

ANTHROPOS

Internationale Zeitschrift für Völker- und Sprachenkunde
International Review of Anthropology and Linguistics
Revue Internationale d'Ethnologie et de Linguistique

Special Issue

Darius J. Piwowarczyk [Ed.]

Sexuality and Gender in Intercultural Perspective

An Anthropos Reader

2nd edition



ACADEMIA



Editor: Anthropos Institut e.V.
Arnold-Janssen-Str. 20
D-53757 Sankt Augustin
Germany

ANTHROPOS

Internationale Zeitschrift für Völker- und Sprachkunde
International Review of Anthropology and Linguistics
Revue Internationale d'Ethnologie et de Linguistique

Special Issue

Darius J. Piwowarczyk [Ed.]

Sexuality and Gender in Intercultural Perspective

An Anthropos Reader

2nd revised and extended edition



ACADEMIA



Die **Deutsche Nationalbibliothek** verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

The **Deutsche Nationalbibliothek** lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie; detailed bibliographic data are available on the Internet at <http://dnb.d-nb.de>

ISBN 978-3-98572-038-5 (Print)
978-3-98572-039-2 (ePDF)

British Library Cataloguing-in-Publication Data

A catalogue record for this book is available from the British Library.

ISBN 978-3-98572-038-5 (Print)
978-3-98572-039-2 (ePDF)

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Piwowarczyk, Darius J.
Sexuality and Gender in Intercultural Perspective
An Anthropos Reader
Darius J. Piwowarczyk (Ed.)
294 pp.
Includes bibliographic references.

ISBN 978-3-98572-038-5 (Print)
978-3-98572-039-2 (ePDF)



Onlineversion
Nomos eLibrary

2nd revised and extended edition 2022

© Academia – ein Verlag in der Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG, Baden-Baden 2022. Gesamtverantwortung für Druck und Herstellung bei der Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG. Alle Rechte, auch die des Nachdrucks von Auszügen, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

This work is subject to copyright. All rights reserved. No part of this publication may be reproduced or transmitted in any form or by any means, electronic or mechanical, including photocopying, recording, or any information storage or retrieval system, without prior permission in writing from the publishers. Under § 54 of the German Copyright Law where copies are made for other than private use a fee is payable to “Verwertungsgesellschaft Wort”, Munich.

No responsibility for loss caused to any individual or organization acting on or refraining from action as a result of the material in this publication can be accepted by Nomos or the editor.

Visit our website
academia-verlag.de

Table of contents

Gender and Sexuality in Intercultural Perspective. An Introduction <i>Darius J. Piwowarczyk</i>	7
Homosexualität und Transvestition im Schamanismus <i>Gisela Bleibtreu-Ehrenberg</i>	17
Notes about Some Balinese Ideas and Practices Connected with Sex from Western Lombok <i>Andrew Duff-Cooper</i>	65
Gender Inversion in Nandi Ritual <i>Jane Tapsubei Creider and Chet A. Creider</i>	93
Space and Gender Cultural Limitations of Space in Two Communities of Northeastern Nigeria <i>Sabine Dinslage, Rudolf Leger, and Anne Storch</i>	109
True Christianity without Dialogue Women and the Polygyny Debate in Cameroon <i>Catrien Notermans</i>	123
“Marriage is Trouble” An Analysis of Kinship, Gender Identity, and Sociocultural Change in Rural Tanzania <i>Karen A. Porter</i>	147
The Social Construction of Gender Female Cannibalism in New Guinea <i>Ilka Thiessen</i>	167

Table of contents

The Way of All Flesh Sexual Implications of the Mayan Hunt <i>H. E. M. Braakhuis</i>	199
The Sexuality of Two Generations of Andalusian Heterosexual Couples Social Reproduction and Arbitrary Biologisation of Gender Differences <i>Béatrice Sommier and Alison Gourvès-Hayward</i>	235
Transnationale Intimbeziehungen Zur aktuellen Transformationslogik von Gender und Sexualität im Ferntourismus <i>Barbara Grubner, Kerstin Tiefenbacher und Patricia Zuckerhut</i>	259
Appendix	287

Gender and Sexuality in Intercultural Perspective. An Introduction

Darius J. Piwowarczyk

Introduction

The second wave of “sexual revolution,” which intensified in the Western world in the course of the 1960s and 1970s, openly challenged and, eventually, significantly reshaped the Christianity-based codes of behavior related to sexuality and interpersonal relationships. At least since the publication of Margaret Mead’s “Coming out of Age in Samoa” (1928), anthropologists have been analyzing, if not even contributing to this phenomenon by providing data about sexual norms valid outside the areas of the world influenced by the Judeo-Christian tradition.

This area of study gradually gained more importance in anthropological research in the course of the 1990s. *Anthropos*, an ethnological journal published uninterruptedly since 1906, became a venue for this debate as well, which resulted in the publication of about 80 articles dealing with various aspects of sexuality, gender, and family relations. The book at hand, the second edition of the special issue of *Anthropos*, is an anthology of such contributions published in our journal between 1970 and 2013, and devoted specifically to the topic of sexuality and gender as experienced over time and at present in particular cultures of the world as well as globally. The journal, founded by Wilhelm Schmidt (1868-1954), was initially a forum for publishing ethnographies and linguistic material methodically collected by missionaries according to an exhaustive questionnaire composed by Schmidt himself (cf. Schmidt 1905: 21–39).¹ He argued that missionaries were very well equipped to conduct ethnographic research as they possessed in-depth skills in local languages, and they were in a unique position to observe life of a people in all its aspects and over an extended period of time (1905: 4). At the same time, however, Schmidt insisted that his missionary contributors should limit themselves only to describing cultural facts as thoroughly and objectively as possible; interpretations and

1 The full text of the questionnaire (in German) is available online at the website of *Anthropos* (<http://www.anthropos.eu/media/anthropos/docs/PWSFragebogen.pdf>)

theorizing – which required specialized knowledge and access to libraries – should be left to trained ethnologists and linguists (Schmidt 1905: 14). By and large, Schmidt’s collaborators in the field conformed to these guidelines and their ethnographies contain a plethora of rigorously described facts, rare photographs, maps, vocabularies, etc., whose documentary value cannot be denied.

1. *The Topic of Sexuality and Gender in Anthropos*

The broadly defined topic of sexuality and gender has been present on the pages of *Anthropos* since the late 1930s, when Richard Mohr published his article in volume 33 of the journal (Mohr 1938). His text, written with a scholastic exactitude (which should not be surprising considering the author’s academic background)² concerns what Mohr terms the “sexual ethic” of indigenous ethnic groups inhabiting the area between the African Great Lakes and the coast of the Indian Ocean – an issue of practical importance for the Christian missionary project as it was then conceptualized. Another early contribution to the topic of sexuality in cultural context was made by Wilhelm Schmidt himself. In his thoroughly referenced (although not entirely free from ethnocentric utterances) article, published in 1953, Schmidt discusses ideas and practices related to sex among Australian Aborigines – including the issue of homosexuality – and their reflection in native mythology and rituals, in particular the *Kunapipi* cult that transcended the then existing ethnic boundaries (Schmidt 1953: 914f.).

In the course of the following decades there appeared in *Anthropos* a number of articles about cultural aspects of sexuality written by non-clerical authors – some of which have been selected for this volume. A considerable increase in the number of such texts, however, occurred in the beginning of the third millennium. The contribution of Ulrike Prinz (2002), concerning the gender representations in the mythology and in the “secret flute” cult of indigenous groups inhabiting the region of Alto-Xingu in Brazil was one of the earliest.³ Yet another article, published in volume 104 of *Anthropos*, contains an interesting analysis of Bedouin tent as a

2 Mohr’s short biography, including information about his research and a list of selected publications, was composed by H. C. G. Schoenaker (1979).

3 The element of “sacred flutes” in connection with gender is also found in mythology and ritual cannibalism of the Gimi people of New Guinea analyzed by Ilka Thiessen in her article presented in the volume.

space in which gender-specific social roles are being forged and inculcated (Saidel 2009). Gender relations in the context of popular Catholicism in Andalusia are the subject matter of the article published in *Anthropos* by Willy Jansen and Henk Driessen in 2013, while the contribution by Óscar M. Hernández (2017) concerns the state control of sex workers in Mexico as a strategy for revindication and imposition of dominant conceptions about gender and “public morality?”

2. Individual Contributions Selected for This Volume

The articles presented in this volume have been selected according to three overlapping criteria: chronological (ranging from the oldest to the most recent), socio-cultural (presenting a spectrum extending from the least to the most complex societies as well as from local to global societal networks), and geographical (covering particular continents as well as intercontinental networks).

Thus, Gisela Bleibtreu-Ehrenberg (1970) argues in her well researched and thoroughly documented article that transvestitism and homosexuality, frequently found in North Asian and North American shamanism, resulted – in the first place – from a strong personal identification of male shamans with a female deity that was originally associated with shamanistic trance. On the societal level, the shamanistic transvestitism was a form of compensation for lack of success in fulfilling male social roles as defined by rigid sex-stereotypes existing in most hunting-gathering cultures. On the other hand, it is also worth mentioning that certain foraging groups, e.g. the Aché of Paraguay (the group known to me from my own research experience) did not have any kind of religious (shamanistic) specialization, although a “third gender” (*pané*) – a form of social arrangement for those men who were excluded from hunting activities for a number of reasons – existed among them as well (cf. Clastres 1972: 273–307). Still, Bleibtreu-Ehrenberg argues, although the explanation of shamanistic transvestitism in terms of an adjustment to the existing social categories is certainly plausible, one could also view it as a component of Turner’s “liminality” (Turner 1995: 95 f.), or Durkheim’s *effervescence collective* (1912: 301), when the shamanistic female attire is put on by a masculine shaman “only in front of fascinated audience” in a ritual situation.⁴ All things considered, one needs

4 „während er sein ganzes weibliches Schamanengewand nur dann anlegt, wenn er sich vor einem faszinierten Publikum in einer Sitzung produziert“ (Bleibtreu-

to keep in mind, however, that Bleibtreu-Ehrenberg's article reflects the state of anthropological knowledge in the mid-20th century. This is also valid for some of her statements that go beyond the ethnological knowledge, such as those referring to schizophrenia or epilepsy.⁵

While the analytical article of Bleibtreu-Ehrenberg concerns primarily shamanistic phenomena in North and Central Asia, another "Asian" contribution, the one by the late British anthropologist Andrew Duff-Cooper (1985), is – by and large – an ethnographic text about Hinduism-influenced Balinese practices related to sex and family life – the subject matter of the author's research conducted on the Indonesian island of Lombok toward the end of the 1970s. Duff-Cooper points out to the fact that indigenous Balinese ideas about physical attractiveness and culturally-defined correctness in appearance and intimate relationships are frequently the direct opposite of such conventions that were valid in the West in the early 1980s – the time when Duff-Cooper was writing his essay. The fact, for instance, that married Balinese village women in Lombok, following the rules of propriety established in their society, often go bare-breasted in public was certainly challenging for Western sensitivities. Duff-Cooper hopes that the data collected during his research could help "to liberate us from our conceptual predilections" (1985: 418).

African cultures are represented in this anthology by four contributions. The first one, written by Jane T. and Chet A. Creider (1997), contains a new interpretation of the rite of female initiation among the Nandi of southwestern Kenya. In her classical ethnography of the Nandi people, published in 1979, Myrtle Langley argued that the element of transvestitism inherent in the girls' initiation ceremony, and specifically the moment when girls dress like warriors, "points to rebellion," as women "resent their role and here through transvestitism they briefly assume the dominant role" (Langley 1979: 119). The Creiders refute this interpretation (it is worth mentioning that Jane Tapsubei Creider, as a native Nandi, has an insider's view of that society) by demonstrating that the element of "transvestitism" is in fact Langley's over-interpretation. This is perhaps yet another instance of the situation when the theoretical framework adopted

Ehrenberg 1970: 213). Bleibtreu-Ehrenberg could have been unfamiliar with Turner's notion of "liminality," as his "Ritual Process" was first published in 1969.

5 „Es scheint übrigens sicher, dass derartige Zustände bei Natur- und Kulturvölkern viel häufiger bei Frauen als bei Männern auftreten; die Ursache dieser geschlechtsspezifischen Verteilung ist noch ungeklärt“ (Bleibtreu-Ehrenberg 1970: 212). Clear gender differences in schizophrenic psychoses are also corroborated by more recent research results (cf. Bergmann 2006).

by authors “reshapes” the presented reality to make it suit the theory. By the same token, Elizabeth Brusco, in her book about intra-household motivations of Latino women for converting to evangelical Christianity, challenged the assumption, widespread in Western feminism, that organized religion and holding to family values disadvantage women (cf. Brusco 1995: 2 ff.).

In another article concerning the African continent, Sabine Dinslage, Rudolf Leger, Anne Storch analyze patterns after which space is subdivided between sexes in Kona and Kwami communities of northeastern Nigeria. Although the linguistic and ethnographic data point to a common division between spatial domains of the two sexes in both groups in the past, the contemporary differences in this regard result from the cultural impact of Islam from the north.

The impact of a world religion on local cultures in Africa is also the topic of Catrien Notermans’ article concerning the polygyny debate in Cameroon from the perspective of Christian theologians, missionaries, and women at the grassroots level. Specifically, Notermans addresses the generalized practice of condemning polygyny by Christian missions operating in Africa: to be a true and respected Christian, one needs to live in a monogamous marriage. In the second half of the 20th century, this theologically-based missionary practice was also given an ideological dimension of social justice and women’s rights. Still, Notermans’ findings point to an interesting grassroots phenomenon of ideological accommodation of polygyny by Cameroon’s Christian women within the conceptual framework of Christianity, both Catholic and Protestant.

In the article titled “‘Marriage is Trouble’: An Analysis of Kinship, Gender Identity, and Sociocultural Change in Rural Tanzania,” Karen A. Porter (2004) analyzes specific sociocultural mechanisms – such as education, wealth, conversion to Christianity – that are used by Pare women to “opt out” of marriage but still bear children who gain social identity through matrilineation.

The question of relation between the observed cultural facts and the theory applied for their classification and interpretation also arises during reading of Ilka Thiessen’s (2001) article dealing with the female cannibalism and gender construction in New Guinea. Thiessen notes that culture creates and imposes certain categories of “vision and division” – to use Bourdieu’s formulation (1998: 8) – including the boundary between “men” and “women” that is based, in the first place, on perceived biological differences. In other words, Thiessen says, “[g]ender identity in Papua New Guinea is only a momentary condition of a person, determined by the quantity of gendered substances with which a person has

contact; [t]he control of these substances is the only moment in which gender identity is fixed” (2001: 141). In other words, the cosmologies in New Guinea perceive life and death as a “flow of substances, acted out in the imagery of cannibalism” (2001: 154). Interestingly, an analogous phenomenon can be also found on the “other side” of the globe, and specifically in the ideological-ritual complex of the Aché of Paraguay, in the notion of *mbykua* – a substance that is fluctuating between people and animals through consumption of the prey. Among the Gimi of Eastern Highlands, this boundary is transgressed through the act of necrophagy practiced by women, when “substance and power” are being exchanged. In mortuary cannibalism, the deceased men, their social identity, and procreative powers are dissolved into the ancestral world through their incorporation by women, thus becoming a male source of fertility. Such interpretation is nonetheless possible when the gender-specific concept of “persona,” as it has been established in the Western philosophical tradition, is replaced by a neutral one, namely – the “substance.”⁶

Thiessen’s essay is followed by the only article concerning the cultural dimension of sexuality in a Native American context. Specifically, H. E. M. Braakhuis (2001) analyzes the Mesoamerican mythology, ritual, and iconographic representations in which the motif of deer hunt serves as a symbolic rendition of both war and of war’s conceptual (and political) counterpart – alliance. This mutual relationship is expressed in terms of a sexual union between the quarry and the hunter on the one hand, and the quarry and hunter’s wife on the other. One important party in that contract is the “Owner of the Game” – the primeval figure that frequently appears in mythologies of structurally simple hunting-gathering societies under the name of “animal master.”⁷ This, in turn, illustrates the astonishing survival of ancient mythological motifs in religions of the more complex, urban civilizations of Mesoamerica.

6 “The account I present of female cannibalism in PNG demonstrates that personhood does not have to exhibit a single sexual identity. Sexual identity bears the imprint of flowing gendered substances, which determine the momentary sexual status of a person, its autonomy and agency” (Thiessen 2001: 154). The research of Pierre Clastres among the Aché of Paraguay (1972) and of Beth A. Conclin among the Wari of Brazilian Amazonia (2001) points to rather emotional components of mortuary cannibalism.

7 „ ... [T]otemism is but one aspect of... a larger principle, which is represented equally well in the ‘animal master’...or personal patron... In a totemistically conceived society the various clans or groups are regarded as having semi-animal, semi-human ancestors, from which the animal species of like names is likewise descended” (Campbell 1960: 295).

Only one article in this anthology concerns Europe; it was written by two French ethnologists, Béatrice Sommier and Alison Gouvères-Hayward (2013) who conducted their research on socio-cultural aspects of sexuality in an Andalusian village over eleven years. The authors compare the sexuality of two generations of heterosexual men and women, focusing on their pre- and post-marital sexual life and sex-related representations. Their findings indicate that male sexuality in that part of Spain is frequently associated with “uncontrollable” nature, which in turn leads to arbitrary essentialization of gender differences.

The last contribution, co-authored by Barbara Gruber, Kerstin Tiefenbacher and Patricia Zuckerhut (2013), provides a global perspective on the issues of sexuality and gender in the contemporary long-distance tourism. The authors explore intimate relationships between mostly European and North American tourists and locals in diverse destinations of the “Global South,” particularly in the Caribbean (Cuba and the Dominican Republic) and demonstrate the ongoing changes, including instances of subversion of “natural global hierarchies of race, gender, and class” by the locals (Gruber et al. 2013: 211). It is again convenient to mention in this context the already cited findings of Brusco (1995) who argued that “natural hierarchies” in certain Latin American settings are perhaps not so much subverted or denied as they are “tamed.” In the final section of their article, the authors propose new analytical tools for a critical, feminist approach in the study of sexuality in global tourist spaces.

Our journal was foreseen by its founder as a platform for exchange of even contradictory ideas and worldviews,⁸ and this program is still evidenced by the diversity of standpoints and methodological approaches presented by the authors of articles selected for this publication. We faithfully preserved the original content, structure, and style of each contribution: minor alterations were introduced only to correct a few typos that had crept into the texts in spite of their careful editing. Certain terms and formulations used by the authors of older contributions were also retained, although they may not conform to the standards of current ethnological discourse; we concluded, nonetheless, that they reflect the state of knowledge and sensibilities of that time, and not preconceptions of the contributors. In the appendix, readers will also find a number of illustrations related to the presented issues, coming mostly from the photographic archive of the Anthropos Institute, which may add to a better

8 See, for instance, Schmidt’s statement on the occasion of opening of the Ethnological Museum at the Lateran (Schmidt 1926: 998).

comprehension of the content. We hope that you will find this volume thought provoking and wish you an informative read.

The editor wishes to thank Dr. Stanislaw Grodź for his thoughtful comments as well as Josef Bistut and Joachim Piepke for the technical processing of illustrations.

References Cited

Bergmann, Niels

2006 Geschlechtsunterschiede bei Schizophrenie. Stand der Forschung und Implikationen für die Therapie. *Gesundheitswesen* 68: A 12. [DOI: 10.1055/s-2006-948568]

Bleibtreu-Ehrenberg, Gisela

1970 Homosexualität und Transvestition im Schamanismus. *Anthropos* 65/1-2: 189–228.

Bourdieu, Pierre

1998 Practical Reason. On the Theory of Action. Stanford: Stanford UP.

Braakhuis, H. E. M.

2001 Way of All Flesh. Sexual Implications of the Mayan Hunt. *Anthropos* 96/2: 391–409.

Brusco, Elizabeth E.

1995 The Reformation of Machismo. Evangelical Conversion and Gender in Colombia. Austin: University of Texas Press.

Campbell, Joseph

1960 The Masks of God. Primitive Mythology. London: Secker & Warburg.

Clastres, Pierre

1972 Chronique des Indiens Guayaki. Ce que savent les Aché, chasseur nomades du Paraguay. Paris: Plon.

Conclin, Beth A.

2001 Consuming Grief. Compassionate Cannibalism in an Amazonian Society. Austin: University of Texas Press.

Creider, Jane Tapsubei, and Chet A. Creider

1997 Gender Inversion in Nandi Ritual. *Anthropos* 92/1-3: 51–58.

Dinslage, Sabina, R. Leger, and A. Storch

2000 Space and Gender. Cultural Limitations of Space in Two Communities of Northeastern Nigeria. *Anthropos* 95/1: 21–127.

Duff-Cooper, Andrew

1985 Notes about Some Balinese Ideas and Practices Connected with Sex from Western Lombok. *Anthropos* 80/4-6: 403–419.

Durkheim, Émile

1912 Les forms élémentaires de la vie religieuse. Le system totémique en Australie. Paris: Félix Alacan.

- Grubner, Barbara, Kerstin Tiefenbacher und Patricia Zuckerhut**
2013 Transnationale Intimbeziehungen. Zur aktuellen Transformationslogik von Gender und Sexualität im Ferntourismus. *Anthropos* 108/1: 205–218.
- Hernández Hernández, Óscar Misael**
2017 Sexo en la posrevolución. Poder, cultura y prostitución en una ciudad mexicana. *Anthropos* 112/1: 255–262.
- Heyne, F. Georg**
2003 Frauen, die Geister beherrschen. Geister und Schamaninnen bei den Rentier-Ewenken in den Großen Hinggan Bergen. *Anthropos* 98/2: 319–340.
- Jansen, Willy und Henk Driessen**
2013 Gender Dynamics in Andalusian Religious Brotherhoods. *Anthropos* 108/2: 543–552.
- Langley, Myrtle S.**
1979 The Nandi of Kenya. Life Crisis Rituals in a Period of Change. London: C. Hurst.
- Mead, Margaret**
1928 Coming of Age in Samoa. A Psychological Study of Primitive Youth for Western Civilization. New York: William Morrow & Co.
- Mohr, Richard**
1938 Untersuchungen über Sexualethik ost- und zentralafrikanischer Volksstämme. *Anthropos* 33/5-6: 782–807.
- Notermans, Catrien**
2002 True Christianity without Dialogue. Women and the Polygyny Debate in Cameroon. *Anthropos* 97/2: 341–353
- Porter, Karen A.**
2004 "Marriage is Trouble." An Analysis of Kinship, Gender Identity, and Socio-cultural Change in Rural Tanzania. *Anthropos* 99/1: 3–13.
- Prinz, Ulrike**
2002 „Wer die Flöten hat, hat die Qual“. Vom Streit und die Gender- Repräsentationen am Alto-Xingu. *Anthropos* 97/2: 397–441.
- Saidel, Benjamin, A.**
2009 Coffee, Gender, and Tobacco. Observations on the History of the Bedouin Tent. *Anthropos* 104/1: 179–186.
- Schmidt, Wilhelm**
1905 Einladung zu Mitarbeit und Abonnement auf „Anthropos“. Internationale Zeitschrift für Völker- und Sprachkunde. Kempten: Josef Kösel.
1926 Gründung eines Museums für Missiologie und Ethnologie zu Lateran. *Anthropos* 21/5-6: 996–999.
1953 Sexualismus, Mythologie und Religion in Nord-Australien. *Anthropos* 48/5-6: 898–924.
- Schoenaker, H. C. G.**
1979 In Memoriam Richard Mohr (1900-1978). *Anthropos* 74/1-2: 211–213.

Sommier, Béatrice and Alison Gourvès-Hayward

2013 The Sexuality of Two Generations of Andalusian Heterosexual Couples. Social Reproduction and Arbitrary Biologisation of Gender Differences. *Anthropos* 108/2: 553–564.

Thiessen, Ilka

2001 The Social Construction of Gender. Female Cannibalism in New Guinea. *Anthropos* 96/1: 141–156.

Turner, Victor

1995 *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*. New York: Aldine de Gruyter.

Homosexualität und Transvestition im Schamanismus

Gisela Bleibtreu-Ehrenberg

Abstract. – Homosexuality in shamanism is not necessarily the cause of transvestitism. It is, however, frequently its ultimate form and is found, among so-called primitive peoples, mostly in connection with possession-shamanism. In this case the implicit or explicit intention of transvestitism is the identification with a female deity or the assumption of the social, sexual, and ritual role of women because they are particularly disposed for the type of the possession-shaman. In some cultures with especially rigid sex-stereotypes which do not allow for individual neutral forms, transvestitism offers an institutionalized way of compensating for lack of success in a male role by assuming a female social role. Where shamanism as a form of religion has become obsolete, particular elements of transvestitism may, in a degenerate form, provide a frame for homosexual prostitution.

Anthropos 65/1-2: 1970, pp. 189–228

Einleitung

Dieser Beitrag ist ein Versuch, durch eine Motivationsdeutung die Homosexualität bzw. die institutionalisierte Transvestition im Rahmen des Schamanismus als zum Strukturtyp des Besessenheitsschamanen einzuordnen. Die systematische Untersuchung dieser Phänomene ist bisher sowohl von der Feldforschung als auch in der ethnologischen Literatur ziemlich vernachlässigt worden.

I. Begriffserläuterung

1. Homosexualität

Alfred C. Kinsey setzt sich ausführlich (1964: 567 ff.) mit den verschiedenen Definitionen des Terminus „Homosexualität“ auseinander. In der älteren psychiatrischen Literatur kommt häufig die Unterscheidung zwischen „echter“ und „falscher“ Homosexualität vor. Man verstand unter der „ech-

ten“ die ausschließlich homosexuelle Reaktion eines Individuums, während die „falsche“ nur als „Ersatzsexualität“ galt. Eine solche Interpretation ließe praktisch nur zwei Arten von Männern und Frauen zu, heterosexuelle und homosexuelle. Dabei bliebe aber der große Anteil der Menschen unberücksichtigt, die mit Personen des eigenen wie auch des anderen Geschlechts entweder sexuelle Kontakte gehabt oder doch psychisch auf sie reagiert haben. Kinsey schlägt vor, man solle Individuen nicht als heterosexuell oder homosexuell charakterisieren, sondern als Menschen, die ein größeres oder geringeres Ausmaß an homosexuellen Erfahrungen aufweisen. Statt diese Termini für Individuen zu benutzen, wäre es besser, sie zur Beschreibung der Art offenkundiger sexueller Beziehungen oder der Stimuli, auf die eine Person erotisch reagiert, anzuwenden. Diesem Vorschlag entsprechend werden die Bezeichnungen Homosexualität und homosexuell im folgenden benutzt.

2. Transvestition (oder Transvestismus)

Bei Transvestition geht es um eine „Angleichung des Verhaltens an das Geschlecht, das der eigene Körper nicht zur Verfügung hat“ (Giese und v. Gebattel 1962: 316 ff.). Homosexuelles Verhalten im Rahmen transvestitischer Bestrebungen ist nicht zwangsläufig als Ursache des Transvestismus anzusehen, sondern häufig eher als dessen Folge: Denn der homosexuelle Sexualverkehr wird von vielen Transvestiten als heterosexuell erlebt, und zwar im Sinne einer Bestätigung dafür, dass sich das eigene Ich sogar bis zur erfolgreichen Verkörperung der Sexualrolle des ersehnten entgegengesetzten Geschlechts von seinem ursprünglichen entfernt und dem anderen angenähert habe.

In solchen Fällen verfolgt homosexuelles Verhalten das Ziel, sich selbst mit dem entgegengesetzten Geschlecht zu identifizieren, ist also reines Mittel zum Zweck. Der Prozess der „Umkleidung“ und das damit gegebene Verhalten ist (Bürger-Prinz, Albrecht und Giese 1966: 33) kein Indiz dafür, dass es sich bei den von dem Wunsch danach durchdrungenen Individuen um primär-weiche Naturen oder konstitutionell auffällige Typen handelt; Giese berichtet, dass die in seinem Fallmaterial beobachtete „Weichheit und emotionelle Beeindruckbarkeit“ solcher Männer nicht über auch sonst zu beobachtende Grade dieser „primärcharakterlichen Ver-eigenschaftung“ hinausgehen. In der Verkleidung wird vielmehr eine Zustandsänderung erfahren, die gleichsam die Entdeckung eines neuen Erlebnisbereichs bedeutet. Die dabei erlebte Ausweitung und scheinbare Intensivierung des Erlebnisraumes schaffen die Voraussetzung dafür, dass

dieser Bereich mehr und mehr die Führung übernimmt und schließlich die Merkmale einer Sucht aufweist: immer häufiger stattfindende Verkleidungen, sich steigende Unruhe, Verstimmungen während der Zwischenzeiten. Die Übernahme solcher sozialen Funktionen durch den Transvestiten, die eigentlich dem anderen Geschlecht zukommen, meinen keineswegs diese selbst: nach Giese benutzt der Transvestit eine soziale weibliche Rolle einzig, um einer Ausfaltungsmöglichkeit seiner Person nachzugehen. Von positiven neuen Stilformen kann nicht gesprochen werden, denn der eigene Stil des Transvestiten ist immer nur das Resultat der männlichen Imitation weiblichen Verhaltens (Giese und v. Gebattel 1962: 325). Transvestition ist keineswegs identisch mit homosexuellen Tendenzen; Homosexualität im Rahmen der Transvestition ist lediglich als deren extremste Ausformung anzusehen. Nach Kinsey (1963: 528 ff.) sind Transvestismus und Homosexualität völlig unabhängige Phänomene, und nur ein kleiner Prozentsatz der Transvestiten ist in seinen körperlichen Beziehungen homosexuell. Kinsey stellte allerdings auch fest, dass Transvestition manchmal auf die erotische Anziehungskraft zurückgeführt werden kann, die das andere Geschlecht auf das betreffende Individuum ausübt: „Ein Mann kann sich z. B. so stark zu Frauen hingezogen fühlen, dass er eine permanente Identifizierung mit ihnen anstrebt. Er mochte sexuelle Beziehungen zu ihnen haben und ständig mit ihnen leben, wie eine Frau mit ihnen lebt.“

Für die Beurteilung der Transvestition bei Naturvölkern ist es besonders bedeutungsvoll, dass jene Neigung offenbar beim männlichen Geschlecht weit häufiger auftritt als beim weiblichen.

Nach Kinsey (1963: 530) kommen im Durchschnitt auf 100 männliche Transvestiten rund ein halbes Dutzend weibliche (ähnlich Giese und v. Gebattel 1962: 328). Diese Relation spiegelt in etwa die Zustände im naturvölkischen Bereich wider, obgleich die dafür vorhandenen, oft nur vagen Angaben natürlich nicht als ebenso zuverlässig angesehen werden dürfen wie die exakten Erhebungsergebnisse moderner Forscher. Dennoch ergibt sich z. B. schon daraus eine deutliche Ähnlichkeit der Häufigkeitsrelation, dass Karsch-Haack (1911: 23 ff.) nicht weniger als 106 Bezeichnungen aus Eingeborensprachen für solche in der älteren ethnologischen Literatur oft als „Hermaphroditen“ bezeichneten Männer in Frauenkleidung zusammenstellen konnte, während die nicht nur bei ihm, sondern allgemein recht spärlichen Mitteilungen über weibliche Transvestiten bei Naturvölkern (Karsch-Haack 1911: 489–509) nur insgesamt acht Angaben aufweisen. Ford und Beach (1960: 151), die die Anzahl der in der von ihnen benutzten Literatur überhaupt erwähnten Fälle von weiblicher Homosexualität bei Naturvölkern lediglich mit 17 beziffern, erwähnen zwar in diesem Zusammenhang den Transvestismus nicht ausdrücklich, dürften aber einige Fälle davon wenigstens zum Teil darunter gezählt haben, da ihre Angaben sich stellenweise mit denen von Karsch-Haack decken.

Zu diesem unverhältnismäßig großen Überwiegen der Fälle von männlicher Transvestition bemerkt Kinsey (1963: 530) unter Bezug auf seine

eigene Erhebung, es sei klar, dass Transvestismus sehr weitgehend von der Fähigkeit des Individuums abhängt, psychologisch geprägt zu werden:

„Der Transvestismus bietet einen der schlagendsten Beweise für die Tatsache, dass Männer eher durch psychologische Faktoren in ihrem Verhalten geprägt werden, während Frauen weniger zu dieser Art der Prägung, neigen. Die Männer, die als Frauen angesehen zu werden wünschen, sind in Wirklichkeit in ihrer psychologischen Fähigkeit zur Prägung sehr maskulin.“

Dieser Befund erinnert an die Haltung transvestitischer Schamanen, deren weibliches Gehabe in krassem Gegensatz zu der beträchtlichen Machtposition steht, die sie in ihrer Gruppe auf durchaus männliche Weise und offenbar recht gern ausfüllen.¹

3. Rollenverhalten

Unter Rollenverhalten versteht man, dass ein Individuum innerhalb der sozialen Wirklichkeit seines Daseins verschiedene Rollen innehat (Hehlmann 1965: 477; König 1958: 135 f., 288). Das Verhalten wird stets davon bestimmt, was die Gesellschaft bzw. Gruppe in dieser oder jener Lage erwartet, und die Einzelperson entspricht den Erwartungen der Gruppe durch mehr oder weniger „rollenkonformes“ Benehmen. Dabei können die eigenen Strebungen eines Individuums in die Rolle eingehen, die ihm die Gruppe anweist, ihr aber auch stark widerstehen. Auch die in jeder Kultur herrschenden fest umrissenen Vorstellungen über die „dem Mann“ und „der Frau“ jeweils vorgeschriebenen Rollen (die sogenannten „Geschlechterstereotypen“) werden in stets ziemlich starren Normen fixiert, in denen die Einzelpersönlichkeit sich einzurichten hat. Ford und Beach (1960: 116 ff.) betonen, wie stark derartige normative „Etikettevorschriften“ die stereotypen Vorstellungen von der „Natürlichkeit“ eines so oder so gearteten geschlechtlichen Rollenverhaltens beeinflussen, und wie schwankend die Ansichten über „typisch männliches“ bzw. „typisch weibliches“ Verhalten sind, hat Margaret Mead (1959) anhand eigener Feldforschungen gezeigt. Danach dürften geschlechtsdifferenzierende Wesenszüge als stark kulturell bedingt anzusehen sein. Dieses Urteil wird insbesondere für die

1 Einzelheiten bei Borgas 1907: 449–457; Ling Roth 1896, vol. 1: 270 f.; Latham 1909: 334–370.

Entwicklung von männlicher Homosexualität von anderen neueren Autoren geteilt (Ford und Beach 1960: 296 ff.; Mysior 1963: 39).

Es kommt häufig vor, dass die Rollendifferenzierung der Geschlechterstereotype auf ein so starres Entweder-Oder hinausläuft, dass einem auch nur gradweise vom herrschenden Kulturstil bzw. den diesen Aspekt des sozialen Zusammenlebens jeweils beherrschenden „Wertakzenten“ (Adam und Trimborn 1958: 17 f.) abweichend reagierenden Individuum die Gefahr droht, in die Rolle des entgegengesetzten Geschlechts abgedrängt zu werden, da Kompromisse oder neutrale Zwischenlösungen bei vielen Kulturen nicht geduldet werden. Dies kann in Gesellschaften, die die Institution des Transvestismus kennen, ein Grund sein, sich der darin bietenden Möglichkeiten zur Selbstrealisation zu bedienen und gleichzeitig – eventuell selbst unter Inkaufnahme des damit verbundenen Zwanges zur (passiven) Homosexualität – jener sozialen Achtung teilhaftig zu werden, die der Transvestit wenn nicht überall, so doch bei manchen Naturvölkern genießt, und zwar selbst dort noch, wo der eigentlich kultische Hintergrund, der dieser Institution zugrundeliegt, nämlich die Verankerung im Schamanismus, dem Bewusstsein des betreffenden Stammes bereits zu entswinden scheint, wie im Falle des nordamerikanischen „Berdachen“.²

4. Identifikation, Imitation und Lernprozesse

Nach Beach (1965: 108–132, bes. 127) zeigten Kinder, die zwischen dem 18. Lebensmonat und dem 5. Lebensjahr eine Geschlechtsumwandlung durchmachen mussten (z. B. bei Missbildungen der Genitalien, Hermaphroditismus und dergl. angeborenen Leiden), schon sehr große Unsicherheit über ihren *gender status*. Ein wichtiger Teil des sozialen Lernens, der auf die Erfüllung der eigenen Geschlechtsrolle gerichtet ist, tritt demnach schon in den ersten vier bis fünf Lebensjahren auf.

Die Annahme der eigenen Geschlechtsrolle erfolgt über den Prozess der Identifikation, d. h. das Bestreben, „einem anderen Menschen, den man als Vorbild ansieht, möglichst ähnlich und gleich zu werden“ (Heckhausen 1966: 131–169, bes. 136). Bei der überwiegenden Mehrzahl aller Kinder sind es die Eltern, mit denen sich das Kind identifiziert, indem es ihr Verhalten nachahmt. Die Imitation insbesondere der Mutter durch das

2 Beispiele hierzu bei Benedict 1955: 201; Devereux 1937: 498–527; Oestreich-Lurie 1953: 708–712; Angelino und Shedd 1955: 121–126; Hill 1935: 273–279.

Kind kann schließlich den Charakter eines erworbenen oder erlernten Motivs annehmen (Sears 1957: 149–161). Stellt die Identifikation im wesentlichen die Nachahmung solcher autoritativer Personen dar, deren Liebe und Anerkennung das Kind zu erlangen bzw. zu erhalten wünscht (wobei die Vorbildübernahme total ist), so bezieht sich hingegen die Imitation manchmal nur auf die partielle Orientierung an einer Modellperson, d. h. in einer ganz spezifischen Hinsicht (Stendenbach 1967: 171). Nicht zur Person des Verhaltensmodells besteht dabei ein emotionales Engagement, sondern zu den von ihr vorgelebten Orientierungsmustern, die ganz instrumental für eine erfolgreiche gesellschaftliche Anpassung des Kindes benutzt bzw. von ihm nachgeahmt werden (Parsons and Shils 1951: 129).

Zu dem während der frohen Kindheit (durch Identifikation mit den Eltern oder sonstigen Respektspersonen bzw. deren Imitation) absolvierten sozialen Lernen gehört nicht zuletzt die Internalisierung des jeweiligen Geschlechterstereotyps, das die betreffende Kultur dem kindlichen Individuum anweist. Dabei darf die große Bedeutung von Lernprozessen auch für das eigentliche Sexualverhalten keinesfalls übersehen werden.

Ford und Beach (1960: 295 ff.) berichten, dass sogar bei Schimpansen die Ausführung der Begattung erlernt werden muss da offenbar bei diesen Tieren jene Instinktschiene des „natürlichen Verhaltens“ nicht mehr vorhanden ist, die das Normdenken unserer Kultur fälschlich für eine Selbstverständlichkeit halt. Die Autoren erklären, dass sich analog der menschlichen Stellung oberhalb der Menschenaffen erwarten lässt, dass das Lernen bei unserer eigenen Art die stärksten und weitestreichenden Wirkungen auf das Sexualverhalten ausübt, was durch die Tatsachen bestätigt wird:

„Das meiste von dem, was der Mensch auf sexuellem Gebiet zu fühlen und zu tun lernt, lernt er von oder mit anderen Menschen; mit anderen Worten: das Lernen des Menschen spielt sich gewöhnlich in irgendeinem Zusammenhang mit dem Gruppenleben ab. Deshalb kann man den Einfluss des Lernens auf die menschliche Sexualität am besten verstehen, wenn man es zu dem von der Gruppe gebildeten Rahmen in Beziehung setzt, der der einzelne jeweils angehört.“

II. Strukturfragen des Schamanismus

1. Erklärungsversuche für das Vorkommen von Homosexualität und Transvestition im Schamanismus

Der größte Teil aller Nachrichten über homosexuelles Verhalten bei Naturvölkern bezieht sich auf solche, bei denen Homosexualität im Verein mit Transvestition auftritt. Frühzeitig erkannte man zudem, dass letztere

oft im Zusammenhang mit Schamanismus vorkommt. So lag es nahe, dieses Phänomen auf dieselbe Ursache zurückzuführen, von der man den gesamten Komplex schamanistischer Vorstellungen ableitete, nämlich auf Epilepsie und Hysterie (Layard 1930: 501–550; Ohlmarks 1939: 71), also abnormale Geisteszustände. Zu dieser generell abschätzigen Bewertung passte das Auftreten homosexueller Tendenzen als ein Element des Schamanismus vorzüglich, erweckte doch der damalige Stand der Kenntnisse über die Ätiologie der Homosexualität in Europa den Anschein, als sei diese Form sexuellen Verhaltens *eo ipso* psychopathisch.³ Gegen eine derart einseitige Sicht erhoben sich allerdings bald andere Stimmen, die auf die große soziale Bedeutung und den Einfluss des Schamanen (z. B. in Sibirien) hinwiesen, wie ihn geistesgestörte Individuen unmöglich auf ihre Umwelt auszuüben vermochten.⁴ Das Auftreten der homosexuellen bzw. transvestitischen Komponente innerhalb des Schamanismus wurde bei solchen Richtigstellungen jedoch wenig in Betracht gezogen; man neigte eher dazu, sie dort als isoliertes Element zu sehen und suchte entsprechende Sondererklärungen dafür:

Czaplicka (1914: 253), die als eine der ersten Homosexualität, Transvestition und Schamanismus als zusammenhängenden Komplex darstellte, führte die beobachteten sexuellen Extravaganzen der Schamanen auf ihre exzeptionelle soziale Stellung zurück, die ihnen manches gestatte, was für andere undenkbar wäre.

Sternberg (1935: 239 ff., bes. 270) sah die Ursache für die Erwählung eines Schamanen in dem Wunsch eines Geistes, mit dem betreffenden Menschen in Liebesbeziehungen zu treten, was bei „homosexuellen Geistern“ zur Transvestition des Schamanen führe – eine etwas abenteuerliche Vorstellung, die jedoch, wie sich noch zeigen wird, auf einer an sich richtigen Ausgangsbasis beruhte.

Eliade (1956: 168) erklärte die Transvestition für den Versuch einer Anäherung des männlichen Schamanen an die „himmlischen Gattinnen“, die bei manchen sibirischen Schamanen (offenbar als Überreste ehemaliger dominierender weiblicher Gottheiten) die Rolle von Helferinnen bei der Jenseitsreise übernehmen. – Diese Überlegung geht zwar von der zutreffenden Vorstellung der erstrebten Anäherung aus, andererseits wird aber nicht recht verständlich, warum ein Mann verweiblichende Tracht anlegen sollte, um seinen Status als Geistergatte unter Beweis zu stellen, da er als solcher ja sein Geschlecht weder verbergen noch verändern muss.

van der Kroef (1954: 257–265, bes. 258) sieht im Transvestismus das Symptom einer – meist durch wirtschaftliche Ursachen hervorgerufenen – Umbruchsituation, die im Verlauf eines Kulturwandels zu einer neuen Sicht bezüglich der anzustrebenden Dominanz- und Rollenverteilung der Kultfähigkeit usw. von Mann und Frau führen könne; während der

3 Dieser Standpunkt muss heute als überholt bezeichnet werden. Vgl. Stendenbach 1967: 276 f.; Kinsey 1964: 609–616; Ford und Beach 1960: 142–163; Hofstätter 1966: 208 f.

4 In diesem Sinne Sandschejew 1928: 980–983; Knoll-Greiling 1950; Findeisen 1957: 106 f.

Dauer dieser Situation könne es vorkommen, dass in solchen Fällen, wo bislang allein oder vorzugsweise die Frau als kultfähig gegolten habe, Männer eine gewisse Zeit lang als Transvestiten auftraten, um im Kultleben Fuß zu fassen. Sobald dies geschehen sei, gehe das gesamte kultische Leben schließlich ganz in männliche Regie über.

Nioradze (1925: 87 f.) bietet keine eigene Erklärung, sondern beschränkt sich auf eine genaue Wiedergabe der Schilderungen von Bogoras (1907: 448 f.) über die transvestitischen Schamanen bei den Tschuktschen.

Baumanns Interpretation der Transvestition im Schamanismus (1950: 259 ff.; 1955) geht von der Konzeption einer androgynen Hochgottheit aus, der sich die Kulddiener mittels Transvestismus anzugleichen suchten, um ihrer „doppelgeschlechtlichen Wirkmächtigkeit“ teilhaftig zu werden, womit akute soziale Spannungen zwischen Männern und Frauen in den betreffenden Gemeinwesen neutralisiert werden sollten. – Die umfangreichen Arbeiten Baumanns bieten allerdings Anlass zu so erheblichen religionswissenschaftlichen und quellenkritischen Bedenken, dass ihre Ergebnisse in die vorliegende Untersuchung nicht mit einbezogen werden können.

Findeisen (1957: 140 ff., 229 f.) verbindet die Geisteinkörperung (d. h. Besessenheit) im sibirischen Schamanismus mit medialen Erscheinungen, wie sie auch bei uns in spiritistischen Zirkeln zu beobachten sind (ebenso Waley 1957: 17).

Kirchner (1952: 244–286, bes. 277) geht von den Forschungsergebnissen der Vor- und Frühgeschichte aus und leitet die Transvestition von der großen religiösen Bedeutung der Frau im asiatischen Schamanismus ab, eine Überlegung, die konstruktivere Ergebnisse verspricht als die zuvor genannten, da sie den Transvestismus im Rahmen der Institution zu verstehen sucht, worin er am häufigsten auftritt, und außerdem Überlagerungs- oder besser Umstrukturierungstheorien wie etwa die von van der Kroef zwanglos in sich einbegreift (gleichgültig, ob man ihnen zustimmt oder ob man sich solche möglichen Veränderungen im sozialen Gefüge einer GruppArbeitse auch noch von anderen als überwiegend wirtschaftlichen Gründen ausgelöst vorstellt).

In der Diskussion über die Natur des Schamanismus selbst ist das Phänomen des mit Homosexualität verbundenen Transvestismus allerdings kaum für integrierend erachtet und daher meist ziemlich vernachlässigt worden. Die Überlegungen von P. Wilhelm Schmidt (1949-1955, Bd. 11: 469 ff., 683 ff.) bilden eine Ausnahme. Um festzustellen, ob diese Außerachtlassung berechtigt gewesen ist oder nicht, erweisen sich die obengenannten teilweise ziemlich gesucht wirkenden Interpretationsversuche als unzureichend; man muss deshalb zu eruieren suchen, ob im Wesen des Schamanismus irgendwelche bislang ungenügend beachteten Elemente enthalten sind, die das Auftreten der fraglichen Phänomene ermöglichen, begünstigen oder sogar provozieren.

2. Unterschiedliche Funktionen der beiden Geschlechter im Schamanismus

Nach erheblichen theoretischen Auseinandersetzungen sind heute die meisten Autoren⁵ zu der Überzeugung gekommen, dass der Schamanismus als eigene große Religionskategorie (Narr 1961: 148) alt ist und in jägerischen Kulturen vermutlich bereits des Paläolithikums wurzelt. Findeisen spricht von der prähistorischen „Tierschicht“, aus welcher der Schamanismus stamme: in prähistorischen Epochen sei der Schamane von Tierseelen besessen gewesen. Bei dieser Annahme stützt er sich auf steinzeitliche Höhlenzeichnungen, z. B. auf eine Darstellung von Lascaux, die zuerst von Kirchner (1952) als Schamanenbildnis bezeichnet worden ist. Kirchner selbst reiht den Schamanismus in das Weltbild der Wildbeuter ein. Mit dieser Auffassung harmoniert die Ansicht Eliades (1946: 5 ff.; 1961: 166 ff.), der sich gegen eine Beschränkung des Schamanismus-Begriffs auf die nordeurasische Phänomene wendet, da der Schamanismus ungleich weiter verbreitet sei.⁶

Wenn W. Schmidts Theorie vom Ursprung des Schamanismus in einer frühen Pflanzerkultur Südostasiens, wo die Frau sowohl kultisch als auch wirtschaftlich dominierend gewesen sein soll, auch bereits seit längerem von der Mehrheit der Forscher als überholt angesehen wird (hierzu Eliade 1961: 155), so hat die Auseinandersetzung mit seiner Konzeption als positives Ergebnis doch gezeitigt, dass man dem von ihm erstmals aufgezeigten Gegensatz von zwei sich deutlich voneinander abhebenden Erscheinungen innerhalb des Schamanismus nachging: dem Phänomen der sogenannten „Jenseitsreise“, dem das einer mehr oder weniger ausgeprägten Besessenheit (durch Götter, Geister oder Tote bzw. Schamanenahmen) gegenübersteht. Beide Erscheinungen hat Dominik Schröder (1955: 848–881, bes. 879) als lediglich verschiedene Ausprägungsmöglichkeiten, nicht aber existentiell verschiedene Arten von Schamanismus gedeutet. Nach ihm ist die Strukturgrundlage des Schamanismus die Ekstase, deren jeweiligem Grad entsprechend verschiedene Intensitätstypen auftreten, und zwar sowohl bei der Jenseitsreise („Wanderideologie“) als auch beim Besessenheitsschamanismus, denn beiden liegt das Streben nach einem Seinswandel zugrun-

5 Neben Eliade, Findeisen und Kirchner noch Jettmar 1952; Friedrich 1943; Hančar 1939/1940: 85 ff.; Friedrich und Buddruss 1955.

6 Eine solche Beschränkung scheint allerdings unmöglich, denn die intensivsten Verbreitungsgebiete der mit „Schamanismus“ bezeichneten Erscheinungen sind nach Jensen (1951: 284 f.) neben dem nördlichen und zentralen Asien beide Amerika, aber auch Indien und Indonesien, wahren der Schamanismus am schwächsten in Afrika nachzuweisen ist.

de. Dominik Schröders Grunddefinition des Schamanismus lautet: „Der Schamanismus ist eine institutionelle und formgebundene ekstatische Verbindung des Menschen mit dem Jenseits im Dienste der Gemeinschaft“ (1955: 879). Unterscheidungen wie die zwischen großem und kleinem, arktischem und subarktischem Schamanismus (Ohlmarks 1939) lehnt D. Schröder als inzwischen nur noch wissenschaftsgeschichtlich interessant ab; ebensowenig stützt er sich auf Schmidts Begriffe von weißem und schwarzem Schamanismus, die für ihn lediglich Formen schamanistischer Ekstase verschiedener Intensitätsgrade, nicht jedoch wesentlich verschieden sind:

„Der Schamanismus ist also als Kunst der Ekstase wesentlich eine Kunst der Verwandlung. Ideologisch erhält infolgedessen nicht nur die von Eliade unterbewertete Besessenheit durch die Ekstase ihre Zugehörigkeit zum Schamanismus, sondern auch die von Schmidt unterbewertete Himmelsreise. Sie sind keine Gegensätze, sondern nur zwei Seiten ein und derselben Sache. – Die Verwandlung hat aber kein anderes unmittelbares Ziel als die Gestaltung der Schamanenperson, des Trägers der schamanistischen Tätigkeit. Diese Gestaltung geht nach Maßgabe der ekstatischen Natur von einem jenseitigen Agens aus (Schutzgeist) und vollzieht sich in Berufung und Initiation: das Ergebnis sind die verschiedenen Schamanentypen“ (1955: 862).

In der Zusammenfassung seiner Feldforschungsbeobachtung grenzt D. Schröder diese beiden Typen klar voneinander ab:

„Durch die Wanderung dringt entweder die Seele ins Jenseits vor (Seele Reise) oder das Jenseits steigt zum Menschen herab (Besessenheit). Beides besagt eine Vereinigung von Diesseits und Jenseits in der Person des Schamanen, sei es ein einfacher Kontakt oder eine vollständige Fusion. Mit der Vereinigung ist aber auch eine Verwandlung gegeben, entweder als verähnlichende Umgestaltung in ein höheres Selbst oder als eine gänzliche Identifikation mit dem jenseitigen Gegenüber“ (1955: 879).

Diesen von D. Schröder erarbeiteten Begriffen und Definitionen des Schamanismus schließt sich die vorliegende Untersuchung an.

Bei Wilhelm Schmidts Konzeption, nach der schamanistische Phänomene stets mit auf vorwiegend weibliche Individuen beschränkten Besessenheitszuständen vergesellschaftet auftreten sollen, ist bei aller Einseitigkeit doch eine wichtige und richtige Beobachtung nicht zu übersehen. Sobald man sich nämlich mit Schamanismus befasst, fällt sehr bald schon die eigenartige Verbindung zwischen Besessenheit und dem Auftreten von

Schamaninnen auf, so dass der Eindruck entsteht, derartige Zustände seien für weibliche (und transvestitische) Schamanen geradezu kennzeichnend. Dieser Zusammenhang ist derart evident, dass er Schmidt ausreichend und tragfähig genug erschien, um wesentliche Stützen für seine ganze Schamanismus-Theorie davon abzuleiten. Nimmt man einen solchen Zusammenhang einmal als gegeben an, so braucht das nicht zwangsläufig auch die Herkunft des Besessenheitsschamanismus aus irgendeiner hypothetischen „mutterrechtlich-pflanzerischen“ Kultur bedeuten, in der einzig die Frau Kultfähigkeit besaß. Schließlich existieren Beweise genug dafür, dass Schamanismus schon in der Steinzeit aufgetreten ist, als von einer wirtschaftlichen Dominanz der Frau, in deren Gefolge ihr dann auch eine Dominanz im Kult zugewachsen sein könnte, keine Rede gewesen sein kann. Davon abgesehen ist jedoch die verbreitete, beinahe schon als Axiom angenommene Vorstellung, jegliche kultische Dominanz hänge unmittelbar mit wirtschaftlichem Übergewicht des betreffenden Geschlechtes zusammen, sehr angreifbar. Sie basiert letztlich auf der viel zu einseitigen Vorstellung des vergangenen Jahrhunderts, soziologische Erscheinungen seien stets und nur auf wirtschaftliche Fakten zurückzuführen, wobei übersehen wurde, dass neben den sozial relevanten wirtschaftlichen Daten noch sehr viele andere für die Gruppe lebenswichtige Umstände auf deren Autoritätsstruktur einwirken, die je nachdem eine Vorherrschaft des einen oder anderen Geschlechtes verursachen können.

Leider wird die Frage nach Funktion und Bedeutung der Frau im Rahmen der schamanistischen Religionskategorie, die mit dem Problem des Stellenwerts von homosexuellen Tendenzen und Transvestition im Schamanismus untrennbar verknüpft ist, in der allgemeinen Schamanismus-Diskussion heute meist als *quantité négligeable* behandelt.

Koppers hat einmal herausgestellt (1940/41: 761-814, bes. 807), dass über die Stellung der Frau im sibirischen Schamanismus bisher lediglich von Nioradze (1925: 51 ff.), Harva (1938: 450 ff.) sowie Ohlmarks (1939: 256 ff.) gearbeitet worden sei; das hervorragende Buch Czaplickas blieb bei dieser Aufzählung leider unberücksichtigt. Weder Eliade noch Findeisen sind in ihren Werken der Funktion der Frau im Schamanismus in nennenswerter Weise nachgegangen. Hingegen stellten Koppers und andere Anhänger von Schmidts Vorstellung über das Wesen des Schamanismus aufgrund theoretischer Annahmen, die in jener gewissermaßen bereits als Postulate enthalten waren, eine mögliche Priorität der Frau im Schamanismus gar nicht erst in Frage, sondern hielten sie für selbstverständlich.

Hier soll in der Folge von den bei Czaplicka dargebotenen Beispielen und Überlegungen ausgegangen werden:

Nach ihren Angaben sind bei den sibirischen Stämmen der Kamschadalen, Jukagiren, Koryaken, Tschukschen, Samojuden, Ostjaken, Tungusen, Jakuten und Burjaten Frauen ange-

sehenere oder nicht weniger angesehene Schamanen als Männer. Bemerkenswert ist bei dieser Zusammenstellung, dass einige der genannten Stämme rassisch zu einem sehr altertümlichen Typ gehören, der vermutlich die älteste greifbare Schicht in Sibirien darstellt und unter den Jukagiren, Jakuten und Tungusen vertreten ist, während zwei weitere Typen, und zwar bei Tschukschen und Koryaken, eine rassische Abwandlung des mongoliden Typs aufweisen, die auf einen Zusammenhang mit den Mongoliden Südostasiens hindeutet (Jettmar 1952: 484 ff., 497). Für unsere Überlegungen ist das insofern bemerkenswert, als nicht nur bei den genannten sibirischen Stämmen transvestitische Schamanen auftreten, oder Attribute der Schamanenkleidung auf weibliche Herkunft schließen lassen, sondern die echte lebenslange Transvestition in schamanistischen Rahmen auch bei den Austronesiern Südostasiens auftritt, und wir im sibirischen Raum diese als prähistorisch gekennzeichnete religiöse Praxis zum Teil gerade bei rassisch sehr altertümlichen Typen finden. Czaplicka stellte an den Anfang ihrer Ausführungen (1914: 243 f.) linguistische Vergleiche. Im Anschluss an den russischen Autor V. F. Troshchanski hat sie zahlreiche neosibirische Bezeichnungen für „Schamane“ und für „Schamanin“ aufgeführt, wobei sich zeigte, dass diejenigen für „Schamane“ überall recht unterschiedlich lauten, jene für „Schamanin“ jedoch bei Mongolen, Burjaten, Altaiern, Kirgisen und Turgouten große Ähnlichkeit bis Übereinstimmung aufweisen und von ein und derselben Wurzel abgeleitet werden können. Czaplicka weist darauf hin, dass ferner in einigen tatarischen Dialekten die Bezeichnung für „Schamanin“ dieselbe Bedeutung habe wie „Hausfrau“ oder „Frau“. Im Tungusischen wiederum bedeute ein sehr ähnlich klingendes Wort „Hexer“ und „Menschenfresser“ und scheine mongolischen Ursprungs zu sein, und im Mongolischen selbst werde der fragliche Wortstamm mit der Bezeichnung für „Erdmutter“; „Erdgöttin“ zusammengebracht. Die Autorin führt noch weitere solcher Stützen an und kommt zu dem Schluss, dass die Bezeichnung für „Schamanin“ bei den betreffenden Völkern mit einer Göttin im Zusammenhang stehe. Bei einigen Stämmen herrsche zudem die Überlieferung, dass die Schamanengabe ursprünglich nur Frauen verliehen worden sei, und bezeichnenderweise waren gerade bei den Mongolen Göttinnen – z. B. die „Tochter des Mondes“ – selbst Schamaninnen und gaben als erste diese Fähigkeit an Menschen weiter. Czaplicka kommt nach Anführung vieler weiterer Beispiele und einer kritischen Besprechung der Ansichten, die sich die von ihr erwähnten (meist russischen) Feldforscher über die Stellung der Frau im sibirischen Schamanismus gebildet hatten, zu dem Schluss: „Nearly all writers on Siberia agree that the position of the female shaman in modern days is sometimes even more important than that occupied by the male“ (1914: 243; vgl. Jochelson 1933: 106 ff.). Dennoch lehnt sie es ab, deshalb auf eine Priorität der Schamanin zu schließen. Sie vermutet vielmehr, dass sowohl bei männlichen wie bei weiblichen Schamanen das Ausschlaggebende für eine erfolgreiche Schamanenlaufbahn die Persönlichkeit des einzelnen Individuums sei.

Diese sozialpsychologische Erklärung stimmt mit Tatsachen überein, von denen Czaplicka zur Zeit der Abfassung ihrer Arbeit (1914) noch keine Kenntnis haben konnte, nämlich den Funden weiblicher und männlicher Schamanendarstellungen aus der Steinzeit, aus denen sich ergibt, dass schon damals beide Geschlechter im Kult mitgewirkt haben. Damit ist allerdings noch nicht geklärt, ob sie darin auch dieselbe Funktion innehaten. Gleichfalls unerklärt bleibt auch das Auftreten von homosexuellen Tendenzen und Transvestition im Schamanismus, das Czaplicka lediglich als eine der Extravaganzen ansieht, die sich Schamanen wegen ihrer besonderen sozialen Stellung leisten können. Doch Persönlichkeiten, die exzeptionelle gesellschaftliche Positionen bekleiden, gibt es überall, Homosexualität und Transvestismus hingegen werden auch bei gesellschaft-

lich Privilegierten keineswegs überall geduldet. Außerdem findet bei der vollen lebenslangen Transvestition nicht nur eine Umkehrung des heterosexuellen in das homosexuelle Verhalten statt, sondern auch eine soziale Rollenkehr in der männlichen und weiblichen Arbeitsteilung, auf welchen Umstand Czaplicka leider nicht eingeht. Ihre soziologische Erklärung kann darum nur zur Hälfte akzeptiert werden, nämlich insofern, als sie beide Geschlechter prinzipiell als kultfähig im Rahmen der schamanistischen Religionskategorie ausweist.

Der von Czaplicka erstmals erbrachte Nachweis der wichtigen Stellung der Frau im sibirischen Schamanismus konnte durch viele Beispiele aus anderen Quellen und Gebieten, in denen ihm noch eine gewisse Bedeutung zukommt, untermauert werden. Festgehalten werden sollen hier jedoch lediglich folgende, mit dem Auftreten weiblicher Schamanen fast durchgängig verbundene Charakteristika:

- a) Wo der zur Jenseitsreise tendierende Schamanentyp (bzw. ein in manchen Fällen schon fast als Priester anzusprechender „Himmelsdiener“) und daneben auch der Typ des Besessenheitsschamanen innerhalb der gleichen Gruppe wirken, wird letzterer vorzugsweise durch eine Frau oder aber einen transvestitischen Schamanen repräsentiert, dessen transvestitische Komponente sich jedoch häufig nur noch in gewissen Details seines Kostüms spurenhafte nachweisen lässt.
- b) Der Kontakt zwischen einer Schamanin (oder einem transvestitischen Schamanen) und einem männlichen Schutzgeist oder Gott wird überaus häufig in Form eines Liebesverhältnisses erlebt (siehe Sternberg 1935). Eine dadurch bewirkte Fusion mit der herabsteigenden jenseitigen Gestalt ist aber meist nur partiell. Die totale Fusion tritt offensichtlich in der Mehrzahl der Fälle eher dort ein, wo die herabsteigende Jenseitsgestalt demselben Geschlecht angehört wie die betreffende Schamanenpersönlichkeit.
- c) Die Besessenheit tendiert oft zur Nekromantie, d. h. die Besessenheitsschamanen erfahren die Geisteinkörperungen von Toten, die durch sie zu den Nachfahren sprechen oder prophezeien.

Zu a):

Lediglich im Strukturtyp des aktiv zum Kontakt mit dem Jenseits aufbrechenden Schamanen scheint keimhaft die Möglichkeit zu einer späteren Weiterentwicklung zum Priester und Ritualisten angelegt zu sein, wobei hochkulturliche Einflüsse – etwa indische – freilich stets eine anregende Rolle gespielt haben. Für das Nebeneinander von Priester und Schamane bzw. dem Schamanentyp der Jenseitsreise und dem Besessen-