

Birgitt Röttger-Rössler (2009): Geschlechtliche Mehrdeutigkeit als ‚Raum der Möglichkeiten‘. *Transgenderism* in zwei islamischen Gesellschaften Südostasiens. In: Elfriede Hermann, Karin Klenke und Michael Dickhardt (Hg.): Form, Macht, Differenz. Motive und Felder ethnologischen Forschens. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen, 277–294. Doi: 10.17875/gup2020-1291

Geschlechtliche Mehrdeutigkeit als ‚Raum der Möglichkeiten‘

Transgenderism in zwei islamischen Gesellschaften Südostasiens

Birgitt Röttger-Rössler

Geschlechtliche Mehrdeutigkeit stellt ein prominentes Thema innerhalb der jüngeren ethnologischen Geschlechterforschung dar. Seit Beginn der 1990er Jahre konzentrieren sich zahlreiche Studien auf die empirische Untersuchung des so genannten *transgenderism*. Mit diesem schwer übersetzbaren Terminus werden heute mehrheitlich – auch im Deutschen – Phänomene bezeichnet, die in herkömmlichen medizinisch-psychologischen und sozialwissenschaftlichen Diskursen zumeist als Trans-, Homo- oder Bisexualität, als Geschlechtsrollenwechsel oder Transvestismus klassifiziert wurden. Kurz: Unter dem Begriff *transgenderism* werden verschiedene Formen von Überschreitungen der kulturell und sozial gezogenen Grenzen zwischen Männlichkeit und Weiblichkeit subsumiert.¹

Betrachtet man die ethnologischen Transgender-Studien insgesamt, so zeigt sich, dass ein Großteil der in der ersten Hälfte der 90er Jahre entstandenen Arbeiten eine ethnografisch-partikularistische Ausrichtung aufweist: Die Formen des *transgenderism* der jeweils untersuchten Gruppe werden detailliert beschrieben, aber nur selten in weiterführende oder komparative Zusammenhänge gestellt. Ein anderer Teil der Studien dieser Zeit ist stark in terminologischen Debatten befangen, die um die Frage kreisen, mit welcher Begrifflichkeit sich die jeweiligen kulturspezifischen Formen des *transgenderism* am besten klassifizieren lassen. Meist wird in extenso erörtert, ob es sich jeweils

eher um *gender blending* oder *gender bending*, Gender Liminalität oder Ambiguität, um alternative, intermediäre oder gar um additive dritte und vierte Geschlechterkategorien handelt. Beide Tendenzen waren jedoch gleichermaßen auf die Dekonstruktion der heterosexistischen Geschlechterordnung westlicher Gesellschaften fixiert. Ihre Intention lag primär darin aufzuzeigen, dass es Kulturen gibt, die mehr als zwei Geschlechtsidentitäten zulassen und in denen es Menschen möglich ist, nicht nur als „Mann“ oder „Frau“ zu existieren; wobei die fremdkulturellen Gegebenheiten häufig deutlich idealisiert wurden.

Diese implizite Fixierung auf das euro-amerikanische Gendersystem führte dazu, dass Transgenderphänomene zunächst aus einem sehr engen Blickwinkel betrachtet wurden. Geschlecht und Sexualität wurden als eine in sich geschlossene Domäne gesehen, innerhalb derer ausschließlich geschlechtliche Identitäten verhandelt wurden. Die Schnittpunkte zwischen Geschlecht und anderen gesellschaftlichen Teilbereichen, also den sozialen Hierarchie- und Machtverhältnissen, den ökonomischen und politischen Strukturen sowie den translokalen und transnationalen Verflechtungen, blieben in den ersten Transgender-Studien noch weitgehend ausgeblendet. Wenig berücksichtigt wurde auch, dass individuelle Geschlechtsidentitäten ebenso wie kulturelle Geschlechterkategorien keine stabilen, dauerhaften Entitäten darstellen, sondern sich im Spannungsfeld vielfältiger lokaler und globaler Prozesse ständig verändern. Die Transgender-Studien der frühen 90er standen damit in einem anachronistischen Verhältnis zu den übrigen Bereichen der Geschlechterforschung, die dieser Pluralität schon wesentlich längere Zeit gerecht zu werden versuchten (Hauser-Schäublin 1991, Hauser-Schäublin und Röttger-Rössler 1998). In der zweiten Hälfte der 90er Jahre mehrten sich dann jedoch ethnologische Studien, die Transgenderphänomene aus einer erweiterten Perspektive heraus in ihrer komplexen Verflechtung mit unterschiedlichen translokalen und transnationalen sozialen, ökonomischen, religiösen sowie politischen Prozessen zu analysieren suchten. Für den indopazifischen Raum wären hier zum Beispiel die Arbeiten von Alison Murray (z. B. 1999), Tom Boellstorff (z. B. 2004, 2005a,b), Jeanette Mageo (z. B. 1998, 2005), Sharyn Graham (z. B. 2001, 2004a, 2004b, 2007) und Mark Johnson (z. B. 1998, 1997a,b, 1996, 1995a,b) sowie Niko Besnier (z. B. 1997, 2002) zu nennen.

Das Hauptanliegen meines Beitrages liegt darin, anhand von zwei Beispielen aus dem insulären Südostasien aufzuzeigen, wie die in den jeweiligen Gesellschaften historisch verankerten Formen genderambivalenten Verhaltens im Spannungsfeld lokaler, nationaler und globaler Prozesse ausgestaltet und zum Teil neu gedeutet werden.

Transgenderism im indonesischen Kontext

Mein erstes Beispiel führt in meine eigene Forschungsregion: in den Süden der indonesischen Insel Sulawesi. Die beiden dominanten ethnischen Gruppen dieser Region

sind die Makassar (2,5 Millionen) und die Bugis (4 Millionen). Beide Gesellschaften wurden im frühen 17. Jahrhundert islamisiert. Sie kennzeichnen sich durch eine strikt hierarchische Organisation sowie durch eine rigide Geschlechtertrennung. Männliche und weibliche Lebenssphären berühren sich im Alltag kaum, den Geschlechtern kommen unterschiedliche, aber einander gleichwertige Aufgaben in diesen „geschlechter-symmetrischen“ Gesellschaften zu.²

Im ländlichen Raum sowie den urbanen Zentren Südsulawesis sind – wie generell in Indonesien – „männliche Transgender“ ein verbreitetes Phänomen. Es handelt sich hier um Personen mit einem (biologisch) männlichen Körper, die jedoch temporär oder auch permanent als weiblich klassifizierte Verhaltens- und Kleidungsweisen übernehmen, also den sozialen Maskulinitätsstereotypen nicht (oder teilweise nicht) entsprechen. In der makassarischen Sprache werden diese Personen als *kawe-kawe*, im Buginesischen als *calabai* und in der indonesischen Nationalsprache als *waria* bezeichnet. Der Terminus *waria* ist eine Neuschöpfung, die sich aus den beiden Wörtern *wanita* (Frau) und *pria* (Mann) zusammensetzt. Er wurde 1978 durch die indonesische Regierung in die Nationalsprache (*Bahasa Indonesia*) eingeführt und fungiert seitdem als offizielle Bezeichnung dieser Personengruppe, von der er auch – vor allem im städtischen Kontext – zunehmend als Eigenbezeichnung verwandt wird.³

Grundsätzlich sind „männliche Transgender“ im gesamten südostasiatischen Raum wesentlich häufiger als weibliche, obwohl Letztere in einzelnen ethnischen Gruppen wie z. B. den Makassar und Bugis durchaus auftreten und sozial kategorisiert werden.⁴ Meine folgenden Ausführungen beschränken sich jedoch ausschließlich auf *kawe-kawe* beziehungsweise *waria*, also auf Individuen mit einem männlichen Körper, die aus unterschiedlichen Gründen männliche Genderrollen nicht oder nur partiell übernehmen, sich aber auch nicht vollständig mit dem weiblichen Gender assoziieren wollen.

Im dörflichen Alltag lassen sich *kawe-kawe* oder *calabai* an ihrem geschlechtsambivalenten Äußeren erkennen. Sie kombinieren in der Regel weibliche und männliche Kleidungsattribute, tragen zum Beispiel Hosen oder karierte *sarongs* wie Männer, aber in Kombination mit Modeschmuck und Haarspangen, oder sie sind komplett wie eine Frau, mit Bluse und geblühtem *sarong* gekleidet, haben diesen dann aber auf männliche Weise geschlungen und nehmen eine männliche Sitzhaltung ein etc. Sie synchronisieren im Alltag auf subtile Art männliche und weibliche Erscheinungs- und Verhaltensweisen, wobei es keine Versuche gibt, den männlichen Körperbau in irgendeiner Form zu verdecken. Einen rein weiblichen Kleidungsstil wählen *kawe-kawe* in der Regel nur für offizielle und festliche Anlässe, bei Markt- und Behördengängen, Riten und Festen.

Bei dem wöchentlichen Gang in die Moschee zum Freitagsgebet wählt allerdings der größte Teil der dörflichen *kawe-kawe* sowie aber auch der städtischen *waria* ein männliches „Outfit“ und geht gemeinsam mit den Männern der Nachbarschaft zum Gebet, einige entscheiden sich aber auch für die weibliche Variante. Ein geschlechtsambivalenter Kleidungsstil lässt sich hier nicht verzeichnen: in der Moschee gibt es eben nur

Männer- oder Frauenräume. Das gleiche gilt für die Pilgerreise nach Mekka, die jeder gläubige Moslem, der die entsprechenden Mittel besitzt, unternehmen sollte. Unter den zum Teil recht vermögenden städtischen *waria* in dem urbanen Zentrum Makassar trifft man etliche, die den Mekkapilgertitel im Namen tragen. Die Entscheidung, ob sich die einzelnen *waria* im Kontext der Pilgerreise dem weiblichen oder männlichen Gender zuordnen, hängt unter anderem davon ab, mit welchen sozialen Bezugspartnern (z. B. Familienangehörigen oder Mitgliedern der lokalen *waria*-Gruppe) sie die Pilgerreise antreten. Grundsätzlich steht der *waria*-Status nicht im Widerspruch zum indonesischen Islam.⁵ Er gilt als Gott gegeben beziehungsweise als Wille Allahs. Auf die Frage, ob Allah sie eher als Mann oder Frau sieht, antworten *waria* in der Regel: „Er sieht uns als *waria*.“⁶

Aus dem bisher Gesagten wird bereits deutlich, dass *waria* einen flexiblen, ambivalenten Geschlechtsstatus einnehmen und nicht auf die vollständige Übernahme des weiblichen Genders abzielen. Auch gibt es in ihren Selbstdarstellungen keinerlei Narrative, die dem bei uns verbreiteten Topos von der „im falschen Körper gefangenen Seele“ ähneln und innere und äußere Identität polarisieren. *Waria* geben an, eigentlich männlich – *asli laki-laki* – zu sein, aber eine eher weibliche Seele (*jiwa*) und ein eher weibliches Temperament (*sifat*) zu haben. Sie sehen jedoch ihren männlichen Körper nicht als Widerspruch zu ihrer weiblich(er)en Seele und streben auch nicht an, vollständig Frau zu werden. Sie setzen, wie Boellstorff (2004:168f.) formuliert, „being feminine“ niemals mit „being female“ gleich. Entsprechend fehlt auch das Interesse an geschlechtsumwandelnden Operationen, wie sie für „Transsexuelle“ in unserem gesellschaftlichen Kontext kennzeichnend sind.⁷ Grundsätzlich ist der *waria*-Status kein notwendigerweise lebenslänglicher, sondern wird oft nur während einer bestimmten Lebensphase, meist in der Jugend, eingenommen.

Der größte Teil der *waria* verkehrt sexuell mit Männern, wobei durchaus häufig stabile, langfristige Partnerschaften entstehen. Es gibt aber ebenso *waria*, die heiraten und Kinder zeugen, ohne damit notwendigerweise ihren *waria*-Status vollständig aufzugeben. Die Beziehungen zwischen *waria* und Männern werden nicht als Homosexualität gewertet. Hierbei ist hervorzuheben, dass „homoseks“ eine neue Kategorie darstellt, die sich erst seit zweieinhalb Jahrzehnten in den urbanen Zentren Indonesiens auszubreiten beginnt. Es gibt keine historisch verankerte Differenzierung zwischen Homo- und Heterosexualität. Erotische Handlungen zwischen Personen des gleichen biologischen und sozialen Geschlechtes sind in indonesischen Gesellschaften bislang praktiziert worden, ohne kulturell markiert zu werden.⁸

Die Männer, die sexuell mit *waria* verkehren, definieren sich stets als „richtige Männer“ (*laki-laki asli*) beziehungsweise „normale Männer“ (*laki-laki biasa*), also als Männer ohne homoerotische Interessen. Sie geben in der Regel zwei Gründe an, die *waria* für sie begehrenswert machen: zum einen wären *waria* verführerischer, koketter und sexuell provokanter als „normale“ Frauen und zum anderen sei es reizvoll, sich von „Frauen“ penetrieren zu lassen. Hier zeigt sich, dass in den lokalen Diskursen die

Penetrationsrolle nicht – wie zum Beispiel im mediterranen und arabischen Kontext – mit Maskulinität verknüpft und der Rezeptionspart entsprechend auch nicht als spezifisch weiblich markiert wird. Diese Formen des Sexualaktes sind ohne Relevanz für die Definition von Männlichkeit und Weiblichkeit. Vor diesem Hintergrund wird es auch verständlich, dass *gays* in Indonesien Probleme haben, sich einzig aufgrund ihres sexuellen Interesses an anderen Männern als eigenständige soziale Kategorie zu etablieren.⁹ Sie erheben ihr erotisches Begehren zu einem distinkten Merkmal ihrer Geschlechtsidentität, was in breiten Kreisen der indonesischen Bevölkerung auf erstaunte Verwunderung stößt.¹⁰ Die *waria* selbst grenzen sich stark von den *gays* ab, die sie als westliches „Importprodukt“ zurückweisen, wodurch sie im Gegenzug ihre *waria*-Identität als originär (*asli*) indonesisch konstruieren. In den städtischen Zentren Südsulawesis erwirbt ein kleiner, aber wachsender Teil der *waria* seinen Lebensunterhalt auch durch Prostitution, was im ländlichen Kontext extrem selten vorkommt und keineswegs zu den herkömmlichen Tätigkeitsfeldern der *kawe-kawe* oder *calabai* gehört. Zu den Kunden dieser *waria* gehören zum einen Männer, die – wie bereits erwähnt – ein spezielles Interesse an der sexuellen Begegnung mit männlichen, die Weiblichkeit übersteigernden „männlichen Transgendern“ haben, zum anderen aber auch mittellose Männer und Jugendliche, die *waria* als billigere Alternative zu weiblichen Prostituierten nutzen. *Gays* haben kein Interesse an *waria*, ebenso wie deren Kunden sexuell nicht mit *gays* verkehren.¹¹

In der makassarischen sowie buginesischen Gesellschaft standen und stehen *kawe-kawe/calabai* (bzw. *waria*) – wie in den meisten lokalen indonesischen Kulturen – seit jeher bedeutende soziale Positionen im religiös-rituellen Bereich offen, die ihnen nicht nur eine sichere ökonomische Basis, sondern auch Ansehen und Einfluss bieten. Da wäre zunächst einmal auf die prä-islamischen Rituenspezialisten der Bugis, die sogenannten *bissu*, zu verweisen, die als bedeutsame Vermittler zwischen Menschen und Ahnen fungieren und bei allen Übergangsriten eine wichtige Rolle spielen. An den früheren buginesischen Fürstenhöfen waren die *bissu* für das Durchführen von Übergangsriten sowie das Hüten und die jährliche Purifikation der fürstlichen Regalien verantwortlich. Sie fungierten darüber hinaus als bedeutsame Vermittler zwischen Menschen und Ahnen, die im Verlauf von rituellen Séancen bevorzugt in die Körper von *bissu* einführen. Infolge zunehmenden Drucks seitens des orthodoxen Islam auf alle prä-islamischen Elemente hat sich die Zahl der *bissu* allerdings reduziert (Hamonic 1975, 1987, Pelras 1997, Graham 2007, 2003b).¹²

Ein weiteres zentrales rituelles Amt, das bei Bugis und Makassar nahezu ausschließlich von *kawe-kawe/calabai* bekleidet wird, bildet das der sogenannten Hochzeitsmutter (makassarisch: *anrongbunting*, buginesisch: *indo' bonting*). Eine Hochzeitsmutter fungiert als Spezialistin auf dem Gebiet der „Zusammenführung von Mann und Frau“. Sie organisiert die aufwändigen, mehrtägigen Hochzeitsfeierlichkeiten, kleidet und schminkt das Brautpaar und führt die zahlreichen mit der Eheschließung verbundenen prä-islamischen Einzelriten aus, in die die islamische Eheschließung (*nikka*) eingebettet

ist. Daneben gibt es aber auch *kawe-kawe*, die in keinem dieser spezifischen Aufgabengebiete tätig sind, sondern „normale“ Berufe beispielsweise in Handel, Landwirtschaft oder Verwaltung ausüben. Im großstädtischen Kontext haben sich *waria* mittlerweile den Schönheitssektor und das professionelle Entertainment sowie Veranstaltungsmanagement als primäre Tätigkeitsfelder erschlossen. In der Millionenmetropole Makassar werden rund 90 Prozent der Schönheitssalons und Kosmetikstudios, deren Anzahl in den vergangenen zwei Jahrzehnten kontinuierlich anstieg, von *waria* betrieben. Des Weiteren fungieren sie als Organisatoren von Schönheitswettbewerben, von Tanz-, Musik-, Mode- und Talkshows und werden bei privaten sowie offiziellen Festakten zur Gestaltung des Entertainments gebucht. Sie propagieren in all diesen Kontexten einen modernen, aufgeschlossenen Lebensstil, wobei ihre Imaginationen der Modernität (*kemajuaan*) im Wesentlichen an den Verhältnissen und Trends in Java, insbesondere der Hauptstadt Jakarta, orientiert sind. Sie synthetisieren im Mode-, Schmuck- und Kosmetikbereich Elemente verschiedener ethnischer Gruppen Indonesiens und kreieren so, unter Beimischung westlicher Komponenten, einen spezifisch indonesischen Stil. Sie durchsetzen die lokale makassarische oder buginesische Sprache bei ihren Auftritten mit zahlreichen Ausdrücken und Redewendungen aus der Nationalsprache *Bahasa Indonesia* und kreieren somit quasi eine Kreolsprache. Sie führen bei den beliebten Playback-Shows bevorzugt indonesische *dangdut*-Hits oder aber Songs aus indischen Bollywoodfilmen auf, westliche Songs bilden dagegen die Minderheit.¹³ Doch *waria* vermitteln in ihren Shows keineswegs nur Modetrends und Fantasien des Femininen, sondern vor allem Imaginationen moderner indonesischer Staatsbürgerschaft. So kommentieren *waria*-Conférenciers in ihren Veranstaltungen – häufig auf kabarettistische Weise – politische Geschehnisse, die sich in Jakarta oder auch auf der globalen Bühne abspielen und übersetzen diese hiermit in lokale Bezugssysteme. Sie inszenieren sich in ihren Darbietungen stets als Mitglieder der nationalen Gesellschaft und überschreiten so ethnisch definierte Horizonte.¹⁴ In anderen Worten: *Waria* stehen primär in einem Kommunikationsbezug mit der indonesischen Nation und weniger mit den lokalen Traditionen, dem *adat*. Dies mag auch damit zusammenhängen, dass die ersten formellen *waria*-Organisationen, die sich im Jakarta der frühen 1970er Jahre bildeten, von Anbeginn an politische Billigung und Unterstützung erfuhren. So wurde *Himpunan Wadam Jakarta*, die erste *waria*-Verbindung, die sich 1972 in Jakarta gründete, von Ali Sadikin, dem damaligen Bürgermeister der Hauptstadt Indonesiens, aktiv unterstützt. Ali Sadikin sah die *waria* nicht als „schützenswerte“ Inhaber traditioneller, ethnisch geprägter Geschlechterrollen, sondern als wichtige moderne Staatsbürger. Er rechtfertigte also ihre Unterstützung seitens der Politik „in terms of national belonging“ (Boellstorff 2004:177) und bezog sie somit in den Aufbau der modernen, pan-ethnischen indonesischen Nation ein.¹⁵ *Waria* sind wichtige und sichtbare Akteure in der politischen Sphäre des heutigen Indonesiens. Sie organisieren Wahlkampfveranstaltungen, fördern bestimmte Kandidaten und werden ihrerseits von verschiedenen Parteien und/oder Lokalregierungen unterstützt. Als professionelle Veranstaltungs-Manager werden

sie auch immer wieder eingesetzt, wenn es gilt, politische Programme oder Maßnahmen publik zu machen.¹⁶ Kurz: *Waria* treten in all diesen Sektoren als *cultural broker* hervor, die zwischen Peripherie und Zentrum vermitteln, die lokale Formen und Traditionen aufbrechen und überschreiten.

***Transgenderism* im philippinischen Kontext**

Mein zweites empirisches Beispiel führt in die südlichen Philippinen, genauer auf die Insel Sulu mit der Hauptstadt Jolo, eine Region, die verschiedentlich durch Geiselnahmen im Kontext des separatistischen Widerstandes der lokalen Moslems in den Schlagzeilen war. Die Bevölkerung auf Sulu und den umgebenden Inseln besteht hauptsächlich aus muslimischen Tausug, einem Händler- und Seefahrervolk, das sich ebenfalls durch eine hierarchische Sozialstruktur und rigide Geschlechtertrennung kennzeichnet. Die folgenden Ausführungen beziehen sich in erster Linie auf die Arbeiten des amerikanischen Ethnologen Mark Johnson (1995a, 1995b, 1996, 1997b), der zu Beginn der neunziger Jahre bei den Tausug forschte. Die hier im „ethnografischen Präsens“ geschilderten Verhältnisse können also nur für diese Zeitspanne Gültigkeit beanspruchen.

In dem Jahrhunderte langen Kampf gegen die Hegemoniebestrebungen des christlichen Teils der Philippinen sind Religion und Ethnizität zu einer unlösbaren Einheit verschmolzen: Tausug-Sein bedeutet Moslem-Sein. Die Stadt Jolo, Zentrum der Tausug sowie auch des separatistischen Widerstandes, war früher Sitz des Sulu Sultanates, das sich rund dreihundert Jahre erfolgreich gegen die spanische Vorherrschaft auf den Philippinen zur Wehr setzte. Erst 1876 gelang es den Spaniern, Jolo zu okkupieren. Bereits 20 Jahre später wurden sie durch die Amerikaner ersetzt, die bis 1946 als Kolonialmacht auf den Philippinen herrschten. Im Gegensatz zu den Spaniern verzichteten die Amerikaner auf einen direkten Konfrontationskurs, sie betrieben eine Politik der scheinbaren „Nicht-Einmischung“ und versuchten das Problem mit den rebellischen Tausug eher indirekt und langfristig zu lösen. Aus diesem Grund nehmen die Tausug auch eine insgesamt positive Haltung gegenüber der Welt der Amerikaner (*milikan*) ein.

Im heutigen sozialen Leben der Tausug spielen männliche Geschlechtsrollenüberschreiter, sogenannte *bantut*, eine zentrale Rolle. Sie ähneln den indonesischen *waria* in zahlreichen Aspekten. Auch hier handelt es sich um biologische Männer, die als weiblich geltende Verhaltens- und Kleidungsweisen übernehmen, jedoch nie vollständig in die weibliche Geschlechtsrolle schlüpfen. Wie etliche der *waria* verbringen viele Männer nur eine Phase ihres Lebens als *bantut*, meist in jüngeren Jahren, und kehren später in die männliche Geschlechtsrolle zurück, heiraten und zeugen Kinder.

Ebenso wie die „männlichen Transgender“ in Indonesien haben auch *bantut* eine lange Tradition auf den Philippinen. Historischen Quellen zufolge fungierten sie in

prä-kolonialen Zeiten als Priester bzw. rituelle Mittler zwischen Göttern, Ahnen und Menschen und genossen ein hohes soziales Ansehen (Nanda 2000:78ff, Johnson 1997a:12,25).

Im Kontext des kolonialen spanischen Katholizismus wurden die *bantut* jedoch zunehmend ausgegrenzt. Ihr Transgender-Verhalten wurde als Sodomie, als deviantes Teufelswerk markiert.¹⁷ Bei den muslimischen Tausug erfolgte diese soziale Ausgrenzung allerdings niemals so massiv wie in den christlichen Philippinen, aber auch hier hat sich ein Abwertungsprozess vollzogen. Dies spiegelt sich unter anderem darin, dass der Begriff *bantut* von Anderen meist mit einer deutlich derogativen Konnotation im Sinne von „impotenter, weibischer Mann“ gebraucht wird.

Ein weiterer Effekt kolonialer Einflüsse liegt in einer Sexualisierung der lokalen philippinischen Genderdiskurse. Dies zeigt sich darin, dass die Sexualität der *bantut*, die wie die indonesischen *waria* hauptsächlich mit Männern verkehren, feminisiert wird. In ihrem sexuellen Verlangen seien *bantut*, heißt es im lokalen Diskurs, wie Frauen darauf ausgerichtet, von Männern penetriert zu werden (Johnson 1998:696f.). Im Gegensatz zum indonesischen Kontext tritt hier eine geschlechtsspezifische Markierung des Sexualverhaltens hervor, die vermutlich im Kontext der Kolonialisierung übernommen worden ist. Denn den mediterranen sowie arabischen Geschlechterideologien zufolge manifestiert sich Maskulinität ganz wesentlich im Penetrationsakt. In Konsequenz dieser Vorstellungen gefährden auch Männer, die in sexuellen Beziehungen mit anderen Männern den aktiven Part einnehmen, in keiner Weise ihre Männlichkeit, also ihre Genderidentität als „richtige Männer“; als „unmännlich“ und deviant werden nur die anderen markiert.¹⁸

In den vergangenen zwei Jahrzehnten sind *bantut* zunehmend dazu übergegangen, sich selbst als *gays* zu bezeichnen, ohne jedoch die diesem Terminus inhärente westliche Homosexualitätskonzeption zu übernehmen. Sie verwenden den Begriff *gay* hauptsächlich als Eigenbezeichnung, um sich von dem konventionellen lokalen Wertungsgefüge zu distanzieren und sich mit der von ihnen als positiv imaginierten Welt der *milikan*, der Amerikaner bzw. des Westens allgemein, zu assoziieren (Johnson 1997a, 1998,1995).¹⁹

Gegenüber dem sich in den Philippinen ebenfalls ausbreitenden „*gay movement*“ westlichen Zuschnitts nehmen die *bantut* eine ambivalente Haltung ein. Sie teilen mit den *gays* das sexuelle Interesse an „richtigen Männern“, grenzen sich jedoch von ihnen ab, indem sie ihren Transgenderstatus, also ihre Femininität betonen. In diesem Zusammenhang rekurren sie – Johnson (1998:696f.) zufolge – auch auf den Topos von der „im falschen Körper gefangenen Seele“, was sich als Übernahme westlicher Genderdiskurse sehen lässt. Sie rechtfertigen so ihr Interesse an „richtigen Männern“ als eine quasi natürliche Konsequenz ihrer seelischen (inneren) Weiblichkeit. So entziehen sie auch ihre Sexualität der von dem „*gay movement*“ propagierten Homosexualitätsdefinition, deren Hauptkennzeichen die „*same-sex-same-gender*“-Sexualität bildet. In den Philippinen haben sich im Kontext dieser sozialen Differenzierungsprozesse also zwei

verschiedene „gay-Identitäten“ herausgebildet: 1. Transgender-*gays* und 2. homosexuelle *gays*. Letztere sind allerdings bei den Tausug so gut wie nicht existent beziehungsweise nicht sichtbar (Johnson 1998). Sexueller Kontakt zwischen zwei sex-gender kongruenten Männern oder auch zwischen zwei *bantut* gilt als pervers. Männer, denen man unterstellt, sie wären daran interessiert sich von anderen penetrieren zu lassen, werden als *silabis* (doppelschneidige) abgewertet. In diesen lokalen Kategorisierungen verdeutlicht sich eine ausgeprägte Heterogendernormativität (Johnson 1998:697).²⁰

Ein großer Teil der *bantut* ist – wie die indonesischen *waria* – im Schönheits- und Showgewerbe engagiert. Auch das Management der zahlreichen schulischen Wettbewerbe in Form von Wissens-, Sport- und Kostümaufführungen obliegt hauptsächlich *bantut*. Ähnlich den indonesischen *waria* treten auch die *bantut* in all diesen Sektoren als zentrale Mediatoren eines kulturellen Transformations- oder Kreolisierungsprozesses hervor. So haben sie den bei der urbanen Elite ungeheuer erfolgreichen so genannten „native modern style“ kreiert: *Bantut*-Schneider haben traditionelle Kleidungs- und Stoffelemente mit neueren westlichen Schnittarten vermischt; *bantut*-Juweliere haben das konventionelle Goldschmuckdesign aufgebrochen und mit neuen Mustern und Materialien kombiniert; *bantut*-Tänzer durchsetzen traditionelle Tänze mit Rap-Elementen usw. (Johnson 1997a:73f., Johnson 1995a). Doch ihre mediativen Fähigkeiten beschränken sich keineswegs nur auf den materiellen Bereich. So propagieren zum Beispiel *bantut*-Conférenciers in den von ihnen veranstalteten diversen Schönheitswettbewerben auch Ideen, welche die lokalen Wert- und Normvorstellungen überschreiten. Sie orientieren sich allerdings an der Welt der *milikan* und nicht an den Trends im nationalen Zentrum der Philippinen. Die Ausrichtung auf die globale, vornehmlich amerikanische Welt wird besonders deutlich am Beispiel der Interviews, die einen wichtigen Bestandteil der Schönheitswettbewerbe bilden. Diese Interviews werden immer in Englisch durchgeführt. Den teilnehmenden *bantut* (oder Frauen) werden Fragen zum Allgemeinwissen, zu sozialen Aspekten und zu global-politischen Ereignissen gestellt, die den lokalen Kontext deutlich überschreiten.

Die Konzeption von Schönheit, die hier offenbar wird, geht weit über einen wohlgestalteten Körper und ein angenehmes Äußeres hinaus: Sie umfasst Bildung und gute Englischkenntnisse, staatsbürgerliches Verantwortungsgefühl, demokratische Orientierung und eine weltoffene Haltung. Aspekte, die in amerikanischen Schönheitswettbewerben ebenfalls eine Rolle spielen, hier jedoch eine ungleich stärkere Betonung zu finden scheinen (Johnson 1996, 1997a).

Bantut präsentieren sich in diesen Szenarien als gebildete Personen, was sie de facto auch sind. Der größte Teil der in den Salons arbeitenden *bantut* verfügt über höhere Schul- sowie teilweise auch Studienabschlüsse. Sie verkörpern hier säkulares Wissen (*ilmu milikan*), das neben islamischem Wissen (*ilmu Islam*) einen bedeutenden sozialen Wert in der Welt der Tausug darstellt (Johnson 1997a:55).

All dies zeigt, dass die *bantut* zentrale Figuren sind in einem Prozess der Reformulierung und Einpassung globaler Formen in die Strukturen lokaler kultureller Gegeben-

heiten, kurz, in einem „process of glocalization“. Dass die *bantut* diese Vermittlerrolle erfolgreich ausfüllen, zeigt sich nicht zuletzt in ihrem beträchtlichen ökonomischen Erfolg. Die in den zahlreichen Schönheitssalons Jolos arbeitenden *bantut* verdienen ebenso viel wie Lehrer und Angestellte im gehobeneren Verwaltungsdienst. Dergleichen machen die *bantut*-Schneider, -Raumausstatter und -Schmuckdesigner gute Umsätze. Aufgrund ihres ökonomischen Erfolges sind die *bantut* auch in wichtigen sozialen Organisationen wie zum Beispiel der „Junior Chamber of Commerce“ (JCC) vertreten, die ebenso wie ihre eigenen Organisationen, der „Sulu Sisters Club“ oder die „Pink Ladies Organisation“, eine bedeutsame Rolle in der Lokalpolitik spielen (Johnson 1997a:53ff). Es stellt sich jedoch die Frage, warum ausgerechnet *bantut* diesen Transformationsprozess zu dominieren scheinen.

Mit ihrem ökonomischen Erfolg und politischen Einfluss lässt sich möglicherweise auch die deutliche Zunahme von *bantut* – oder vorsichtiger formuliert, ihre zunehmende Sichtbarwerdung – in den letzten Dekaden erklären. Schätzungen zufolge ist die Anzahl der in Jolo lebenden *bantut* in den vergangenen 30 Jahren von 0,5% auf 3,5% der männlichen Einwohner der Stadt angestiegen. Es gibt diesbezüglich allerdings keine wirklich verlässlichen statistischen Daten. Der Anstieg koinzidiert mit einer auffälligen Zunahme von Schönheitssalons. So hat es Anfang der 1970er Jahre in ganz Jolo insgesamt drei von Frauen betriebene Salons gegeben; 1990/91 sind, Johnson (1997a) zufolge, dagegen bereits über 50 ausschließlich von *bantut* betriebene „beauty parlours“ verzeichnet.

Im lokalen Diskurs wird die Zunahme von *bantut* jedoch mit politischen Ereignissen korreliert. In den 1970er Jahren eskalierte, genauso wie in den letzten Jahren, der Kampf zwischen den islamischen Separatisten (der *Moro Islam Liberation Front*) und dem philippinischen Staat. Das philippinische Militär besetzte Jolo und die Region wurde unter Kriegsrecht gestellt. Viele junge Tausug-Männer verloren, so heißt es, angesichts der Gewalttätigkeiten und physischen Folterungen (zu denen auch Vergewaltigungen der jungen Männer durch philippinische Militärs zählten) ihren Mut und ihre Tapferkeit, zwei – nach lokaler Auffassung – entscheidende Determinanten der Männlichkeit. Sie verloren hiermit ihren Status als „richtige Männer“.

Als Kristallisationspunkte der Weiblichkeit dagegen gelten die Weitergabe und Wahrung von Leben und Traditionen. Es obliegt primär den Frauen, die Tausug-Werte und -Überzeugungen zu erhalten und „richtige“ Tausug und Moslems heranzuziehen. Durch diese Rolle sind sie den kulturellen Konventionen besonders verpflichtet. Ohne hier noch weiter ins Detail zu gehen, lässt sich feststellen, dass Maskulinität und Femininität im Kontext des separatistischen Widerstandes fest mit der ethnischen und religiösen Identität der Tausug verkoppelt worden sind, so dass beiden Geschlechtern wenig Raum bleibt, sich außerhalb der strikten, das alltägliche Leben dominierenden Dichotomie ‚muslimische Tausug versus christliche Philippinos‘ zu engagieren und sich mit anderen Diskursen zu identifizieren. Den *bantut* dagegen steht aufgrund ihres ambivalenten „nicht-Mann – nicht-Frau“ Status die Möglichkeit offen, auch außer-

halb dieser starren Polarisierung zu interagieren und sich mit globalen Diskursen – mit der Welt der *milikan* – auseinanderzusetzen. Ihre ambivalente Position eröffnet ihnen einen Freiraum, der es ihnen ermöglicht, kulturelle Klassifikationen und Grenzen zu überschreiten und somit als kulturelle Mediatoren zu fungieren.

Schlussbetrachtung

Mit diesem komparativen ethnografischen Blick auf Formen des *male transgenderism* in zwei islamischen Gesellschaften Südostasiens sollten hauptsächlich drei Aspekte angesprochen werden: So wollte ich erstens den „Translationsprozessen“ im Bereich des *transgenderism* nachspüren und unter anderem aufzeigen, wie sich lokale Akteure in der Auseinandersetzung mit global zirkulierenden Genderideologien – in diesem Fall dem „*gay movement*“ – wahrnehmen, verorten und artikulieren. Wir sahen, dass sich die *kawe-kawe* und *calabai* in Sulawesi zunehmend – vor allem im städtischen Umfeld – als indonesische Transgender entwerfen, was sich nicht zuletzt in der Übernahme des nationalsprachlichen Terminus *waria* als Eigenbezeichnung spiegelt. Sie überschreiten die lokalen Grenzen in Richtung auf die Nation und definieren sich als Teile einer modernen pan-indonesischen Transgendergemeinschaft. Sie konturieren dieses Selbstverständnis unter anderem durch ihre deutliche Abgrenzung von euro-amerikanischen *gay*-Diskursen. In diesem Kontext ließe sich folglich von Prozessen einer „Natio-Lokalisierung“ sprechen.

Die philippinischen *bantut* versuchen dagegen, durch eine partielle Assoziation mit der euro-amerikanischen Kategorie „*gay*“ (sowie durch die Namensübernahme) dem negativen Image ihres Status entgegenzuwirken. Sie übernehmen jedoch nicht, wie wir sahen, die Homosexualitätskonzeption, sondern grenzen sich von dieser wiederum durch Betonung ihrer Femininität und damit ihres Transgenderstatus ab. Eine interessante weiterführende Frage wäre, ob diese sozialen Abgrenzungsprozesse auf längere Sicht zu einer Verfestigung der an sich kontextuell sowie auch temporär sehr flexiblen lokalen Transgenderidentitäten führen.

Zweitens wollte ich an die in der Genderforschung geführten terminologischen Diskussionen anknüpfen und anhand des dargestellten Materials verdeutlichen, dass es irreführend ist, die Formen des indonesischen und philippinischen *male transgenderism* als additive Geschlechterkategorien zu definieren, wie dies zum Teil geschieht. *Waria* und *bantut* stellen kein „drittes Geschlecht“ dar, das sich irgendwo jenseits von Mann und Frau konstituiert. Vielmehr handelt es sich hier um institutionalisierte, sozial anerkannte Varianten oder Subkategorien des männlichen Genders, innerhalb derer es den Einzelnen möglich ist, weibliche Genderattribute und -praktiken zu übernehmen und diese in äußerst flexibler Weise mit männlichen Komponenten zu verschmelzen. Auch sind diese Formen des *transgenderism* in keiner Weise mit einer Negation binärer Geschlechterordnungen verbunden, sondern bestätigen diese. Die südostasiatischen

Gesellschaften, in denen *male transgenderism* verankert ist, kennzeichnen sich alle durch heteronormative Geschlechterordnungen, innerhalb welcher männliche und weibliche Geschlechterrollen klar und rigide definiert sind. Es ist zu vermuten, dass derartigen genderüberschreitenden Positionen, gerade in Gesellschaften mit restriktiven dualen Geschlechterkonzeptionen, eine wichtige soziale Ventilfunktion zukommt.

Drittens wollte ich für eine Erweiterung des ethnografischen Blicks plädieren und die Aufmerksamkeit auf die modernen Tätigkeitsfelder lenken, die sich die männlichen Geschlechtsrollenüberschreiter in den beiden hier betrachteten kulturellen Kontexten erschlossen haben. Sie betätigen sich nicht nur im Schönheits- und Showgewerbe, sondern haben diese prosperierenden Wirtschaftszweige letztlich in ihren Gesellschaften etabliert, womit sie sich als äußerst erfolgreiche ökonomische Entrepreneurs ausweisen. Sie vermitteln, wie wir sahen, in diesen Sektoren Werte und Waren, die an translokale und transnationale Diskurse anknüpfen: Die *waria* in Sulawesi vermarkten sozusagen die indonesische Nation, das heißt, den nationalen Gedanken der „Einheit in der (ethnischen) Vielfalt“, während die *bantut* im philippinischen Sulu-Archipel aus dem separatistischen, anti-nationalen Impetus ihres Volkes heraus die westliche, die euro-amerikanische Welt der *milikan*, vermitteln.

Es bleibt die Frage, warum gerade genderambivalente Personen wie die *bantut* und *waria* in diesen Bereichen dominieren. Diesbezüglich scheint die Annahme interessant, dass Grenzgänger zwischen den Geschlechtern in besonderer Weise designiert sind, die Grenze zwischen kulturell „Eigenem“ und „Anderem“ zu verwischen, beziehungsweise soziale und kulturelle Translationsprozesse zu lancieren. Sie verfügen über einen „Raum der Möglichkeiten“ (Peacock 1968), der Männern und Frauen aufgrund ihrer festeren Einbindung in tradierte Strukturen und Verhaltenskodex nicht im selben Umfang offen steht. In diesem innovativen Potential liegt die gesellschaftliche Signifikanz derartiger intermediärer Positionen. Auf diesen generell an ambivalente und intermediäre Positionen geknüpften „Raum der Möglichkeiten“ hat die jüngere Transgenderforschung hingewiesen und damit eine Frage in den Mittelpunkt gerückt, die weit über den Bereich der Geschlechterforschung hinausreicht.

Notes

- 1 Vgl. Whittle (2006:xi).
- 2 Mit dem Phänomen des *transgenderism* habe ich mich während mehrerer Feldaufenthalte in Sulawesi zwischen 1990 und 2007 auseinandergesetzt (siehe z. B. Röttger-Rössler 1989, 2000). Näheres zu den Geschlechterverhältnissen bei den Bugis siehe Millar (1983), Pelras (1996), Graham (2007).
- 3 Die von der Regierung 1978 vorgenommene Neuschöpfung *waria* ersetzte die seit den 60er Jahren zur Bezeichnung männlicher Transgender gebräuchliche Wortbildung *wadam*, die sich aus *wanita* (Frau) und *adam* (Mann) zusammensetzte und an der einige fundamentale Moslems Anstoß genommen hatten, da sie hierin eine Abwertung des Propheten sahen.

- Wadam* wird zumindest heute als Bezeichnung für Frau-zu-Mann-Transgender gebraucht. Suharto unterstützte und legitimierte diese Neuschöpfung (Boellstorff 2004:162).
- 4 Bei den Makassar werden Frauen, die sich Teilen des weiblichen Rollenspektrums verschließen und Attribute des männlichen Genders übernehmen, als *calabai* und bei den benachbarten Bugis als *calalai* bezeichnet. Sie werden ebenso wie die männlichen Transgender sozial akzeptiert, sind jedoch weitaus seltener. Näheres siehe Röttger-Rössler (1994, 1997), Pelras (1997) und Graham (2007, 2006, 2004a,b).
 - 5 In der jüngeren Vergangenheit kam es auf Java zu Störaktionen seitens einiger fundamentalistisch orientierter männlicher Jugendgruppen bei *waria*-Schönheitswettbewerben in Surabaya und Jakarta. Doch diese waren in ihrer Zielsetzung in erster Linie anti-westlich und nicht anti-*waria*. Sie richteten sich primär gegen die während dieser *Beauty Contests* propagierten westlichen „Lifestyle“-Orientierungen. In den Medien wurden diese Aktionen strengstens verurteilt.
 - 6 Vgl. Boellstorff (2004:167), der betont, dass es in Indonesien weder im islamischen noch im christlichen Kontext als „schändlich“ oder „sündhaft“ gewertet wird ein *waria* zu sein. Als „sündhaft“ würden höchstens die Verhaltensweisen derjenigen *waria* gewertet, die sich prostituieren.
 - 7 Im urbanen Kontext beginnen *waria* in jüngster Zeit damit, sich mittels Silikonspritzen Brüste modellieren zu lassen sowie durch Einnahme von Hormonen – meist in Form hochdosierter Antibabypillen – ihren Körper zu modifizieren. Weitergehende geschlechtsumwandelnde Maßnahmen weisen sie jedoch zurück. Die meisten reagieren entsetzt bis belustigt auf den Gedanken einer Geschlechtsoperation: „Wozu sollte ich mir meinen ‚Vogel‘ entfernen lassen? Ich brauche ihn doch!“ lauten entsprechende prototypische Kommentare.
 - 8 Vgl. in diesem Zusammenhang auch Schröter (2001:64f.), die zu recht kritisiert, dass die wissenschaftlichen Debatten um geschlechtliche Ambiguität zu sehr als erotischer Diskurs geführt werden, der sexuelles Begehren als den eigentlichen Motor für die Überschreitung der heterosexuellen Matrix ansieht. Sie verweist darauf, dass etliche Transgender-Rollen in außereuropäischen Gesellschaften „weder auf eine heterosexuelle, ontologische Zweigeschlechtlichkeit rekurren noch primär als erotische Leidenschaft erklärt werden können“ (2001:66).
 - 9 Vgl. Boellstorff (2004:173–76), Oetomo (1996, 2002).
 - 10 Bisher ist das *gay movement* in Indonesien primär auf die westlich orientierte urbane Mittelschicht begrenzt. Die Gründer der ersten indonesischen *Gay*-Vereinigungen wie Dédé Oetomo, sind alle in westlichen Ländern ausgebildet worden und dort in Berührung mit verschiedenen Schwulenbewegungen gekommen.
 - 11 Ein wichtiges Kriterium, mittels dessen im Kontext des Sexgewerbes zwischen *waria* und *gays* differenziert wird, ist, dass Erstere für ihre Dienste bezahlt werden, während Letztere ihrerseits Männer für sexuelle Dienste bezahlen. Strichjungen, die gegen Entgelt *gays* zur Verfügung stehen (und meist aus dem Straßenumfeld kommen) definieren sich ihrerseits nicht als *gays* (Oetomo 1996:265f., Boellstorff 2004:189, vgl. auch Boellstorff 2005a).
 - 12 Zur aktuellen Situation von *bissu* in der buginesischen Gesellschaft siehe Graham (2007, 2003b).
 - 13 *Dangdut* ist die Bezeichnung für eines der populärsten indonesischen Musikgenres, das in den 70er Jahren entstand und Elemente der indischen Filmmusik (vor allem der „Bollywoodfilme“) mit arabischen, malayischen und westlichen Komponenten verschmilzt. Musikalisch zeichnet sich der *dangdut* durch einen besonderen Rhythmus aus, bei dem der erste Schlag eines 4/4-Taktes leicht und der vierte Schlag stark betont werden. Ein *dangdut*-Ensemble umfasst meist elektronische Instrumente wie eine E-Gitarre, Keyboard etc. sowie

- die indische Trommel *Tabla* und die indonesische Bambusflöte *Suling*. Dieses meist vier bis acht Instrumentalisten umfassende Ensemble begleitet stets einen Sänger oder eine Sängerin. Der Begriff *dangdut* stellt eine lautmalerische Umschreibung des typischen *Tabla*-Rhythmus „dang-dang-dut“ dar und wurde von Rhoma Irama, dem „Vater“ dieses Genres geprägt.
- 14 Hier sollte noch angemerkt werden, dass diese Shows eine enorme Reichweite haben und von Personen aller Schichten und Altersgruppen besucht werden. Sie stellen also in keiner Hinsicht „Szene-Events“ dar, die nur ein sehr spezifisches Klientel anziehen wie etwa die Travestie-Shows bei uns. Graham (2003a) erwähnt auch die gezielte Einbeziehung von *waria* in die Aidsaufklärung seitens der Regierung in der Stadt Makassar aufgrund der Beliebtheit von *waria*-Shows bei der Bevölkerung.
- 15 Vgl. Abeyasekere (1987:231).
- 16 So arbeiten zum Beispiel in den städtischen Zentren Südsulawesis die Lokalregierungen im Kontext der Aidsaufklärung eng mit den lokalen *waria*-Verbänden zusammen (siehe auch Graham 2003a).
- 17 Siehe z. B. die Berichte des Jesuitenpaters Domingo Pérez von 1680, wiedergegeben und übersetzt von Blair und Robertson (1910) in ihrem 54-bändigen historiografischen Kompendium „The Philippine Islands, 1443–1803“ (vgl. Murray 1992).
- 18 Zu Sexualität und Männlichkeitskonzepten in christlich-mediterranen Kontexten siehe Haller (1997:173–76), in arabischen und islamischen Kontexten siehe Wikan (1977, 1978) und Schmitt (1985), in lateinamerikanischen Kontexten siehe Kulick (1997).
- 19 Johnson (1998:696) betont, dass *milikan* als imaginiertes „kulturell Anderes“ keineswegs nur für Amerika, sondern für den Westen allgemein steht. So werden auch alle Weißen von den Tausug als *milikan* bezeichnet.
- 20 Siehe auch Hart (1992) und Whitam (1992) zu Homosexualität und Transvestismus in den christlichen Philippinen.

Literatur

- Abeyasekere, Susan (1987) *Jakarta: A History*. Singapur: Oxford University Press.
- Besnier, Niko (1997) Sluts and Superwomen: The Politics of Gender Liminality in Urban Tonga. *Ethnos* 62:5–31.
- Besnier, Niko (2002) Transgenderism, Locality, and the Miss Galaxy Beauty Pageant in Tonga. *American Ethnologist* 29(3):534–566.
- Blair, Emma H. und James A. Robertson (1910) *The Philippine Islands 1443–1803*. Cleveland: Arthur H. Clark (54 Bände).
- Boellstorff, Tom (2004) Playing Back the Nation: Waria, Indonesian Transvestites. *Cultural Anthropology* 19(2):159–195.
- Boellstorff, Tom (2005a) *The Gay Archipelago: Sexuality and Nation in Indonesia*. Princeton: Princeton University Press.
- Boellstorff, Tom (2005b) Between Religion and Desire: Being Muslim and Gay in Indonesia. *American Anthropologist* 107(4):575–85.

- Graham, Sharyn (2001) Negotiating Gender: *Calalai* in Bugis Society. *Intersections: Gender, History, and Culture in the Asian Context* 6:1–14. Abrufbar unter <<http://intersections.anu.edu.au/issue6/graham.html>> [04.09.2009].
- Graham, Sharyn (2003a) AIDS Education from an Unexpected Corner: Government Officials and Waria in South Sulawesi. *Inside Indonesia* 75:17–19. Abrufbar unter <<http://insideindonesia.org/content/view/300/29/>> [04.09.2009].
- Graham, Sharyn (2003b) Bissu Shamans Still Letting the Spirits Move Them. *The Jakarta Post*, Sonntag, 21. September 2003, S. 8.
- Graham, Sharyn (2004) It's Like One of Those Puzzles: Conceptualising Gender Among Bugis. *Journal of Gender Studies* 13(2):107–116.
- Graham, Sharyn (2006) Thinking of Gender in a Holistic Sense: Understandings of Gender in Sulawesi, Indonesia. In: Vasilikie P. Demos und Marcia Texler Segal (Hg.): *Gender and the Local-Global Nexus: Theory, Research, and Action*, S. 1–24. Oxford: Elsevier (Advances in Gender Research 10).
- Graham, Sharyn (2007) *Challenging Gender Norms: Five Genders among Bugis in Indonesia*. Belmont, CA: Thomson Wadsworth (Case Studies in Cultural Anthropology).
- Haller, Dieter (1997) Transvestitismus und Bisexualität im Mittelmeerraum: Männliche Homosexualität in einer machistischen Gesellschaft. In: Gisela Völger (Hg.): *Sie und Er. Frauenmacht und Männerherrschaft im Kulturvergleich*, Band 2, S. 173–76. Köln: Rautenstrauch-Joest-Museum (Ethnologica N.F. 22).
- Hamonic, Gilbert (1975) Transvestissement et bisexualité chez les bissu du pays Bugis. *Archipel* 10:121–134.
- Hamonic, Gilbert (1987) *Le langage des dieux. Cultes et pouvoirs pré-islamique en pays bugis Célèbes-sud, Indonésie*. Paris: Centre National de la Recherche Scientifique.
- Hart, Donn V. (1992) The Cebuano Bayot and Lakin-on. In: Stephen O. Murray (Hg.): *Oceanic Homosexualities*, S. 193–230. New York: Garland Publishing (Garland Gay and Lesbian Studies 7, Garland Reference Library of Social Science 686).
- Hauser-Schäublin, Brigitta (1991) Das Werden einer geschlechtsspezifischen Ethnologie (im deutschsprachigen Raum). In: Brigitta Hauser-Schäublin (Hg.): *Ethnologische Frauenforschung: Ansätze, Methoden, Resultate*, S. 9–37. Berlin: Reimer (Ethnologische Paperbacks).
- Hauser-Schäublin, Brigitta und Birgitt Röttger-Rössler (1998) Differenz und Geschlecht – Eine Einleitung. In: Brigitta Hauser-Schäublin und Birgitt Röttger-Rössler (Hg.): *Differenz und Geschlecht. Neue Ansätze in der ethnologischen Forschung*, S. 7–22. Berlin: Reimer (Ethnologische Paperbacks).

- Johnson, Mark (1995a) Remembrances, Identity, Cultural Transformation and Transgender Men in the Southern Philippines. *International Journal of Comparative Race and Ethnic Studies* 2:116–132.
- Johnson, Mark (1995b) Transgender Men and Homosexuality in the Southern Philippines: Ethnicity, Political Violence and the Protocols of Engendered Sexualities amongst the Muslim Tausug and Sama. *South East Asia Research* 3(1):44–62.
- Johnson, Mark (1996) Negotiating Style and Mediating Beauty: Transvestite Beauty Queens in the Southern Philippines. In: Colleen B. Cohen, Richard Wilk und Beverly J. Stoeltje (Hg.): *Beauty Queens on the Global Stage: Gender, Contests and Power*, S. 89–104. New York: Routledge.
- Johnson, Mark (1997a) *Beauty and Power: Transgendering and Cultural Transformation in the Southern Philippines*. Oxford: Berg.
- Johnson, Mark (1997b) At Home and Abroad: Inalienable Wealth, Personal Consumption and the Reformulation of Femininity in the Southern Philippines. In: Daniel Miller (Hg.): *Material Cultures: Why Some Things Matter*. Chicago: University of Chicago Press.
- Johnson, Mark (1998) Global Desirings and Translocal Loves: Transgendering and Same Sex Sexuality in the Southern Philippines. *American Ethnologist* 25(4):695–711.
- Kulick, Don (1997) The Gender of Brazilian Transgendered Prostitutes. *American Anthropologist* 99(3):574–585.
- Mageo, Jeanette Marie (1998) *Theorizing Self in Samoa: Emotions, Genders and Sexualities*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Mageo, Jeanette Marie (2005) Male Gender Instability and War. *Peace Review* 17(1):73–80.
- Millar, Susan B. (1983) On Interpreting Gender in Bugis Society. *American Ethnologist* 10(3):477–493.
- Murray, Alison J. (1999) Let them take Ecstasy: Class and Jakarta Lesbians. In: Evelyn Blackwood und Saskia E. Wieringa (Hg.): *Female Desires: Same-Sex Relations and Practices across Cultures*, S. 139–156. New York: Columbia University Press.
- Murray, Stephen O. (1992) Early Reports of Cebuano, Tinguian, and Sambal “Ber-dache”. In: Stephen O. Murray (Hg.): *Oceanic Homosexualities*, S. 185–192. New York: Garland Publishing (Garland Gay and Lesbian Studies 7, Garland Reference Library of Social Science 686).

- Nanda, Serena (2000) *Gender Diversity. Cross-cultural Variations*. Prospect Heights: Waveland Press.
- Oetomo, Dédé (1996) Gender and Sexual Orientation in Indonesia. In: Laurie J. Sears (Hg.) *Fantasizing the Feminine in Indonesia*, S. 259–269. Durham und London: Duke University Press.
- Oetomo, Dédé (2002) Now You See It, Now You Don't: Homosexual Culture in Indonesia. *IIAS Newsletter* 29:9.
- Peacock, James (1968) *Rites of Modernization. Symbols and Social Aspects of Indonesian Proletarian Drama*. London und Chicago: University of Chicago Press.
- Pelras, Christian (1996) *The Bugis*. Oxford: Blackwell.
- Pelras, Christian (1997) Geschlechterrollen und Transvestiten bei den Buginesen in Südsulawesi, Indonesien. In: Gisela Völger (Hg.): *Sie und Er. Frauenmacht und Männerherrschaft im Kulturvergleich*, S. 109–120. Köln: Rautenstrauch-Joest-Museum (Ethnologica N.F. 22).
- Röttger-Rössler, Birgitt (1989) Rang und Ansehen bei den Makassar von Gowa (Südsulawesi, Indonesien). Berlin: Reimer (Kölner Ethnologische Studien 15).
- Röttger-Rössler, Birgitt (1994) „Frauen sind freier...“. Geschlechterrollenwechsel in einer indonesischen Gesellschaft. *Kea* 7:87–108.
- Röttger-Rössler, Birgitt (1997) Männer, Frauen und andere Geschlechter: Zur Relativierung der Zweigeschlechtlichkeit in außereuropäischen Kulturen. In: Gisela Völger (Hg.): *Sie und Er. Frauenmacht und Männerherrschaft im Kulturvergleich*, S. 101–109. Köln: Rautenstrauch-Joest-Museum (Ethnologica N.F. 22).
- Röttger-Rössler, Birgitt (2000) Shared Responsibility: Some Aspects of Gender and Authority in Makasar Society. In: Roger Tol, Kees van Dijk und Greg Acciaioli (Hg.): *Authority and Enterprize. Transactions, Traditions, and Texts among the Bugis, Makasarese, and Selayarese*, S. 143–160. Leiden: KITLV Press.
- Schmitt, Arno (1985) Vorlesung zu mann-männlicher Sexualität. Erotik in der islamischen Gesellschaft. In: Gianni de Martino und Arno Schmitt (Hg.): *Kleine Schriften zu zwischenmännlicher Sexualität und Erotik in der muslimischen Gesellschaft*, S. 54–58. Berlin.
- Schröter, Susanne (2001) Travestie und Transsexualität. Der ethnologische Beitrag zu einer interdisziplinären Debatte. *Paideuma* 47:61–82.
- Whitam, Frederick L. (1992) Bayot and Callboy: Homosexual-Heterosexual Relations in the Philippines. In: Stephen O. Murray (Hg.): *Oceanic Homosexualities*, S. 231–

248. New York: Garland Publishing (Garland Gay and Lesbian Studies 7, Garland Reference Library of Social Science 686).
- Whittle, Stephen (2006) Foreword. In: Susan Stryker and Stephen Whittle (Hg.): *The Transgender Studies Reader*, S. xi-xvi. New York: Routledge.
- Wikan, Unni (1977) Man becomes Woman. Transsexualism in Oman as Key to Gender Roles. *Man* 12(3):305–319.
- Wikan, Unni (1978) The Oman Xanith – A Third Gender Role? *Man* 13(3):473–475.