben. Die Angst vor familiären Konsequenzen ist unter diesen Frauen auch über weite Distanzen hinweg ständig vorhanden.

Die georgischen Frauen in Wien wenden jedoch unterschiedliche Strategien an, um mit dieser Situation umzugehen. Während wenige Frauen ihre Familie und Freunde über ihre sexuellen Beziehungen informieren, versuchen die meisten ihre Beziehung nicht nur vor ihren Familien und FreundInnen in Georgien, sondern auch vor ihren georgischen FreundInnen in Wien zu

verbergen. Wie Miranda erzählen die Frauen oft nur wenigen engen FreundInnen von ihren Beziehungen, vor allem dann, wenn sich diese in einer ähnlichen Situation befinden:

Die [Eltern] wissen, dass ich jemanden liebe und er mich liebt. Und dass wir eine ernsthafte Beziehung haben. Damit meine ich, dass wir auch heiraten wollen. Und für sie ist das okay, solange ich nichts anderes mache. Dass ich eine sexuelle Beziehung mit meinem Freund habe und dass wir zusammenleben, das wissen nur meine Schwägerin und ein paar Freunde von mir, meine Cousine und zwei Freundinnen von mir in Georgien. Sonst niemand.

Wie sich die Frau verhält ist auch davon abhängig, wie sehr sie in die österreichische Gesellschaft oder in die georgische Gemeinschaft in Wien integriert ist. Frauen, die nur oberflächliche Kontakte mit der georgischen Gemeinschaft pflegen, leben ihre sexuellen Beziehungen öffentlich. Jene Frauen, die einen intensiven Kontakt mit anderen GeorgierInnen haben, verhalten sich eher entsprechend den georgischen Normen oder versuchen ihre sexuelle Beziehung zu verheimlichen. In gewissem Maß ersetzt die georgische Gemeinschaft in Wien die georgische Gesellschaft und Familie als Kontrollmechanismus und bewertet das Handeln und Verhalten der Frauen entsprechend dem georgischen Wertesystem.

Die räumliche Distanz zur Familie, zu FreundInnen und der Gesellschaft in Georgien ermöglicht den Frauen ihren sexuellen Bedürfnissen nachzugehen. Je nachdem aber, wie ausgeprägt ihr Kontakt zu GeorgierInnen in Wien ist, die das traditionelle georgische Wertesystem vertreten, variiert die Bereitschaft eine sexuelle Beziehung auch öffentlich zu leben. Der Grad der Entfernung von VertreterInnen der traditionellen Normstandards beeinflusst den Umgang der Frauen mit ihrer Sexualität selbst in der Migration.

Schlussfolgerungen

In Georgien formt die Wertorientierung bezüglich der weiblichen Sexualität die soziale Reputation einer Frau und ihrer Familie. Georgische Frauen sind angehalten, bis zu ihrer Heirat Jungfrauen zu bleiben. Die Gesellschaft limitiert durch Sozialisation und Überwachung des Verhaltens die Möglichkeiten voreheliche sexuelle Erfahrungen zu sammeln. Viele der Frauen ordnen sich den an sie gestellten Erwartungen unter und nur wenige Frauen wagen es eine voreheliche sexuelle Beziehung zu leben. Denn Nichtkonformität zieht manchmal schwerwiegende Konsequenzen nach sich. Durch die Migration in ein anderes Land erfahren die Frauen neue Möglichkeiten, ihre persönlichen sexuellen Bedürfnisse zu realisieren. Obwohl die meisten Frauen sexuell aktiv sein wollen, erfahren sie einen inneren Konflikt. Sie müssen zwischen der Erfüllung der Erwartungshaltungen ihrer Gesellschaft und dem Bruch mit eben diesen verhandeln und sich entscheiden. Das Leben in einer Gesellschaft, dessen Wertesystem von der Gesellschaft, in der die Frau sozialisiert wurde, divergiert, ermöglichte den georgischen Frauen aber auch die verinnerlichten Normen weiblicher Sexualität und alternative Handlungsmöglichkeiten neu zu bewerten. Die Distanz zur Familie und zum sozialen Umfeld, welche beide ein traditionelles Wertesystem proklamieren und als permanente Kontrollinstitutionen agieren, ist ein wichtiger Aspekt, dass georgische Frauen in Wien riskieren, ihre Sexualität auszuleben.

Bibliographie

Blank, Hanne. 2007. *Virgin – The untouched history*. New York.

Hoffmann, Tessa. 1993. Armenierinnen und Georgierinnen: zwischen Tradition und Nationalbewegung. In: Grabmüller, Uta und Monika Katz (Hg.). *Zwischen Anpassung und Widerspruch. Beiträge zur Frauenforschung am Osteuropa-Institut der Freien Universität Berlin*. Wiesbaden, pp. 101–124.

Koller, Cornelia. 2009. Gelebte Sexualität – eine empirische Studie zur aktuellen Bedeutung und Umsetzung des Ideals der Jungfräulichkeit bei Georgierinnen in Wien. Diplomarbeit Universität Wien.

Kotthoff, Helga. 1990. Der Recke im Pantherfell und das Veilchen im Moose? In: Mitteilung des Instituts für Wissenschaft und Kunst 3, Frauen in der Sowjetunion, pp. 40–46.

Ortner, Sherry. 1978. The Virgin and the State. In: *Feminist Studies* 4 (3), pp. 19–35.

Plunkett, Richard and Tom Masters. 2004. *Georgia, Armenia & Azerbaijan*. Lonely Planet. Victoria.

Internet:

URL 1: Sex show scandalises Georgia 2010

http://georgiandaily.com/index.php?option=com_content&task=view&id=17854&Itemid=134.

Zugriff: 22.3.2010.

Teil II: Sexualität und Reproduktion

Auslandsadoptionen als Form sozialer Elternschaft

Katharina-Maria Loy

Die Frage, wie viele Männer und Frauen in Österreich tatsächlich einmal über eine Adoption aus dem Ausland nachgedacht haben und wie viele diesen Traum in weiterer Folge auch realisieren konnten, kann nicht einmal in vagen Schätzungen beantwortet werden. Denn diesbezügliche Statistiken wurden in Österreich bislang nicht erstellt. Laut aktuellen Studien ist das Hauptmotiv ein Kind aus dem Ausland zu adoptieren für rund neunzig Prozent aller AdoptionswerberInnen die sogenannte *unerwünschte Kinderlosigkeit* (vgl. Lang 2000: 17f.).

Im Zuge meiner Diplomarbeit zur Thematik von Auslandsadoptionen habe ich acht Frauen¹⁸ interviewt, die ein Kind aus dem Kinderheim ‚*The Love of Christ Ministries*‘¹⁹ in Südafrika adoptiert haben. Bei der Frage nach ihrer Motivation haben sieben dieser acht Frauen ungewollte Kinderlosigkeit als Grund angegeben. Nur eine Frau hatte mit ihrem Mann bewusst entschieden keine leiblichen Kinder zu bekommen, sondern lieber einem ‚weggelegten Kind‘ aus Südafrika ein Zuhause zu geben. Diese Frau war auch die einzige unter den Interviewpartnerinnen, die ein bereits älteres Kind adoptieren wollte. Alle anderen adoptionswilligen Frauen bestanden auf sehr jungen Kindern; wenn möglich sollten es Säuglinge sein.

Das Phänomen solcher Auslandsadoptionen habe ich mit dem doppelten Interesse der Anthropologin und der Kindergartenpädagogin untersucht. Dabei stellte sich immer wieder die Frage, inwieweit der biologische Aspekt – also Zeugung, Schwangerschaft, Geburt – bestimmend ist für die weitere Mutter-Kind-Beziehung und somit für die ‚Qualität der Mutterschaft‘²⁰. Außerdem fragte ich nach dem ‚Moment‘, in dem die Elternschaft für die Adoptiveltern und in rückblickenden Erzählungen auch für die Adoptivkinder ‚real‘ wird und wie dieses Moment in die individuelle Familiengeschichte integriert wird. Schließlich kann sich eine Adoptivfamilie im Unterschied zu einer genetisch verwandten Familie nicht auf die Momente der sexuellen Zeugung und der Geburt als Bezugspunkte stützen.

Bis dato wird die Konstruktion von Familie auf dem Fundament der biologischen und genetischen Verwandtschaft weitgehend als ‚Norm‘ angesehen²¹. Auf die Verankerung des Familienideals im Bereich von Körper, Körperlichkeit und Biologie wird auch in der Verwandtschaftsethnologie hingewiesen. So beschreibt beispielsweise David Schneider den Zeugungsakt als zentrales Symbol bei der Schaffung der kulturellen Einheit einer Kernfamilie im europäischen und US-amerikanischen Selbstverständnis (vgl. 1980: 40). Für Auslandsadoptionen ist es daher von besonderer Bedeutung, welches ‚Symbol‘ für adoptierende Paare identitätsstiftend

¹⁸ Alle Frauen und ihre Familien wurden von mir anonymisiert.

¹⁹ Unter der Leitung von Thea Jarvis werden im Kinderheim ‚*The Love of Christ Ministries*‘ (TLC) Kinder, die von ihren Familien nicht versorgt werden können, an Familien in Südafrika, Österreich, Deutschland und Dänemark vermittelt. Seit April 1993 wurden mittlerweile rund 600 Kinder an neue Familien vermittelt. Vgl. URL 1.

²⁰ Unter ‚Qualität der Mutterschaft‘ verstehe ich die wahrnehmbaren Eigenschaften, die Mutterschaft in unserer Gesellschaft charakterisieren und die in unserem Verständnis positiv bewertet werden. Ich gehe davon aus, dass dies immer auch unter Berücksichtigung des in unserer Gesellschaft verhafteten Rollenbildes der ‚guten Mutter‘ interpretiert werden muss.

²¹ Neben Adoptionen, Patchwork- und Pflegefamilien kratzen heute vor allem Reproduktionstechnologien am Selbstverständnis des durch Sexualität begründeten und auf genetischer Verwandtschaft beruhenden Familienmodells, das aber nichts desto trotz weiterhin das Ideal darstellt. Zur Thematik der Reproduktionstechnologien im Schnittfeld Sexualität/Reproduktion siehe die Beiträge von Nurhak Polat und Anna Schoiswohl in dieser Sondernummer.

und verbindend sein könnte und wie das Moment der Familiengründung auf anderem Wege als dem der ‚Normalität‘ entsprechenden Geschlechtsakt erlebt wird. In diesem Beitrag soll solchen identitätsstiftenden Momenten und Symbolen in Adoptionsfamilien nachgegangen werden.

Adoption – soziale Elternschaft

Nach dem fehlenden Geburtserlebnis befragt, antworteten jene Frauen, die selbst ein Kind bekommen wollten, es würde ihnen meist immer noch sehr Leid tun, dass ihnen dieses Ereignis biologisch vorenthalten wurde. Aber keine der Frauen stellte in Frage, dass ihre Beziehung zum Kind weniger intensiv sein könnte, weil es nicht neun Monate in ihrem Körper getragen und nicht durch sie geboren wurde. Immer wieder stellten die Adoptivmütter in diesem Punkt einen Vergleich zur Vater-Kind-Beziehung her, die ja auch nicht auf dem körperlichen Erlebnis von Schwangerschaft und Geburt basiert.

In weiterer Folge fragte ich daher, *woran die Adoptivmütter den Beginn ihrer Mutter-Kind-Beziehung festmachen würden?* Die Antworten waren unterschiedlich und bezogen sich beispielsweise auf den Moment, in dem die Mutter das Kind zum ersten Mal im Arm hielt, auf den Moment, in dem die neue Familie nach langer Reise endlich in Wien in die eigene Wohnung kam oder auf den tragischen Moment, als das Kind zum ersten Mal krank wurde und die Eltern sich große Sorgen machten. Durch Auslandsadoption begründete Familien können also vielfältige Momente benennen, in denen die soziale Elternschaft spürbar und real wurde.

In der österreichischen Gesellschaft steht der rechtliche Aspekt einer Adoption im Vordergrund und TheoretikerInnen wie Behörden sehen die Ursache dafür im besonderen Regelungsbedarf eines durch Adoption entstandenen, ‚nicht natürlichen‘ Eltern-Kind-Verhältnisses.²² Das Verhältnis zwischen Adoptivkind und Adoptiveltern erfolgt nicht spontan und wechselseitig, sondern wird geregelt vorgegeben und in seinen Rechten und Pflichten ausformuliert (vgl. Golomp/Geller 1992: 18f.). Doch eine rein rechtliche und gesetzliche Betrachtung von Adoption lässt die hinter dem Prozess stehende Lebenswirklichkeit verschwinden. Der Adoptionsprozess ist kein einmaliger rechtlicher Akt sondern vielmehr eine lebenslange Entwicklung aller Beteiligten.

Unterschiedlichste Formen der sozialen Elternschaft gab es in allen Zeitepochen der Menschheitsgeschichte und fast in allen Kulturen: Menschen, die nicht Mutter und Vater im biologischen Sinn sind, übernehmen für das Kind die Rolle der Eltern. Soziale Elternschaft meint die Erfüllung der Bedürfnisse des Kindes nach Pflege, Nahrung und Zuwendung und ist eine Form der Eltern-Kind-Beziehungsgründung, die nicht dem historisch gewachsenen Familienideal und keinen biologischen Mustern entspricht.

Das primäre Ziel der Adoption ist zwar die Versorgung bedürftiger Kinder, trotzdem ist ein weiterer ‚Nebeneffekt‘, dass ungewollt kinderlosen Paaren so die Möglichkeit der Familiengründung gegeben werden kann. Auf diesem Wege werden Eltern-Kind-Beziehungen konstruiert, denen im Vergleich zu biologischen Familien ein Sonderstatus zugesprochen wird (vgl. Textor 1993: 11f.).

Familienforschungsergebnisse belegen, dass für einen Säugling nicht die genetische Abstammung entscheidend ist. Der Bindungsprozess an die sich ihm zuwendende Person basiert vielmehr auf dem Gefühl der Fürsorge und Zuwendung (vgl. Kreft/Mielenz 1980: 17). Trotzdem werden Adoptivfamilien immer wieder als außerhalb der Norm der biologisch fundierten Fa-

²² Das Wort *Adoption* stammt von dem lateinischen *adoptare* und bedeutet *hinzuwählen*.

milie gesehen. Hoffmann-Riem versucht diese Natürlichkeit der biologischen Verwandtschaft und somit auch die der Mutter-Kind-Beziehung zu relativieren, indem sie auch diese als Kulturprodukt deutet. Ihrer Meinung nach begründet die durch residuale Instinkte und die physische Abhängigkeit des Neugeborenen entstandene Mutter-Kleinkind-Symbiose keine „von der Natur voll determinierte lebenslange Zusammengehörigkeit zwischen Mutter und Kind“ (1989: 11f.).

In diesem Zusammenhang stellt sich die Frage, in welchem Verhältnis zu dieser Auffassung die Ergebnisse pränataler Forschungen stehen. Diese fanden Beweise für einen Beginn der Mutter-Kind-Beziehung schon im Verlauf der Schwangerschaft und messen gerade der Geburt des Kindes große Bedeutung in der Entwicklung einer engen Bindung bei (vgl. Brazelton 1994: 35 f.). Ist der biologische Aspekt, also Zeugung, Schwangerschaft und Geburt, wirklich von so großer Bedeutung und somit grundlegender Bestandteil der Entwicklung einer Eltern-Kind-Beziehung?

Angenommen wird, dass die biologischen Komponenten vor allem für die Mutter von großer Bedeutung sind und auch für das Kind eine Rolle spielen. Für den Vater ist es erst möglich vom Zeitpunkt der Geburt an eine eigenständige Beziehung zum Kind aufzubauen. Elternschaft wird in ihrer Charakterisierung durch eine soziale, emotionale und auch rechtliche Bindung definiert. Die Frage inwieweit für die Ausübung der Elternschaft, also biologische Abstammung oder soziale Zuständigkeiten und gelebte Nähe entscheidend sind, konnte bis dato nicht eindeutig beantwortet werden (vgl. Stein-Hilbers 1994: 26f.).

Der Begriff Adoption beschreibt also eine Form der Eltern-Kind-Beziehungsgründung, die in ihrer Systematik nicht den verbreiteten Normalitätsmustern entspricht – das sagt aber noch nichts über die Beziehungsqualität aus (vgl. Marschalek 2001: 10f.).

Natur versus Kultur

Die *Normfamilie* wird im euro-amerikanischen Kontext mit der sogenannten Klein- oder Kernfamilie gleichgesetzt und an ihr werden andere Formen des familiären Zusammenlebens gemessen (vgl. ebd.: 95). Die Normfamilie setzt die Komponente der biologischen Elternschaft als Standard voraus, die sowohl elterliche Gefühle als auch die Fähigkeit zu positivem erzieherischen Handeln begründet.

War bisher in der Öffentlichkeit die Sprache von *einer normalen Familie*, so war damit eigentlich immer die staatlich und/oder kirchlich geschlossene Ehe und in ihrer erweiterten Form die biologische, also blutsverwandtschaftliche Bindung gemeint (vgl. Petzold 1997: 13).

Veränderte Familienstrukturen und Familienformen, wie auch neue Reproduktionstechniken führen heute zu einem in Frage stellen dieser Muster und führen hin zu einer neuen Normalität. Die Klarheit der Eltern-Kindbeziehung auf Grund natürlicher Zugehörigkeit verschwimmt und resultiert in einer Aufspaltung von biologischer und psychosozialer Elternschaft. Dieses veränderte gesellschaftliche Verständnis führte dazu, dass Elternschaft sich von etwas Notwendigem zu einer bewussten und überlegten Entscheidung hin entwickelte (vgl. Marschalek 2001: 95).

Schaffung eines neuen ‚Normalitätsbegriffes‘

Immer wieder wird in der Literatur zu Adoption daher die Notwendigkeit der *Schaffung einer neuen Normalität* angesprochen.

Doch dabei bleibt die Frage offen, wie Adoptionswillige jenen Prozess der *Normalisierung* gestalten sollen, der sich in gewisser Weise über die in der Gesellschaft vorherrschenden Idealvorstellungen von biologischer und genetischer Verwandtschaft hinwegsetzen muss.

Die Adoption eines Kindes könne nie die Geburt eines leiblichen Kindes ersetzen.

Dies betonen auch all jene immer wieder, die AdoptionswerberInnen während des Prozesses der Entscheidung für eine Adoption beratend zur Seite stehen. Mit diesem Argument wird auch begründet, dass adoptionswillige Paare sich erst von ihrem leiblichen Kinderwunsch verabschieden müssen, bevor sie die Elternrolle für ein Adoptivkind übernehmen können.

Oftmals empfinden Frauen und Männer in diesem Stadium des Adoptionsprozesses Gefühle der Dissonanz, da sie die Gestaltung ihrer Lebensplanung durch ungewollte Kinderlosigkeit nicht mehr aktiv in der Hand haben und ihr Lebensziel eines biologischen Kindes als nicht erreichbar erscheint. Ihre *Identität als Männer und Frauen* gerät in eine Krise, da sowohl Eigenwahrnehmung als auch die Anerkennung durch ihr soziokulturelles Umfeld sich verändern.

Margit, eine von mir interviewte Frau, formulierte in diesem Kontext beispielsweise auch die Angst, gesellschaftlichen Erwartungen an die geschlechtliche und soziale Rolle von Mann und Frau nicht erfüllen zu können und somit auch nicht mehr als vollwertige Frau gesehen zu werden. Sybille hingegen traf ihre Entscheidung ein Kind zu adoptieren ganz bewusst und sagt in diesem Kontext:

Also für mich war es etwas Natürliches und Normales ein adoptiertes Kind dabei zu haben und ich hab dann auch für mich selbst gewusst, das wäre meine erste Wahl ein Kind zu adoptieren anstatt selbst eines zu bekommen. Dann hab ich einen Mann kennengelernt und ich hab ihn auch geheiratet und der hat die Idee eigentlich auch nicht so schlecht gefunden. Wir haben dann auch gesagt, wir versuchen gar keine Kinder zu bekommen – wir adoptieren. Manchmal haben die Leute zwar nicht verstanden, warum wir kein eigenes Kind bekommen wollten, aber für mich war das eigentlich genauso normal wie selbst eines bekommen.

Adoptiveltern müssen sich im Zuge des Adoptionsprozesses mit ihrer speziellen Form der Elternschaft auseinandersetzen. Wobei dieser Prozess, wie zuvor erwähnt, nicht mit dem Abholen des Kindes und Unterzeichnen der juristischen Dokumente abgeschlossen ist. Vor allem wenn Probleme auftauchen und Erziehungsmethoden kritisiert werden, wird die Intensität und Qualität ihrer Eltern-Kind-Beziehung auf Grund fehlender biologischer Determinanten teilweise in Frage gestellt.

Martina, Mutter eines südafrikanischen Bubens, der nun schon seit einiger Zeit eine Kindergruppe besucht, erzählte in einem unserer Gespräche:

Ich habe manchmal das Gefühl wenn der Tobi sich nicht ‚gut benimmt‘ dann stellen immer alle gleich die Frage, ob das was mit seiner Adoptionsgeschichte zu tun hat, oder schauen mich ganz verständnisvoll an, weil ja alles so schwierig bei uns ist ... lacht ... dabei haben wir doch einfach nur kurz bevor wir aus dem Haus gegangen sind gestritten, ob er heute Gummistiefel anziehen muss oder nicht.

Doch bei allen Zweifeln, Befürchtungen und Ängsten, die alle an einem Adoptionsprozess beteiligten Personen oftmals durchleben, sind es die Adoptiveltern, die das Kind beim Aufwachsen begleiten, in seiner Entwicklung unterstützen, die es pflegen, wenn es krank ist, trösten, wenn es traurig ist, es lieb haben und ihm auch Grenzen aufzeigen ... die also *einfach seine Eltern sind*.

Diese engen Bande wachsen über Jahre und sind aus meinem pädagogisch-didaktischen Verständnis definitiv ‚Eltern-Kind-Bande‘ und werden von den Kindern auch als solche anerkannt.

Schlussfolgerungen

Mit diesen grundlegenden Einsichten möchte ich auf meine ursprüngliche Frage – woran machen Adoptiveltern den Beginn einer Mutter-Kindbeziehung fest – zurückkommen.

Meine Forschung zeigt, dass dieser Moment von Müttern sehr unterschiedlich wahrgenommen wird. In höchst individuellen Erzählungen machten meine Interviewpartnerinnen die Feinheiten dieses Moments transparent. Eine solche Erzählung soll abschließend stellvertretend verdeutlichen, dass eine auf Auslandsadoption begründete Mutter-Kindbeziehung, ihre eigenen Eindeutigkeiten kennt, die jenseits des normativen Schnittfeldes von Sexualität und Fortpflanzung liegen und daher hinsichtlich ihrer Qualität nicht in Frage zu stellen ist.

Eva, eine Krankenschwester, die sich mit ihrem Mann bewusst für die Adoption eines Kindes mit Entwicklungsverzögerung entschieden hat, beschreibt den Moment, in dem ihr ihre eigene Mutterschaft besonders deutlich wurde:

Und wie er dann nach einer Zeit bei uns doch angefangen hat zu krabbeln, obwohl wir nicht gewusst haben, wie das alles werden wird, da habe ich mir gedacht, er fühlt sich jetzt auch endlich sicher genug den nächsten Schritt zu machen und da hat sich alles so schön angefühlt!

Bibliographie

- Brazelton, Berry. 1994 [1981]. Eine Familie werden. Wie sich Beziehungen entwickeln und verändern. München.
- Golomp, Egon und Helmut Geller. 1992. Adoption zwischen gesellschaftlicher Regelung und individuellen Erfahrungen. Essen.
- Hoffmann-Riem, Christa. 1989. Elternschaft ohne Verwandtschaft: Adoption, Stiefbeziehungen und heterologe Insemination. In: Nave-Herz, Rosemarie und Manfred Markefka (Hg.). Handbuch der Familien- und Jugendforschung. Band 1: Familienforschung. Neuwied, pp. 389–411.
- Kreft, Dieter und Ingrid Mielenz (Hg.). 1980. Wörterbuch Soziale Arbeit. Weinheim.
- Lang, Gesine. 2000. Auslandsadoptionen: Wissenswertes zu einem aktuellen Thema. Idstein.
- Marschalek, Malgorzata. 2001. Soziale Elternschaft am Beispiel der Adoptivfamilie. Diplomarbeit Universität Wien.
- Petzold, Matthias. 1997. Elternschaft. Qualitative Forschung zur Familie. St. Augustin.
- Schneider, David Murray. 1980. American Kinship: A cultural account. 2nd Edition. Chicago.
- Stein-Hilbers, Marlene. 1994. Wem „gehört“ das Kind? Frankfurt/New York.
- Textor, Martin. 1993. Adoptiv- und Pflegefamilien. In: Becker-Textor, Ingeborg und Martin Textor (Hg.). Handbuch der Kinder- und Jugendbetreuung. Neuwied/Krifel/Berlin, pp. 147–164.

Internet:

URL 1: Kinderheim ‚The Love of Christ Ministries‘ (TLC).
www.tlc.org.za/TLC-DW/index.html. Zugriff: 5.7.2010.

Anleitung zum Schwanger werden

Anna Schoiswohl

Emma ...

... ist 31 Jahre alt. Sie hat nach einem erfolgreich abgeschlossenen Chemiestudium einige Jahre im Ausland verbracht, um sich jetzt in Wien niederzulassen, ins Berufsleben einzusteigen und in naher Zukunft eine Familie zu gründen – mit Franz. Franz ist 34, ehemaliger Weltreisender, derzeitiger Fotograf und voraussichtlich zukünftiger Vater. Emma und Franz befinden sich in der sozialen Blüte ihres Lebens und möchten ihre Liebe nun in Form eines *Eigen-Gen-Kindes* (vgl. Bock von Wülfigen 2007: 265) zum Ausdruck bringen. Der erste Schritt in Richtung Familienplanung bedeutet für die beiden das Weglassen jeglicher Verhütungsmittel und, so wie bislang, regelmäßigen Sex (vgl. Hadolt/Lengauer 2003: 95).

In der folgenden *Anleitung zum Schwanger werden* gebe ich keine theoretische Einführung in die vermeintlich einfachste und natürlichste Sache der Welt, das Kinderkriegen, sondern stelle die Fragen: Was passiert, wenn das geplante Wunschkind nicht kommt? Wenn Sexualität nicht, wie erwartet, zur Fortpflanzung führt? „Wenn das Einfachste der Welt – das, was jedes Lebewesen kann, ohne es jemals zu lernen: sich fortzupflanzen“ (Spiewak 2002: 9) doch nicht so einfach ist?

Emma und Franz ...

... sind fiktiv, mit ihrer Hilfe illustriere ich die unterschiedlichen Phasen, die ein ungewollt kinderloses Paar am Weg zu einem potenziellen Wunschkind durchmachen kann. Gleichzeitig stellen sie die stereotypen österreichischen Wunscheltern dar: jung, heterosexuell, in einer eheähnlichen Partnerschaft und finanziell gut gepolstert (vgl. Schoiswohl 2010: 30).

Das fiktive Pärchen veranschaulicht das sehr trockene und theoretische Thema der Reproduktionsmedizin auf menschliche Art. Denn: Während die assistierten Reproduktionstechnologien (ART) heute gefeiert (vgl. URL 3), und komplizierte medizinische Eingriffe sprachlich verharmlost werden, gehen die kinderlos bleibenden PatientInnen und deren Schicksale medial meist unter.

Kinderlos ...

... bleiben auch Emma und Franz, sie wissen das zum Zeitpunkt ihrer anfänglichen Familienplanung allerdings noch nicht. Im Laufe dieser Anleitung wird ihnen die Gewissheit genommen, dass Sexualität unmittelbar mit Fortpflanzung verbunden ist. Sie werden finanziell sowie emotional viel in ihr potenzielles Kind investieren, ohne zu wissen, ob dieses je existieren wird und sie werden sich mit Themen auseinandersetzen, die fern ihrer romantischen Vorstellung vom Kinderkriegen liegen.

Nach einem halben Jahr ...

... ungeschütztem Geschlechtsverkehr ist Emma noch nicht schwanger. Sie und Franz bleiben vorerst ruhig, Emma beginnt jedoch ihren Zyklus genauer zu beobachten.

Weitere drei Monate später ...

... wird die Beobachtung zur Kontrolle: Emmas Zervixschleim, Körpertemperatur und Hormone stehen unter ständiger Observierung (vgl. Cussins 1996: 582) und auch Franz beginnt sich zu informieren. Internetforen und Selbsthilfegruppen (vgl. Hauser-Schäublin, et al. 2001: 284) geben den beiden Ratschläge, wie sie eine Do-it-yourself-Zeugung (DIY), also jene Zeugung, die natürlich und außerhalb eines Labors stattfindet (vgl. Bock von Wülfigen 2007: 20), begünstigen.

Schließlich stellt Franz, basierend auf unterschiedlichen Informationsquellen, die *Gebote der Schwangerschaft* auf: Du sollst nicht rauchen, dich richtig ernähren, auf jeglichen Konsum von Kaffee, Schwarztee, Soja, Alkohol und anderen Drogen verzichten (vgl. Diedrich/Kunz 2005: 35 f.). Du sollst Stress vermeiden und auf dein Körpergewicht achten (vgl. ebd. 37ff.). Amalgam sowie Viagra sind bedenklich, Sex in der richtigen Jahreszeit hingegen gut, denn die Wahrscheinlichkeit einer Schwangerschaft steigt in den hellen Monaten (vgl. ebd. 40ff.). Das intensive „Basteln am Kind“ (Hadolt/Lengauer 2003: 106) endet jedoch monatlich mit einer *blutigen Enttäuschung*: Emmas Regel (vgl. Spiewak 2002: 18).

Ein Jahr nachdem ...

... Emma und Franz sich für ein Kind entschlossen haben, ist Emma, trotz „normaler Beischlaffrequenz“²³ noch immer nicht schwanger. Emma und Franz sind somit laut WHO offiziell unfruchtbar, so wie weltweit geschätzte 50-80 Millionen Menschen (vgl. URL 1).

Der Wunsch vom eigenen Kind wird zur Obsession. Emma macht nach dem Sex die Kerze „damit das Sperma länger seine Wirkung entfaltet“ (Spiewak 2002: 9), Franz schluckt Zinktabletten, um seine Spermienqualität zu verbessern und ein „Fruchtbarkeitscomputer“ (Diedrich/Kunz 2005: 30) organisiert ihr Sexleben. Schließlich wagen sie den Gang zu ÄrztInnen, um die Qualität ihrer Keimzellen zu testen.

Die Befürchtungen des Paares bestätigen sich mit der Diagnose ‚Unfruchtbar‘ (vgl. Schoiswohl 2010: 35). Emmas Eizellen sind schon etwas alt, Franz’ Spermien etwas träge – haben sie zu lange mit dem Kinderkriegen gewartet?

Tatsächlich sind die Gründe für eine eingeschränkte Fertilität vielfältig und von Paar zu Paar unterschiedlich. Faktoren, die menschliche Fruchtbarkeit beeinträchtigen, sind u.a. die wachsende Umweltverschmutzung und -verseuchung (vgl. Weikert 1998: 81), ein oft genannter Hauptgrund für die steigende Unfruchtbarkeit ist jedoch das steigende Alter in dem Menschen Eltern werden möchten (vgl. Diedrich/Kunz 2005: 20). „Kinderkriegen kommt in der Lebensplanung zunehmend nach Ausbildung, Karriere, Beziehung, Sicherheit, Wohlstand etc. und wird weit bis über das 30. Lebensjahr hinaus verschoben“ (Schoiswohl 2010: 36). Gleichzeitig gilt heute, aus schulmedizinischer Sicht, eine Schwangerschaft für Frauen ab dem 30. Lebensjahr als risikoreich (vgl. Weikert 2006: 8, URL 2).

Emma ist 32 Jahre alt ...

... und gemeinsam mit Franz bei ihrer ersten Kinderwunsch-Sprechstunde (vgl. Hauser-Schäublin et al. 2001: 41). Ihnen gegenüber sitzt eine Ärztin, die sich mit intimen Fragen weit in ihre Privatsphäre begibt.

²³ Vgl. ARTE-Dokumentation „Zwischen Klapperstorch und Retorte“. Jérôme de Missolz und Floréal Klein. 2007. Arte France. Gloria Films. Dragon Films.

Gefragt wird unter anderem nach Alter, Größe, Gewicht, Operationen im Bauch und Unterleib, Krankheiten, vorausgegangenen Schwangerschaften und deren Verlauf, Fehlgeburten, Entzündungen der Eierstöcke, der Scheide oder der Hoden/Nebenhoden, nach der Dauer des ‚Kinderwunsches‘ sowie Art und Dauer der bisher durchgeführten Diagnostik und gegebenenfalls der Therapien. (Ebd.)

Ab nun gilt es den körperlichen Defekt der Unfruchtbarkeit mit medizinischer Hilfe zu beheben (vgl. ebd. 143). Die Ärztin wird zu Emmas und Franz’ Aufseherin und kontrolliert, dass sie sich korrekt verhalten um zum Ziel Baby zu gelangen (vgl. Martin 1989: 19).

Emma und Franz entscheiden sich ...

... für die Intrazytoplasmatische Spermieninjektion (ICSI). Da sich ausnahmslos alle Techniken der Reproduktionsmedizin vorrangig mit dem weiblichen Körper beschäftigen (vgl. Feichtinger/Stanzl 2009: 168), steht Emma im Fokus der Behandlung.

Zuerst werden ihre Eierstöcke mit täglichen Hormongaben stimuliert, um eine Superovulation, also die Reifung mehrerer Eizellen, zu bewirken (vgl. Schoiswohl 2010: 40). Sobald die Follikel die richtige Größe erreicht haben, führt eine weitere Hormongabe – die Auslöserspritze – zur Ovulation (vgl. Hadolt/Lengauer 2003: 73). „Prinzipiell gilt: Je mehr Eizellen heranreifen, umso besser“ (Weikert 1998: 74). Bei Emma sind es elf Eizellen, die nun mithilfe der vaginalen Ultraschallpunktion (vgl. Hadolt/Lengauer 2003: 73) geerntet werden. Hierbei wird ein stabförmiger Ultraschallkopf mit einer Punktionsnadel in die Scheide eingeführt, durch die Scheidenwand hindurch werden die Follikel des Eierstocks angestochen und die Flüssigkeit mit den Eizellen abgesaugt (vgl. Schoiswohl 2010: 40).

Während der *Eierernte* masturbiert Franz im Masturbatorium des Kinderwunsch-Zentrums (vgl. Hauser-Schäublin et al. 2001: 89). Aus seinem Ejakulat werden nun gezielt zwei *gute* Spermien ausgewählt, die schließlich jeweils in-vitro, mithilfe einer Mikropipette, durch die äußere Eihülle in zwei von Emmas Eizellen injiziert werden (vgl. ebd. 46). Die weiteren neun Eizellen werden für folgende Versuche kryokonserviert, also eingefroren und haltbar gemacht (vgl. Hummel/Winkler 1994: 97). Leben kommt durch Kryokonservierung zum Stillstand, stirbt aber nicht ab (vgl. Spiewak 2002: 136).

Der Akt der Zeugung wird durch ICSI zu einem *selektiven Herstellungsverfahren* (vgl. Gehring 2006: 96) und der Medizin soll es nun gelingen, mittels eines operativen Dreiers, bestehend aus Eizelle, Spermium und Ärztin/Arzt die Natur zu überlisten (vgl. Weikert 1998: 77).

DIY wird durch ART ersetzt. Fortpflanzung von Geschlechtsverkehr gelöst und Emma wartet, falls eine Befruchtung ihrer Eizellen stattgefunden hat, mit ihren Füßen von sich gestreckt und den Schenkeln weit geöffnet auf die Empfängnis (vgl. Spiewak 2002: 21).

Zwei Wochen danach ...

... ist Emmas Schwangerschaftstest negativ. Denn obwohl ICSI derzeit das *Nonplusultra* der ART verkörpert (vgl. Hadolt/Lengauer 2003: 130), garantiert sie kein Kind. Im Gegenteil: Mit einer Zeugungswahrscheinlichkeit von 30 Prozent und einer Geburtenwahrscheinlichkeit von weiteren 30 Prozent²⁴ bleibt die Baby-take-home-Rate (vgl. Spiewak 2002: 117) eher ungewiss.

²⁴ Vgl. ARTE-Dokumentation „Zwischen Klapperstorch und Retorte“. Jérôme de Missolz und Floréal Klein. 2007. Arte France. Gloria Films. Dragon Films.

Neun Monate später ...

... entscheiden sich Emma und Franz trotz des unerfüllten Kinderwunsches gegen eine Adoption, als sozialer Alternative der Familiengründung.²⁵ Vor allem Emma ist die genetische Verwandtschaft mit ihrem potenziellen Kind wichtig. Nach mittlerweile insgesamt vier ICSI-Zyklen, von denen zwei Versuche negativ, einer in einer Eileiterschwangerschaft und der letzte in einer Fehlgeburt endeten, entscheiden sie sich auch gegen einen weiteren ICSI-Versuch. Diese Entscheidung fällt ihnen schwer, doch Emma und Franz sind erschöpft. Haben sie zu exzessiv gelebt, egoistische Berufsziele verfolgt, zu sehr auf Sicherheit gesetzt und zu lange mit dem Kinderzeugen gewartet (vgl. ebd. 31)? „[W]er hat Schuld an der Kinderlosigkeit: die Gesellschaft, die Umwelt oder die Frauen und Männer selbst, die aus Egoismus und Karriere-sucht das Kinderkriegen vergessen“ (ebd. 43)?

Emma und Franz ...

... sind, obwohl erst Anfang 30, ein sozial junges, biologisch jedoch altes Paar, dessen Lebensplanung, abgestimmt auf das „Ideal der Sicherheit“ (Ebers 1995: 278f.) und der Selbstverwirklichung (vgl. Schoiswohl 2010: 60), das genetische Wunschkind *einbüßt*.

ICSI bleibt für sie, wie für viele andere, ungewollt kinderlose Menschen, eine mögliche Hoffnung (vgl. ebd.) auf ein *Eigen-Gen-Kind* (vgl. Bock von Wülfigen 2007: 265). Wie viele andere ungewollt kinderlose Menschen bleiben sie jedoch trotz ART ungewollt kinderlos, die Schuld dafür suchen sie bei sich.

Die Reproduktionsmedizin ...

... ermöglicht Fortpflanzung ohne Sex; Kindermachen ohne Geschlechtsverkehr. Das bietet Hoffnung für homosexuelle Menschen, die auch ohne heterosexuellen Sex Eltern werden können, für allein stehende Menschen, die sich ihren Kinderwunsch nun möglicherweise auch ohne PartnerIn erfüllen können, für Menschen mit genetisch vererbaren Krankheiten, die darauf hoffen können, ihre Krankheiten durch Keimzellenselektion nicht an ihre Kinder weiter zu geben, oder eben für viele unfruchtbare Paare, deren Wunsch nach einem Kind möglicherweise erfüllt wird. Andererseits ist die Reproduktionsmedizin ein *Markt der Gefühle*, der mit den Hoffnungen und Wünschen ungewollt kinderloser Menschen spielt. FertilitätsmedizinerInnen sprechen von einem „angeborenen Kinderwunsch“ (ebd. 140) und verkünden, basierend auf Erfolgsraten, veranschaulicht in widersinnigen Prozentzahlen (vgl. Weikert 1998: 76), den Urwunsch eines Wunschkindes (vgl. Hauser-Schäublin et al. 2001: 7) *fast sicher* erfüllen zu können.

Sterile, subfertile und auch gesunde/fertile Körper ungewollt kinderloser Frauen werden mit teils gesundheitsschädlichen medizinischen Eingriffen in standardisierte Abläufe gepresst, um sie passend zu machen, wobei passend gleich schwanger bedeutet (vgl. ebd. 92). Nicht die medizinische Ursache, sondern vielmehr das soziale Defizit wird behoben. Denn trotz einer eventuell erfolgreichen Schwangerschaft bleiben unfruchtbare Menschen unfruchtbar (vgl. Spiewak 2002: 103). Sollten Kinderwunschpatientinnen nach etlichen Hormonspritzen, regelmäßigen Besuchen bei der Frauenärztin/dem Frauenarzt, nach unzähligen medizinischen Eingriffen sowie emotionalen Höhen und Tiefen dann doch mit einem Kind belohnt werden, ist ihr *Fehler* behoben – bis zum Wunsch nach einem weiteren Kind.

²⁵ Die Adoption stellt neben den ART eine weitere Form der Entkoppelung des Schnittfeldes Sexualität/Fortpflanzung dar. Zur Thematik der Auslandsadoption als soziale Form der Elternschaft siehe den Beitrag von Katharina-Maria Loy in dieser Sondernummer.

Die Schlussfolgerung der Geschichte ...

... von Emma und Franz, dem fiktiven österreichischen Durchschnittspaar mit unerfülltem Kinderwunsch, zeigt die Schnittstelle zwischen Sexualität und Fortpflanzung. Diese Schnittstelle zeichnet sich durch bestimmte Vorannahmen und Selbstverständlichkeiten hinsichtlich des eigenen Körpers, der menschlichen Fortpflanzung sowie der Familienplanung und Familiengründung aus.

Die Vorannahme, dass der eigene Körper grundsätzlich fruchtbar ist, veranlasst Menschen ohne Kinderwunsch dazu mit unterschiedlichsten Mitteln zu verhüten und versetzt Menschen mit Kinderwunsch in den Glauben, dass das Weglassen der Verhütung unmittelbar zu ihrem Wunschkind führt. Dieser Glaube ist an die Vorstellung gekoppelt, dass das Wunschkind zu einem Wunschtermin planbar sei, und die Selbstverständlichkeit, dass Familie gleich genetische Verwandtschaft bedeutet, lässt soziale Familienplanung – wie zum Beispiel Adoption – nur die zweite Wahl sein. All diese Gewissheiten der Schnittstelle Sexualität und Fortpflanzung geraten mit der *Diagnose-Unfruchtbar* ins Wanken und lösen sich mit den Möglichkeiten der Reproduktionsmedizin auf.

Bibliographie

- Bock von Wülfigen, Bettina. 2007. Genetisierung der Zeugung, eine Diskurs- und Metaphernanalyse reproduktionsgenetischer Zukünfte. Bielefeld.
- Cussins, Charis. 1996. Ontological Choreography: Agency through objectification in infertility clinics. In: Social Studies of Science 26 (3), pp. 575–610.
- Diedrich, Klaus und Simone Kunz. 2005. Endlich ein Baby! München.
- Ebers, Nicola. 1995. „Individualisierung“: Georg Simmel – Norbert Elias – Ulrich Beck. Würzburg.
- Feichtinger, Wilfried und Eva Stanzl. 2009. Die Unfruchtbarkeitsfälle. Wie es dazu kommen kann, dass man den Zug verpasst. Wien.
- Gehring, Petra. 2006. Was ist Biomacht? Vom zweifelhaften Mehrwert des Lebens. Frankfurt/New York.
- Hadolt, Bernhard und Monika Lengauer. 2003. Kinder-Machen: Eine ethnographische Untersuchung zur Handhabung von ungewollter Kinderlosigkeit und den Neuen Reproduktionstechnologien durch betroffene Frauen und Männer in Österreich. Dissertation Universität Wien.
- Hauser-Schäublin, Brigitta, Vera Klatzikus, Imme Petersen, und Iris Schröder. 2001. Der geteilte Leib, die kulturelle Dimension von Organtransplantation und Reproduktionsmedizin in Deutschland. Frankfurt.
- Hummel, Diana und Ute Winkler. 1994. Reproduktionsmedizin: Die Technisierung der Mutterschaft. In: Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis. Schöpfungsgeschichte Zweiter Teil. Neue Technologien Band 38. Köln, pp. 97–104.
- Martin, Emily. 1989. Die Frau im Körper: Weibliches Bewußtsein, Gynäkologie und die Reproduktion des Lebens. Frankfurt/New York.
- Schoiswohl, Anna. 2010. Biomacht im 21. Jahrhundert. Wie neue Reproduktionstechnologien biologische Staatsbürgerschaft in Österreich formen. Diplomarbeit Universität Wien.
- Spiewak, Martin. 2002. Wie weit gehen wir für ein Kind? Im Labyrinth der Fortpflanzungsmedizin. Frankfurt.
- Weikert, Aurelia. 1998. Genormtes Leben, Bevölkerungspolitik und Eugenik. Wien.

Internet:

- URL 1: World Health Organisation (WHO). 2010. Gender and Genetics
<http://www.who.int/genomics/gender/en/print.html>. Zugriff: 8.3.2010.
- URL 2: Weikert, Aurelia. 2006. Schneiden, Veredeln, Verjüngen – von der Idee zur Praxis. Oder: Welche Möglichkeiten bieten künstliche Fortpflanzungstechnologien? In: Austrian Studies in Social Anthropology (ASSA). Online-Journal der AbsolventInnen des Instituts für Kultur- und Sozialanthropologie. 1/2006.
<http://www.univie.ac.at/alumni.ethnologie/journal/volltxt/Weikert.pdf>. Zugriff: 11.3.2010.
- URL 3: der Standard online. 2010. Der Vater der künstlichen Befruchtung.
<http://derstandard.at/1285199907573/Medizin-Nobelpreis-2010-Der-Vater-der-kuenstlichen-Befruchtung>.
Zugriff: 15.10.2010.

***Was ihr im Bett macht, haben wir im Labor gemacht:* Heteronormativität in assistierter Reproduktion in der Türkei**

Nurhak Polat

Die Praxis der assistierenden Reproduktionstechnologien (ART) unterliegt einer *choreographierten Ordnung*, die technische, wissenschaftliche, alltäglich/gesellschaftliche, finanzielle, rechtliche, politische, aber auch persönliche, emotionale Aspekte umfasst (vgl. Thompson 2005). Anhand meiner Feldforschung²⁶ im Bereich der türkischen Reproduktionstechnologien werde ich diese choreographierte Ordnung an der Schnittstelle von Heterosexualität und heteronormativer Nutzungspraxen diskutieren und der Frage nachgehen, wie Heteronormativität reproduziert wird und welche Rolle sie in der Reproduktionstechnologie spielt. Die Reproduktion von Heteronormativität wird in diesem Text auf zwei Ebenen diskutiert, die nicht voneinander zu trennen sind: der strukturellen Ebene (räumlichen und prozessualen) und der diskursiven Ebene (klinischen und alltäglichen). Im Zentrum stehen in diesem Sinne die Praxen der Klinisierung von Sexualität und deren Reflexion.²⁷

Heteronormativität in den ART

Das erste in der Türkei geborene *IVF*-Baby, *Tüp Bebek* (Retortenbaby), wie die übliche Bezeichnung lautet, kam im Jahr 1989 auf die Welt.²⁸ In Folge der restriktiven, heteronormativen Regulationen im Land sind ART²⁹ ausschließlich für heterosexuelle und amtlich verheiratete

²⁶ Die hier verwendeten Daten basieren auf der ethnographisch komparativen Langzeitstudie *Verwandtschaft als Repräsentation sozialer Ordnung und soziale Praxis: Wissen, verwandtschaftliche Performativität und rechtlich-ethische Regulation*, die seit 2004 unter der Leitung von Stefan Beck und Michi Knecht im Rahmen des von DFG (*Deutsche Forschungsgemeinschaft*) geförderten Sonderforschungsbereichs (*SFB 640*) *Repräsentationen sozialer Ordnungen im Wandel* durchgeführt wird. Im Rahmen der Langzeitstudie werden ART-MedizinerInnen und Personen/Paare in Abständen interviewt und es wird darüber hinaus in Istanbuler Privatkliniken hospitiert. Die im Artikel dargestellten Argumente basieren auf Forschungsergebnissen des kollektiven Projektdatenpools, welche die Sichtweise der Autorin widerspiegeln. An dieser Stelle möchte ich mich bei Stefan Beck, Michi Knecht, Feray Halil Franziska Wegener und Martina Klausner für wertvolle Hinweise bedanken. Insbesondere gilt mein Dank Eva-Maria Knoll, Aurelia Weikert, Elena Jirovsky sowie den TeilnehmerInnen des Workshops für anregende Beiträge und Diskussionen.

²⁷ Die Schnittstelle zwischen den *neuen* techno-medizinischen Interventionen und dem menschlichen Körper sowie dessen Wahrnehmung und Konstruktion in unterschiedlichen Techno-Science-Settings wurde in sozialwissenschaftlichen und ethnologischen Studien erforscht. Insbesondere die Konstruktion des weiblichen Körpers in biomedizinischen Wissenschaftsdiskursen und Praxen über die *natürliche* Periodizität wurden kritisch betrachtet (vgl. Martin 1987; Mol 2002). Auch die Konstruktion des männlichen Körpers und Männlichkeit wurde in den Blick genommen (vgl. Inhorn et al. 2009; Wöllmann 2004). Die ART basieren überwiegend auf der Medikalisierung des weiblichen Körpers und auf Interventionen (durch die regelmäßige Kontrolle von Blutwerten, Hormonen, Menstruationszyklen, des biologischen Alters, der Eizellenreserven usw.). Der männliche Körper wird dagegen eher homogenisiert. Im Gegensatz zu weiblichen Körperfunktionen werden biologische Unterschiede in Bezug auf den männliche Körper viel weniger reflektiert (vgl. Thompson 2005). Für eine kritische Lesart aus dem Blickwinkel der ethnographischen Wissensproduktion siehe Beck 2005 und für die Kritik des dualistischen Körpermodells siehe Knecht 2005.

²⁸ Die erste zur Geburt führende Behandlung wurde in einem Universitäts-Krankenhaus durchgeführt, das zum staatlichen Sektor in der Türkei gehört. In den ersten Jahren waren die privaten und staatlichen Sektoren eher ausgeglichen. Circa 20 Jahre später dominiert der private Sektor. Zurzeit gibt es 118 Kliniken, die als ART-Institute lizenziert sind. Statistiken und Daten sind unter URL [leinzusehen](#).

²⁹ ART in der Türkei umfassen unter anderem die Methoden der IVF (*In-Vitro-Fertilisation: die Fertilisation im Reagenzglas*) und ICSI (*Intrazytoplasmatische Spermieninjektion*). Bei der IVF werden die Zellen in einem Reagenzglas zusammengebracht wo eine spontane Fertilisation statt findet; bei der ICSI hingegen wird ein einzelnes Spermium unter mikroskopischer Sicht mittels eines Mikromanipulators in die vorbereitete Eizelle injiziert. In der Türkei wird die ICSI Methode häufiger benutzt als IVF, dennoch werden die beiden Methoden oft unter dem

Paare zugänglich.³⁰ Nimmt man die gesellschaftlichen und staatlichen Diskurse in den Regulations-Debatten in den Blick, stellt man fest, dass die gesellschaftlichen, moralisch/ethischen, familiären und religiösen Werte eine wichtige Rolle in der Deutung der Regulationen spielen.³¹

ART bringen in unterschiedlichen Kontexten (ausgehend von techno-medikalen Nutzungspraktiken und Innovationen) eine Multiplizierung von Reproduktionserfahrungen und damit auch die Entwicklung pluraler und multipler Familienformen, aber auch eine Fragmentierung der Elternschaft (vgl. Mense 2004: 161) mit sich. Gleichzeitig haben die ART das Potential zu einer wachsenden Tolerierung dieser vielfältigen Familienformen beizusteuern (vgl. Thompson 2005: 274). Im türkischen Kontext ist diese Pluralisierung und Tolerierung allerdings mehr als fragwürdig: *technisch gesehen ist alles möglich, aber ...*, wie ein türkischer Arzt mir sagte. Vielen ART-MedizinerInnen zufolge ist dieses *aber* zum einen abhängig von mangelnder Nachfrage, die angeblich als Resultat einer (*Nicht-*)Proklamierung der Geschlechtsorientierung und -identität entstehe; zum anderen sei sie bedingt durch bioethische Regulationen, deren Diskussionen und damit verbundene gesellschaftliche Wertvorstellungen. Hier wird deutlich, dass die pluralisierenden Effekte einer Technologie nicht in ihr drin stecken, sondern in ihren Nutzungspraktiken, die in und aus den lokalen Kontexten entstehen. Im türkischen Kontext verlieren demnach die heterosexuelle Ehe und Sexualität in der hier betrachteten Praxis assistierter Reproduktion nicht an Bedeutung. Im Gegenteil, in vielen Settings wird Heterosexualität bewusst verstärkt.

Die strukturelle Ebene: Geschlechtlich kodierte und (geschlechtlich) geteilte Räume

Die choreografierte Ordnung zeigt sich in türkischen ART-Praxen unter anderem in der geschlechtlichen Trennung klinischer Räume. Beispielsweise sind in vielen Kliniken die Andrologie- und Embryologielabore räumlich voneinander getrennte Bereiche.³² Zum Bereich der

Begriff *Tüp Bebek* gefasst.

³⁰ Heteronormative Regulierungsprinzipien prägen innovative Techno-Praxen. Innerhalb der Landesgrenzen sind Donogene Insemination und Keimzellenspende verboten. Diese Dienstleistungen werden im näheren Ausland in Anspruch genommen. In Kliniken lokal integrierte Samen- und Eizellen-Banken sind gesetzlich möglich, aber als solche nicht lizenziert. Das heißt, zur Aufbewahrung eingefroren werden nur Zellen von Paaren, denen die Behandlung gesetzlich zugänglich ist. In diesem Rahmen gibt es weitere Regulationen: Seit 2005/ 2006 werden die Behandlungskosten bis zu zwei Zyklen (nach bestimmten Kriterien wie Alter der Frau usw.) von der staatlichen Krankenkasse gedeckt. Bis vor kurzem hatten die türkischen ÄrztInnen einen relativ flexiblen Freiraum bei der Entscheidungsfindung für den Embryotransfer. Die überarbeitete Version von Richtlinien zur Regulierung des Embryotransfers beschränkt diesen bis zum 35. Lebensjahr der Frau in den ersten zwei Zyklen auf einen Embryo und danach auf zwei (vgl. URL 1).

³¹ Beispielsweise wird der Zusammenhang von Werten/Wertvorstellungen und Regulationsmodifizierungen in der Debatte einer neuen Richtlinie sichtbar, die am 6.3.2010 in Kraft trat. Außer der Regulierung der strukturellen und technischen Praxen wurden die Nutzungspraxen noch einmal klarer definiert: Unter anderem sind die Keimzellenspende im Land und deren Inanspruchnahme im Ausland (von türkischen Betroffenen) sowie jegliche Kooperationen mit ausländischen Kliniken in Bezug auf Keimzellenspende explizit verboten. Auch die Personen, die sich einer Behandlung mit Hilfe von donogener Insemination unterziehen, machen sich strafbar. In Gesprächen über das Thema wurde oft betont, dass die *türkische Gesellschaft noch nicht dafür bereit* wäre.

³² Häufig ist der OP-Bereich in den Embryologiebereich integriert und besteht aus mehreren Räumen, wo OPU (*Ovum pick up*; Eizellenentnahme) und Embryotransfer durchgeführt werden. Nach der OPU werden die Eizellen im selben Bereich gereinigt, analysiert, befruchtet und bis zum Zeitpunkt des Transfers aufbewahrt. Das Andrologielabor, wo Spermioogramme, die Spermienaufbereitung und andere diagnostische Verfahren durchgeführt werden, ist hingegen oft separiert. Gemäß der neuen Regulation zu assistierenden Reproduktionstechnologien in der Türkei müssen Andrologie und Embryologie allerdings nun in denselben Bereich integriert werden (vgl. URL 2).

Embryologie haben oft nur Frauen als *Patientinnen*³³ Zugang, während Männern in fast allen Fällen kein Zutritt gewährt wird. Die Andrologie ist hingegen üblicherweise nicht in diesen Klinikbereich integriert. Der Samenabgabeprozess ist streng reguliert, z.B. kann die Samengewinnung nicht außerhalb der Klinik erfolgen. Die *Räume für die Spermienabgabe*³⁴ sind getrennte, männlich kodierte Bereiche in den Kliniken, zu denen Frauen keinen Zugang haben. Die regulierte Art der Samengewinnung in eingerichteten separaten Bereichen ermöglicht eine Transmission vom Privaten und Sexuellen auf ein geeignetes klinisches Objekt (vgl. Thompson 2005: 111). Diese Übertragung ist ein Prozess zur Trennung des klinischen Raumes vom kulturell-sozialen Raum. Der Vorgang des Masturbierens wird so in den klinischen Raum geholt und in klinischen Settings routinisiert, ohne den klinischen Prozess der Behandlung zu belasten.³⁵ Ein ständiger Transformationsprozess der Grenzen von Öffentlichem und Privatem findet in den Fertilitätskliniken statt. Als eine „well-worked-out choreography“ (ebd. 109), nämlich indem die weiblichen und männlichen Bereiche segregiert werden, gestalten die Kliniken den Umgang mit der Sexualität ihrer PatientInnen. Die assistierte Reproduktion basiert demnach auf einer Entkoppelung der sexuellen Interaktion zweier Menschen (vgl. Knoll 2008), ist jedoch noch eng mit dem sexuellen Akt verbunden (vgl. Strathern 2001). Darauf werde ich später noch einmal zurückkommen.

Die „Küche“ assistierter Reproduktion

Der Embryologiebereich einer ART-Klinik wird in vielerlei Hinsicht feminisiert, wie im folgenden Interview mit einem Arzt deutlich wird: *Also in der Tüp Bebek*³⁶ *Geschichte ist der Hauptteil sowieso das Labor. (...) Im Labor sind einige Faktoren wichtig. Ein (Faktor) ist, dass die Atmosphäre (im Labor) möglichst zur Atmosphäre im Körper passend ist, das heißt, Sie müssen dort eine künstliche Gebärmutter herstellen. Was sind die Faktoren dafür; beispielsweise die Temperatur muss unbedingt stabil sein. Die Luftqualität muss sehr gut sein. (...) Abgesehen davon sind diese Räume generell sehr gering beleuchtete Räume (...), im Körper gibt es nämlich kein Licht.*

Nicht selten wird das Labor und die Embryologie von ÄrztInnen und anderem Personal in Fertilitätskliniken auch als *Küche* bezeichnet. Einerseits wird damit die Vorbereitungsphase einer technischen Praxis reflektiert, andererseits deutet diese Benennung auf eine Überlappung einer klinisch *maternalen Umgebung* (vgl. Thompson 2005) mit symbolisch geschlechtlich kodierten Bereichen hin.³⁷ Die Küche ist in der traditionellen Geschlechterordnung und als Code der geschlechtlichen Segregation in der Türkei als symbolischer und sozialer Raum

³³ Das Wort für PatientIn *hasta* (geschlechtsneutral im Türkischen) umfasst unterschiedliche Bedeutungen, wie z.B. *krank* (*sick* und *ill*) und *PatientIn*. In der Reproduktionsmedizin wird oft von *Tüp Bebek Hastası* (IVF-PatientIn/Kranke) gesprochen (vgl. Çil 2007; Polat (im Druck). Zur sozialen Konstruktion der Kategorie *PatientIn* (*hasta*) im türkischen Gesundheitssystem und der türkischen Sprache siehe auch Maral 2009).

³⁴ *Räume für die Spermienabgabe* befinden sich oft in abgetrennten Bereichen der Kliniken und sind mit einer Sitzgelegenheit, oft auch mit Dusche, Pornovideos oder -magazinen ausgestattet. In einigen Kliniken ist ein Durchreichefenster für die Übergabe des Spermien-Behälters eingebaut, um die Intimsphäre zu schützen.

³⁵ Thompson sieht „dealing with the sexuality of the object of study (the patient’s body and specifically the reproductive organs)“ (2005: 109) als ein zentrales organisatorisches Problem für die Infertilitätsmedizin, welche eine Aushandlung des Privaten der PartnerInnen erfordert.

³⁶ Der Begriff *Tüp* hat im Türkischen viele Bedeutungen. Wortwörtlich übersetzt bedeutet er sowohl Reagenzglas als auch Eileiter. Dementsprechend reichen die Interpretationen von künstlicher Befruchtung in der gesellschaftlichen Wahrnehmung von medizinischen Erklärungen bis hin zur Vorstellung einer Ersetzung des Eileiters. Das *unfähige* weibliche Teil-Organ wird ersetzt; in eine entkörperlichte Ebene, nämlich ins Labor verschoben. In der Gegenwart mögen diese Interpretationen nur eine Ironie oder ein Sprachspiel sein, doch sagen sie durchaus etwas über eine gesellschaftliche Irritationen aus. Die Mehrdeutigkeit der Bezeichnung *tüp* (Reagenzglas und Eileiter) spielt auf die Irritationen der *Abwesenheit* des Sexualaktes in der assistierten Reproduktion an. In gewisser Weise wird damit schon rein terminologisch die männliche Partizipation im Behandlungsprozess ausgeblendet und die *Weiblichkeit* der Laborsituation auf den Punkt gebracht.

weiblich konnotiert. Sie liegt in der Domäne der Frauen, genauso wie das *Haus* die Sphäre des Privaten symbolisiert (vgl. Möve 2000; Durakbaşı/İlyasoğlu 2001). Die Feminisierung des Labors findet somit nicht nur in der Herstellung einer *künstlichen Gebärmutter* statt, sondern auch auf der diskursiven Ebene.

Die diskursive Ebene: Regulierung von Sexualität

Die Abgrenzung des Sexualaktes zweier Menschen im Zuge der Klinisierung der Fertilisation unterliegt routinisierten und klinisierten Praxen sowie ihrer Rezeption und Reflexion. In der Regel steht der regelmäßige Geschlechtsverkehr im Zentrum der Diagnosephase der Infertilität und wird häufig als Teil einer Fertilitätsbehandlung von den InterviewpartnerInnen reflektiert.

Mit dem Start einer *Tüp Bebek* Behandlung hingegen wird der Geschlechtsverkehr durch die klinische Praxis anders reguliert, die den Verzicht auf Geschlechtsverkehr ab drei Tage vor Behandlungsbeginn bis circa fünfzehn Tage nach dem Embryotransfer beinhaltet. Die Praxis des ‘Geschlechtsverkehrsverbots’ ist ein Prozess, in dem die Reproduktion zu einem klinischen und technischen Objekt gemacht wird.³⁸ *Cinsel temas*³⁹ ist ein gängiger Ausdruck für Geschlechtsverkehr im klinischen Alltag, der diese Regulierung oft wie folgend umfasst: *keine sexuelle Berührung mehr (cinsel temas kesiyoruz oder artik cinsel temas yok)*⁴⁰. Die Ersetzung der Benennung *cinsel ilişki* (Geschlechtsverkehr) durch *cinsel temas* (sexuelle Berührung) deutet darauf hin, wie die assistierte Reproduktion und Sexualität auf der diskursiven Ebene klinisiert und ausgehandelt wird. Ähnlich wie die geschlechtliche Teilung der Räume steuert diese sprachliche Praxis zur Abtrennung des Sexualaktes im Reproduktionsprozess bei. Die ÄrztInnen tendieren dazu den ART-Prozess auf eine medizinische Intervention zu reduzieren. Viele der behandelten Personen hingegen deuten ihn als Substitut für Geschlechtsverkehr. Dementsprechend werden die Praxen der Abtrennung des Sexuellen im Reproduktionsprozess von den InterviewpartnerInnen nicht explizit reflektiert. Das Nicht-Reflektieren

³⁷ Die Feminisierung der Laborsituation und der assistierten Reproduktion spiegelt sich in der sozialen Rolle des Mannes und seiner Integration in die Behandlung wider. Darüber hinaus wird sie in der geschlechtshierarchischen Arbeitsorganisation und –teilung sichtbar. Oft wird in diesem Zusammenhang die Rolle des Mannes auf die eines *refakatçı* (Begleiters) reduziert. Im türkischen Gesundheitssystem sind die Begriffe *refakatçı* (Begleiter) und *refakat etmek* (begleiten) bei Pflegediensten eines/r PatientIn in Gesundheitseinrichtungen wichtig. *Refakat etmek* bedeutet nicht nur eine Person begleiten, sondern sie auch während des Krankenhausaufenthaltes zu pflegen, die Kommunikation mit dem Gesundheitspersonal herzustellen und weiterzuführen. Im repromedizinischen Kontext weist der Ausdruck *refakatçı* somit auf die Rolle einer Person hin, die selbst nicht in den Behandlungsprozess involviert zu sein scheint. Folgende Interviewpassage mit einem Arzt aus einer Istanbul Klinik schildert die Wahrnehmung und die Zuschreibung dieser etwas außen stehenden Männerrolle: *Auch wenn das Problem beim Mann liegt, wird die Frau behandelt. Der Beitrag des Mannes ist zum einen am Anfang das Spermogramm für die Tests und am Ende bei der Befruchtung der Eizelle, die Spermienabgabe. Darüber hinaus hat der Mann physisch keinen Beitrag (...). Normalerweise passiert folgendes, die Frau möchte das Kind, der Mann sagt zu, die Spermien zu geben, der Rest interessiert ihn wenig.* Dies verstärkt in Beratungssituationen wie in Behandlungsprozessen die Feminisierung von *Tüp Bebek* Behandlungen.

³⁸ Die Kontrolle des Sexualaktes während der Behandlung wird mit medizinischen Erklärungsmodellen gerechtfertigt: Verhinderung von *auf natürliche Weise* entstehenden Schwangerschaften, die durch die Hormonpillen zur Ovarienstimulation zu einer unkontrollierten Mehrlingsschwangerschaft führen könnten.

³⁹ Im türkisch-deutschen Wörterbuch von Karl Steuerwald wird *temas* als 1– Berührung, Berührung, 2– Fühlung(-nahme), Verbindung, Beziehung, Verkehr, auch: intimes Verhältnis; Geschlechtsverkehr 3– fig. Berühren, Anschneiden (e-s Themas) 4– Besprechung, Unterredung 5– (Pinsel-)Strich übersetzt. Der feine Unterschied liegt darin, dass *cinsel temas* im klinischen, gynäkologischen Alltag präsent ist, in der alltäglichen Sprache jedoch kaum verwendet wird. Wenn doch, wird die Bezeichnung meist aus dem medizinischen Alltag in die alltägliche Sprache übertragen.

⁴⁰ Die Bezeichnung *cinsel temas* weist darauf hin, dass die Sprache im Prozess der Klinisierung *bereinigt* und Sexualität mit Reproduktionsorientiertheit gleichgesetzt wird – d.h. es wird nicht mehr von *cinsel ilişki* (Geschlechtsverkehr) gesprochen sondern von *cinsel temas*.

hängt mit den ambivalenten und gegenläufigen Prozessen der (Un-)Sichtbarmachung des Sexualakts und der Heterosexualität zusammen, worauf im Folgenden eingegangen wird.

Im Bett oder im Labor?

„[D]ie technologische Intervention ist selbst noch als Substitut für Geschlechtsverkehr zu betrachten“, meint Marilyn Strathern (2001: 364). Ich möchte diese Theorie einen Schritt weiterführen und behaupten, dass jenes Substitut im türkischen Kontext einen Legitimationspunkt bezogen auf den heterosexuellen Zeugungsakt darstellt. Eine Interviewpartnerin erzählte, dass ein Bekannter sich penetrant über die Zeugungsmethode ihrer *Tüp Bebek-Zwillinge* lustig gemacht hätte. Damit deutete er an, dass die Kinder nicht *auf natürlichem Wege* also *im Bett* erzeugt worden seien. Ihre Antwort lautete: *Was ihr im Bett macht, haben wir im Labor gemacht*.

Selbst im Zusammenhang mit der Zeugung von Kindern wird der Sexualakt in vielen Gesellschaftsschichten in der Türkei tabuisiert. Die ironische Thematisierung der ART-Zeugungsmethode macht das Tabuisierte und daher *Unsichtbare* aber kommunizierbar. Ein Rückgriff auf den reproduktionsorientierten heterosexuellen Akt ist eine diskursive Normalisierung. Dabei ist *normal* immer heterosexuell besetzt.⁴¹ Das Nicht-Reflektieren der Abtrennung des Sexuellen im Reproduktionsprozess birgt die verborgene Motivation, die Sexualität in der Reproduktion sichtbar machen zu wollen. Auf diese Weise wird es möglich den diesen Technologien zugrunde liegenden und ihnen inhärenten Ambivalenzen und Irritationen zu entgehen. Daher wird betont, dass sich die Kindererzeugung im Labor von der Kindererzeugung *im Bett* gar nicht so sehr unterscheidet, solange sie im Rahmen heterosexueller und ehelicher Bindung durchgeführt wird.⁴²

Schlussfolgerungen

Dieses ethnographische Beispiel zum Schnittfeld Sexualität/ART macht deutlich, dass in der Choreographie von ART ambivalente und gegenläufige Prozesse der (Un-)Sichtbarmachung des Sexualakts festzustellen sind. In den Kliniken steuern strukturelle und diskursive Praxen zu einer Klinisierung der Sexualität bei und somit wird von ART-MedizinerInnen die Abtrennung des Sexualakts auf struktureller Ebene forciert. Wie im Fall der Küchenmetapher werden die Feminisierung der Laborsituation und die Abtrennung des Geschlechtsverkehrs auf der diskursiven Ebene markiert. Seitens der Betroffenen wird hingegen verstärkt auf Heterosexualität Bezug genommen, die der Normalisierung und Legitimierung assistierter Reproduktion zugrunde liegt. Die Intention der Sichtbarmachung der heterosexuellen Basis der assistierten Reproduktion führt dazu, dass das heterosexuelle Geschlechtsverhältnis jenseits des klinischen Kontexts – durch die ironischen Andeutungen bezüglich der Abwesenheit des Geschlechtsverkehrs – sichtbar gemacht wird. Die repromedizinische Intervention wird primär in ihren heteronormativen Charakter ausgehandelt. Diese Aushandlung hängt mit der Normalisierung der Heteronormativität, aber auch der der medizinischen Intervention im Schnittfeld Sexualität/Fortpflanzung zusammen.

⁴¹ Da die gesetzlich, gesellschaftlich und moralisch legitimierte Anwendungen der ART oft im Zentrum der Nutzungspraktiken stehen, legitimiert dieser Rückgriff auf heterosexuelle Normalität den Konsum dieser Technologien in der Türkei.

⁴² Die Beharrlichkeit, mit der das Heterosexuelle in der assistierenden Reproduktion betont wird, lässt sich letztlich damit begründen, dass ART-PatientInnen und ART-MedizinerInnen versuchen mit dieser Normalisierung ihrer eigenen Stigmatisierung und jener von ART-gezeugten Kindern entgegen zu wirken.

Bibliographie

- Beck, Stefan. 2005. Objektivierungen des Körpers. Anmerkungen zu einer vergleichenden Perspektive. In: Binder, Beate, Silke Göttisch, Wolfgang Kaschuba und Konrad Vanja (Hg.). *Ort. Arbeit. Körper. Ethnographie Europäischer Modernen*. Münster, pp. 385–394.
- Çil, Nevim. 2007. Assistierende Reproduktionsmedizin in Istanbul: Zwischen Privatsphäre und Deutungsmacht. In: Beck, Stefan, Nevim Çil, Sabine Hess, Maren Klotz und Michi Knecht (Hg.). *Verwandtschaft machen. Reproduktionsmedizin und Adoption in Deutschland und der Türkei*. Berliner Blätter. Ethnographische und Ethnologische Beiträge Band 42, pp. 63–79.
- Durakbaşa, Ayşe and Aynur İlyasoğlu. 2001. Formation of Gender Identities in Republican Turkey and Women's Narratives as Transmitters of 'Herstory' of Modernization. In: *Journal of Social History* 35 (1), pp. 195–203.
- Inhorn, Marcia, Claire, Tine Tjørnhøj-Thomsen und Helene Goldberg (eds.). 2009. *Reconceiving the Second Sex: Men, masculinity, and reproduction*. Oxford/New York.
- Knecht, Michi. 2005. Ethnographische Wissensproduktion und der Körper als ethnographisches Objekt im Feld moderner Reproduktionsmedizin. In: Binder, Beate, Silke Göttisch, Wolfgang Kaschuba und Konrad Vanja (Hg.). *Ort. Arbeit. Körper. Ethnographie Europäischer Modernen*. Münster, pp. 385–394.
- Knoll, Eva Maria. 2008. Fortpflanzungsmedizin ohne Sexualität als gesellschaftliche Irritation: Diskurse über 'Jungfrauen-Geburten'. In: Pethes, Nicolas und Silke Schicktanz (Hg.). *Sexualität als Experiment. Identität, Lust und Reproduktion zwischen Science und Fiction*. Frankfurt/New York, pp. 331–348.
- Maral, Erol. 2009. Tales of the Second Spring: Menopause in Turkey through the narratives of menopausal women and gynecologists. In: *Medical Anthropology* 28 (4), pp. 368–396.
- Mense, Lisa. 2004. Neue Formen von Mutterschaft. Verwandtschaft im Kontext der Neuen Reproduktionstechnologien. In: Lenz, Ilse, Lisa Mense, Charlotte Ullrich (Hg.). *Reflexive Körper? Zur Modernisierung von Sexualität und Reproduktion*. Opladen, pp. 149–178.
- Martin, Emily. 1987. *The Women in the Body. A cultural analysis of reproduction*. Boston.
- Mol, Annemarie. 2009. *The Body Multiple. Ontology in medical practice*. Durham/London.
- Möwe, Ilona. 2000. *Umstrittene Grenzen: Untersuchungen über Geschlecht und sozialen Raum in einer türkischen Stadt*. Hamburg.
- Polat, Nurhak. (In Druck). Concerned Groups in the Field of Reproductive Technologies: A Turkish case study. In: Knecht, Michi, Maren Klotz und Stefan Beck (eds.). *Reproductive Technologies as Global Form. Ethnographies of Knowledge, Practices, and Transnational Encounters*. Frankfurt/New York.
- Strathern, Marilyn. 2001. Gender: eine Frage des Vergleiches. In: Davis-Sulikowski, Ulrike, Hildegard Diemberger, Andre Gingrich, und Jürg Helbling (Hg.). *Körper, Religion, Macht. Sozialanthropologie der Geschlechterbeziehungen*. Frankfurt, pp. 359–394.
- Thompson, Charis. 2005. *Making Parents. The ontological choreography of reproductive technologies*. Massachusetts.
- Wöllmann, Torsten. 2004. Andrologie und Macht. Die medizinische Neuerfindung des Männerkörpers. In: Lenz, Ilse, Lisa Mense und Charlotte Ullrich (Hg.). *Reflexive Körper? Zur Modernisierung von Sexualität und Reproduktion*. Opladen, pp. 255–280.

Internet:

URL 1: ART Statistiken der Türkei.

<http://www.saglik.gov.tr/TR/Genel>. Zugriff: 10.3.2010.

URL 2: Amtsblatt 27513

<http://www.resmi-gazete.org/tarih/20100306-10.htm>. Zugriff: 6.3.2010.

Teil III: Sexualität und Identität

Außerhalb der Hetero-Norm? Heterosexuelle Frauen im Pariser LGBT Volleyballverein

Georg Gappmayer

Heterosexualität ist nicht nur eine sexuelle Praxis sondern beinhaltet auch eine Fülle von Normen, die sich auf das Alltagsleben auswirken. Wer die Hausarbeit macht, wie man_frau sich für die Arbeit kleidet, oder dass Verdienstmöglichkeiten für Männer und Frauen weiterhin unterschiedlich sind (vgl. Jackson 1999: 132; 2006: 111, 114). Eine Hierarchisierung der Geschlechter zeigt sich insbesondere im Sport (vgl. Symons 2007: 140,141), wo die Geschlechterbeziehung ‚starker Mann‘ und ‚schwache Frau‘ über körperliche Vorgänge determiniert und dadurch männliche Herrschaft legitimiert wird (vgl. Connell 2005: 54).

In meiner Forschung habe ich den sozialen Raum *Contrepied* untersucht, einen LGBT (lesbian, gay, bi, transsexual) Sportverein in Paris. *Contrepied* ist einer der größten LGBT Volleyballvereine in Europa und zählte in der Saison 2008/2009 über 250 Mitglieder. Der Verein gliedert sich in eine *groupe filles* (Frauengruppe) und ein *groupe mixtes* (gemischt geschlechtliche Gruppe). Bis zum Jahre 2006 hieß die *groupe mixtes* noch *groupe garçons* (Männergruppe), da jedoch immer mehr Frauen gemeinsam mit den zum Großteil schwulen Burschen Volleyball spielen wollten, kam es zur Umbenennung der Sektion.⁴³ In der Saison 2008/2009 spielten insgesamt 14 junge Frauen in den verschiedenen Spielniveaus der *groupe mixtes*. Zwei dieser Frauen bezeichneten sich selbst als lesbisch, eine als bisexuell und elf als heterosexuell. Diese 14 Frauen standen im Zentrum meiner Untersuchung.

Einerseits wurde der Frage nachgegangen inwieweit das Vereinsleben bei *Contrepied* heteronormativen Vorgaben entspricht oder ob der soziale Raum *Contrepied* sich diesen gesellschaftlichen Anforderungen widersetzt. Andererseits wurde die Frage gestellt, welche sozialen Erfahrungen die jungen Frauen in einem ‚homosexuellen sozialen Raum‘ machen, ob das gelebte Verhalten – *Doing Gender* – von den heteronormativen Vorgaben abweicht, und ob es Veränderungen in den sexuellen Moralvorstellungen gibt. Ebenso wurden die Auswirkungen der Nicht-Wahrnehmung von Frauen als (Sex-)Objekt in diesem Zusammenhang hinterfragt. In diesem Beitrag wird die Frage aufgeworfen, ob Sexualität auch soziale Räume gestaltet und wie sie sich auf Alltagspraktiken abseits von sexuellen Handlungen auswirkt. Bei *Contrepied* ergibt sich dadurch ein neues ‚Schnittfeld der Sexualitäten‘.

Heteronormativität und der soziale Raum *Contrepied*

Heteronormativität hebt Heterosexualität als ein Machtinstrument hervor, das alle gesellschaftlichen und kulturellen Lebensbereiche durchdringt:

„Der Begriff [Heteronormativität] benennt Heterosexualität als Norm der Geschlechterverhältnisse, die Subjektivität, Lebenspraxis, symbolische Ordnung und das Gefüge der gesellschaftlichen Organisation strukturiert. Die Heteronormativität drängt die Menschen in die Form zweier körperlich und sozial klar voneinander un-

⁴³ Um der Sprachverwendung der Vereinsmitglieder bezüglich Mitspieler und Mitspielerinnen gerecht zu werden, habe ich mich dazu entschlossen, die Bezeichnung *garçon* mit Bursche bzw. junger Mann zu übersetzen und *fille* mit junge Frau. In Österreich ist das Wort Bursche ein Äquivalent zu Junge.

terschiedener Geschlechter, deren sexuelles Verlangen ausschließlich auf das jeweils andere gerichtet ist.“ (Wagenknecht 2007: 17)

Die Heteronormativität formt die Genderdichotomie. Homo- und Bisexualität sowie transgender, transsexuelle oder intersexuelle Identitäten sind Normabweichungen. Somit ist Heterosexualität hegemonial (vgl. Butler 1993: 93; Hartmann/Klesse 2007: 9; Jackson 1999: 163; Symons 2007: 141).

Bezüglich Heterosexualität als erwartete Sexualität der Einzelpersonen kommt es bei Contrepied zu einer Verkehrung ins Gegenteil. Es gilt als NORMAL, homosexuell zu sein. Es wird davon ausgegangen, dass alle Mitglieder, die zum Verein kommen, homosexuell sind und es entsteht Verwunderung, wenn eine_r sich als heterosexuell outet. Diese Norm steht jedoch in direkter Verbindung mit der Heteronormativität, da somit die Trennung zwischen homosexuell und heterosexuell aufrecht bleibt. Ein heterosexuelles Outing wird bei Contrepied jedoch normalerweise mit wohlwollender Neugierde aufgenommen.

Des Weiteren entspricht die Gruppendynamik der *groupe mixtes* einem Gegentrend zur heteronormativen Trennung von unterschiedlichen Sexualitäten, wie sie oft in anderen Sportclubs vorherrschen. In der *groupe mixtes* spielen heterosexuelle, homosexuelle und bisexuelle Männer und Frauen gemeinsam Volleyball.

Die Genderdichotomie, als ein weiteres Kriterium der Heteronormativität, wird bei Contrepied nur bedingt in Frage gestellt. Frauen werden als Frauen, Männer als Männer klassifiziert. Die Tatsache, dass keine Transgenderpersonen bei Contrepied teilnehmen, unterstreicht das Bestehen dieser Norm.

Doing Gender

In der Auseinandersetzung mit Gender Verhalten beschreiben Candace West und Don Zimmerman genderspezifisches Verhalten – *Doing Gender* – als etwas, das nicht natürlich ist, sondern als etwas, das sozialisiert wird (vgl. 1987: 126). Das individuelle Überschreiten des geschlechtsspezifischen *Doing Gender* ist bei Contrepied vorhanden. Zum Beispiel wird männliche Tuntenhaftigkeit⁴⁴ von der Mehrheit der Vereinsmitglieder akzeptiert. Ein tuntiger Mann bleibt in seiner Geschlechtskategorie zwar als Mann erkennbar, jedoch entspricht sein Verhaltensrepertoire nicht dem erwarteten *Doing Gender* eines Mannes. Das Öffnen der starren *Doing Gender* Grenzen zeigte auch Auswirkungen auf das Verhalten der jungen Frauen der *groupe mixtes*. Einige von ihnen berichteten, dass sie sich bei Contrepied ganz besonders feminin verhalten und viel mehr mit ihrer Weiblichkeit spielen konnten. Andere erzählten, dass sie bei Contrepied viel weniger auf ihr Äußeres achten müssten. Irene⁴⁵ zum Beispiel berichtete, dass sie schon öfters mit nicht-epilierten Beinen zum Training kam. Ein körperlicher Umstand, der für sie in einem mainstream Volleyballverein unmöglich wäre.⁴⁶ Das hat insbesondere mit der Tatsache zu tun, dass die jungen Frauen für die homosexuellen Burschen keine sexuellen Objekte darstellen, und dass die Objektifizierung der Frau als schönes, erotisches

⁴⁴ Unter Tuntenhaftigkeit verstehe ich ein affektiertes Verhalten, das sich oft in einer veränderten, hohen Stimme und übertriebener Gestik und Mimik, ebenso in übertriebenen Bewegungen, und in einem möglichen Hang zu schriller Kleidung ausdrücken kann, wobei es sich nicht in erster Linie um Frauenkleidung handelt.

⁴⁵ Irene ist 30 Jahre alt und heterosexuell. Sie arbeitet in einer Apotheke und ist seit 2003 bei Contrepied. In letzter Zeit findet sie zu ihrem Bedauern immer weniger Zeit für das Volleyballspiel beziehungsweise um an sozialen Aktivitäten von Contrepied teilzunehmen.

⁴⁶ „By mainstream club we mean those in which all social group relation are made implicit, that is, technically everyone, regardless of race, ethnicity, gender, sexual preference, is welcome. In reality this means that the norm is usually constituted by white middle class heterosexual males (and sometimes also females)“ (Elling/deKnop/Knoppers 2003: 442).

Objekt für die Männer (vgl. Brownmiller 1995: 17) in diesem sozialen Raum weniger Bedeutung hat. Wenn eine Frau neu zur *groupe mixtes* kommt, wird sie nicht als sexuelles Objekt ausgelotet. Die jungen Frauen und Burschen betreiben gemeinsam Sport und sehen sich als gleichwertig an. Das bedeutet allerdings nicht, dass die Burschen von Contrepied Frauen im Allgemeinen immer als gleichberechtigt werten. Das zeigt sich zum Beispiel in einigen abschätzigen Aussagen von Burschen über Arbeitskolleginnen oder in der unreflektierten Weitergabe von frauenfeindlichen Witzen.

Unterstützt dadurch, dass im sozialen Raum Contrepied nicht Heterosexualität vorherrschend ist, dass die Bandbreite des *Doing Gender* erweitert ist, und dass sie keine sexuellen Objekte für die Burschen darstellen, machen die jungen Frauen neue soziale, körperliche aber auch erotische Erfahrungen.

Neue Erfahrungen

Die jungen Frauen der *groupe mixtes* kamen meist aus ganz pragmatischen Gründen wie räumliche Nähe zum Wohnort oder günstiger Preis zum Verein. Zu Beginn der Teilnahme am LGBT Volleyballverein stand der sportliche Aspekt für die Frauen im Vordergrund. Im Verlauf ihrer Partizipation wurde der soziale Aspekt jedoch immer wichtiger. Der Großteil der jungen Frauen verbringt viel Zeit mit anderen Mitgliedern aus der *groupe mixtes* und für viele wurde Contrepied zu einer Art Familie.

Hinsichtlich sportlicher und sozialer Erfahrungen berichten fast alle Frauen, dass sie sich im Verhältnis zu den Burschen als gleichberechtigt empfinden und ihnen das auch von den meisten Burschen vermittelt wird. Es gibt jedoch auch Burschen, die der Meinung sind, dass Frauen in einem höheren Spielniveau maximal gute Aufspielerinnen sein können und nicht alle Position spielen sollten.

Besonders hervorstechend ist der Umgang mit Körperlichkeit und gegenseitigen Berührungen innerhalb der Gruppe. Die Frequenz des freundschaftlichen körperlichen Kontakts ist zwischen den männlichen Vereinsmitgliedern sehr hoch. Umarmungen und auch zärtliches über den Kopf Streicheln ist möglich und erweckt auch keinerlei Anstoß bei den anderen Spieler_innen. Auch die Frauen haben viel körperlichen Kontakt mit den Burschen. Sie meinen, dass diese körperlichen Erfahrungen im krassen Gegensatz zu den Erfahrungen mit heterosexuellen Männern stehen würden. Bei Contrepied ist es beispielsweise kein Problem, meint Geneviève⁴⁷, wenn ein Bursche, den sie nicht so gut kennt, sie in den Arm nimmt. In einem mainstream Verein wäre dieses Verhalten undenkbar, da sie sich fragen müsste, mit welcher Intention er das tut. Bei Contrepied aber gibt es für die jungen Frauen keinen Verdacht, dass sich ihnen ein Bursche mit sexuellen Hintergedanken annähert. Körperlicher Kontakt wird als natürlich empfunden und erzeugt keine Spannungen oder Unsicherheiten hinsichtlich der Intention der Berührungen.

Die jungen Frauen machen bei Contrepied auch neue erotische Erfahrungen. Hierbei handelt es sich jedoch nicht in erster Linie um homoerotische Kontakte mit anderen Frauen, sondern um erotische Kontakte mit den Burschen. Diese finden meist beim gemeinsamen Fortgehen statt. Man_frau tanzt zu zweit oder auch zu dritt eng aneinander geschlungen, Hüfte an Hüfte, streicht mit den Händen über den Körper des_der Partners_in, teilweise küsst man_frau sich auch. Junge Frauen und Burschen sowie Burschen und Burschen tanzen in dieser Art und Weise miteinander. Das gemeinsame Tanzen ist sehr verspielt und die Tanz-Partner_innen können innerhalb der Gruppe jederzeit gewechselt werden.

⁴⁷ Geneviève arbeitet im Bildungssektor und spielt seit zwei Jahren bei Contrepied.

Hervorzuheben ist jedoch, dass die Grenzen zwischen Erotik und Spaß fließend sind, und dass anscheinend niemand aus der Gruppe dieses Verhalten als anstößig empfindet. Wesentlich war der Eindruck, der auch von den jungen Frauen bestätigt wird, dass sie selbst die Situation in der Hand haben und sich dieser auch jederzeit entziehen können. Sie haben die Kontrolle über die Situation und über ihren Körper. Im Unterschied zu heterosexuellen Kontexten, wo sie sich als die ‚Gejagten‘ erfahren, können sie hier die Provokateurin und die Verführerin den Männern gegenüber spielen.

Beziehungs- und Moralvorstellungen

Durch die Partizipation bei Contrepied machen die jungen Frauen nicht nur neue Erfahrungen mit Männern, sondern auch mit anderen Liebes-Beziehungskonzepten und sexuellen Moralvorstellungen.⁴⁸ ‚Klassische‘ Liebes-Beziehungen, offene Beziehungen, Affairen und One-Night-Stands kommen zwischen den männlichen Vereinsmitgliedern vor. Wobei es zum Beispiel nicht unüblich ist, dass die Burschen danach gute Freunde bleiben oder werden.

In Bezug auf Beziehungskonzepte erzählt zum Beispiel Sara⁴⁹, bevor sie zu Contrepied kam, gab es für sie nur eine Beziehungsform. Man_frau findet sich, ist 100% treu, jeder sexuelle Übertritt bedeutet die Trennung, die in jedem Fall sehr schmerzhaft sein muss. Wenn sie früher mit einem Jungen ausging und ihn küsste, bedeutete das für sie automatisch, dass sie ein Paar waren. Für sie war dieses Denkmuster verpflichtend, auch wenn sie emotional gar keine Liebesbeziehung mit dem Jungen wollte. Wenn diese meist sehr kurzen Beziehungen dann in die Brüche gingen, fühlte Sara sich verpflichtet traurig zu sein, weil sie gelernt hatte, dass das die einzige akzeptable Verhaltensweise für eine junge Frau war. Durch die bei Contrepied vorgelebten anderen Beziehungsmöglichkeiten erweitert sich ihr Horizont, und sie probiert neue ‚Beziehungs-Wege‘ aus. Für Sara bedeutet das nicht, dass dies der ‚bessere‘ Weg ist, es zeigt ihr jedoch auf, dass es prinzipiell mehrere Möglichkeiten gibt eine Beziehung zu führen.

Schlussfolgerungen

In diesem Beitrag habe ich Sexualität im Schnittfeld von Raum und Alltagspraktiken diskutiert. Dabei zeigte sich, dass sexuelle und Gender-Normen, die in der ‚heterosexuellen Welt‘ gelten, zum Großteil auch in der ‚homosexuellen Welt‘ vorhanden sind. Ein Unterschied zur ‚heterosexuellen Welt‘ ist jedoch, dass die jungen Frauen nicht primär über ihren Körper beurteilt werden. Ein weiterer Unterschied ist, dass bei Contrepied die Grenzen des *Doing Gender* teilweise aufgebrochen sind. Das Verhaltensrepertoire, das sonst sehr von eindeutigen Verhaltensnormen geprägt ist, enthält für die jungen Frauen und Burschen mehr Möglichkeiten. Andersartigkeit wird in einem höheren Maße akzeptiert als in der ‚heterosexuellen Welt‘. Frauen und Männern eröffnet sich dadurch die Chance neue Verhaltensweisen auszuprobieren und sich auf neue Interaktionsebenen hinauszuwagen.

Die jungen Frauen von Contrepied machen neue Erfahrungen im Verhältnis zwischen den Geschlechtern und erleben zur heterosexuellen Norm divergente Lebensentwürfe. Eigene Moralvorstellungen sowie Liebes-Beziehungskonzepte werden wahrgenommen und hinterfragt.

⁴⁸ Die jungen Frauen und die meisten Burschen gehen als mögliche Beziehungsform vom Modell der ‚romantischen Zweierbeziehung‘ aus. Dieses Modell ist ebenfalls eine Norm, die im Zusammenhang mit Heteronormativität steht, aber nicht Gegenstand dieser Arbeit ist. Der Begriff ‚romantische Zweierbeziehung‘ lässt sich als Beziehung zwischen zwei Menschen definieren, die durch die Absprache, dass sie nun zusammen sind, automatisch die Norm nur die andere Person zu lieben und der verbindlichen sexuellen Treue übernommen haben, ohne diese im Detail zu diskutieren (vgl. URL 1: 3).

⁴⁹ Sara ist 27 Jahre alt und arbeitet in einer Chemiefabrik. Sie ist seit vier Jahren bei Contrepied. In letzter Zeit nimmt sie kaum noch am Training teil.

Die jungen Frauen stellen aufgrund der sexuellen Orientierung der Burschen keine potentiellen Sexualpartnerinnen für die Männer dar. Aus diesen Umständen heraus resultiert für die jungen Frauen ein Freiraum für neue Verhaltensweisen. Sie fühlen sich von den Burschen nicht bedroht und können neue Erfahrungen auf körperlicher und sozialer Ebene machen. Körperlicher Kontakt mit den Burschen wird als natürlich empfunden und erzeugt keine Spannungen hinsichtlich der Intention der Berührungen. Sie empfinden diesen ‚Spiel-Raum‘ im Schnittfeld von Sexualität und Identität als wertvolle Bereicherung in ihrem Leben, die sie nicht mehr missen möchten.

Bibliographie

- Butler, Judith. 1993. *Bodies that Matter. On the discursive limits of „sex“*. New York.
- Brownmiller, Susan. 1995 [1984]. *Weiblichkeit*. Frankfurt.
- Connell, R.W. 2005 [1995]. *Masculinities*. Cambridge.
- Elling, Agnes, Paul de Knop and Annelies Knoppers. 2003. *Gay/Lesbian Sport Clubs and Events. Places of homo-social bonding and cultural resistance?* In: *International Review for the Sociology of Sport* 38 (4), pp. 441–456.
- Hartmann, Jutta und Christian Klesse. 2007. *Heteronormativität. Empirische Studien zu Geschlecht, Sexualität und Macht – eine Einführung*. In: Jutta Hartmann et al. (Hg.). *Heteronormativität. Empirische Studien zu Geschlecht, Sexualität und Macht*. Wiesbaden, pp. 9–16.
- Jackson, Stevi. 1999. *Heterosexuality in Question*. London.
- Jackson, Stevi. 2006. *Gender, Sexuality and Heterosexuality. The complexity (and limits) of heteronormativity*. In: *Feminist Theory* 7 (1), pp. 105–121.
- Symons, Caroline. 2007. *Challenging Homophobia and Heterosexism in Sport. The promise of the Gay Games*. In: Cara Carmichael Aitchison (ed.). *Sport and Gender Identities. Masculinities, femininities and sexualities*. London, pp. 139–152.
- Wagenknecht, Peter. 2007. *Was ist Heteronormativität? Zu Geschichte und Gehalt des Begriffs*. In: Jutta Hartmann et al. (Hg.). *Heteronormativität. Empirische Studien zu Geschlecht, Sexualität und Macht*. Wiesbaden, pp. 17–34.
- West, Candace and Don Zimmerman. 1987. *Doing Gender*. In: *Gender & Society* 1 (2), pp. 125–151.

Internet:

- URL 1. Das GegenBez-Kollektiv. 2001. *Aber Dich gibt's nur einmal für mich. Eine Kritik an romantischen Liebesbeziehungen*.
<http://liebe.arranca.de>. Zugriff: 24.11.2009.

Sexualität im Schnittfeld am Beispiel brasilianischer LGBT-Communities und -Bewegungen

Johannes Pitschl

Die LGBT-Communities und -Bewegungen von Salvador da Bahia sind von verschiedensten Identitätskonzepten geprägt. In diesen werden durch die Überschneidungen differenter sozialer Marker – allen voran Sex, Gender, sexuelle Orientierung, sexuelle Praktiken, ethnische Zugehörigkeit und soziale Klasse – einerseits die Ausschlussmechanismen der Mehrheitsgesellschaft fortgeschrieben. Andererseits sind alternative Gegenmodelle von Identität im Entstehen begriffen. Sexualität führt hierbei im Schnittfeld mit anderen sozialen Markern zu differierten Identifikationsprozessen. Diese ermöglichen zwar eine oberflächliche Inklusion in die von außen homogenisierte Gruppierung der LGBTs, bei genauerer Betrachtung jedoch führen die Identifikationsprozesse zu neuen Formen der Exklusion.⁵⁰ Dieser Artikel behandelt Sexualität im Schnittfeld von Ein- und Ausschlussmechanismen.

Das Wechselspiel der verschiedenen sozialen Differenzen ist diesbezüglich nicht in einem hierarchisch strukturierten Machtgefüge gegliedert, in welchem eine Form der Differenz, namentlich Gender, als übergeordnetes Feld der Unterdrückung fungiert und andere Formen von Unterschieden dieser hintan gereiht sind. Personen werden also nicht zuerst aufgrund ihres Geschlechts sondern primär aufgrund ihrer ethnischen Zugehörigkeit oder anderer sozial bedingter Unterschiede diskriminiert.

Judith Butler (1991: 33f.) unterstreicht, dass Unterdrückungen nicht ausschließlich nach dem vergeschlechtlichten Muster des ungleichen Verhältnisses zwischen Mann und Frau ablaufen, sondern ebenso entlang anderer Formen der Differenz entstehen, die sich in der Folge auch gegenseitig überlagern können. Eine weiße heterosexuelle Frau aus der Oberschicht mag beispielsweise weniger marginalisiert sein und sich in einer ökonomisch vorteilhafteren Position befinden als ein schwarzer homosexueller Mann oder eine schwarze Frau. Differenzen existieren demzufolge nicht nebeneinander, sondern sie multiplizieren sich vielmehr innerhalb eines Individuums. Das Konzept einer einheitlichen Gender-Identität, bzw. einer schwulen oder lesbischen Identität kann daher auch als obsolet betrachtet werden.

Auch Individuen in den LGBT-Communities und -Bewegungen von Salvador da Bahia orientieren und identifizieren sich in der Praxis anhand verschiedenster sozialer Differenzen. Dadurch können neue Formen der Zugehörigkeit entstehen, gleichzeitig aber auch Abgrenzungen zu anderen Gruppen (vgl. Gingrich 2004: 4-6). Schon am Beispiel der verschiedenen Überschneidungen von Gender, sexueller Orientierung und Praktik lassen sich unterschiedlichste Identifikationsweisen innerhalb der LGBT-Communities beobachten. Diese finden ihren Ausdruck in sehr differenten Konzepten wie *bicha* (femininer Homosexueller), *bofe* (hypermaskuliner Mann), *gay* (Homosexueller nach westlichem Muster), *transsexual* (Transsexuelle), *travesti* (eine Art drittes Gender; vgl. Cornwall 1996: 112-115) und *sapatona* (maskuline Lesbe). Durch die soziale Herkunft, die ethnische Zugehörigkeit oder das Alter nehmen diese

⁵⁰ Dieser Artikel bespricht Ergebnisse meiner Diplomarbeit. Der Fokus der Arbeit liegt auf den Interaktionen sozialer Differenzen innerhalb der von der brasilianischen Mehrheitsgesellschaft zumeist als homogen verstandenen, marginalisierten Gruppen homosexueller Frauen, Männer und Transgender-Personen. Bezugnehmend auf die theoretischen Ausführungen zu *differences within* von Henrietta Moore (vgl. 1993; 2001; 2003), wurde untersucht, inwieweit Identitäten in ihrer gesamten Komplexität von sozialen Differenzen betrachtet werden müssen. Im Rahmen von zwei Feldforschungsaufenthalten in Salvador da Bahia in den Jahren 2007 und 2008 wurde dieser Fragestellung mittels teilnehmender Beobachtung, leitfadengestützter Interviews und informeller Gespräche in selbstreflexiver Weise nachgegangen (vgl. Pitschl 2009).

Konstrukte in der Folge neue Formen an und differenzieren sich weiter. Homosexuelle Orientierung und Praktik erscheinen somit nur mehr als zwei Aspekte unter vielen, mittels welcher sich auch innerhalb der LGBT-Communities divergente Identitäten zusammenfügen.

Die LGBT-Communities von Salvador da Bahia stellen sich ferner als umkämpftes Terrain von Männlichkeiten dar, in dem heterosexistische Vorstellungen/Einstellungen über *masculinity* reproduziert werden. Eine Hierarchisierung der verschiedenen Identitätskonstrukte entsteht: Mit der weiblichen, passiven Sexualrolle assoziierte Aspekte werden in der Regel negativ konnotiert. Durch die Multiplikation mit anderen Differenzen, wie sozialer Schicht und ethnischer Zugehörigkeit, findet eine weitere Stigmatisierung statt. Die *bichinha preta*, i.e. schwarze Schwuchtel, oder *travestis* stellen dahingehend wohl jene Formen von Identität bzw. Zuschreibung von außen dar, die mit den meisten Vorurteilen und Ressentiments beladen sind.

Durch dieses umkämpfte Terrain von Männlichkeit sind die LGBT-Communities aber auch Schauplatz alternativer Konfigurationen von Maskulinität, da in der Praxis Überschreitungen der diversen Zuschreibungen die Regel sind: Maskuline und nach außen hin aktive *bofes* lassen sich zuweilen bevorzugt penetrieren, als passiv betrachtete *bichas* und *travestis* nehmen hingegen nicht selten die aktive Rolle während des Sexualaktes ein. Und nicht zuletzt eignet sich auch die *sapatão*, die maskulinisierte Lesbe, als männlich erachtete Wesenszüge an, um sich in einer männlich dominierten Welt besser behaupten zu können. Männlichkeit wird in ihren unterschiedlichsten Manifestationen so letztlich von allen AkteurInnen in irgendeiner Weise adaptiert und neu interpretiert (vgl. Cornwall/Lindisfarne 1996: 13-17).

Identitäten sind jedoch nicht nur individuellen Veränderungsvorgängen unterworfen, sondern entwickeln sich auch als Produkt historischer und ökonomischer Prozesse innerhalb einer Gesellschaft weiter oder formen sich neu. So sind die verschiedenen homosexuellen oder Transgender-Identitätskonstrukte in Brasilien seit jeher im Wandel begriffen (vgl. Parker 1999; Carrara/Simões 2007), was beispielgebend innerhalb der *comunidade negra*, der schwarzen Community, gut zu erkennen ist. In den *candomblés*, den afro-brasilianischen Kulturen, ist die sexuelle Diversität teilweise heute noch wichtiger Bestandteil der von den *orixás*, göttlichen Wesen, bestimmten Weltanschauung. Durch das rassistische, repressive System der Sklaverei, dessen Auswirkungen bis heute das brasilianische Gesellschaftsgefüge maßgeblich prägen, und durch den Einfluss der katholischen Kirche stehen dem jedoch stark verinnerlichte heterosexistische, machistische und gar rassistische Anschauungen gegenüber (vgl. Mercer/Julien 1994: 137-149; hooks 1994: 57ff.).

Sexuelle Identitäten wurden überdies sogar innerhalb der Anfang der 1980er Jahre aufkommenden LGBT-Bürgerrechtsbewegung Brasiliens bis in die 1990er Jahre festgeschrieben. Dies geschah in erster Linie zum Zwecke der Schaffung einer gemeinsamen Basis, um der repressiven Haltung aus der Mehrheitsgesellschaft geeint entgegenzutreten. Homogenisierte Konstruktionen zu homosexuellen Praktiken wurden in der Folge von den Bewegungen selbst als grundlegendes Bindeglied unter doch sehr unterschiedlichen Konzepten zwischen Sex, Gender und sexueller Orientierung in Verbindung mit anderen sozialen Differenzen übernommen (vgl. MacRae 1990). Nicht-heterokonforme Identitäten erfuhren dadurch einen forcierten Prozess der Politisierung, wurden dabei allerdings ihrer Vielschichtigkeit entledigt und auf den Aspekt der sexuellen Orientierung reduziert (vgl. Parker 1999). In der Folge wurden in einigen LGBT-Gruppen für sie zweitrangige Aspekte von Differenz in den Hintergrund gestellt, die innerhalb der Communities jedoch weiter perpetuiert werden und somit in der Praxis Mechanismen der Exklusion zwischen LGBTs fortschreiben.

Im Laufe der Kommerzialisierung nicht-heterokonformer und insbesondere schwuler Lebenswelten in Brasilien ab Mitte der 1990er Jahre fand eine erste Integration von LGBTs in die

von der Mehrheitsgesellschaft bestimmten Räume statt (vgl. Parker 1999). Von diesem Prozess profitieren bis heute aber in erster Linie homosexuelle Männer aus den oberen Gesellschaftsschichten mit einer entsprechend hohen Kaufkraft, auf die die so entstandene spezifische „Gay-World“ (Altman 1996: 80) auch letztlich ausgerichtet ist (vgl. Pinho 2004: 133). Ökonomisch benachteiligten, meist schwarzen Homosexuellen aus der Unterschicht, sowie den meisten lesbischen Frauen und *travestis* bleibt der Zugang zu diesen Räumen hingegen weitestgehend verwehrt.

Darüber hinaus wird Frauen die Möglichkeit zur Bestimmung über die eigene Sexualität zu meist aberkannt. Sie werden in einem heterosexistischen Diskurs – wie in so vielen anderen Kontexten auch – als sexuell unzufrieden wahrgenommen, wenn sie ihre Begierde von Männern auf Frauen hin verlagern. Der *negão bem dotado*, der gut bestückte Schwarze, bzw. die *bichinha preta*, schwarze Schwuchtel, können weiters als zwei stereotype Formen schwarzer Männlichkeit beobachtet werden, die innerhalb der LGBT-Communities Afro-Brasilianern zugeschrieben werden.⁵¹

Rezente Entwicklungen in den LGBT-Bewegungen Salvador da Bahias stellen den Versuch dar, vorrangig ebendiesen Differenzen innerhalb der Communities Beachtung zu schenken und sie in den aktivistischen Bestrebungen mitzureflektieren. So hat sich gerade um afro-brasilianische Lesben, *travestis* und *transexuais* eine erstarkende Bewegung formiert. Diese setzt sich vermehrt für eine eigene positive Sichtbarwerdung in der Gesellschaft und innerhalb der LGBT-Communities ein und fordert deren spezifischen Rechte gegenüber der Vormachtstellung weißer männlicher Homosexueller. Organisationen wie beispielsweise das *Rede Afro LGBT* (Netzwerk von schwarzen LBGTs) und das *Rede Nacional de Negras Lésbicas* (nationales Netzwerk von schwarzen Lesben), stellen ihre besonderen Bedürfnisse als afro-brasilianische LBGTs in den Vordergrund. Dadurch soll ihre eigene marginalisierte Position innerhalb der LGBT-Bewegungen, aber auch im *movimento negro*, der Schwarzen-Bewegung, und der eigenen Black Community angeprangert und in der Folge überwunden werden.

Heute setzen sich diese Entwicklungen in Salvador da Bahia weiter fort, da sich junge, gebildete LBGTs durch den Zugang zu Universitäten verstärkt mit Aspekten der Queer Theory befassen und diese Thematiken in ihr politisches Wirken einfließen lassen. Dieses vermeintlich westliche⁵² queere Gedankengut wird jedoch nicht einfach einverleibt, sondern fördert einen reflexiven Umgang mit den eigenen kulturellen Manifestationen, die nun durch die Brille der Queer Theory neu betrachtet werden.⁵³

⁵¹ Gruppierungen wie die *GGB – Grupo Gay da Bahia* (Gay-Gruppe von Bahia), *GAPA – Grupo de Apoio à Prevenção à AIDS* (Gruppe zur Unterstützung der AIDS-Prävention), *ATRAS – Associação das Travestis de Salvador* (Vereinigung der *travestis* von Salvador) oder *Palavra de Mulher Lésbica* (Wort der lesbischen Frau) stellen diesbezüglich neben den afro-brasilianischen Kulthäusern in der *periferia*, den verarmten Unterschichtsvierteln, eine der wenigen Zulaufstellen für LBGTs aus den unteren Schichten dar.

⁵² Carrara und Simões (2007: 72-86) weisen darauf hin, dass sich in Brasilien bereits Jahrzehnte vor dem Aufkommen der Queer Theory ein sozialwissenschaftlicher Diskurs zu multiplen sexuellen Identitäten geformt hat. In diesem brasilianischen Wissenschaftsdiskurs wurde bereits betont, dass multiple sexuelle Identitäten nicht unabhängig von anderen sozialen Markern wie Klasse, Gender und *race* betrachtet werden sollten.

⁵³ Daraus entstanden sind einige Gruppierungen, wie das *coletivo kiu!*, das den Ausruf „kiu!“ zu einem brasilianischen Pendant von „queer“ umfunktionierte; die Formation *Solange, tô aberta*, eine Queer-Punk-Funk-Band, die Bühnenperformances in Anlehnung an *travestis* mit musikalischen Untermalungen aus einer Mischung aus *baile funk*, *drag techno* und Punk zum Besten gibt; oder das Theaterstück *Guilda*, das in Form von hybriden, androgynen Gestalten eine Persiflage auf soziokulturelle und historische Begebenheiten der brasilianischen Gesellschaft vollzieht.

Schlussfolgerungen

Sexualität gestaltet sich als hochkomplexes Schnittfeld innerhalb der LGBT-Communities und -Bewegungen von Salvador da Bahia. Die Mechanismen der Exklusion, welche durch die Überschneidung von Sexualität mit anderen sozialen Differenzen verstärkt werden, stehen in direkter Verbindung mit historischen und ökonomischen Veränderungsprozessen innerhalb des brasilianischen Gesellschaftsgefüges. Die daraus geformten unterschiedlichen Identifikationsmuster ermöglichen allerdings auch eine diversifizierte Interpretation von Maskulinität und zeigen auf, inwiefern sie sich in ihrer Zuschreibung, Identifikation und Praxis unterschiedlich zu konfigurieren vermögen. In der Folge eröffnen sich neue Möglichkeiten für die AkteurInnen, gegen den immanenten Ausschluss aufzubegehren und neue Wege der gegenseitigen Inklusion zu beschreiten.

Bibliographie

- Altman, Dennis. 1996. Rupture or Continuity? The internationalization of gay identities. In: *Social Text* 48, 14 (3), pp. 77–94.
- Butler, Judith. 1991. *Das Unbehagen der Geschlechter*. Frankfurt.
- Carrara, Sérgio e Júlio Assis Simões. 2007. Sexualidade, cultura e política. A trajetória da identidade homossexual masculina na antropologia brasileira. In: *Cadernos Pagu*. UNICAMP. Nr. 28. Campinas, pp. 65–99.
- Cornwall, Andrea. 1996 [1994]. Gendered Identities and Gender Ambiguity among travestis in Salvador, Brazil. In: Cornwall, Andrea and Nancy Lindisfarne (eds.). *Dislocating Masculinity. Comparative ethnographies*. London/New York, pp. 111–132.
- Cornwall, Andrea and Nancy Lindisfarne. 1996 [1994]. *Dislocating Masculinity. Gender, power and anthropology*. In: Cornwall, Andrea and Nancy Lindisfarne (eds.). *Dislocating Masculinity: Comparative ethnographies*. London/New York, pp. 11–47.
- Gingrich, Andre. 2004. Conceptualising Identities. Anthropological alternatives to essentialising difference and moralizing about othering. In: Baumann, Gerd and Andre Gingrich (eds.). *Grammars of Identity/Alterity. A structural approach*. London, pp. 3–17.
- hooks, bell. 1994. *Black Looks. Popkultur, Medien, Rassismus*. Berlin.
- MacRae, Edward. 1990. *A construção da igualdade. Identidade sexual e política no Brasil da abertura*. Campinas.
- Mercer, Kobena and Isaac Julien. 1994. Black Masculinity and the Sexual Politics of Race. In: Mercer, Kobena. *Welcome to the Jungle. New positions in Black Cultural Studies*. London/New York, pp. 131–170.
- Moore, Henrietta L. 1993. The Differences Within and the Differences Between. In: Valle, Teresa del (ed.). *Gendered Anthropology*. London/New York, pp. 193–204.
- Moore, Henrietta L. 2001. Was ist eigentlich mit Frauen und Männern passiert? Gender und andere Krisen in der Anthropologie. In: Davis-Sulikowski, Ulrike, Hildegard Diemberger, Andre Gingrich und Jürg Helbling (Hg.). *Körper, Religion, Macht. Sozialanthropologie der Geschlechterbeziehungen*. Frankfurt, pp. 395–420.
- Moore, Henrietta L. 2003 [1988]. *Feminism and Anthropology*. Cambridge.
- Parker, Richard G. 1999. *Beneath the Equator. Cultures of desire, male homosexuality and emerging gay communities in Brazil*. London New York.
- Pinho, Osmundo S. de A. 2004. A guerra dos mundos homossexuais. Resistência e contra-hegemonias de raça e gênero. In: Rios, Luís F. et al. (eds.). *Homossexualidade. Produção cultural, cidadania e saúde*. Rio de Janeiro, pp. 127–135.
- Pitschl, Johannes. 2009. *Eles não deixam de ser homens: diferente Identitätskonstruktionen in den LGBT-Communities und -Bewegungen von Salvador da Bahia, Brasilien*. Diplomarbeit Universität Wien.

Conclusion

Mit eindrucksvollen ethnographischen Beispielen widmeten sich die BeiträgerInnen dieser ASSA-Sondernummer den Schnittfeldern Sexualität und Kontrolle, Sexualität und Reproduktion sowie Sexualität und Identität. Damit wurde die von uns gewählte Metapher des ‚Schnittfeldes‘, die die vielfältigen Bereiche der Trennung und Überschneidung, Entkoppelung und Rückkoppelung bezeichnet, auf ethnographischen Beispielen angewandt.

Womit aber diese Thematik selbstverständlich nicht erschöpfend behandelt ist. Viele weitere Schnittfelder des Sexuellen laden StudentInnen zu weiterführenden Forschungen ein:

Das Thema Sexualität und Alter etwa, wurde nur am Rande angesprochen, wenn es darum ging, wer bis zu welchem Alter eine künstliche Befruchtung durchführen kann. Zum Schnittfeld Sexualität und Alter gehört aber auch zu fragen, ob Menschen bis ins hohe Alter sexuell aktiv sein können/wollen/sollen.

Andere vielversprechende Forschungsthemen wären die Schnittfelder: Sexualität und Behinderung sowie Sexualität und Krankheit – von Geschlechtskrankheiten bis hin zu HIV / AIDS. Das breite Themenfeld Sexualität ohne Konsens und Sexualität und Gewalt/Strafhandlung soll hier ebenfalls nicht unerwähnt bleiben (Vergewaltigung, sexuelle Übergriffe, Inzest, sexueller Missbrauch) waren diese doch jüngst in Österreich ein sehr brisantes Thema mit Fritzl, Kampusch und den Missbrauchsfälle in der katholischen Kirche.

Käufliche Sexualität und Sexualität im Austausch gegen Güter (Prostitution, Konkubinat, Eskort-Service oder aber auch als kulturell übliche Tauschbeziehung in alltäglichen Partnerschaften) wäre ein weiteres lohnendes Thema. Auch die Schnittfelder Sexualität und Ehe (polygam, monogam, Zeitehe⁵⁴ u.v.m.) wurden nur im Rahmen von größeren Themen angeschnitten. Die Schnittfelder Sexualität und Konsum (Pornographie, Prostitution, aber auch Missbrauch), Sexualität und Werbung wie auch die Sexualisierung von Kindern stellen ebenfalls lohnende Untersuchungsgebiete für AnthropologInnen dar.

⁵⁴ Siehe beispielsweise den aktuellen Film zum Thema Zeitehe im Iran (Mortezai, Sudabeh. 2009. Im Bazar der Geschlechter. Dokumentarfilm, 85 min. Persische Originalfassung mit dt. UT. Österreich und Italien).

Zu den AutorInnen

Georg Gappmayer: Mag., Kultur- und Sozialanthropologe, Ergotherapeut. Seine hauptsächlichen Forschungsinteressen sind Gender Anthropologie und Anthropologie der Psychiatrie.

Kontakt: georggappmayer@hotmail.com

Caroline Haidacher: geboren 1984, ist Kultur- und Sozialanthropologin und Studierende der Romanistik/Spanisch an der Universität Wien. Ihre Forschungsinteressen umfassen Gender und Masculinity Studies, Visuelle Anthropologie und Erotische Literatur in Lateinamerika. Sie ist Radioredakteurin der Sendereihe „Globale Dialoge – Women on Air“ auf Radio Orange 94.0.

Kontakt: rh_viola@yahoo.com

Elena Jirovsky: Mag.^a, Kultur- und Sozialanthropologin. Von 2007 bis 2010 Stipendiatin der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, DOC-team-Stipendium für interdisziplinäre Dissertationsprojekte. Das Projekt beschäftigte sich mit Normalisierungsprozessen im Bezug auf Weibliche Beschneidung/Genitalverstümmelung und Kosmetischer Chirurgie sowie deren Vergleichbarkeit. Zurzeit verfasst sie ihre Dissertation zum Thema Weibliche Beschneidung/Genitalverstümmelung und ihrer aktuellen Bedeutung in Bobo-Dioulasso/Burkina Faso. Ihre Forschungsinteressen sind Frauen, Körper, Geschlechterverhältnisse, Medizin, Ontologie und Kultur, ANT. Jüngste Publikation: Views of women and men in Bobo-Dioulasso, Burkina Faso, on three forms of female genital modification. In: Reproductive Health Matters 2010;18(35): 84–93.

Kontakt: elena.jirovsky@gmx.net

Eva-Maria Knoll: Mag.^a, ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Sozialanthropologie (Zentrum Asienwissenschaften und Sozialanthropologie) der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. Ihre Forschungsinteressen umfassen Tourismus-, Geschlechter- und Technologieforschung. Zurzeit arbeitet sie an ihrem Dissertationsprojekt zu Reproduktionstourismus.

Kontakt: eva-maria.knoll@oeaw.ac.at

Cornelia Koller: Mag.^a, Abschluss des Studiums der Kultur- und Sozialanthropologie an der Universität Wien 2009. Ihre Forschungsinteressen umfassen Friedens- und Konfliktforschung, Nationalismus und nationale Identität und Postsozialismus mit dem regionalen Schwerpunkt Südkaukasus und Osteuropa.

Kontakt: conny.koller@gmail.com

Katharina-Maria Loy: ist Studentin der Kultur- und Sozialanthropologie an der Universität Wien und arbeitet an ihrer Diplomarbeit mit dem Titel „Auslandsadoptionen als Form der sozialen Reproduktion“. Neben ihrem Studium ist sie als Kindergartenpädagogin und Lehrerin der Praxis und Didaktik der Kindergartenpädagogik an der „Bildungsanstalt für Kindergartenpädagogik in Wien 21“ tätig. Ihr Forschungsinteresse liegt im Bereich der Genderforschung und der interkulturellen Pädagogik.

Kontakt: katharina-maria.loy@wien.gv.at

Johannes Pitschl: Mag., Studium der Kultur- und Sozialanthropologie in Kombination mit Indologie und Romanistik (Portugiesisch) in Wien, Lille (Frankreich) und Salvador da Bahia (Brasilien). Seine Forschungsinteressen gelten insbesondere der Intersektionalität innerhalb

diversifizierter Gesellschaftsstrukturen, unterschiedlichen Männlichkeitskonstruktionen und visuellen Repräsentationsformen. Publikation der Diplomarbeit „Eles não deixam de ser homens’: diferente Identitätskonstruktionen in den LGBT-Communities und –Bewegungen von Salvador da Bahia, Brasilien“ in der Schriftenreihe „Investigaciones“ der Arbeitsgemeinschaft Österreichische Lateinamerikaforschung im Mai 2011.

Kontakt: johannes.pitschl@gmail.com

Nurhak Polat: Mag.^a, studierte Kultur- und Sozialanthropologie in Wien. Sie ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Europäische Ethnologie im Sonderforschungsbereich (SFB 640) „Repräsentationen sozialer Ordnungen im Wandel“ der Humboldt Universität und promoviert zurzeit zu Wissensproduktion und Reproduktionstechnologien. Ihre Forschungsinteressen sind Migrations- und Geschlechterforschung, Wissens- und Verwandtschaftsanthropologie und Technologieforschung.

Kontakt: nurhak.polat@staff.hu-berlin.de

Anna Schoiswohl: Mag.^a, hat im Juni 2010 das Studium der Kultur- und Sozialanthropologie an der Universität Wien mit Auszeichnung abgeschlossen. Ihre Forschungsinteressen umfassen Biomacht, Bevölkerungspolitik, Eugenik, Künstliche Fortpflanzungstechnologien, Medizinanthropologie sowie gesellschaftliche Strukturen und die Konzeptualisierung von Norm und Abnorm. Jüngste Publikation: Biomacht im 21. Jahrhundert, wie neue Reproduktionstechnologien biologische Staatsbürgerschaft in Österreich formen. Unveröff. Diplomarbeit Universität Wien.

Kontakt: annaschoiswohl@gmail.com

Aurelia Weikert: Sozialanthropologin und Politikwissenschaftlerin. Vortrags- und Autorin-tätigkeit zu den Themen Bevölkerungspolitik, Eugenik, Fortpflanzungs- und Gentechnologien. Lehrbeauftragte am Institut für Kultur- und Sozialanthropologie der Universität Wien; Mitarbeiterin bei Miteinander Lernen – Beratungs-, Bildungs- und Psychotherapiezentrum für Frauen und Kinder aus der Türkei.

Kontakt: aurelia.weikert@inode.at

www.aurelia-weikert.at