



universität
wien

Diplomarbeit

Titel der Diplomarbeit

„Eles não deixam de ser homens”

**differente Identitätskonstrukte in den LGBT-Communities und
–Bewegungen von Salvador da Bahia, Brasilien**

Verfasser

Johannes Pitschl

angestrebter akademischer Grad

Magister der Philosophie (Mag.phil)

Wien, Mai 2009

Betreuerin: Univ.-Prof. Dr. Elke Mader

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 307

Studienrichtung lt. Studienblatt: Kultur- und Sozialanthropologie

Dedicado aos grupos LGBT de Salvador,
e em especial às meninas da ATRAS

“O amor que é importante, o sexo, acidente.
Pode ser igual, pode ser diferente”

Fernando Pessoa

Danksagung

Diese Zeilen des Dankes bringen meine große Anerkennung an all jene zum Ausdruck, welche mich im Laufe des Entstehens dieser Arbeit, aber auch im Vorfeld und unabhängig von dieser während der letzten Jahre begleitet, unterstützt, geformt und sonst in irgend einer Weise geprägt haben.

An erster Stelle bedanke ich mich bei meinen Eltern Maria und Ewald, durch deren großzügige und uneingeschränkte Unterstützung in jeglicher Hinsicht mein sorgenfreies Fortschreiten bis an diesen Punkt erst ermöglicht wurde. Ein besonderer Dank gilt ebenso meinen drei Geschwistern Frowin, Sibylle, und Veronika dafür, dass sie mir stets zur Seite stehen. Veronika und René danke ich diesbezüglich vor allem für deren Gastfreundschaft in Wien im Verlauf des letzten Jahres.

Weiters sei all meinen Freundinnen und Freunden für die vielen schönen Stunden während unserer gemeinsamen Studien- und Lebenszeit in Wien und anderswo gedankt, allen voran Maggy, Hannes, Berni, Lena, Babs, Philipp, Klaus, Kathe, all den Kathrins, Isi, der unvergesslichen SH-Crew Jutta, Benni, Ruth, Stefan, Pia und Caro, Laura und all den übrigen, die ich hier zu erwähnen vergaß. Allen weiteren Freundinnen und Freunden an der Uni und aus dem Wiener Alltag und jenen mit denen ich andernorts schöne Momente verbringen konnte.

Univ.-Prof. Dr. Elke Mader möchte ich für die sehr flexible, angenehme und kompetente Betreuung beim Verfassen dieser Arbeit danken, Verena, Ruth und Laura für die großen Mühen bei der Korrektur dieser Arbeit und für die daraus resultierenden Anregungen.

Agradeço também aos meus amigos em Salvador, na Bahia e no resto do Brasil que me acompanharam durante minhas estadias no Brasil: Paulo Vítor, Ranulfo, Priscila, Katja, Jorge, Grazielle e todos os outros que não mencionei aqui. Em especial um “obrigação” enorme pro meu amor Cléber que me apoiou e me ajudou desde o início até o fim das minhas pesquisas e da compilação deste trabalho. Sem você eu nem teria chegado até onde estou agora de modo que possa considerar esta obra parte sua também. Te amo!

Direciono meus agradecimentos igualmente aos integrantes dos vários grupos LGBT de Salvador pelo acolhimento tão legal, pelo apoio e pelos enfoques diversificados que me possibilitaram ter um outro olhar sobre as diferentes especificidades. Espero que com este trabalho eu consiga contribuir pelo menos um pouco à vossas lutas do dia-a-dia por um Brasil melhor sem homofobia, sem machismo e sem racismo.

Inhaltsverzeichnis

1	Einleitung	1
2	Felderkundungen.....	7
2.1	Persönlicher Zugang zum Feld	8
2.2	Das Feld.....	15
2.3	Methoden.....	20
2.3.1	Teilnehmende Beobachtung	21
2.3.2	Leitfaden-gestützte Interviews	23
2.3.3	Auswertungsmethoden	26
2.4	Divergierende Identitäten – ein theoretischer Exkurs I.....	28
3	A Bahia de todos nós - LGBT-Lebenswelten in Salvador.....	33
3.1	Muito além do carnaval – Dekonstruktion eines vermeintlichen gay paradise... 34	
3.1.1	Alles dreht sich um den carnaval.....	36
3.1.2	Erste kritische Stimmen werden laut	38
3.2	O jeitinho brasileiro - Nicht-heteronormative Identitäten und deren Verortungen in Salvador und Brasilien	42
3.2.1	Caçando e paquerando na boate - Räume homoerotischen Begehrens	42
3.2.1.1	Da Matta und seine Haus- und Straßentheorie – ein theoretischer Exkurs II	47
3.2.1.2	Altman und die Internationalisierung von Gay-Worlds – ein theoretischer Exkurs III.....	48
3.2.2	Ser ou estar homossexual? - Homoerotische Praktiken und nicht- heterosexuelle Identitäten	51
3.2.2.1	Debatten zur Entstehung von Homosexualität in Brasilien – ein theoretischer Exkurs IV	51
3.2.2.2	Alternative sexuelle Identitäten in der Praxis.....	56
3.3	Bicha vs. bofe – divergierende Konzepte von Maskulinität und Femininität	61
3.3.1	Theoretische vs. praktische Maskulinitäten – ein theoretischer Exkurs V.....	63
3.3.2	Bezeichnungen und ihre gelebte Praxis.....	69
3.4	Die LGBT-Bewegungen Salvadors - Eine Frage ausschließlich der Klasse?	71
3.4.1	Von einer movimento de libertação gay zu den diversifizierten LGBT- Bewegungen heutiger Prägung – ein historischer Exkurs I.....	77
4	Adé Dudu - Konstruktionen des anderen Homosexuellen.....	85
4.1	Pelourinho – Ursprung eines Mythos, exemplarische Verortung einer weitläufigen Disparität	85
4.2	Grauzonen zwischen Schwarz und Weiß – Ethnizität in Brasilien	88
4.2.1	Die Entwicklung interethnischer Beziehungen in Brasilien – ein historischer Exkurs II	89
4.2.2	Morenidade vs. Negritude - Ethnische Selbst- und Fremdzuschreibung	94

4.3	Um Brasil sem racismo e homofobia – afro-brasilianische LGBTs begehren auf..	99
4.3.1	Bichinha preta vs. negão bem dotado – Konstruktionen des afro-brasilianischen Homosexuellen in der comunidade gay	106
4.3.2	„Além de preto e pobre tem que ser viado” – Homosexualität und die comunidade negra	110
4.3.3	Candomblés als Orte einer libera expressão sexual?	113
5	Von unsichtbaren Frauen	117
5.1	Salvador, Stadt der schwarzen Frauen? – ein soziokultureller, historischer Überblick	117
5.2	Contestando a invisibilidade lésbica – lesbische schwarze Frauen und ihr Kampf für Sichtbarkeit	120
6	Nem homem, nem mulher – travestis und transexuais	129
6.1	Cornwalls Ansichten zu Ambiguitäten um Gender – ein theoretischer Exkurs VI	131
6.2	Alternative Identitätskonstrukte zum vorherrschenden Gender-Binarismus	134
6.3	ATRAS – travestis und transexuais beginnen sich zu organisieren	140
7	Conclusio – von differenten Identitäten zu Identitäten der Differenz	149
8	Literatur- und Quellenverzeichnis	157
8.1	Bibliographie	157
8.2	Zeitungen und Zeitschriften	163
8.3	Aufgerufene Internetseiten	163
8.4	Interviews	163
8.5	Aufnahmen von informellen Gesprächen	164
8.6	Sonstige Dokumente	164
9	Anhang	165
9.1	Verzeichnis der in der Arbeit zitierten Gesprächs- und InterviewpartnerInnen	165

1 Einleitung

Diese Arbeit ist das Endprodukt eines Prozesses, der sich über die letzten zweieinhalb Jahre hinweg erstreckte. Seinen Anfang nahm dieser Prozess in den ethnographischen Feldforschungen in Salvador da Bahia, im Nordosten Brasiliens, welche ich im Rahmen meines Auslandssemesters an der Universidade Federal da Bahia (UFBA) von März bis August 2007 durchführte. Dabei beschäftigte ich mich nicht zuletzt aus persönlichem Interesse mit den LGBT¹-Communities und deren politischen Bewegungen in Salvador, die heute wohl kaum mehr aus dem Stadtbild wegzudenken sind. So finden an zahlreichen Anlässen durch das Jahr hindurch die unterschiedlichsten Manifestationen des „anderen Salvador“ ihren Ausdruck, wie beispielsweise beim Schönheitswettbewerb „*Concurso de Fantasia Gay*“, der alljährlich zur Karnevalszeit ausgetragen wird, oder bei der Gay-Parade, die 2008 mit 400.000 TeilnehmerInnen bereits ihr sieben-jähriges Bestehen feierte. Dieses bunte Treiben wird allerdings durch zahlreiche homophobe Ressentiments und Gewaltübergriffe kontrastiert. Die Grupo Gay da Bahia (GGB), eine engagierte Vereinigung für die Rechte Homosexueller in Salvador, führt seit 1980 Buch über solche Vergehen, die in Brasilien begangen werden (vgl. Mott 2000, S. 11), wobei im Jahr 2007 122 Morde an LGBTs dokumentiert wurden; 70% der Opfer waren Schwule, 27% *travestis*² und 3% Lesben³.

Salvador da Bahia ist zudem jene Stadt Brasiliens, welche auf Grund ihrer Vergangenheit als Zentrum des transatlantischen Sklavenhandels am stärksten durch afrikanische Einflüsse geprägt ist (vgl. Sansone 1995). Gegründet durch Thomé de Souza 1549 am Eingang zur Baía de Todos os Santos fungierte sie bis 1763 als Hauptstadt und Verwaltungssitz der portugiesischen Kolonialmacht auf brasilianischem Boden⁴ (vgl. Hofbauer 1995).

¹ LGBT ist das internationale Kürzel für „Lesbian, Gay, Bisexual and Transgender/Transsexual“ und findet in seiner Adaptation auch in Brasilien seine Anwendung, wo es für „Lésbicas, Gays, Bissexuas e Transgêneros“ steht.

² *Travestis* werden oft als drittes Gender bezeichnet, zumal sie sich weder dem männlichen, noch dem weiblichen Geschlecht zuordnen wollen. Kapitel 5 geht detaillierter auf ihre Besonderheiten ein.

³ Quelle: http://www.ggb.org.br/assassinatos_2008.html - 22.01.2009

⁴ Quelle: http://www.salvador.ba.gov.br/index.php?option=com_content&task=view&id=21&Itemid=40 - 22.01.2009

So liegt es nahe, dass nach einer Publikation des brasilianischen Statistikamtes IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística) aus dem Jahre 2006 rund 80 % der BewohnerInnen des Ballungsraumes Salvador afrikanischen Ursprungs sind⁵: Dort werden 26% der Stadtbevölkerung als *preto* (schwarz) und 54,9% als *pardo* (braun) angegeben⁶.

In der anthropologischen Literatur befassen sich bereits unterschiedlichste Studien mit den mannigfaltigen Ausformungen dieses afrikanischen Erbes in Brasilien, wobei auch zumeist die damit einhergehenden sozialen Benachteiligungen der Afro-BrasilianerInnen thematisiert werden. So zeigt beispielsweise Andreas Hofbauer in seinem Werk „Afro-Brasilien: vom ‘weißen’ Konzept zur ‘schwarzen’ Realität“ auf, wie durch die historischen und soziopolitischen Verkettungen von der Sklavenzeit bis zum heutigen Zeitpunkt die Mehrheit der Afro-BrasilianerInnen an den gesellschaftlichen Rand gedrängt wurde und immer noch wird (vgl. Hofbauer 1995). Andere wichtige Beiträge dazu stammen von Lívio Sansone (2003), Edward Telles (2003) und Osmundo Pinho (1998, 2005), die sich in diesem Zusammenhang ebenfalls mit Fragen der afro-brasilianischen Identität auseinandersetzen.

Auf meine Forschung zurückkommend, wurde ich im Laufe meines Aufenthalts in Salvador vermehrt auf diese in der Gesellschaft vorherrschenden sozialen Diskrepanzen aufmerksam, weshalb ich mich auch innerhalb der LGBT-Communities der Stadt verstärkt dafür zu interessieren begann, wie gesellschaftliche Unterschiede dort reflektiert werden. Es kam für mich also die Frage auf, wie denn jene Menschen, die auf Grund ihrer sexuellen Orientierung oder Präferenzen in ihrer eigenen Gesellschaft bereits stark diskriminiert werden, selbst mit den dort vorhandenen sozialen Differenzen umgehen. Schließlich fasste ich den Entschluss, meine Untersuchungen genau auf diesen Aspekt zu fokussieren, mit dem vorrangigen Ziel, den Pluralismus nachzuzeichnen, der innerhalb dieser Communities vorherrscht. Nicht zuletzt aus diesem Grund schreibe ich von Communities im Plural, da ich während meiner Forschungen auf keine homogene „homosexuelle Community“ im engeren Sinne gestoßen bin, sondern verschiedene facettenreiche Gruppierungen und Gemeinschaften antraf.

⁵ Quelle:

http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/condicaoodevida/indicadoresminimos/sinteseindicais2006/indic_sociais2006.pdf - 22.01.2009 (Statistik auf Seite 248 ersichtlich)

⁶ Auf die komplexe Thematik der Einstufung der eigenen Hautfarbe und dem damit verbundenen ethnischen Zugehörigkeitsgefühl wird in Kapitel 3 genauer eingegangen

Die Fragen, die ich mir im Zuge meiner Feldforschung stellte, waren also folgende: Wie werden soziale Differenzen und Kategorisierungen innerhalb der LGBT-Communities und -Bewegungen in Salvador wahrgenommen, gehandhabt, reflektiert und zum Ausdruck gebracht? Wie wird auf praktischer, alltagsdiskursiver Ebene konkret mit Differenzen von *race*, Gender und sozialer Schicht umgegangen und was für Auswirkungen hat dies auf die Communities selbst? Welche neuen Formen von Identitätskonstruktionen und Gruppierungen können aus diesen Intersektionalitäten und daraus folgenden Interaktionen unterschiedlicher Differenzen entstehen? Auf welche Art und Weise betreiben die diversen Gruppen der LGBT-Bürgerrechtsbewegung selbst Identitätspolitik? Inwieweit wird dadurch eine Festsetzung bestimmter Identitäten forciert?

Es geht hier also im Besonderen um eine Erkundung von *differences within*, den Unterschieden innerhalb eines vielschichtigen Segmentes, den von außen her stark homogenisierten LGBTs, deren Relevanz für die anthropologische Theorie und Forschung durch die Kritik innerhalb der Gender-Anthropology zu Tage gebracht wurde (vgl. Moore 1993, 2003 [1988]). Das hatte zur Folge, dass ich mich bei meinen Erkundungswegen in Salvador mit den verschiedensten VertreterInnen aus den LGBT-Bewegungen Salvadors befasste, um ihnen allen die Möglichkeit zu geben, ihre Besonderheiten von ihren jeweiligen Positionierungen aus zu repräsentieren, sowie ihre eigenen Sichtweisen zu den von ihnen verkörperten alternativen Identitätsformen geltend zu machen. Gerade in der anthropologischen Forschung kommt es noch häufig vor, dass marginalisierte Gruppen durch die Perspektive der Mehrheitsgesellschaft repräsentiert werden und dem gilt es in dieser Arbeit vorderrangig entgegen zu wirken.

Auf meinen ersten Aufenthalt in Bahia folgte ein zweiter, den ich von Ende Januar bis Mitte August 2008 verbrachte. Neben einem Praktikum am Goethe-Institut von Salvador konnte ich, unterstützt durch ein KWA-Forschungsstipendium der Universität Wien, weitere Nachforschungen zu meinem Forschungsschwerpunkt durchführen. Den größten Teil meiner Feldforschungen hatte ich bereits während meines ersten Aufenthalts im Jahr 2007 vollzogen, allen voran Recherchen im Internet und zu der bereits existierenden Literatur zu dem Thema, teilnehmende Beobachtung im Feld und die Durchführung von Interviews und informellen Gesprächen. Den Aufenthalt im Jahr 2008 nützte ich folglich vor allem dazu, meinen Annahmen und Beobachtungen weiteren Nachdruck zu verleihen und bestimmte Konzepte zu überdenken und zu überarbeiten.

Sinn und Zweck dieser Arbeit ist es nun, all die Ergebnisse meiner Feldforschungen im anthropologischen Kontext auf Papier zu bringen. Dabei ist es mir ein besonderes Anliegen, allen AkteurInnen, denen ich im Feld begegnet bin, im Sinne der Polyphonie Sprache zu verleihen und sie so gleichsam zu Wort kommen zu lassen. Schließlich ist es das Ziel, deren unterschiedliche Positionierungen aufzuzeigen und dadurch einen Einblick in die komplexen Strukturierungen der LGBT-Communities Salvadors zu geben, um nicht zuletzt die verschiedenen sozialen Vernetzungen in einer so diversifizierten Gruppe nachzuzeichnen. Dabei soll insbesondere durch eine praxeologische Herangehensweise ein Beitrag zum theoretischen Diskurs über Sex, Gender und Sexualität in der Kultur- und Sozialanthropologie geleistet werden.

Die Diplomarbeit gliedert sich in sechs Kapitel. Das Kapitel „Felderkundungen“ gibt einen ersten detaillierten Einblick in das genaue Forschungsvorhaben und das Forschungsfeld. Dabei soll zuerst in selbstreflexiver Weise der persönliche Zugang zum Feld nachgezeichnet und im darauf folgenden Schritt das Feld selbst eingegrenzt werden, um schließlich die Forschungsmethoden zu erläutern, mittels welcher sich mir die dieser Arbeit zu Grunde liegenden Daten aus dem Feld erschlossen. Abschließend wird eine punktierte theoretische Reflexion zum Identitätsbegriff in der Kultur- und Sozialanthropologie durchgeführt, um diesen in seiner Anwendung im Rahmen dieser Arbeit einzugrenzen und genauer zu definieren.

Das Kapitel „*A Bahia de todos nós*“ stellt in der Folge die Lebenswelten von LGBTs in Salvador genauer dar, wobei zu Beginn des Abschnittes das Konstrukt von Salvador bzw. Brasilien als ein homosexuelles Paradies entkräftet wird und daraufhin eine Diskussion zu den diversen Konfigurationen nicht-heterokonformer Identitäten in Brasilien folgt. In diesem Zusammenhang wird auf verschiedene Konfigurationen von Konzepten zu Männlichkeit eingegangen und eine kritische Auseinandersetzung mit Theorien zu *masculinity* durchgeführt. Abschließend wird die Perpetuierung vorhandener Klassenunterschiede innerhalb der LGBT-Communities zum Thema gebracht und innerhalb dieses Kontexts in einem historischen Exkurs die Entwicklung der Bürgerrechtsbewegung der Homosexuellen, Lesben und Transgender in Brasilien und Salvador porträtiert.

Im Kapitel „*Adé Dudu*“ wird die bereits angeschnittene Diskussion zur Thematik von Fragen der Klasse innerhalb der LGBT-Communities und –Bewegung in einer

Auseinandersetzung mit der spezifischen Situation schwarzer LGBTs in Salvador fortgeführt und genauer ausgebaut. Zwecks eines besseren Verständnisses des soziokulturellen und ethnopolitischen Rahmens, in dem Salvador eingebettet ist, wird zuerst ein Einblick in die interethnischen Beziehungsstrukturen und ethnischen Identifikationsmuster in Brasilien und deren besonderen Ausformungen in Salvador selbst gegeben, um daraufhin in der Folge in einem zweiten Teil auf die spezifischen Problematiken von afro-brasilianischen Homosexuellen, deren Positionierungen innerhalb der LGBT-Communities , sowie innerhalb der *comunidade negra*, der schwarzen Community, einzugehen.

Das Kapitel „Von unsichtbaren Frauen“ behandelt dann im Besonderen die Anliegen schwarzer lesbischer Frauen in Salvador, indem zuerst die weitläufige Marginalisierung von Afro-BrasilianerInnen in Salvador problematisiert wird und schließlich die Strategien lesbischer Frauen gegen die anhaltende Unsichtbarmachung in der Gesellschaft in den Mittelpunkt gestellt werden.

Das Kapitel „*Travestis* und *transexuais*“ beschäftigt sich infolgedessen mit den Problematiken von *travestis* und *transexuais*, die als vulnerabelstes Segment innerhalb der LGBT-Communities betrachtet werden können. In einem ersten Schritt werden die Unterschiede und Besonderheiten der spezifischen Identitätskonstrukte von *travestis* und *transexuais* dargestellt und im weiteren Verlauf soll die wichtige Stellung einer aufkommenden selbstständigen soziopolitischen Bewegung dieser Segmente aufgezeigt werden.

Zum Abschluss werden in der Conclusio die Ergebnisse der Arbeit extrahiert, zusammengefasst und näher verdeutlicht, um in einem Ausblick dann mögliche neue Perspektiven aufzuzeigen.

2 Felderkundungen

Bewegt man sich durch Salvador, der Hauptstadt des brasilianischen Bundesstaates Bahia, wird einem das Ausmaß des afrikanischen Einflusses durch seine Vergangenheit als Zentrum des transatlantischen Sklavenhandels an jeder Ecke vor Augen geführt. Ob es sich nun um *capoeiristas* handelt, auf den zentralen Touristenplätzen *capoeira* spielende junge Männer im für den Fremdenverkehr zu Beginn der 1990er Jahre restrukturierten historischen Zentrum des Pelourinho; um *baianas*, afro-brasilianische Straßenverkäuferinnen, die in ihren für Bahia typischen weißen Trachten die belebten Straßenkreuzungen und Plätze der Stadt säumen und bahianische Spezialitäten, wie *acarajé* und *abará*, anbieten; oder um die über das gesamte Stadtgebiet verstreuten *terreiros de candomblé*⁷, die Ritualhäuser der afro-brasilianischen *candomblé*-Traditionen. Sie alle verkörpern einen Teil des afrikanischen Erbes, mit dem sich die Stadt insbesondere aus touristischem Kalkül heute sehr gut zu schmücken weiß⁸.

Daneben präsentiert sich Salvador als Stadt des *carnaval*, die das größte und ausgefallenste Straßenfest Brasiliens zur Karnevalszeit beherbergt. Eng damit verbunden werden die in Bahia entstandenen Musikstile *axé music*, *pagode* und *afoxé/blocos afro*, deren InterpretInnen wie Ivete Sangalo, Daniela Mercury, Araketu und Ilê Aiyê zur heißesten Zeit des Jahres ihre neuesten Hits zum Besten geben. Als Wiege der brasilianischen Kultur und Musik schlechthin, wo sich so Stil gebende musikalische Richtungen wie *samba de roda* oder der *tropicalismo* entwickelten, sind Salvador und Bahia der Geburtsort berühmter MusikerInnen wie den *novos baianos* Caetano Veloso, Maria Bethânia, Gilberto Gil und Gal Costa, oder anderer einflussreicher InterpretInnen wie Dorival Caymmi, Vinícius de Moraes und João Gilberto.

⁷ Die bahianische Regionalzeitung „A Tarde“ veröffentlichte im Mai 2007 in mehreren Reportagen Ergebnisse einer Forschung des Centro de Estudos Afro-Orientais (CEAO) der UFBA zu den afro-brasilianischen Kulturen in Salvador, der zufolge es 1296 *terreiros de candomblé* gibt, von denen 1138 registriert wurden (vgl. A TARDE, 09.05.2007, S. 4).

⁸ Siehe zum Beispiel die Präsentation auf der Homepage der Stadtverwaltung Salvadors: http://www.salvador.ba.gov.br/index.php?option=com_content&task=view&id=20&Itemid=40 – 25.03.09

2.1 Persönlicher Zugang zum Feld

Bei meiner ersten Ankunft in Salvador Ende Februar 2007 war mir das stereotype Bild der Stadt bereits durch Erzählungen von FreundInnen, die Lektüre von Reiseberichten und Recherchen im Internet vermittelt worden. Dem zum Trotz traf ich dennoch relativ unbehelligt dort ein, da ich durch solche vorgefertigte Bilder und Muster meinen eigenen Blick auf die Stadt und deren BewohnerInnen nicht verleiten lassen wollte. Ich begab mich damals in erster Linie aus Studienzwecken nach Salvador, denn durch ein Joint-Study Stipendium der Universität Wien hatte ich die Möglichkeit erhalten, für ein Semester an der Universidade Federal da Bahia (UFBA) zu studieren. Doch bereits zu jener Zeit war mir klar, dass ich den Studienaufenthalt ebenfalls zu Forschungszwecken für die Diplomarbeit nutzen wollte, wobei ich vorweg das Themenfeld der Homosexualität im Visier hatte.

Ich entschied mich für diese Schwerpunktsetzung zum einen, weil ich mich während meines Studiums intensiv mit Theorien zu Gender, Sex und Sexualität in der Anthropologie auseinandergesetzt hatte und ich mir weiters durch meinen eigenen persönlichen Hintergrund einen leichteren Zugang im Feld zu dieser Thematik erwartete. Zum anderen, weil ich bei einer vorhergehenden Literaturrecherche an der Uni Wien ein großes Defizit an anthropologischen Forschungen in Österreich zu Homosexualität in Brasilien festgestellt hatte. Die meisten wissenschaftlichen Abschlussarbeiten am Institut für Kultur- und Sozialanthropologie der Universität Wien kreisen vor allem um Aspekte afro-brasilianischer Identität und deren kulturellen Manifestationen, sowie den *carnaval* (vgl. z.B. Gruber 1996; Griessler 1999; Erdélyi Santiago 2002; Herndl 2002; Hailwax 2002; Mathe 2002; Mayr 2005; Passler 2007). So war mir klar, dass ich meinen Fokus im Rahmen meiner Diplomarbeit spezifisch auf Aspekte von Gender und Sexualität legen würde, um auch maßgeblich für neue Impulse in der anthropologischen Auseinandersetzung mit Brasilien in Wien zu sorgen.

Eine genaue Fragestellung hatte ich bis zu meiner Abreise nach Brasilien noch nicht erarbeitet, da ich mich nicht zuletzt auf Grund der kaum vorhandenen Literatur in Wien zu meinem Forschungsfeld direkt vor Ort mit der genauen Ausarbeitung meiner ethnographischen Forschungen befassen wollte. Mein Einstieg ins Feld konnte dabei kaum besser von staten gehen: Über eine Internetplattform hatte ich mir für die ersten paar Tage

meines Aufenthalts in Salvador eine Bleibe in einer Wohngemeinschaft mit Brasilianern organisiert, die, wie sich dann kurz nach meiner Ankunft herausstellen sollte, auch homosexuell waren. Dadurch konnte ich bereits erste Kontakte im Feld knüpfen und mir ein erstes Bild über die homoerotischen Lebenswelten der Stadt verschaffen.

In den ersten Wochen während meines Aufenthalts beschäftigte ich mich im Rahmen einer Orientierungsphase mit einer anfänglichen Erkundung der „Gay-World“⁹ Salvadors, die ich einerseits bereits vor Antritt meiner Reise durch Internetrecherchen eingeleitet hatte und andererseits dann direkt im Feld unterstützt durch meine ersten Kontakte weiterführen konnte. So konnte ich noch in Europa die Existenz der ältesten in Brasilien bestehenden Organisation für die Rechte Homosexueller, die Grupo Gay da Bahia (GGB), ausfindig machen, die ihren Sitz im historischen Zentrum Salvadors hat. Und gleich am zweiten Tag nach meiner Ankunft in Bahia stattete ich der Organisation einen ersten Besuch ab.

Im weiteren Verlauf meiner Erkundungsphase begann ich, die GGB regelmäßig aufzusuchen und an den verschiedenen dort wöchentlich stattfindenden Sitzungen und Diskussionsrunden teilzunehmen. Gleichzeitig tauchte ich mit meinen brasilianischen Freunden, aber auch mit vielen anderen AustauschstudentInnen ins homoerotische Nachtleben Salvadors ein, dessen Angebot sich für die meisten von uns in überraschend komplexer und diversifizierter Weise darstellte: von *gay-friendly* Bars und Restaurants über Gay-Clubs und –Saunas hatte Salvador alles zu bieten, was man ansonsten nur aus westlich geprägten Großstädten kennt.

Nach dieser ersten Annäherung an mein Forschungsfeld, begleitet durch viele informelle Gespräche, Teilnahmen an Podiumsdiskussionen, die an verschiedenen Unis und dem Sitz der GGB abgehalten wurden, sowie dem regelmäßigen Besuch der GGB selbst konnte ich meinen Fokus allmählich auf die von mir im weiteren Verlauf definierte Forschungsfrage auslegen. Ich stützte mich in dieser meist schwierigsten Phase eines Forschungsprozesses auch auf meine intensive Auseinandersetzung mit dem brasilianischen Zugang zur Kultur- und Sozialanthropologie und einer damit verbundenen ausgedehnten Literaturrecherche, was mir Dank meines Studienaufenthalts an der UFBA ermöglicht wurde.

Auf Grund der vielen verschiedenen sozialen Differenzen, auf die man in der urbanen Realität einer brasilianischen Großstadt unweigerlich stößt, wurde mir im Zuge meiner Auseinandersetzung mit der Stadt allmählich bewusst, dass ich ohne eine Beachtung dieser Aspekte in meiner Forschung kaum eine repräsentative Darstellung über die Situation

⁹ Ich verwende diesen Begriff in Anlehnung an Denis Altman (1996) und Richard Parker (1999) und werde im Laufe dieser Arbeit noch genauer darauf eingehen.

eines bestimmten sozial definierten Konglomerats an Gruppen geben konnte. So lag mir weniger daran, ein oberflächliches Bild über die „Gay-World“ Salvadors zu zeichnen, indem ich deren „kulturelle Besonderheiten“ nachzeichnen würde, sondern mich interessierten gerade diese verschiedenen sozialen Differenzen und Diskrepanzen und wie sie in einem doch so heterogenem Geflecht wie dem der LGBT-Communities Salvadors zu tragen kommen. Dadurch war für mich schnell klar, dass ich mich nicht nur mit männlichen Homosexualitäten, sondern auch den weiblichen und anderen Konfigurationen nicht-heteronormativer Sexualitäten beschäftigen würde.

Im weiteren Verlauf meiner ethnographischen Forschungen wurde mir somit allmählich vor Augen geführt, wie sich die neu gewonnenen Erkenntnisse von dem ersten oberflächlichen Bild, das ich in der Orientierungsphase gewonnen hatte, zu unterscheiden begannen. So erging es mir wie es Clifford Geertz in seinem Werk „Dichte Beschreibung“ nachzeichnet:

„Das, womit es der Ethnograph tatsächlich zu tun hat (...) ist eine Vielfalt komplexer, oft übereinander gelagerter, oder ineinander verwobener Vorstellungsstrukturen, die fremdartig und zugleich ungeordnet sind und die er zunächst einmal irgendwie fassen muss.“ (Geertz 1987: 15).

Die Erkundungsphase benötigte ich also, um mich mit den für mich neuen Vorstellungsstrukturen in Bahia vertraut zu machen und um mich davon ausgehend einem bestimmten Schwerpunkt zu widmen, um, wie es Geertz dann im weiteren Verlauf seines Werkes ausformuliert, einen bestimmten „sozialen Diskurs“ nachzuzeichnen, also eine „ethnologische Interpretation“ durchzuführen (ebd.: 28).

Nach zweieinhalb Monaten des Orientierens im Feld legte ich mich schließlich auf die bereits in der Einleitung definierte Problemstellung fest, nämlich auf die Frage, wie innerhalb der LGBT-Communities von Salvador da Bahia die unterschiedlichen sozialen Differenzen, allen voran *race*, Gender und soziale Schicht reflektiert werden und inwiefern daraus neue Formen der Identifikation entstehen. Anlass zu dieser Fokussierung gab mir auf der einen Seite die allgegenwärtige Präsenz dieser sozialen Unterschiede in der brasilianischen Gesellschaft und auf der anderen Seite die bis heute noch vorherrschende Vernachlässigung dieses Differenz-Ansatzes in vielen Arbeiten zu diesem Themenfeld. Richard Parker (1999), Edward MacRae (1990), Denis Altman (1996), João Silvério Trevisan (2000 [1986]), James Green (2000) und Luiz Mott (u. A. 2000a, 2000b, 2003) haben sich alle intensiv mit dem Thema Homosexualität in Brasilien auseinandergesetzt

und die Wichtigkeit ihrer Arbeiten steht außer Zweifel. In ihren Arbeiten liegt der Fokus jedoch meist auf der Repräsentation und Interpretation dezidiert männlicher Homosexualitäten, wenngleich sie auch auf unterschiedliche Aspekte der Differenz bis zu einem bestimmten Maße eingehen¹⁰.

Diese Arbeit befasst sich jedoch in erster Linie mit den Unterschieden zwischen den diversen VertreterInnen aller LGBT-Communities, sprich männlichen Homosexuellen, *travestis*, Lesben und LGBTs afro-brasilianischen Ursprungs. Sie stellt somit den Versuch dar, die Stimmen aller Betroffenen gleichermaßen zu Wort kommen zu lassen, ganz im Sinne der Polyphonie, um nicht zuletzt, wie es James Clifford in seiner Einleitung zum Sammelband „Writing Culture“ darstellt, die einstimmige Autorität des Ethnographen / der Ethnographin in Frage zu stellen (Clifford 1986: 15).

Ferner dürfte klar sein, dass trotz eines selbstreflexiven Zugangs im Feld und noch während des schriftlichen Zusammentragens der Ergebnisse die eigene Person des Ethnographen / der Ethnographin die AkteurInnen im Feld und die Datengenerierung unweigerlich beeinflusst. So stellt Dieter Haller auf Grund seiner eigenen ethnographischen Erfahrungen in Andalusien fest, dass der eigene homosexuelle Hintergrund des Anthropologen zwar den Zugang zu einem homosexuell determinierten Feld erleichtern mag, dass das Teilen dieses Stigmas aber nicht automatisch bedeutet, dass dadurch auch gleichsam vertrauenswürdigeren Daten gewonnen werden könnten. Weiters thematisiert er die Problematik, dass durch die homosexuelle Orientierung des Ethnographen diesem meist der Zugang zu einer heterosexuellen/-normativen und somit mehrheitlichen Weltsicht in der Gesellschaft erschwert wird (Haller 1996: 186).

Durch das Teilen dieses Stigmas fiel es mir zweifelsohne um einiges leichter, einen raschen Zugang zu meinem Feld zu erlangen, doch befreite mich dieser Umstand nicht von anderen soziokulturellen Markern, die eine Abgrenzung von einem Wir bezüglich dem Anderen ermöglichen. Im Feld wurde ich in dieser Hinsicht gerade am Anfang in erste Linie als *gringo*¹¹, als weißer Europäer wahrgenommen, der nach Salvador gekommen war, um „ein bisschen über die *cultura homossexual* zu forschen“. Einige Akteure hegten

¹⁰ MacRae (1990) thematisiert beispielsweise auch die Einbindung von Lesben und schwarzen LGBTs in der Entwicklung der LGBT-Bewegungen Brasiliens

¹¹ Der Begriff *gringo* bezeichnete laut dem Wörterbuch Michaelis – Dicionário Prático Língua Portuguesa im Portugiesischen einen Ausländer. In der Umgangssprache wird die Bezeichnung in Brasilien meistens aber spezifisch für weiße Ausländer aus Nordamerika und Europa gebraucht. So kommt es sehr oft vor, dass BrasilianerInnen europäischen Ursprungs aus Südbrasilien im Nordosten des Landes als *gringos* aufgefasst werden.

zudem in einer Kontaktaufnahme mit mir in erster Linie sexuelle Interessen, doch sobald ich ihnen klar machte, dass ich diesen nicht gerecht werden würde, verflöss das Interesse an meiner Person wiederum sofort. Da mein Forschungsfeld sehr diversifiziert ist, vertrat ich so gesehen in den meisten Situationen das Andere: Bei den Sitzungen der Jugendgruppe „*se ligue*“ oder der ATRAS (Associação de Travestis de Salvador) am Sitz der GGB, wo die meisten TeilnehmerInnen afro-brasilianischen Ursprungs sind und aus den Unterschichten kommen, war ich eben an vorderster Stelle ein *gringo europeu*, ein Weißer aus dem reichen Europa. Bei den Treffen der Palavra de Mulher Lésbica, aber auch bei den Treffen der *travestis* und *transexuais* kam meine männliche Genderrolle zu diesem Differenzkonglomerat noch hinzu.

Das Teilen der sexuellen Orientierung ist in meinen Augen daher nur bis zu dem Punkt von Relevanz, dass man sich dadurch auf einen von vielen gemeinsamen Nennern bringen kann. Doch andere soziokulturellen Differenzen, welche die eigene Identifikation neben der Sexualität genau so stark beeinflussen, und folglich, wie wir im Laufe dieser Arbeit noch sehen werden, innerhalb einer Gesellschaft unterschiedliche Identifikationsmuster mit sich ziehen, machen ihr übriges, dass der gemeinsame Nenner der Sexualität nur einer unter vielen verschiedenen bleibt.

Einen detaillierten Einblick in die Sichtweisen der heterosexuellen Mehrheitsgesellschaft erlangte ich wiederum durch mein Studiensemester an der UFBA, das Erleben zahlloser Alltagssituationen im öffentlichen Raum, das regelmäßige Verfolgen brasilianischer Fernsehprogramme und Telenovelas, durch mein Praktikum am Goethe-Institut von Februar bis Juni 2008 und nicht zuletzt durch viele Freundschaften und Bekanntschaften mit heterosexuellen BrasilianerInnen. Schließlich bewegte ich mich nicht in einem hermetisch abgeriegelten, homosexuell determinierten Raum und meine sexuelle Orientierung war mir im Alltag auch nicht sprichwörtlich ins Gesicht geschrieben. Wie ich in Kapitel 3 noch genauer aufzeigen werde, verhält es sich ja gerade umgekehrt, sodass nämlich homoerotische Räume sich schleichend im heteronormativen determinierten sozialen Raum der brasilianischen urbanen Gesellschaft breit machen konnten.

Trotz oberflächlicher Gemeinsamkeiten war mein Eintauchen ins Feld somit dennoch durch Grenzziehungen und Differenzierungen auf den diversen Diskursebenen gekennzeichnet. Als „Rettungsanker“ fungierten für mich in dieser Hinsicht die von Manfred Kremser in seinem Artikel „von der Feldforschung zur Felderforschung“ ausformulierten vier anthropologischen Perspektiven, nämlich die Selbst- und Fremdwahrnehmung des Ethnographen / der Ethnographin, sowie die Selbst- und

Fremdwahrnehmung des Fremden im Feld stets zu reflektieren (Kremser 2001 [1998]: 135f). Mit diesen vier Wahrnehmungsebenen im Hinterkopf versuchte ich während des Forschungsprozesses alles von mir Perzipierte zu hinterfragen und gegenseitig abzuwägen, um einer einseitigen Betrachtungsweise vorzugreifen.

Diese Arbeit verschreibt sich zudem rezenten Ansätzen in der Kultur- und Sozialanthropologie, wie sie im Sammelband „Taboo“, herausgegeben von Don Kulick und Margaret Willson, thematisiert werden (Kulick/Willson 1995). Kulick propagiert in der Einleitung des Bandes eine kritische Untersuchung zur erotischen Subjektivität des forschenden Anthropologen / der Anthropologin und führt die Abwesenheit solcher Reflexionen in den meisten bis dahin erschienenen Ethnographien auf die damalige objektivistische Wissenschaftsführung der Kultur- und Sozialanthropologie zurück, welche die Erforschung von Gewohnheiten und Bräuchen fremder Gesellschaften in den Vordergrund stellte und eine starke Abneigung gegenüber der Einbeziehung persönlicher Narrationen von Seiten der ForscherInnen hegte.

Kulick reflektiert in diesem Zusammenhang Esther Newtons Ansicht, dass durch das Verschweigen der eigenen erotischen Subjektivität die heterosexuelle männliche Subjektivität des Ethnographen / der Ethnographin verfestigt werde und zugleich homosexuelle und weibliche ForscherInnen zum Schweigen gebracht werden sollten, die durch eine Thematisierung ihrer Sexualität an Status in der wissenschaftlichen Gemeinschaft einbüßen könnten. Weiters interpretiert Kulick das Verschweigen erotischer Subjektivität der FeldforscherInnen als Teil der Aufrechterhaltung der rassistischen und kolonialen Bedingungen, welche den einseitigen Diskurs über die von AnthropologInnen untersuchte Sexualität der Menschen weiterhin ermöglicht (Kulick 1995: 3f).

In meiner Forschung lag es mir fern, ein sexualisiertes Bild eines exotischen Anderen zu zeichnen und meine persönlichen Empfindungen dabei aus dem Spiel zu lassen. Die Thematisierung der eigenen sexuellen Bedürfnisse spielte in meinem Zugang zum Feld von Anfang an eine wichtige Rolle, zumal mir ja einerseits dadurch der Zugang zu den AkteurInnen immens erleichtert wurde und andererseits durch meine Partnerschaft zu einem Brasilianer, welche sich im Laufe meines ersten Aufenthalts in Salvador entwickelte und bis heute fortbesteht, meine eigene Sexualität von Anfang an offen im Feld dargelegt wurde.

Durch die enge Beziehung zu Cléber konnte ich viel über die brasilianische Alltagskultur und im Besonderen über die spezifische homosexuelle Kultur in Erfahrung bringen. Bei

meiner Frequentierung der diversen Sitzungen in den verschiedenen Organisationen begleitete er mich weiters des Öfteren, wodurch ich gerade am Anfang meiner Forschungen, als ich sprachlich noch nicht alles in kongruenter Form aufnehmen konnte, viele Informationen erst durch seine Vermittlung auffassen konnte. Doch auch hier fanden immer wieder Grenzziehungen statt und ich begriff schnell, dass ich eine zu starke Vermischung meines Privatlebens mit den Forschungen vermeiden musste, wobei es mir aber auch hier schwierig fiel, strikten Limitierungen zu folgen.

Die Artikel von Evelyn Blackwood (1995) und Ralph Bolton (1995) aus dem oben erwähnten Sammelband von Kulick und Willson erlauben eine weitere Vertiefung in die Thematik homoerotischer Subjektivität im ethnographischen Feld und zeigen auf, dass trotz eines offenen Umgangs mit der eigenen (Homo-) Sexualität im Feld und in der Scientific Community ein ständiges Abwägen zwischen Nähe und Distanz dadurch ganz und gar nicht ausgeschlossen wird. Schließlich wird von Haller unter anderem in Anlehnung an Kulick (1995) kritisiert, dass die bis dahin kaum stattgefundenen Thematisierung von Homosexualität in der Kultur- und Sozialanthropologie auf dort verankerte heteronormative Vorurteile zurückzuführen ist (Haller 1996: 182-185).

Auch Parker (1999:1f) und Altman (1996: 80) stellen fest, dass in der anthropologischen Forschung Homosexualität bis dahin in erster Linie in Form von sexuellen Manifestationen des „Fremden“ beachtet wurde, indem Sexualität zu einem Differenzierungsmerkmal zwischen dem „westlichen Selbst“ und dem „nicht-westlichen Anderen“ konstruiert wurde und „primitive Homosexualitäten“ von einer romantisierenden Position aus betrachtet wurden. In diesem Zusammenhang wurden v. a. Gendervarianz und homoerotische Ausdrucksformen in rituellen Kontexten erforscht.

Mittlerweile lässt sich in der Anthropologie, eingeleitet durch diese Kritik, ein Umdenken feststellen, sodass ein offener Umgang mit Homosexualität in den Forschungen und innerhalb der Scientific Community heute als weniger problematisch erscheint und sich immer mehr AnthropologInnen mit damit verbundenen Themenschwerpunkten beschäftigen. In diese rezenten Tendenzen ist also auch diese Arbeit eingebettet.

Im nun folgenden Unterkapitel werde ich das Forschungsfeld detailliert darstellen und meine Beziehung zu den diversen AkteurInnen und dem Feld genauer nachzeichnen.

2.2 Das Feld

Bettina Beer beschreibt das Forschungsfeld als einen nach

„(...) räumlichen und zeitlichen Kriterien definierten Ausschnitt der Alltagspraxis (...), der (...) nicht als geschlossene Einheit, sondern als eine Vielzahl von sozialen Beziehungen und Prozessen innerhalb eines offenen analytischen Feldes verstanden wird.“ (Beer 2003: 11).

Von dieser Perspektive aus betrachtet kann mein Feld als die LGBT-Worlds von Salvador da Bahia verstanden werden, welche ich während meiner beiden Aufenthalte von Ende Februar bis Ende August 2007 und von Ende Jänner bis Mitte August 2008 erkundete. Unter dem Begriff der LGBT-Worlds verstehe ich in diesem Zusammenhang die Lebenswelten der VertreterInnen der lesbischen, schwulen, bisexuellen und Transgender-Bevölkerungsgruppen, sprich all jener Personen, welche sich nicht in die heteronormativen Strukturen der Gesellschaft einordnen lassen. Ich setze diesen Terminus bewusst im Gegensatz zu dem von Denis Altman geprägten und von Richard Parker auf Brasilien angewandten Begriff der Gay-World (vgl. Altman 1996, Parker 1999), welcher sich in meinen Augen in exkludierender Weise einzig und alleine auf männliche Homosexualität zu beziehen scheint und alle anderen nicht heteronormativen sexuellen Ausdrucksformen unweigerlich auszugrenzen vermag.

Auch von einer Verwendung des Begriffs „queer“ sehe ich in diesem Zusammenhang ab, da dieser in Brasilien und Salvador noch wenig angewendet wird und dort im akademischen Bereich erst in rezenten Ansätzen fundiert ist. Die AkteurInnen im Feld verwenden neben den lokalen Bezeichnungen, auf welche ich im nächsten Kapitel eingehen werde, das international gängige Kürzel LGBT bzw. GLBT (für Lesbian, Bisexual, Gay, Transgender), aber auch das aus dem Englischen übernommene *gay* für männliche Homosexuelle. *Lésbica*, *homossexual*, *bissexual* und *transgênero* wären die portugiesischen Äquivalente der im Deutschen verwendeten Begriffe für lesbisch, homosexuell, bisexuell und Transgender.

Die LGBT-Worlds Salvadors umfassen neben den verschiedenen im urbanen Raum verorteten Plätzen und Lokalen, wo sich LGBTs treffen können – wie beispielsweise Bars, Restaurants, Clubs, Strände und Saunen – eine beträchtliche Zahl von Gruppierungen und Organisationen, die sich für die Rechte und Sichtbarmachung von LGBTs einsetzen.

Die älteste Organisation Salvadors ist die bereits erwähnte Grupo Gay da Bahia (GGB, Gay-Gruppe von Bahia), die 1980 unter anderem von dem brasilianischen Anthropologen Luiz Mott gegründet wurde. Ihre Gründung war die logische Fortsetzung eines Prozesses, der Ende der 1970er Jahre im Zuge der *abertura*, der Öffnung der brasilianischen Militärdiktatur, initiiert worden war, nämlich der Entstehung einer homosexuellen Bürgerrechtsbewegung, ausgehend von den urbanen Zentren von São Paulo und Rio de Janeiro (vgl. MacRae 1990, Trevisan 2000 [1986], Green 2000).

Bis zum Ende der 1980er Jahre war die GGB die einzige in Salvador existierende Gruppierung für die Rechte Homosexueller, doch entstanden Anfang/Mitte der 1990er Jahre neue Gruppen, einerseits durch die Initiative der GGB und andererseits unabhängig davon.

Aus dem Betreiben der GGB heraus entstand so die ATRAS – Associação das Travestis de Salvador (Vereinigung der *travestis* von Salvador), die 1995 durch Luiz Mott und Keila Simpson ins Leben gerufen wurde;

Quimbanda-Dudu wurde ebenfalls als Subgruppe der GGB Mitte der 1990er Jahre gegründet und setzt sich besonders für die Anliegen schwarzer Homosexueller ein, hat heute jedoch ihre Tätigkeiten zeitweise eingestellt;

GLB – Grupo Lésbico da Bahia (lesbische Gruppe von Bahia) entstand als drittes Teilsegment der GGB um dieselbe Zeit wie die beiden vorhergehenden Gruppen, machte sich bald darauf von der GGB unabhängig und löste sich 2001 schließlich wieder auf;

GAPA – Grupo de Apoio à Prevenção à AIDS (Gruppe zur Unterstützung der AIDS-Prävention) wurde bereits Mitte der 1990er Jahre von AbgängerInnen der GGB ins Leben gerufen;

Im Jahre 2004 entwickelte sich aus einer feministischen Gruppierung schließlich eine neue und unabhängige lesbische Organisation, die Palavra de Mulher Lésbica (Wort der lesbischen Frau);

Im Laufe der Zeit formierten sich weitere LGBT-Vereinigungen, welche ich während meines ersten Aufenthalts kennen lernen konnte:

ProHomo – Associação de Proteção e Defesa dos Direitos dos Homossexuais (Vereinigung zum Schutz und zur Verteidigung der Rechte der Homosexuellen);

GLBTPT – GLBT do Partido Trabalhista (GLBTs der Arbeiterpartei, ein Segment der brasilianischen Arbeiterpartei);

Rede Nacional de Negros e Negras LGBT, kurz Rede Afro LGBT (nationales Netz von schwarzen LGBTs);

Rede Nacional de Lésbicas Negras (nationales Netz schwarzer Lesben);
Licoria Lione, ein Gruppierung von *travestis* und *transexuais*;
Núcleo Universidade e Diversidade Sexual UNISex (Universitätskern zur sexuellen Diversität UNISex, der von Studierenden der Privatuniversität FTC gegründet wurde);
GEGEBA – Grupo Gay da Escola de Belas Artes (Gay-Gruppe der Kunstakademie an der UFBA);
coletivo universitário pela diversidade sexual kiu! (universitäres Kollektiv für die sexuelle Diversität kiu! an der UFBA);
Núcleo de Estudos de Gênero e Sexualidade Diadorim (Studienkern zu Gender und Sexualität Diadorim an der Universidade do Estado da Bahia – UNEB);

Es ist klar, dass ich mich im Rahmen meiner zeitlich begrenzten Forschungen nicht mit allen diesen Gruppierungen gleichzeitig und in gleich intensiver Weise hätte auseinandersetzen können, nicht zu letzt, weil ich durch meinen Studienaufenthalt als Gaststudent an der UFBA zeitlich bereits eingeschränkt war. Deshalb konzentrierte ich mich in diesem Konglomerat aus den verschiedensten Organisationen, welche sich alle um die Sache der Rechte von LGBTs formieren, in erster Linie auf jene Gruppierungen, die am direktesten und sichtbarsten in der Gesellschaft eingebunden sind und sich in der Öffentlichkeit mit den Thematiken für die Gleichberechtigung nicht-heterosexueller Personen auseinandersetzen. Die Existenz der verschiedenen Vereinigungen, die auf den unterschiedlichsten Ebenen operieren, konnte ich schließlich erst nach und nach in Erfahrung bringen, sie erschlossen sich mir nicht alle zur selben Zeit.

Die ersten Kontakte ging ich mit der GGB und deren affilierten Gruppen der ATRAS und der Quimbanda-Dudu ein, auf die ich vor meiner Abreise über eine explorative Internetrecherche gestoßen war. Durch ihre zentrale Lage am Pelourinho war sie leicht ausfindig zu machen. Weiters ist die GGB nicht nur die älteste Gruppe ihrer Art in Salvador, sondern stellt darüber hinaus jene Vereinigung dar, die den breiten Bevölkerungsschichten am stärksten geöffnet ist, weshalb sie einen hohen Bekanntheitsgrad in der Stadt genießt. Sie fungiert als juristische und psychosoziale Beratungsstelle, engagiert sich mittels des Anti-AIDS-Zentrums CBAA (Centro Baiano Anti-AIDS) in der AIDS-Prävention, es finden wöchentlich Sitzungen und Treffen der verschiedenen affilierten Gruppen an ihrem Sitz statt und schließlich führt sie zahlreiche von ihnen organisierte Aktionen in der Öffentlichkeit durch.

Die meisten anderen Vereinigungen in Salvador sind hingegen in erster Linie auf politischer Ebene tätig, mit Ausnahme der GAPA, welche auch Rechtsberatungen und AIDS-Prävention anbietet, sowie der Palavra de Mulher Lésbica, die sich in dieser Hinsicht insbesondere um die Belangen von Lesben kümmert. Trotz der unterschiedlichen Ausrichtungen, Schwerpunktsetzungen und Aktionsfelder lässt sich jedoch eine konstruktive Zusammenarbeit zwischen den verschiedenen Organisationen verzeichnen. So hielt an einem Wochenende im Juli 2007 das Fórum GLBT da Bahia, die Dachorganisation aller LGBT-Gruppierungen des Bundesstaates Bahia, eine konstituierende Versammlung ab, an der ich ebenfalls teilnahm.

Weiters schränkte ich mein Feld dahingehend ein, dass ich der LGBT-Bewegung auf universitärer Ebene weniger Aufmerksamkeit schenkte als den anderen Gruppierungen, die direkt im gesellschaftlichen Leben eingebunden sind. Dennoch blieb ich auch mit diesen ersteren in regem Kontakt, nahm an Diskussionsrunden und von ihnen organisierten Aktionen an den verschiedenen Universitäten teil und konnte sogar die Gründung des coletivo kiu! an der UFBA aktiv miterleben. Schließlich kam ich als Austauschstudent der UFBA ständig mit VertreterInnen dieser studentischen Bewegungen in Verbindung und freundete mich mit einigen von ihnen an.

In der Folge partizipierte ich also an verschiedenen Aktivitäten und Aktionen, welche von den erwähnten Gruppierungen organisiert wurden. Ich besuchte regelmäßig die wöchentlichen Sitzungen der unterschiedlichen Gruppen und Segmente, die am Sitz der GGB abgehalten wurden. Dazu gehört:

Die Versammlung der ATRAS, wo *travestis* und *transexuais* ihre alltäglichen Erfahrungen austauschen und über diverse Probleme debattieren, auf die sie in der Gesellschaft stoßen;
Das Gruppentreffen der Jugendgruppe „*se ligue*“ der GGB, die zum Ziel hat, Jugendlichen eine Orientierungshilfe zur eigenen Auseinandersetzung mit ihrer sexuellen Identifikation zu bewerkstelligen;

Die allgemeine Sitzung der GGB, die freitagabends abgehalten wird und wo alle möglichen Aspekte aus den Lebenswelten von LGBTs behandelt werden;

Sowie das jeden ersten Mittwoch im Monat abgehaltene Treffen zwischen VertreterInnen unterschiedlicher afro-brasilianischer Kulthäuser und der Quimbanda-Dudu im Rahmen des Projektes *candomblé – saúde – axé*, bei dem Aspekte der AIDS-Prävention innerhalb der *terreiros*, der afro-brasilianischen Kulthäuser, im Vordergrund stehen.

Weiters wohnte ich zahlreichen Diskussionsrunden und Veranstaltungen zum Thema Homosexualität bei, so zum Beispiel der offiziellen Zusammenkunft der verschiedenen LGBT-Organisationen zum internationalen Tag gegen die Homophobie am 17. Mai 2007 und zum internationalen Tag des *orgulho gay*, der *Gay Pride*, am 28. Juni 2007 im Rathaus von Salvador, oder einer Podiumsdiskussion zu Homosexualität in Bahia, die von der Gruppe Unisex organisiert wurde.

Neben den im soziopolitischen Bereich agierenden LGBT-Bewegungen Salvadors befasste ich mich ebenfalls mit den homoerotischen Lebenswelten der Stadt, um mir ein Bild von der gelebten Wirklichkeit der LGBTs in Salvador verschaffen zu können und mich mit Gleichgesinnten austauschen zu können. So bewegte ich mich auch in Bars und Restaurants, die auf eine solche Klientel ausgerichtet sind, Gay-Clubs, sowie unterschiedlichen Veranstaltungen mit homoerotischen Themen, wie Theaterstücke, Kino und dergleichen mehr.

Trotz meiner Bemühungen, einem möglichen *male-bias* in meinem Zugang zum Feld vorzubeugen, muss ich eingestehen, dass mein Kontakt zu lesbisch geprägten Bereichen der LGBT-Worlds sehr begrenzt war. Dies mag mehrere Gründe haben: Zum einen werden die LGBT-Worlds Salvadors, wie auch des restlichen Brasiliens, vorwiegend von männlichen Homosexuellen dominiert, wodurch die Generierung eines dezidiert lesbischen Raumes erst langsam im Entstehen begriffen ist. Die meisten Clubs, Bars und übrigen Einrichtungen richten sich zwar an ein gemischtes Publikum, werden jedoch in ihrer überwiegenden Mehrzahl von einem männlichen Publikum besucht. Auch die verschiedenen LGBT-Gruppierungen der Stadt entsprechen diesem Trend und zum Zeitpunkt meiner Forschungen gab es nur eine spezifische Organisation für lesbische Frauen in Salvador, die *Palavra de Mulher Lésbica*.

Zwei lesbische Austauschstudentinnen aus Frankreich, mit denen ich mich in Salvador anfreundete, konnten ebenso kaum spezifisch lesbische Räume ausfindig machen und nahmen mit mir regelmäßig an den Sitzungen der ATRAS teil. Meine männliche Gender-Rolle tat schließlich ihr übriges, sodass sich der Zugang zu den männlich dominierten Bereichen der LGBT-Worlds für mich um einiges einfacher gestaltete. Auf die Hintergründe dieser von der aufkeimenden Lesbenbewegung angeprangerten *invisibilidade lésbica*, sprich der Unsichtbarkeit der Lesben, werde ich in Kapitel 5 ausführlicher eingehen.

2.3 Methoden

Die Daten, die dieser Arbeit zu Grunde liegen und die ich durch die Anwendung unterschiedlicher Methoden erfassen konnte, stammen aus den vielfältigen Bereichen des gerade eben beschriebenen Feldes. Mein Zugang zum Feld orientierte sich methodologisch in erster Linie an die theoretischen Grundannahmen der Wiener Ethnohistorie, welche im gleichnamigen Sammelband, herausgegeben von Wernhart und Zips, ausformuliert wurden.

Wernhart und Zips (2001 [1998]: 13-40) wenden sich in der Einleitung des Sammelbandes von dem überholten Modell des Forschers/der Forscherin als Subjekt und der/des Erforschten als Objekt ab und verstehen den Ethnographen / die Ethnographin nicht nur als forschendes, sondern auch komplex handelndes Subjekt im Feld. Sie verwerfen in weiterer Folge die Bezeichnung der Feldforschung und stellen ihr die in ihren Augen adäquateren Begriffe der interaktiven bzw. kommunikativen Forschung gegenüber, welche die diskursive Beziehung zwischen gleichwertigen Subjekten von ForscherIn und Beforschten in den Mittelpunkt stellen. Dabei heben sie die Wichtigkeit von Polyphonie hervor, die als „dialogische Herangehensweise“ (ebd. 30) einen Diskurs zwischen Subjekten gewährleisten soll.

„Polyphonie meint [aber noch] mehr: das Ausgegrenzte soll ans Licht gebracht und die Entstehungsbedingungen der Texte (schriftliche, mündliche u. a. m.) sollen als interaktive Prozesse nachvollziehbar werden.“ (ebd.: 30)

Kremser (2001 [1998]: 141) unterscheidet in diesem Zusammenhang drei räumliche Kontexte, in denen interaktive Forschungen von statten gehen können:

- 1) „Indigene Lokalkulturen (full-time-face-to-face-communities)“;
- 2) „Diasporakulturen (part-time-face-to-face-communities)“;
- 3) „Digitale Diaspora (no-more-face-to-face-communities)“;

In meinem Fall entspricht das Feld offensichtlich der Definition einer Diasporakultur, die Kremser durch eine Vielzahl von Handlungsfeldern gekennzeichnet sieht, da die AkteurInnen durch die Transformation mittels verschiedener Globalisierungsprozesse mehreren Kommunitäten angehören und nicht mehr einer territorial begrenzten kulturellen Landschaft zuschreibbar sind, wie es bei indigenen Gesellschaften eher der Fall ist. Durch die urbane Situierung war ich demnach nicht integraler Teil eines determinierten Feldes, sondern bewegte mich ständig zwischen unterschiedlichen Räumen und Kontexten. Unter

solchen Gegebenheiten sind „diskursive Feld/er/forschungsstrategien“ (ebd.: 142) von zunehmender Bedeutung, denen ich so auch meine Erkundungen verschrieb.

Zudem war mir eine flexible methodische Vorgehensweise besonders wichtig, sowohl in der aktiven Forschung im Feld als auch in der darauf folgenden Auswertung der Daten. Lüders hebt diesbezüglich hervor, dass ein starres Beharren auf bestimmte Methoden den Horizont einschränken kann und man sich in der ethnographischen Forschung stattdessen auf die jeweilige Situation flexibel einlassen sollte (vgl. Lüders 2003 [2000]: 393).

Schließlich halten Wernhart und Zips (2001 [1998]: 23) in Anlehnung an Habermas fest, dass für ein Verständnis des „symbolisch encodierten Sinn[es]“ einer Lebenswelt „intersubjektive Beziehungen“ eingegangen werden müssen, da die Bedeutungen einer Lebenswelt nur durch eine emische Perspektive aufgenommen werden können. Dabei muss sich der Ethnograph bzw. die Ethnographin seiner oder ihrer sprachlichen und Handlungs-Fähigkeiten annehmen, um Zugang zu dieser Lebenswelt zu erhalten (vgl. ebd.: 23)

So schien mir die teilnehmende Beobachtung am geeignetsten, um mir einen intensivierten Zugang zu meinem Feld zu verschaffen. Diese ist nach Lüders (2003 [2000]: 389) als **„flexible, methodenplurale, kontextbezogene Strategie“** [Hervorh. im Orig.]“ zu verstehen und kann dadurch auch sinngemäß als Ethnographie per se betrachtet werden. Meine sprachlichen Kompetenzen in Portugiesisch waren in diesem Zusammenhang von großer Bedeutung. Diese hatte ich mir durch das Belegen von Portugiesisch-Kursen am Institut für Romanistik der Universität Wien über vier Semester hinweg angeeignet und ich konnte sie im Zuge meines Aufenthaltes laufend verbessern.

2.3.1 Teilnehmende Beobachtung

Im Rahmen einer ersten Exploration des Feldes führte ich, wie bereits erwähnt, zu Beginn meines Forschungsaufenthaltes von Ende Februar bis Ende August 2007 ausgedehnte teilnehmende Beobachtungen durch, im Zuge welcher ich den Sitzungen der GGB und der ATRAS beiwohnte und mich in den homoerotischen Lebenswelten der Stadt bewegte. Hauser-Schäublin (2003: 34) versteht unter der teilnehmenden Beobachtung eine „soziale Beziehung zwischen ForscherIn und den zu untersuchenden Menschen“, die nicht nur

physisch und interpretativ ablaufen sollte, sondern auch soziale Nähe beinhalten müsse. Gerade zu Beginn einer kommunikativen Forschung kann laut Hauser-Schäublin die partizipative Observation ein unabdingbares Hilfsmittel zur Exploration des Feldes darstellen, wodurch erste Erkenntnisse erlangt werden, die eine Einschränkung des Feldes ermöglichen (vgl. ebd.: 38-45). Wo mir die Lebenswelt der LGBTs in Salvador anfangs noch als homogen und einförmig erschien, konnte ich somit durch eine erste explorative und intensive partizipative Observation eine tatsächliche starke Diversität des Feldes ausmachen.

Für mich waren in diesem Kontext neben der Teilnahme an den unterschiedlichen Sitzungen am Sitz der GGB zahlreiche Gespräche mit den verschiedenen VertreterInnen und BesucherInnen der GGB wichtige Elemente, um mich an die AkteurInnen anzunähern und in diskursiven Kontakt mit ihnen zu treten. Da der Sitz der Organisation und die Partizipation an den Sitzungen öffentlich zugänglich ist und die Gruppierung durch ihre Lage am Pelourinho auch des Öfteren von europäischen und amerikanischen TouristInnen besucht wird, erregte meine Anwesenheit nicht sonderliches Aufsehen. Für die MitarbeiterInnen der Organisation und die regelmäßigen BesucherInnen war ich nach kurzer Zeit bereits ein bekanntes Gesicht und durch die persönliche Kontaktaufnahme mit ihnen gleich zu Beginn wussten sie über mein Forschungsvorhaben genauestens Bescheid. Zudem kam es ständig vor, dass StudentInnen und andere InteressentInnen aus dem In- und Ausland sich an die Organisation wandten, um Informationen über Homosexualität in Salvador und Brasilien einzuholen, oder um gezielte kleinere Forschungen bzw. Praktika durchzuführen. Im Laufe der Zeit wurde ich oft herangezogen, um meine Sicht der Dinge als Außenstehender zu verschiedenen Themen um Homosexualität zu veranschaulichen. Meine Anwesenheit und mein Forschungsinteresse wurden in dieser Hinsicht vor allem von den *travestis* der ATRAS als positive Interessensbekundung an ihre Gruppierung und ihren Besonderheiten gewertet und sie hielten mich dazu an, ihre Anliegen durch meine Arbeit in Europa nach außen zu tragen. Ich wurde so als Unterstützer von außen für ihren Kampf um Gleichberechtigung wahrgenommen.

Diese explorative Phase ergänzte ich weiters durch ausgedehnte Internet- und Literaturrecherchen an der UFBA, dem Centro de Estudos Afro-Orientais (CEAO) und der GGB. Durch den Zugang zum Internet konnte ich neue LGBT-Gruppierungen in Salvador auskundschaften, mich über aktuelle Veranstaltungen und Aktivitäten in den LGBT-Lebenswelten der Stadt informieren und Kontakt zu den verschiedenen AkteurInnen

halten. Nach dieser ersten Erkundung und der daraus resultierenden Fokussierung auf bestimmte Aspekte des Feldes richtete ich den Schwerpunkt in der teilnehmenden Beobachtung in der Folge auf bestimmte Abläufe und Prozesse, die für meine Arbeit von besonderer Relevanz sein würden.

Lüders spricht in diesem Zusammenhang von einer fokussierten Beobachtung, welche schließlich in eine selektive Beobachtung mündet, bei der nur mehr einzelne Aspekte betrachtet werden (vgl. Lüders 2003 [2000]: 387). Durch die Kenntnisnahme der Existenz anderer LGBT-Gruppen weitete sich mein Feld wiederum aus und ich trat auch mit diesen Letzteren in intensiven Kontakt, um meinen Blickwinkel zu vergrößern. Die aus den Beobachtungen gewonnenen Daten trug ich in einem Feldforschungstagebuch zusammen, das ich während meines gesamten ersten Aufenthalts in Salvador hindurch führte. Auch andere Feldnotizen aus informellen Gesprächen, allgemeinen Beobachtungen, meine Erlebnisse und Gedanken im und bezüglich des Feldes fanden in diesem Tagebuch ihren Eingang.

2.3.2 Leitfaden-gestützte Interviews

Die teilnehmende Beobachtung ergänzte ich, wie Hauser-Schäublin (2003: 45) es auch empfiehlt, durch andere Methoden, allen voran mittels unvorbereiteter und vorbereiteter informeller Gespräche, sowie ethnographischer Leitfaden-gestützter Interviews mit zehn VertreterInnen der verschiedenen Gruppierungen. Schlehe (2003: 77) erkennt als Unterschied zwischen informellen Gesprächen und ethnographischen Interviews die Tatsache, dass sich die GesprächspartnerInnen bei diesen letzteren dezidiert auf eine Interviewsituation einlassen. Im Interview komme es nun vor allem darauf an, zwischen „Nähe und Distanz“, „Einlassen und Rückzug“, „Spontaneität und Reflexion“ abzuwägen, weshalb seine Einbettung in die teilnehmende Beobachtung unabdingbar ist (ebd.: 72). Weiters empfiehlt Schlehe die Anwendung von Leitfadeninterviews gerade dann, wenn es nur eine Gelegenheit zu einem Interview mit einer bestimmten Person gibt oder mehrere Interviews direkt miteinander verglichen werden sollen. Der Leitfaden sollte dabei sowohl die wichtigsten Aspekte enthalten, die im Interview besprochen werden, als auch konkrete Fragen (ebd.: 78).

Genau aus diesen Gründen entschied ich mich, als Grundlage für meine Interviews einen Leitfaden zu erstellen, da ich sie zum einen nachher in komparativer Weise ausarbeiten wollte und ich zum anderen mit einigen InterviewpartnerInnen nur eine einmalige Chance zur Führung eines Interviews hatte. Der Leitfaden enthielt neben Fragen zu der Person des/der Interviewten Fragen zum eigenen Zugang zu den LGBT-Communities und den LGBT-Bewegungen, zum eigenen Werdegang in der Bewegung, zu den Zielen und dem Impact der jeweiligen Gruppe der/des Interviewten, für die sie aktiv ist, zum Verhältnis mit den anderen Gruppen und zu den Problematiken von LGBTs in der bahianischen Gesellschaft und spezifisch in der Stadt Salvador.

Die Wahl der InterviewpartnerInnen vollzog sich anhand mehrerer Kriterien: Zum einen wollte ich die Positionierungen und Perspektiven der verschiedenen Richtungen in den LGBT-Bewegungen genauer explorieren und zum anderen war es mir wichtig, mit jenen Personen ein Interview zu führen, mit welchen ich im Feld bereits mehrmals in Kontakt getreten war oder sogar eine engere Beziehung hatte aufbauen können. Zu den Interviewten gehörten folgende Personen, die ich nun in chronologischer Abfolge nach dem Zustandekommen des Interviews aufliste:

Marcelo Cerqueira: Präsident der GGB; ist als Historiker tätig und in der Partido Verde (grüne Partei) von Salvador eingebunden, für die er bei den Kommunalwahlen vom 06. Oktober 2008 antrat.

Luiz Mott: Gründer und langjähriger Präsident der GGB; Professor der Anthropologie an der UFBA im Ruhestand;

Otávio Reis Filho: Koordinator der GGB und Präsident der Quimbanda-Dudu;

Keila Simpson: Mitbegründerin der ATRAS und langjährige Präsidentin dieses Vereines, zum Zeitpunkt des Interviews Präsidentin der ANTRA (Articulação Nacional de Travestis, Nationale Artikulation der Travestis);

Millena Passos: Präsidentin der ATRAS; arbeitet als Friseurin und Kellnerin in ihrem Viertel;

Cristiano Santos: Koordinator der GGB und Leiter der Jugendgruppe „*se ligue*“;

Valquíria Costa: Begründerin und Präsidentin der Palavra de Mulher Lésbica; öffentlich Bedienstete an der Receita Federal, der nationalen Steuer- und Einnahmebehörde. Bei den Kommunalwahlen vom 06. Oktober 2008 kandidierte sie für die PCdoB (Partido Comunista do Brasil);

Renildo Barbosa: Begründer und Vorstehender der ProHomo, sowie Mitarbeiter des GLBTPT und der Rede Afro LGBT; ist in der Reise- und Tourismusbranche tätig und studiert daneben Rechtswissenschaften an einer privaten Universität in Salvador;

Ailton Santos: Kenner der LGBT-Bewegung Salvadors, arbeitet mit der ATRAS zusammen; ist öffentlich Bediensteter im Gesundheitswesen und macht seinen Doktorabschluss am Instituto de Saúde Coletiva der UFBA, dem Institut für kollektive Gesundheit, in dessen Rahmen er sich mit Aspekten der Gesundheit von *travestis* befasst;

Ana Cristina Conceição: bevorzugt Negra Cris genannt zu werden, was ich in weiterer Folge auch so handhaben werde; Mitarbeiterin der GLBTPT, sowie der Rede Afro LGBT und der Rede Lésbica Afro LGBT; hat einen Masterabschluss als Pädagogin und arbeitet als Lehrerin an einer öffentlichen Schule;

Acht der zehn Interviewten beschreiben sich als *negro* (schwarz) bzw. *afro-brasileiro* (Afro-BrasilianerIn) (Marcelo, Otávio, Keila, Millena, Valquíria, Renildo, Ailton, Negra Cris) und zwei als *branco* (weiß) (Mott, Cristiano). Fünf von ihnen haben einen Universitätsabschluss (Marcelo, Mott, Valquíria, Ailton, Negra Cris), sechs können der breiten Mittelschicht zugeordnet werden (Marcelo, Mott, Valquíria, Renildo, Ailton, Negra Cris) und vier der Unterschicht (Otávio, Keila, Millena, Cristiano). Und schließlich definieren sich sechs der Interviewten als *gay* bzw. *homossexual* (Marcelo, Mott, Otávio, Cristiano, Renildo, Ailton), zwei als *lésbica* (Valquíria, Negra Cris), eine als *travesti* (Keila) und eine als *transsexual* (Millena).

Nach den Interviews ließ ich allen InterviewpartnerInnen die Transkripte der aufgezeichneten Gespräche zukommen, damit sie gegebenenfalls Korrekturen und etwaige Änderungen vornehmen konnten und den Inhalt der Interviews für die Verwendung dieser Arbeit autorisieren konnten. Hier werden demnach die persönlichen Daten aller Interviewten ohne Abänderung zwecks Datenschutzes wiedergegeben, da niemand von ihnen einen Einwand gegen die Verwendung seiner/ihrer Originaldaten erhob. Die Daten aller anderen AkteurInnen im Feld, welche im weiteren Verlauf dieser Arbeit zu Wort kommen werden, änderte ich jedoch zum Schutze ihrer Person dahingehend ab, dass ihre Namen und eventuelle andere Faktoren, die auf ihre Person schließen lassen könnten, nicht den Tatsachen entsprechen.

2.3.3 Auswertungsmethoden

Die Interviews transkribierte ich noch teilweise in Salvador und teilweise in Wien. Nach der Transkription konnten sie einer genauen komparativen Auswertung unterzogen werden, bei der ich mich an einer Synthese aus verschiedenen methodologischen Herangehensweisen orientierte. Christiane Schmidt (2003 [2000]: 449 - 455) empfiehlt bei der Analyse von Leitfadeninterviews, diese zuerst wiederholt durchzulesen und dabei das eigene theoretische Vorverständnis und die Fragestellung, zu der man arbeitet, im Hinterkopf zu behalten, um alle im Interview erwähnten Themen und Aspekte zu notieren. Dadurch können bereits Ähnlichkeiten und Unterschiede zwischen den Interviews festgehalten werden, sowie Aspekte beachtet werden, die eigentlich nicht Teil der eigenen Forschung sind.

Daraufhin können die Auswertungskategorien benannt werden, die zuerst vage definiert und dann weiter ausdifferenziert werden. In einem weiteren Schritt legt Schmidt dann nahe, die Auswertungskategorien zu einem Codierleitfaden zusammenzustellen, welcher eine genaue Beschreibung der Kategorien enthält und mit dessen Hilfe das Material aus jedem einzelnen Interview kodiert werden kann, indem das Material den jeweiligen Auswertungskategorien zugeordnet wird. Diese Vorgehensweise ermöglicht schließlich eine vertiefende Fallinterpretation, in der neue Hypothesen aufgestellt werden können und ausgewählte Transkripte unter einer bestimmten Fragestellung mehrmals genau gelesen und interpretiert werden können (vgl. ebd.).

Weiters wandte ich bei der Analyse der Interviews, sowie der in den Feldnotizen festgehaltenen Protokolle von Beobachtungen und informellen Gesprächen die Methode des offenen Codierens aus der Grounded Theory (Böhm 2003 [2000]) und weitere methodologische Vorgehensweisen aus der qualitativen Inhaltsanalyse von Mayring (2003 [2000]) an.

Böhm (2003 [2000]: 476ff) erklärt zur Textanalyse nach der Grounded Theory, dass das Codieren die Benennung von Konzepten, deren Erläuterung und Diskussion umfasst. Aus den Daten lassen sich schrittweise Codes, Konzepte und schließlich Kategorien formen und das Verfassen theoretischer Memos sei dabei besonders hilfreich, um sich von den Daten zu distanzieren und einer einfachen Deskription vorzubeugen. Beim offenen

Codieren wird schließlich eine Unmenge von theoriegenerierenden Fragen an den Text gestellt, um eine Interpretation des Textes vornehmen zu können.

Mayring (2003 [2000]: 471ff) wiederum unterstreicht bei der qualitativen Inhaltsanalyse, das zu analysierende Material zuerst in einen Kommunikationszusammenhang einzubetten. Bei den darauf folgenden Techniken der Inhaltsanalyse unterscheidet er vier Formen, wobei ich mich für die zusammenfassende Inhaltsanalyse entschied. Dabei wird das Material auf seinen wesentlichen Inhalt reduziert und zu einem kurzen Text zusammengefasst. Durch eine induktive Kategorienbildung werden dann schrittweise Kategorien aus dem Material entwickelt. Diese Vorgehensweise verwendete ich insbesondere für die Auswertung meiner Feldnotizen, da diese schon inhaltlich stark reduziert waren.

Ferner zog ich für die Analyse der Notizen aus den Feldtagebüchern die Ausführungen von Titscher et al. (1998: 111) heran. Auch dort wird die Entwicklung analytischer Kategorien empfohlen: Aus den Daten eines Textes lassen sich Konzepte erstellen, die die in den Daten dokumentierten Szenen Sinn bringend widerspiegeln sollen. Hierbei kann es sich um Begriffe aus der erforschten Kultur handeln, sprich *folk terms*, oder es können auch vom Beobachter oder der Beobachterin definierte Konzepte angewandt werden. Mit Hilfe dieser Konzepte wird dann der Text kodiert, aus dem schließlich die verschiedenen zu analysierenden Kategorien generiert werden.

Da sich die unterschiedlichen hier dargestellten Methoden und Auswertungsverfahren sehr ähnlich sind und sich gegenseitig ergänzen, wandte ich je nach Situation die mir am vorteilhaftesten erscheinende Vorgehensweise an bzw. kombinierte sie auch untereinander.

Während meines zweiten Aufenthalts in Salvador von Ende Jänner bis Mitte August 2008 hatte ich schließlich die Möglichkeit, die Ergebnisse aus einer ersten Datenauswertung im Feld nochmals nachzuprüfen und zu überdenken. Ich besuchte erneut regelmäßig den Sitz der GGB und wohnte den Sitzungen der ATRAS und der Jugendgruppe „*se ligue*“ bei. Zudem hielt ich weiteren Kontakt zu den wichtigsten „InformantInnen“ aus meiner Forschung, der bis heute noch nicht abgebrochen ist. Die grundlegenden Forschungen für diese Arbeit führte ich aber ausschließlich während des ersten Aufenthalts durch, doch erst durch den zweiten Aufenthalt konnte ich viele Annahmen verifizieren, gewisse Interpretationen überdenken und einen umfassenderen Überblick über die brasilianischen Gesellschaftsstrukturen erlangen.

Dies wurde mir nicht zuletzt durch mein Praktikum am Goethe-Institut ermöglicht, wo sich mir ein komplett anderes Salvador darbot. In diesem Rahmen gewann ich einen fundierten Einblick in die elitäre Welt der Oberschicht, welche mir bei meinem ersten Aufenthalt nur beschränkt zugänglich gewesen waren, da ich durch meinen Fokus in der Forschung in erster Linie die Realität der mittleren und unteren sozialen Schichten erkundet hatte. Die Bedeutung der sozialen Klassen in Brasilien werde ich im nächsten Kapitel genauer darlegen, sodass dann auch klar sein dürfte, wieso ein Einblick in die verschiedenen sozialen Lebenswelten für ein Verständnis der sozialen Realität Brasiliens so wichtig ist.

2.4 Divergierende Identitäten – ein theoretischer Exkurs I

An diesem Punkt erachtet sich mir eine vertiefende Reflexion von Begriffen wie Sex, Gender, Sexualität und Identität als sinnvoll, zumal diese Termini bisher schon einige Male Erwähnung fanden und für den weiteren Verlauf eine Verortung dieser unabdingbar ist.

Sex und Gender ziehen als zwei sehr breit diskutierte Begriffe in der Anthropologie unterschiedlichste Debatten mit sich. Nach der Kritik der Anthropology of Women, welche von einer ersten akademischen Bewegung gegen den in der Scientific Community vorherrschenden Androzentrismus formuliert wurde, wurde Mitte der 1970er Jahre der Fokus weg von der Kategorie Frau hin auf die Untersuchung von Geschlechterverhältnissen innerhalb spezifischer Gesellschaften gelegt. Die so eingeleitete binäre Trennung zwischen Sex und Gender wurde alsbald mit dem Vorwurf eines eurozentristischen Denkkonstrukts durch Collier und Yanagisako verworfen und es verbreitete sich die Annahme, Sex sei genau so sozial konstruiert wie Gender (vgl. Hauser-Schäublin/Röttger-Rössler: 1998).

Butler (1991) griff die Kritik an diesem Dualismus aus der Anthropologie auf und stellte in Folge unter anderem in Anlehnung an Foucault (1999 [1983]), der von einem diffusen Machtdispositiv von Sexualität ausging, die These auf, dass Sex gleich wie Gender Konstrukt eines heterosexistischen gesellschaftlichen Diskurses sei. Das, was im westlichen wissenschaftlichen Diskurs als biologisches Geschlecht verstanden werde, sei nichts anderes als die soziale Konstruktion eines biologistischen Konzepts. Geschlecht und Geschlechtsidentität seien somit als regulierende Fiktionen zu begreifen, „die die

konvergierenden Machtsysteme der männlichen und heterosexistischen Unterdrückung festigen und naturalisieren“ (Butler 1991: 61).

Darauf aufbauend entwarf Butler eine Theorie der Performativität, in der Geschlechtsidentitäten als Imitationen wahrgenommen werden und diese keinen ontologischen Status haben, wonach sie sich bloß mittels ständiger Wiederholung von Akten manifestieren würden und es so eigentlich keine Verfestigung einer bestimmten Identität geben könne. Butler verwies in diesem Kontext auf die Transvestie als Verkörperung dieser Performativität von Identität, da sie durch die Nachahmung von Geschlechtsidentität deren Imitationsstrukturen offen zur Schau stelle (vgl. ebd.: 200-207). Diese theoretischen Annahmen führten in der Folge zur Entstehung eines neuen Denkgebäudes, der Queer Theory, nach der sexuelle Identitäten immer wieder aufs Neue verhandelbar sind und nicht festgelegt werden können (vgl. Schein/Strasser 1997).

Henrietta Moore (2001) beschäftigt sich in diesem Zusammenhang kritisch mit der Entwicklung theoretischer Diskurse um Sex und Gender in der Kultur- und Sozialanthropologie und stellt fest, dass in der feministischen Anthropologie trotz der binären Trennung zwischen Sex und Gender fast ausschließlich eine Auseinandersetzung mit dem letzteren Terminus stattfand und dem biologischen Geschlecht in diesem wissenschaftlichen Diskurs kaum Beachtung geschenkt wurde. Dabei wurde das soziale Geschlecht jedoch meist als gegebene Konstante aufgefasst und weder hinterfragt noch genauer definiert oder eingegrenzt.

Butlers Performativitätstheorie hält Moore infolgedessen entgegen, dass die meisten Menschen ihre Gender-Identität nicht als besonders prozesshaft oder zur Auswahl stehend empfinden, was sich durch zahlreiche Ethnographien belegen ließe. Weiters kritisiert Moore an der Queer Theory, dass Sex dort eng mit Sexualität verbunden wird und ausschließlich für sexuelle Praktiken und Identitäten steht. So vertritt sie schließlich die Annahme, dass die Grenzen zwischen Sex und Gender zwar instabil sein mögen, dies aber nicht eine Verschmelzung der beiden Konzepte impliziert. Denn dazwischen liegt noch der Körper, an dem Subjekte konstruiert werden und der daher eine „Schnittstelle von Symbolischem und Sozialem“ (ebd.: 218) darstellt. Moore zieht daher folgenden Schluss: „Sex, Gender und Sexualität sind das Produkt einer Interaktion materieller und symbolischer Bedingungen, die durch Sprache und Repräsentation vermittelt werden“ (ebd.: 218).

Schließlich war es auch Moore (1993; 2003 [1988]), die in der anthropologischen Sex-Gender-Debatte durch ihren Differenz-Ansatz für neue Impulse sorgte. Durch die

Fokussierung auf die Geschlechterverhältnisse und die Unschlüssigkeit bezüglich den Konzepten von Ähnlichkeit und Gleichheit wurde bis dahin die Differenz zwischen Mann und Frau, *difference between*, in den Vordergrund gestellt. Die Gender-Differenz wurde dadurch anderen Formen von Differenz, wie *race*, Sexualität, Klasse oder Religion voran gestellt, was den Umgang mit multiplen Differenzen und multiplen Identitäten in der Anthropologie erschwerte. Dem stellte sie ihr neues Konzept entgegen:

„We have to begin to recognize how persons are constituted in and through difference. Multiple forms of difference – race, class, gender, sexuality – intersect within individuals, and identity is therefore premised on difference. The pressing task for the anthropology of the future is that we must begin to acknowledge the differences within rather than simply the differences between.” (Moore 1993: 204).

Auch Schein und Strasser nehmen sich dieser Dekonstruktion eines homogenen Geschlechts an und sie verweisen darauf, dass die Frage der Beziehung zwischen Sex, Gender und Sexualität „nur in Bezug auf tatsächliche Lebensrealitäten“ beantwortet werden kann (Schein/Strasser 1997: 18). Weiters unterstützen sie die Wiederaufnahme von Sex als biologischem Geschlecht in die gesamte Differenz-Debatte, zumal auch dieses letztere in den verschiedenen Gesellschaften unterschiedlichen Konstruktionen unterworfen ist und als eine von vielen Kategorien von Differenz in der Konstruktion von Identität zu verstehen ist (ebd.). Dies war durch eine radikale konstruktivistische Perspektive in der Debatte etwas in den Hintergrund geraten.

In dieser Arbeit gilt es Bezug nehmend auf diesen theoretischen Kontext erstrangig aufzuzeigen, wie die diversen Differenzierungsmerkmale auch innerhalb der LGBT-Communities unterschiedliche Identifikationsmuster hervorbringen können und sich gegenseitig überschneiden. Wie sich in der hier skizzierten anthropologischen Auseinandersetzung schlussendlich herausstellt, ist die Debatte um Sex, Gender und Sexualität eng mit der Diskussion um Identität verbunden. Wo durch den *male bias*, respektive durch eine eurozentristische Sichtweise in der Beschäftigung mit anderen Gesellschaften Identitätskonstrukte aus der eigenen Gesellschaft in die Reflexion über andere Gesellschaften mit hinein genommen wurden, wurde dies durch interne Kritiken beispielsweise von Seiten der *women of color*, den *lesbian and gay studies* und *queer studies* schrittweise angefochten. Durch diese eingeleitete Dekonstruktion der homogenisierten Kategorie Geschlecht im Zuge der Formulierung des Differenz-Ansatzes konnte der Übertragung eigener Konzepte auf andere Gesellschaften Einhalt geboten

werden, was schließlich auch zu einer stärkeren Reflexion der eigenen gesellschaftlichen Strukturierungen führte.

Auch bei Halls (1996) Beschäftigung mit Identität sticht Differenz als wichtiges konstituierendes Moment hervor, da für ihn die Identifikation auf das „Andere“ angewiesen ist. In seinen Augen werden Identitäten nämlich innerhalb eines sozialen Diskurses konstruiert, durch die Gegenüberstellung von Differenzen und die daraus folgenden Mechanismen von Inklusion und Exklusion. Gingrich (2004) bemängelt hingegen, dass sich in einer interdisziplinären Auseinandersetzung mit Identität in der Anthropologie die Tendenz zu einer einseitigen Betrachtung feststellen lässt. So wird Identität entweder ausschließlich und in essentialisierender Weise als Differenz diskutiert, oder in der anderen Ausrichtung mit Aspekten von *Belonging* gleichgesetzt. Für Gingrich selbst beinhaltet Identität jedoch beide Aspekte, sodass Identitäten nicht nur durch das Abgrenzen zum „Anderen“, sondern auch durch das Entstehen eines Zugehörigkeitsgefühls mit dem „Eigenen“ gebildet werden.

So fasse ich in meiner Arbeit Identität als durch multiple Differenzen, aber auch Gemeinsamkeiten konstruiert auf. Grenzen wir uns von einer Seite ab, nähern wir uns wiederum gleichzeitig einer anderen Seite an, weshalb in meinem Verständnis von Identität sich dies in einem ständigen und dynamischen Wechselspiel von Abgrenzung und Eingliederung abspielt. Zudem wird diese Arbeit ja gerade aufzeigen, wie innerhalb der LGBT-Worlds von Salvador verschiedene Formen von Differenzierungsmerkmalen, die ja gleichzeitig als Merkmale der Konstruierung von Gemeinsamkeit fungieren, zu neuen Identitätskonstrukten konzipiert werden und alte Konzepte, die vielleicht nur auf Sexualität oder Gender aufbauten, in Frage gestellt werden.

So berief man sich in den aufkommenden LGBT-Bewegungen anfangs vor allem auf die nicht-heteronormativen sexuellen Äußerungen als strukturierendes Bindeglied einer übergeordneten Gemeinsamkeit, welche jedoch heute langsam durch den Rückgriff auf andere Differenzen dekonstruiert wird (vgl. MacRae 1990). Ich habe mich dabei analytisch mit der Beziehung von Sex-Gender-Sexualität beschäftigt, da sich diese drei Kategorien im Aufbau von Identität in unterschiedlicher Weise überschneiden können und klarerweise auch durch andere Kategorien, wie *race*, Klassenzugehörigkeit oder Alter, ergänzt und durchkreuzt werden.

Durch Bourdieus (2000 [1972]) praxeologischen Ansatz wurde mir weiters klar, dass Theorien nicht unhinterfragt auf die Praxis übertragen werden können und dass es gerade

eine der Stärken der Anthropologie und ihrer ethnographischen Methodik ist, aus der Praxis selbst neue Erkenntnisse zu beziehen, wodurch die aufgestellten Theorien wiederum überdacht und gegebenenfalls relativiert werden können. Gerade in Folge der Überwindung des Subjekt-Objekt-Dualismus durch Bourdieu gilt es für EthnographInnen, sich von der Position des objektiven Beobachtens von außen zu verabschieden und als Subjekt unter Subjekten subjektive Erfahrungen zu durchleben, die in selbstreflexiver Weise zusammengetragen werden. Wie ich bereits weiter oben hervorhob, gilt es im Rahmen einer kritischen kommunikativen Forschung, sich mit den emischen Perspektiven vertraut zu machen und die etischen Sichtweisen dabei reflexiv abzuwägen.

Aus diesen Gründen sah ich von einer Anwendung des Begriffs „queer“ und der Queer Theory in meiner Forschung und in den hier präsentierten Ergebnissen ab. Wie ich in Kapitel 3 noch genauer aufzeigen werde, entwickelten sich im historischen Verlauf verschiedene Konzepte zu homosexuellen Praktiken und Identitäten in Brasilien, die sich an einem rigiden Sex-Gender-System orientieren, welches auch heute noch in den homoerotischen Lebenswelten reflektiert wird. Daher empfand ich den Begriff „queer“ für die Repräsentation dieses Systems als ungeeignet, da er von dessen AkteurInnen nicht angewendet wird und dessen Konzept kaum bekannt ist, mit Ausnahme der seit kurzer Zeit zu beobachtenden Adaptation dieses Terminus unter LGBT-StudentInnengruppen. Ich wende also in der Folge die spezifischen *local terms* an und eventuell die deutsch- oder englischsprachigen Äquivalente, falls es solche geben sollte, wie im Falle von *homossexual* oder *lésbica*.

3 A Bahia de todos nós¹² - LGBT-Lebenswelten in Salvador

„Si le sexe est réprimé, c'est-à-dire voué à la prohibition, à l'inexistence et au mutisme, le seul fait d'en parler, et de parler de sa répression, a comme une allure de transgression délibérée. Qui tient ce langage se met jusqu'à un certain point hors pouvoir; il bouscule la loi; il anticipe, tant soit peu, la liberté future.“
(Foucault 2006 [1976]: 13)

São Salvador da Bahia de Todos os Santos, wie die Stadt mit offiziellem Namen seit ihrer Gründung durch Thomé de Souza im Jahre 1549 heißt, erstreckt sich auf einer spitz zulaufenden Landzunge – im Westen von der Baía de Todos os Santos, der größten Bucht Brasiliens, und in südöstlicher Richtung vom offenen atlantischen Ozean umspült – über eine hügelige Landschaft, die durch den für die atlantische Küste Brasiliens charakteristischen Regenwald, den *mata atlântica*, geprägt ist. Im Laufe der Zeit wurde die Stadt mit zahlreichen Beinamen besetzt, welche ihre jeweiligen spezifischen Charakteristika in den Vordergrund stellen sollen. So wird Salvador oft als „Roma Negra“, schwarzes Rom, umschrieben – eine unmissverständliche Anspielung auf ihr kulturelles koloniales Erbe, die vielen Barockkirchen der portugiesischen Kolonialmacht zum einen, die das historische Stadtbild säumen, und die große Präsenz afrikanisch-stämmiger BewohnerInnen in der städtischen Bevölkerung sowie deren mannigfaltigen kulturellen Manifestationen zum anderen¹³. Die amerikanische Anthropologin Ruth Landes gab der Stadt wiederum den Beinamen „The City of Women“, worin sie die matrilineare Strukturierung der *candomblé*-Kulte zum Ausdruck brachte, welche sie zwischen 1938/39 in Bahia erforscht hatte und in ihrem gleichnamigen Werk aus dem Jahre 1947 darstellte (vgl. Landes 1994 [1947]). Bekannt ist Salvador darüber hinaus seit geraumer Zeit unter der Bezeichnung „Cidade da Alegria“, Stadt der Fröhlichkeit, was wohl als Anlehnung auf die vielen Feste und Feierlichkeiten zu verstehen ist, die über das Jahr verstreut stattfinden und während der heißesten Zeit des Jahres im *carnaval* kulminieren. Mit dem Slogan

¹² Wörtl.: „Bahia von uns allen“; Diese Bezeichnung wird von der Stadtverwaltung Salvadors als Slogan verwendet in Anlehnung an die „Baía de Todos os Santos“, die Allerheiligenbucht, an deren Ufer Salvador sich erstreckt.

¹³ Quelle: offizielle Seite der Stadtverwaltung Salvadors:
http://www.salvador.ba.gov.br/index.php?option=com_content&task=view&id=21&Itemid=40 – 10.03.09

„Sorria, você está na Bahia“¹⁴, welcher durch das Tourismusbüro der Stadtverwaltung Salvadors propagiert wird, soll das Bild einer immer fröhlichen Stadt des Weiteren in alle Welt hinaus getragen werden.

Wahrscheinlich ist Salvador nicht zuletzt aus diesen Gründen nach Rio de Janeiro die beliebteste touristische Destination Brasiliens¹⁵, wo sich europäisch-stämmige BrazilianerInnen aus dem Süden und Südosten des Landes dem anderen, exotischen und karibisch anmutenden Teil ihres Landes hingeben können und BesucherInnen aus Nordamerika und Europa jenes Brasilien vorfinden, das ihren stereotypen Vorstellungen über dieses Land wohl am ehesten gerecht wird. Als größter Ballungsraum afrikanisch-stämmiger BewohnerInnen der neuen Welt und auf Grund der daraus resultierenden soziokulturellen Besonderheiten wird Salvador – und im weiteren Sinne auch der gesamte Nordosten Brasiliens – bisweilen in manchen anthropologischen Kontexten als südlicher Ausläufer der Karibik diskutiert (vgl. Sansone 1995: 71).

3.1 Muito além do carnaval – Dekonstruktion eines vermeintlichen gay paradise

In dieses facettenreiche Konstrukt eines unentwegt fröhlichen, anderen und exotischen Salvador fügten sich schließlich auch meine anfänglichen Beobachtungen zu den Lebenswelten der nicht-heterosexuellen Bevölkerungsgruppen der Stadt ein. Als ich das erste Mal in Salvador eintraf, war der *carnaval* gerade zu Ende gegangen und die Stadt schien in einen Zustand postkarnevalistischer Depression verfallen zu sein: Die breiten Avenidas auf dem Weg vom Flughafen ins zentral gelegene Viertel Barra waren wie ausgestorben und an der Küstenstraße Avenida Oceânica, an der der Karnevalsparcours Barra-Ondina entlang zieht, tummelten sich neben den Bauarbeitern, die im Begriff waren, die Tribünen und übrigen Reliquien des bunten Treibens abzubauen, nur wenige unermüdliche TouristInnen und andere wagemutige Übriggebliebene der vergangenen Festwoche. Nichts desto trotz lag das größte Ereignis im Veranstaltungskalender Salvadors nach Ausklingen der letzten Shows der *trios elétricos*, der fahrbaren Karnevals-

¹⁴ Wörtl.: „Lache, du bist in Bahia“ [Übersetzung des Autors]

¹⁵ Quelle: offizielle Seite der Touristenagentur Salvadors:
<http://www.salvadordabahia.ba.gov.br/template.asp> - 10.03.09

Showbühnen, weiterhin in aller Munde und noch am Tag meiner Ankunft wurde mir von meinen Gastgebern Chico und Cléber vor Augen geführt, was für ein einmaliges Ereignis ich mir doch hatte entgehen lassen. Gleich schon am nächsten Tag geleiteten sie mich ins nahe gelegene Einkaufszentrum „Shopping Barra“, damit ich dort durch die aktuellen Axé-Hits von Ivete Sangalo, Daniela Mercury und Co. den gerade zu Ende gegangenen *carnaval* wenigstens noch akustisch miterleben konnte.

Als sich das Verhältnis zwischen mir und meinen Mitbewohnern am selben Tag noch schlagartig verändern sollte – Chico führte mich am Ende einer kleinen Besichtigungstour durch das historische Zentrum des Pelourinho zum Sitz der GGB, wo wir uns gegenseitig unsere homosexuelle Orientierung eingestanden – schienen auch die letzten Barrieren gefallen zu sein und unser gegenseitiger Umgang wurde von einem Moment zum anderen um Welten lockerer und offener. Wie es der Zufall so wollte, fand ich somit auf direktem Wege nach meiner Ankunft Eingang in eine Clique homosexueller Brasilianer und erhielt dadurch von Beginn an einen tiefen Einblick in deren Lebenswelten.

Bei meinen ersten Erkundungen des homoerotischen Nachtlebens gemeinsam mit meinen neuen Freunden stellten mir diese Salvador als „schwulste“ Stadt Brasiliens vor, mit einem großen Angebot an Clubs, Bars und Treffpunkten, wo Homosexuelle sich zu jeder Zeit und an jedem Ort vergnügen könnten und auch teilweise toleriert würden. In manchen Gesprächen wurde dieser Umstand eines offenen Salvador auf den besonderen Einfluss afro-brasilianischer Kulturelemente und insbesondere Religionen in der Gesellschaft zurückgeführt, vorderrangig des *candomblé*, bei welchem LGBTs aktiv eingebunden sind. Zudem wurde oft darüber gemunkelt, dass berühmte Musikstars aus Bahia, allen voran Caetano Veloso, Ivete Sangalo, Gilberto Gil, oder Margareth Menezes, selbst homo- oder bisexuell seien, sich jedoch nicht offen dazu bekennen würden. Ivete Sangalo beispielsweise hätte eine Liebesbeziehung zu Xuxa gehabt, einer der bekanntesten Moderatorinnen des brasilianischen Fernsehens, und Roberval, ein Freund von Cléber und Chico, rühmte sich damit, ein sexuelles Abenteuer mit Netinho erlebt zu haben, einem weiteren Stern im Karnevalhimmel der *axé music*.

So lautete dann auch in vielen Unterhaltungen der Tenor, die sexuelle Freizügigkeit im Lande sei so groß, dass viele BrasilianerInnen sich zwar in eine heterosexuelle Maske zwängten, welche sie am Abend oder Wochenende jedoch ablegten, um sich auf homoerotische Bahnen zu begeben. Brasilien sei also ein Land der gelebten Bisexualität, in dem sich die meisten zwar einem heteronormativen Standard unterstellen würden, in der

Praxis jedoch eine bisexuelle Realität lebten. Der *carnaval* wurde letztthin in vielen Fällen als Verkörperung all dessen hervorgehoben.

3.1.1 Alles dreht sich um den carnaval

Der Jahresrhythmus ist in Bahia und insbesondere in Salvador stark an den *carnaval* gebunden und teilt sich demnach in zwei Jahreszeiten: in den *verão*, den bewegten Sommer, der im Dezember beginnt und nach der Kulmination in die karnevalistischen Feierlichkeiten langsam sein Ende findet und in den *inverno*, den gemächlicheren Winter, der mit den im Juni beginnenden Regengüssen seinen Anfang nimmt, Ende Juni bereits bei den zweitgrößten folkloristischen Festlichkeiten um São João, am 24. Juni, seinen Höhepunkt erreicht und schließlich im September mit dem Nachlassen der Niederschläge ausklingt. Dementsprechend gestaltet sich auch der touristische Zyklus und Veranstaltungskalender Salvadors, sodass schon im Dezember ein steigender Zustrom von TouristInnen zu verzeichnen ist, der im Jänner und Februar einen Höchststand erreicht, dann wiederum Ende März abflaut und in einer kleinen Wiederbelebungsphase in den Monaten Juli und August nochmals kurz bemerkbar wird, bedingt durch die vorwiegend europäischen SommerurlauberInnen. Parallel dazu finden bereits Wochen vor dem größten Ereignis des Jahres zahlreiche Events, Veranstaltungen und Feierlichkeiten statt, so unter anderem das „*Festival do Verão*“, das Sommerfestival, im Parque de Exposições, als wichtigstes und größtes Einstimmungsfest seiner Art in Brasilien auf den noch bevorstehenden *carnaval*.

Neben dem allgemeinen Aufleben der Stadt in dieser Zeit erfahren auch die LGBT-Communities einen bemerkenswerten Andrang von lesbischen, schwulen und anderen nicht-heterosexuellen TouristInnen aus Brasilien, Nordamerika und Europa. Der Tourismus als eine der Haupteinnahmequellen Salvadors und Bahias ist somit auch für die LGBT-Communities von nicht zu verachtender Bedeutung. In der touristischen Hauptsaison des *verão* gestaltet sich der Kontakt zu BesucherInnen aus dem In- und Ausland in viel intensiverer Weise und im Zuge der zahllosen Veranstaltungen vor, während und noch kurz nach Ende des *carnaval* bilden sich viele neue Bekanntschaften, Freundschaften und Beziehungen. Chico beispielsweise hatte bereits eine dreijährige Beziehung zu einem Engländer hinter sich und war bei meiner Ankunft gerade mit einer

kanadischen Urlaubsbekanntheit liiert. Bei meinem zweiten Aufenthalt im Jahre 2008, wo ich den *carnaval* selbst miterleben konnte, waren neben Cléber und mir bei Chico zu Hause ein französisches Paar untergebracht, das er bereits Jahre zuvor kennen gelernt hatte, sowie ein Freund aus Rio.

Während des *carnaval* selbst scheinen schließlich alle bestehenden sozialen Konventionen über Bord geworfen zu werden und immer wieder wurde mir von der Freizügigkeit berichtet, die in diesem Zeitraum das ganze Geschehen beherrscht. Die Transgression sozialer Normen, wie sie auch in der Literatur beschrieben wird (vgl. z. B. Da Matta 1985, Trevisan 2000 [1986], Green 2000) – an vorderster Stelle das Übertreten von Geschlechtergrenzen durch den weit verbreiteten Usus von in stilisierter Form als Frauen verkleideten Männern, welche ihre männlichen Geschlechtsmerkmale jedoch noch demonstrativ und kontrastierend zur Schau stellen (vgl. Cornwall 1994), sowie das kurzzeitige Aufbrechen der heteronormativen Standards in der Öffentlichkeit – ermöglichen es auch den LGBTs sich für diese kurze Zeitspanne im vom *carnaval* bestimmten öffentlichen Raum ohne Einschränkungen frei zu bewegen und ihre sexuelle Andersartigkeit zu demonstrieren. Alles ist erlaubt, was sonst im restlichen Jahr Missbilligung, Hohn und Entsetzen hervorrufen würde: Frauen, die Frauen küssen, Männer, die Händchen haltend den Parcours entlang ziehen und *travestis*, die sich nun auch abseits des Straßenstrichs ungestört auf den Avenidas zeigen können.

Wo ich mich noch während meines ersten Aufenthalts mit den verschiedensten Schilderungen und Erzählungen über den *carnaval* begnügen musste, konnte ich mir im darauf folgenden Jahr endlich selbst ein Bild davon machen und die Euphorie und Begeisterung meiner Freunde sehr gut nachzuvollziehen. Der *bloco dos mascarados*, jener Karnevalszug der Maskierten, der am Freitag von Margareth Menezes angeführt wird, gilt als inoffizieller *bloco* der LGBTs, an dem ausschließlich verkleidete TeilnehmerInnen gratis mitziehen können. Daneben wird als weiteres Highlight spezifisch für LGBTs der von der GGB organisierte Wettbewerb „*Concurso de Fantasia Gay*“ auf der Praça Thomé de Souza abgehalten, dem Hauptplatz am Eingang zum Pelourinho, wo die ausgefallensten und fantasievollsten Verkleidungen prämiert werden. 2008 feierte der Wettbewerb bereits sein 15 jähriges Jubiläum¹⁶.

¹⁶ vgl. „Vestidos para ‘fechar’“, in „A Tarde“, S. 9, 06.02.2008

3.1.2 Erste kritische Stimmen werden laut

Im weiteren Verlauf meines Aufenthalts und im Zuge der Fokussierung meiner Forschungen begannen sich die positiven Darstellungen meiner Freunde im Feld über die Situation der LGBTs in Salvador jedoch allmählich zu relativieren und ich unterzog meine eigenen Wahrnehmungen und Beobachtungen einer kritischeren Reflexion. So sollte ich die anfänglichen Äußerungen über Salvador als toleranter und weltoffener Stadt hinsichtlich LGBTs im Hintergrund des *carnaval* und ferner in Verbindung mit einer doch sehr menschlichen Praxis lesen, die eigene Lebenswelt und Realität dem Fremden gegenüber in beschönigender Weise zu repräsentieren. Die überschwänglichen Schilderungen über das Leben und die Situation von Homosexuellen in Salvador begriff ich also in diesem breiteren Kontext des *carnaval* und des *verão* im Allgemeinen und mir wurde klar, dass die Selbstwahrnehmung der AkteurInnen im Feld stark von diesem Ereignis geprägt sein musste. In der Folge hinterfragte ich schrittweise das mir zu Beginn dargebotene Bild eines stereotypisierten, immer fröhlichen Salvador, das auch auf meine Perzeptionen bezüglich einer vermeintlichen Gay-World übergeschwappt war.

So warnt auch Altman vor der Romantisierung „primitiver Homosexualitäten“ in nicht-westlichen Ländern, wodurch die Realität von Verfolgung, Diskriminierung und Gewalt leicht verkannt wird:

„Firsthand accounts make it clear that homosexuality is far from being universally accepted - or even tolerated - in such apparent paradises as Morocco, the Philippines, Thailand, and Brazil.“ (Altman 1996: 80).

Zur besseren Veranschaulichung dieses Umstandes ergänzt Altman seine Argumentation mit einem Zitat aus Sereine Steakleys Artikel „Brazil Can Be Tough and Deadly for Gays“, in dem diese letztere verdeutlicht, dass trotz der bereits existierenden Akzeptanz von LGBTs auf soziokultureller und politischer Ebene in Brasilien diese immer noch sehr stark von Unterdrückung und Ausgrenzung betroffen sind (ebd.).

In den verschiedensten Gesprächen und Interviews mit den VertreterInnen der diversen LGBT-Gruppierungen und anderen AkteurInnen traten die teils widersprüchlichen Facetten genauer in den Vordergrund. Luiz Mott beispielsweise hebt diese paradox anmutende Situation von LGBTs in Brasilien in unserem gemeinsamen Interview hervor. Für ihn existiert bereits eine große Sichtbarkeit dieser sozialen Gruppe in der Gesellschaft,

schließlich gebe es in beinahe jeder Favela *travestis*, *sapatonas*, i. e. maskulinisierte Lesben, und *bichas loucas*, feminine Schwule. In der bahianischen und brasilianischen Vorstellungswelt sei die Homosexualität auch generell stark präsent, was sich beispielsweise in den bereits erwähnten Gerüchten über die Homosexualität oder homosexuellen Beziehungen von und zwischen brasilianischen Berühmtheiten ausdrücke. In einigen Fällen möge dies ja sogar zutreffen, in anderen aber auch nicht. Die wenigsten unter ihnen würden ihre homosexuelle Orientierung aber öffentlich eingestehen.

Schließlich stehe all dem jedoch ein enormer Tabuisierungsprozess gegenüber, wodurch sich nur sehr wenige LGBTs den eigenen Familien offenbaren würden und immer noch mit Ausgrenzung, Diskriminierungen bis hin zu gegen sie gerichteten Gewaltübergriffen konfrontiert seien.

„Assim sendo, esse lado cor-de-rosa da homossexualidade no Brasil convive com o lado vermelho-sangue, de muito ódio, de muita violência, de muita intolerância na família e de muito enrustimento, já que 90% dos homossexuais brasileiros ainda não saíram do armário.“¹⁷ (Interview Luiz Mott, S. 7).

Die Statistiken sprechen diesbezüglich ihre eigene Sprache: Im Jahre 2007 erlagen 122 LGBTs solchen gewalttätigen Angriffen in Brasilien¹⁸.

Marcelo Cerqueira hebt im Interview ebenfalls den Punkt hervor, dass die meisten Homosexuellen sich auch heute noch nicht darüber hinaus sehen, sich vor der eigenen Familie zu outen. Es bestünden zum einen weiterhin große Ängste, einen solchen Schritt zu wagen, auf Grund der vor allem im *Nordeste*, dem Nordosten Brasiliens, verbreiteten Homophobie, welche Marcelo auf die *cultura machista* zurückführt, jene in den Gesellschaftsstrukturen imprägnierte machistische Kultur, die sich laut Marcelo aus der Sklavenzeit herleitet. Andererseits hätten viele Homosexuelle diese homophoben Vorurteile so sehr verinnerlicht, dass sie sich selbst nicht als solche wahrnehmen wollten.

Cristiano Santos wirft darüber hinaus auf, dass viele Jugendliche von ihren Familien verstoßen oder von anderen Familienmitgliedern bedroht und tätlich angegriffen werden würden, wenn man von ihrer Homosexualität erfahren würde. Die Jugendgruppe „*se ligue*“ der GGB ziele daher in erster Linie auf Jugendliche in ihrer Orientierungsphase ab,

¹⁷ „Somit setzt sich die Homosexualität in Brasilien neben diesem rosaroten Aspekt aus einem blutroten Aspekt zusammen, mit viel Hass, viel Gewalt, einer großen Intoleranz in der Familie und dem Verschweigen der eigenen sexuellen Orientierung, zumal 90% der homosexuellen Brasilianer immer noch nicht geoutet sind.“ [Übersetzung des Autors]

¹⁸ Quelle: http://www.ggb.org.br/assassinatos_2008.html - 22.01.2009

um sie in diesem Prozess zu begleiten und ihnen beizustehen. Auch dort sei die überwiegende Mehrheit noch nicht geoutet.

Mott und Cerqueira betonen dann zum anderen wieder, dass durch die konstante Aufklärungsarbeit der Grupo Gay da Bahia seit Anfang der 1980er Jahre sich in Salvador und Bahia in dieser Hinsicht bereits einiges zum Positiven hin verändert hätte und zahlreiche bis dahin noch stark verwurzelte Vorurteile kultureller, sowie institutioneller Natur beseitigt werden konnten. Die größte Regionalzeitung Bahias, „A Tarde“, sorgte beispielsweise noch bis vor 10 Jahren durch äußerst reaktionäre, rassistische, machistische und homophobe Tendenzen für Aufsehen, indem sie unter anderem mehrmals die Aufforderung zur Tötung Homosexueller veröffentlichte, mit dem folgenden Wortlaut: „Mantenha Salvador limpa, mate uma bicha todo dia“¹⁹ (Interview Luiz Mott, S. 2). Heute habe sich die Ausrichtung der Zeitung glücklicherweise derart gewandelt, sodass nun eine konstruktive Zusammenarbeit zwischen ihr und der GGB bestehe. In der Gesellschaft werde überdies politisch korrekter mit dem Thema umgegangen, es gebe Gay-Paraden, und schließlich auch Gesetze, die LGBTs schützen, die jedoch noch nicht wirklich angewendet werden. Marcelo erklärte mir, dass diese Gesetze bisher nur auf kommunaler Ebene in einigen wenigen *municípios*, Gemeindebezirken Bahias, an erster Stelle Salvador, erlassen wurden und bis dato noch nicht in der Bundesverfassung verankert seien.

Diese Umstände wurden mir immer mehr durch den engen Kontakt mit meinen brasilianischen Freunden bewusst: In den meisten Fällen wussten die Eltern zwar von deren Homosexualität, doch meist wurde diese Tatsache innerhalb der Familie nie offen angesprochen. Am Arbeitsplatz und im öffentlichen Raum wurde die eigene homosexuelle Orientierung kaum erwähnt, Preis gegeben oder offen diskutiert, was soweit gehen konnte, dass sogar innerhalb der eigenen vier Wände Einschränkungen stattfanden. So versuchte Chico seine Homosexualität vor seiner *empregada*, der Hausbediensteten, die drei Mal die Woche zum Putzen kam, anfangs dergestalt zu verbergen, dass er zum Beispiel in ihrer Anwesenheit von seiner Freundin sprach, wenn es sich doch in Wahrheit um seinen Freund handelte. Erst mit der Zeit wurden die Karten allmählich offen auf den Tisch gelegt und Sisi, die *empregada*, hatte auch überhaupt kein Problem damit. João hingegen, ein Bekannter von Cléber, der als Arzt arbeitet und noch bei seinen Eltern wohnt, gestand sich

¹⁹ „Halte Salvador sauber, töte eine *bicha* [vulg. Schwuler] jeden Tag“ [Übersetzung des Autors]

selbst erst mit Mitte 30 seine Homosexualität ein, hält sie vor seiner Familie aber immer noch verborgen, wodurch er ein teilweise sehr belastendes Doppelleben führt.

In einem Gespräch mit Pedro brachte dieser schließlich die Stellung Homosexueller in der brasilianischen Gesellschaft folgendermaßen auf den Punkt. Er war zu mir nach Hause gekommen, damit ich ihm seine Bewerbung für ein Austauschstipendium in Deutschland korrigierte und dabei diskutierten wir wie so oft über die verschiedenen Lebensmuster in Brasilien und Europa. Ich war bereits einige Male mit der Imagination verschiedener Freunde und Bekannter in Brasilien konfrontiert worden, in der das Bild eines kultivierten und zivilisierten Europas gegenüber einem verwahrlosten, gesetzeslosen Brasilien ohne sonderliche Zukunftsaussichten vorherrschte. In der Diskussion mit Pedro versuchte ich einmal mehr, diese Opposition zu dekonstruieren und ich verwies auf die zahlreichen regional bedingten soziokulturellen Unterschiede in Europa selbst und die vielen positiven Seiten Brasiliens, dass sich beispielsweise auch dort die Situation Homosexueller verbessert hätte.

Daraufhin führte mir Pedro vor Augen, dass *viados*, Schwule, neben *macumbeiros*, AnhängerInnen afro-brasilianischer Kulte, *pobres*, Armen, und *pretos*, Schwarzen, immer noch am stärksten marginalisiert wären. Er gebrauchte in diesem Zusammenhang bewusst die pejorativen Bezeichnungen, um die immer noch überwiegende Verwendung dieser Termini und die dadurch zum Ausdruck gebrachte diskriminierende Haltung in der Gesellschaft selbst hervorzuheben. Brasilien sei nämlich ein Land, in dem nichts so sei, wie es scheine. Der *carnaval* sei schließlich das beste Beispiel für die in Brasilien vorherrschende Hypokrisie, in der für kurze Zeit die Welt vermeintlich in Ordnung sei. Doch sei der *carnaval* schlichtweg eine *palhaçada*, eine Clownerie, in der die gesellschaftlichen Normen nur kurzzeitig ausgeblendet werden. Der Schwule selbst, der schlussendlich als Verkörperung des *palhaço* gelte, des nicht Ernst zu nehmenden Clowns, habe, wenn überhaupt, nur dort seine Daseinsberechtigung. Diesen Aspekt des in Brasilien stark präsenten Bildes eines in seiner Entwicklung zurückgebliebenen Homosexuellen warf im Rahmen einer von der Gruppe Unissex veranstalteten Podiumsdiskussion zu Homosexualität in Bahia am 21. März 2007 auch Oswaldo Fernandes auf, Professor für Sozialwissenschaften an der UNEB in Salvador: „No Brasil gay nunca cresce, é ‚inho‘ sempre.“²⁰ (Feldnotizen, S. 9)

²⁰ „In Brasilien wird der Schwule nie erwachsen, er bleibt immer ‚inho‘ [Diminutivform im Portugiesischen, durch deren Gebrauch einem Begriff sein Gewicht entzogen werden kann, er abgeschwächt, verkleinert oder

3.2 O jeitinho brasileiro²¹ - Nicht-heteronormative Identitäten und deren Verortungen in Salvador und Brasilien

3.2.1 Caçando e paquerando na boate - Räume homoerotischen Begehrens

Wie bereits eingangs erwähnt, ist auch abseits der *feira de alegria*, des Festes der Fröhlichkeit, wie der Karneval in Brasilien gerne genannt wird, in der Stadt an der Baía de Todos os Santos eine nicht-heteronormative Topographie verortet, welche sich in differenten urbanen Settings ausdrückt. Die lebendige und facettenreiche homoerotische Subkultur, die ich bei meinen ersten Erkundungen mit meinen Freunden entdeckte, äußert sich in einer Vielzahl von Bars, Clubs, Restaurants, Saunas, Stränden, Organisationen und Veranstaltungen. Mott (2000a: 75-110) gibt in diesem Zusammenhang einen allgemeinen Überblick über die historische Entwicklung einer Schwulenszene in Salvador, welche zu Beginn des 20. Jh.s im Zentrum der Stadt im Entstehen begriffen war. Anfangs trafen sich homosexuelle Männer noch heimlich an öffentlichen Plätzen und Einrichtungen, allmählich bildeten sich jedoch die ersten Treffpunkte für Homosexuelle, allen voran als auf ein heterosexuell zugeschnittenes Publikum getarnte Bars und Kinos. Die modernen *bares GLS*²², *boates gays*, i. e. Gay-Clubs, Kinos und Saunas orientieren sich schließlich nach europäischen und amerikanischen Vorbildern. Zu jener Zeit konzentrierten sich diese Lokale insbesondere um die zentral gelegenen Gebiete des Pelourinho, Rua Chile, Rua

verniedlicht wird. Fernandes will damit wohl zum Ausdruck bringen, dass Homosexuelle in der Gesellschaft nicht wirklich ernst genommen werden.“ [Übersetzung des Autors]

²¹ Dieser Ausdruck steht in Brasilien für die lockere, flexible, anpassungsfähige und spontane Art, sich einer Aufgabe, einem Problem oder einem anderen Sachverhalt zu nähern, dessen unkomplizierte und baldige Lösung dadurch herbeigeführt wird. Er umschreibt somit die besondere brasilianische Form, Dinge zu regeln und findet eine häufige Anwendung in der Umgangssprache. In dieser Hinsicht ruft er aber auch negative Assoziationen hervor und kann für illegale Machenschaften, wie Schmiergeldzahlungen, etc. verwendet werden, wodurch aufwändige Angelegenheiten ebenfalls auf die „brasilianische Art“ gelöst werden.

²² GLS steht für Gays, Lésbicas e Simpatizantes, sprich Schwule, Lesben und Sympathisanten und wird in Brasilien in erster Linie als Kürzel für Lokale verwendet, die speziell auf ein solch gemischtes Publikum ausgerichtet sind. Im Unterschied zum Ausdruck gay-friendly, der eher auf die Akzeptanz von Homosexuellen in einem heterosexuell dominierten Lokal schließen lässt, stellt das Kürzel GLS LGBTs in den Vordergrund und bezieht weiters all jene mit ein, die mit diesen sympathisieren.

Carlos Gomes, Avenida Sete de Setembro, Piedade und Afritos. Mott unterstreicht dabei, dass die Treffpunkte von LGBTs sich immer wieder ändern, neue Lokale öffnen und alte zugesperrt werden (vgl. ebd. 75). Ich selbst konnte das Auflösen von gleich mehreren Einrichtungen miterleben, wobei aber wiederum an anderen Orten neue aufsperrten. So sind die heute noch existierenden Bars Charles Chaplin und Âncora do Marujo in der Rua Carlos Gomes, sowie die beiden Sex-Kinos Cinema Astor am Pelourinho und Cinema Tupi in der Baixa dos Sapateiros wohl die letzten Reliquien aus jener Zeit.

Mit dem Verblenden des alten historischen Zentrums am Campo Grande bis zum Pelourinho und dem einhergehenden Aufblühen neuer zentraler Knotenpunkte in den Gebieten um Barra, Pituba, Rodoviária und Paralela verteilen sich auch die verschiedenen Lokale und Treffpunkte von LGBTs über weite Teile der Stadt: Im Beco dos Artistas, einer engen Sackgasse am Campo Grande haben sich noch unweit des früheren Stadtzentrums einige Bars und *boates* angesiedelt. In den dahinter gelegenen Stadtteilen Barris und Nazaré gibt es seit geraumer Zeit einige Gay-Saunas, sowie eine kleine GLS-Bar im Beco da Rosária.

Das Viertel Barra am Eingang zur Baía de Todos os Santos, welches heute das touristische Pendant zum Pelourinho an der Küste darstellt, beherbergt derzeit die meisten Treffpunkte und Lokale für LGBTs der Stadt: Der Porto da Barra, oft als Salvadors schönster Strand gerühmt, gilt als weltoffener Ort des Zusammentreffens zwischen UrlauberInnen und Einheimischen, an dem auch Schwule und Lesben teilhaben; im Beco da Off, einer kleinen Gasse gegenüber dem Farol da Barra, sind Salvadors größter Gay-Club, der OFF-Club, und eine Creperia angesiedelt; die Creperia Touchê in der Rua Belo Horizonte und der im Jahre 2008 eröffnete Club Marquês in der Rua do Marquês wandelten sich zu weiteren beliebten ECKen für LGBTs.

So verwundert es kaum, dass Barra von vielen als schwulstes Viertel Salvadors betrachtet wird, wobei aber auch hier von keinem wirklich dezidierten „Schwulenghetto“ die Rede sein kann. Auch das *bairro* Rio Vermelho, welches die Küste entlang in weiter östlicher Richtung gelegen ist, ist ein beliebtes Ausgehviertel mit einer Vielzahl an Bars, Discos und Restaurants, wo sich auch zwei GLS-Lokale angesiedelt haben, der Club Boomerangue zum Einen und die Bar Babalotim zum Anderen. Während meiner Aufenthalte fanden ferner größere GLS-Veranstaltungen in den angemieteten Räumlichkeiten des italienischen Kulturinstituts Casa D'Italia am Campo Grande und des Hafenclubgebäudes Porto Marino

in Comércio statt, wie beispielsweise das Event „Madonna Forever“ anlässlich Madonnas 50. Geburtstag im August 2007.

Darüber hinaus kommen viele LGBTs heute in den unterschiedlichsten öffentlichen Räumen zusammen, allen voran den kommerziellen Zentren und Shoppingcenters der Stadt, insbesondere im Center Lapa, Shopping Barra, Shopping Iguatemi und Shopping Salvador. An den weit außerhalb des Zentrums gelegenen Stränden Praia de Aruba im Stadtteil Boca do Rio, auch als Praia dos Artistas bekannt, und in der Barraca do Gaúcho am in Flughafennähe gelegenen Praia do Flamengo gibt es eigene Abschnitte mit mehreren Strandbars für ein dezidiert nicht-heterokonformes Publikum. An all diesen Orten, aber auch anderen, als *áreas de pegação*, Cruising-Areas, fungierenden Räumen, wie den öffentlichen Toiletten der Shoppingcenters und Supermärkte, oder rund um den Farol da Barra und den Morro do Cristo im Stadtteil Barra, den Alto de Ondina, sowie den Jardim dos Namorados und vielen andern Parks und Stränden bietet sich Gelegenheit für *paqueras* und *caças*, sprich Flirts und Aufrisstouren, bis hin zu *pegação*, sexuellen Abenteuern.

Wie in den städtischen Ballungsräumen Brasiliens im Allgemeinen entwickelten sich somit auch in Salvador innerhalb des heteronormativ bestimmten urbanen Raums spezifische homoerotische Nischen, welche sich schließlich sukzessive in eigens für LGBTs determinierten Räumlichkeiten ausweiten konnten. Als einzig wirklicher städtischer Großraum Bahias stellt Salvador heute zweifelsohne das regionale Zentrum nicht-heteronormativer Ausdrucksweisen im Bundesstaat Bahia dar und gilt als Zulaufstelle vieler LGBTs aus dem *interior*, den ruralen Gebieten des Landes. In Städten wie Feira de Santana oder Vitória da Conquista, welche nach Salvador die größten urbanisierten Gebiete Bahias darstellen, jedoch kaum mehr als eine halbe Million Einwohner aufweisen, existieren neben ein oder zwei LGBT-Gruppen kaum andere Einrichtungen für Lesben, Schwule oder Transgender. Auf Grund dieses Fehlens von spezifischen Infrastrukturen für Homosexuelle und der noch viel stärkeren Präsenz heteronormativer Konventionen und homophober Ressentiments in der ländlich geprägten Gesellschaft zieht es demnach viele LGBTs nach Salvador, wie Marcelo Cerqueira, Renildo Barbosa und Negra Cris hervorheben.

So kommt auch innerhalb meines Freundeskreises die überwiegende Mehrheit aus dem *interior*: Cléber wuchs in São Felipe auf, einer kleinen Gemeinde im Recôncavo Baiano, und zog mit 18 Jahren in die bahianische Metropole. Chico verbrachte seine ersten 15 Lebensjahre in Rio de Janeiro, zog mit seiner Familie dann nach Alagoinhas, einer

Kleinstadt 150 km nördlich von Salvador, lebt jedoch seit Abschluss der Schule in Salvador. Roberval kommt ebenfalls aus Alagoinhas, Artur wuchs in Jequié auf, Pedro stammt aus Mutuípe und Vinícius zog von Irecê nach Salvador. Gewiss zog es die meisten von ihnen in erster Linie aus Ausbildungs- oder Arbeitsgründen in die Großstadt, doch betonten sie auch, dass das freiere Ausleben ihrer sexuellen Orientierung ein entscheidender Grund dafür war, ihren Lebensmittelpunkt nach Salvador zu verlegen. Cléber hatte beispielsweise in seinem Heimatort eine Stelle als öffentlicher Bediensteter, die er dennoch zu Gunsten eines Lebens in Salvador aufgab.

In einem Theaterstück, das ich mit ihm Mitte März 2007 im Teatro da Barra in Salvador besuchte, wurde genau dieser Aspekt der Landflucht von LGBTs thematisiert. Es handelte sich dabei um eine in komödiantischer Form abgewandelte Adaption von Shakespeares Drama Romeo und Julia mit dem verheißungsvollen Titel „Romeo e Romeo – nem Shakespeare esperava por essa“²³. Im Mittelpunkt des Stücks steht die homosexuelle Beziehung zwischen Romeo und Romeo, zweier junger Männer aus Vitória da Conquista, die ihre Liebe vor ihren Verwandten nicht mehr länger verbergen wollen. Einer der beiden tötete nämlich einen Cousin des anderen, da er von diesem in ihrem Heimatort öffentlich als Homosexueller diffamiert worden war. So wollen sie schließlich nach Salvador fliehen, um dort ein unbescholtenes Leben führen zu können.

Doch auch in Salvador selbst beschränken sich die LGBT-spezifischen Räume in ihrer urbanen Verortung auf einige wenige Stadtteile, in erster Linie den bereits dargestellten zentral gelegenen Mittelschichtsvierteln. Renildo, Marcelo, Otávio, Negra Cris und Valquíria zeigen in diesem Zusammenhang auf, dass insbesondere LGBTs aus der Peripherie und den *subúrbios*, sprich den Unterschichtsvierteln und Favelas, die die Wohngebiete der Mittel- und Oberschicht in ihrer Zahl bei weitem übertreffen, kaum Zugang zu für sie ausgerichteten Infrastrukturen haben. Neben einigen wenigen Bars, die von Homosexuellen geführt werden, aber sich nicht auf ein bestimmtes Publikum beschränken, fungieren dort vor allem die *terreiros de candomblé* als prinzipielle Treffpunkte für Lesben, Schwule und Transgender aus den Vororten.

Schließlich dekonstruierte sich das mir anfangs dargebotene Bild von Salvador als schwulste Stadt Brasiliens immer weiter, wobei durch den Einfluss des *carnaval* die Selbstwahrnehmung der AkteurInnen wohl in eine übertrieben positive Darstellung

²³ „Romeo und Romeo – nicht mal Shakespeare hätte sich so was erwartet“ [Übersetzung des Autors]

mündete. Allmählich wurden mehr und mehr Stimmen laut, die nun abseits des Karneval das monotone Leben in der Stadt und innerhalb der LGBT-Communities anprangerten. „Salvador é um ovo“, Salvador sei so klein wie ein Ei und man würde immer nur denselben Leuten begegnen, nicht zuletzt da die Auswahl an Clubs und Bars auch nicht sonderlich groß sei. Trotz ihrer über drei Millionen Einwohner behält Salvador tatsächlich einen recht provinziellen Charakter bei, der die Stadt in dieser Form ja auch einzigartig macht. Von vielen wird die in gewissen Teilen gar dörflich anmutende Metropole gerade deshalb so sehr geschätzt und so zieht Salvador jährlich wahrscheinlich nicht zuletzt aus diesem Grund Millionen von TouristInnen in ihren Bann. Auf diesen Wesenszug machte mich als erstes Oswaldo Fernandes aufmerksam, der selbst aus São Paulo stammt.

Auch Marcelo und Valquíria Costa unterstreichen in ihren Interviews, dass die LGBT-Communities in Rio de Janeiro und São Paulo, den beiden größten urbanen und internationalen Zentren Brasiliens im Südosten des Landes, um ein Vielfaches größer und diversifizierter seien als jene in Salvador. Neben einem immensen Angebot an Clubs, Bars und Restaurants beherbergt Sampa, wie São Paulo auch genannt wird, mit seinen bei der letzten Parade beinahe vier Millionen TeilnehmerInnen die größte Gay-Parade der Welt, von deren enormen Ausmaßen ich mich im Mai 2008 selbst überzeugen konnte; weiters ist São Paulo Austragungsort des Mix Brasil, dem größten LGBT-Filmfestival Lateinamerikas. So ist ein reger Austausch zwischen den verschiedenen Metropolen des Landes zu beobachten: viele Freunde und Bekannte waren schon einige Male in Rio oder São Paulo, um sich dort ein bisschen Abwechslung zu verschaffen und einige unter ihnen verlegten ihren Lebensmittelpunkt gleich dorthin, wie letzthin auch João. Zuletzt flogen Mitte Dezember 2008 beispielsweise gleich mehrere Freunde, darunter Roberval und Robério, nach São Paulo zur Show von Madonna, die auch in Brasilien eine Ikone für viele LGBTs darstellt und in Sampa ihre einzigen zwei Konzerte des Landes gab. Parker (1999) veranschaulicht diese verschiedenen Migrationsbewegungen von LGBTs vom Land in die urbanen Zentren und von den unterschiedlichen regionalen Großstädten in die beiden Metropolen des Südostens in detaillierter Weise in seinem Werk „Beneath the Equator“.

Hier sei nun in kritischer Weise auf zwei theoretische Ansätze eingegangen, die sich mit Konzepten zu Räumen in Brasilien (Da Matta 1985) bzw. der Entstehung und Internationalisierung von Gay-Worlds befassen (Altman 1996).

3.2.1.1 Da Matta und seine Haus- und Straßentheorie – ein theoretischer Exkurs II

Roberto Da Mattas (1985) Ausführungen zur Konstituierung der brasilianischen Gesellschaft in seinem Werk „A casa e a rua“ scheinen auf einen ersten Blick gut in diesen Kontext zu passen. Er stellt darin die Theorie auf, dass das Sozialgefüge Brasiliens in zwei streng voneinander getrennte Bereiche gegliedert ist, die von einem starken Antagonismus geprägt sind: *a casa*, das Haus, und *a rua*, die Straße. Dieser Dualismus erzeugt schließlich eine dritte Dimension, *o outro mundo*, die andere Welt, wobei diese drei Sphären von einem hegemonielosen Verhältnis untereinander gekennzeichnet sind. *A casa* steht im übertragenen Sinn für den persönlichen, privaten, unpolitischen Raum in der Gesellschaft, *a rua* stellt das Universum des Unpersönlichen, Öffentlichen, Anonymen dar und *o outro mundo* das Übernatürliche, Geheimnisvolle. Diese drei Sphären würden nun an vorderster Stelle die Diskursform der Personen beeinflussen, sodass zu Hause, im privaten Raum, insbesondere eine zurückhaltende, konservative Haltung eingenommen werde, auf der Straße hingegen eine viel direktere, rücksichtslosere, weshalb *a rua* als „(...) local de individualização, de luta e de malandragem (...)“ (ebd.: 47), als Ort der Individualisierung, des Kampfes und der Gaunerei aufgefasst werde. *O outro mundo* beschreibt Da Matta schließlich als Ausweg aus diesem sozialen Antagonismus, in dem man für kurze Zeit vor dem Spannungsverhältnis zwischen privatem und öffentlichem Raum Zuflucht finden kann. Solche Räume seien in den spirituellen Einrichtungen wie Kirchen, *terreiros de candomblé*, aber auch dem *carnaval* verortet (vgl. ebd.: 39-47).

Auf die hier behandelte Thematik übertragen, könnte die Situation der LGBTs in Salvador so interpretiert werden, dass im privaten Raum, der Familie, in der brasilianischen Gesellschaft für sie kaum Platz da ist, da sie immer noch ein großes Tabu darstellen. Im unpersönlichen, öffentlichen Raum finden sie in der homoerotischen Subkultur bereits für sie vorhandene Treffpunkte vor, sind darüber hinaus aber trotzdem noch ziemlich eingeschränkt. In der anderen Welt, vornehmlich dem *carnaval*, den *terreiros de candomblé* und seit geraumer Zeit auch den Gay-Paraden, die durch ihre karnevalistischen Züge von den meisten TeilnehmerInnen alleine der Unterhaltung wegen besucht werden, werden diese sozialen Konventionen fallen gelassen und für kurze Zeit wird ein offener Umgang mit der eigenen sexuellen Identität ermöglicht. Da eine Großstadt wie Salvador viel mehr Möglichkeiten zur Herausbildung solch alternativer Räume darbietet, zieht es zahllose LGBTs aus dem Umland in das urbane Ballungszentrum.

Mag dieses Theoriegebilde der drei Dimensionen auf meine Beobachtungen nun oberflächlich betrachtet zutreffen, so wende ich mich dennoch von diesem Erklärungsmodell Da Mattas ab, da es mir in seiner kulturalistischen und essentialisierenden Form (vgl. Hofbauer 2005) zu schemenhaft und verallgemeinernd ist. Der brasilianische Anthropologe stützt sich in seinen Formulierungen zudem auf Gilberto Freyres Ausführungen in „Casa Grande e Senzala“, denen zu Folge die brasilianische Gesellschaft auf den harmonischen Beziehungen zwischen den portugiesischen Sklavenherren, den afrikanischen Sklaven und den unterjochten Indigenen fuße (vgl. Freyre 1980 [1933]), was in der heutigen sozialwissenschaftlichen Tradition Brasiliens jedoch weitgehend verworfen wird (vgl. Hofbauer 2005). Ferner würde den vielen anderen Aspekten, welche ich in meinen Forschungen wahrnehmen konnte, durch ein solches Modell nicht ausreichend Beachtung geschenkt werden.

3.2.1.2 Altman und die Internationalisierung von Gay-Worlds – ein theoretischer Exkurs III

Die eben dargestellten Lebenswelten der LGBTs sind unübersehbar von globalen Einflüssen durchsetzt: In den Clubs wird zu internationaler elektronischer Musik getanzt, *transformistas* – Travestiekünstler, die in den Clubs Shows aufführen – imitieren us-amerikanische RnB-Größen wie Beyoncé oder Whitney Houston und in den GLS-Bars werden neben den heimischen Spezialitäten Crêpes und Pizzas serviert. Denis Altman (1996), der sich intensiv mit der Entstehung moderner Gay-Worlds in nicht-westlichen Ländern und der damit verbundenen Globalisierung bzw. Internationalisierung von homosexueller Kultur und Identität beschäftigt, vertritt in diesem Kontext die Ansicht, dass die aufkommenden homosexuellen Subkulturen in nicht-westlichen Gesellschaften durch eine Vernetzung der bereits existierenden traditionellen Formen von homosexuellen Praktiken mit aus den westlichen Ländern importierten, „modernen“ homosexuellen Identitätskonstrukten gekennzeichnet sind. Moderne Homosexualitäten unterscheiden sich dabei laut Altman von traditionellen Konstrukten in drei Punkten:

- 1) Es wird zwischen der Übertretung der Sexualrolle und der Genderrolle unterschieden, sodass Homosexualität ausschließlich als sexuelles Verlangen zwischen Menschen des gleichen Geschlechts aufgefasst und nicht mehr mit dem Wunsch verbunden wird, die kulturell vorgegebenen Geschlechtergrenzen zu überschreiten.

- 2) Die Gay-Identität beschränkt sich nicht nur auf sexuelle Aspekte, sondern auch emotionale, wodurch sich Männer oder Frauen nicht nur auf sexueller, sondern auch emotionaler Ebene mit demselben Geschlecht einlassen wollen.
- 3) Durch die Öffnung einer Gesellschaft hin zu einem öffentlichen Diskurs von Homosexualität entstehen spezifische Gay-Worlds, welche sozial, politisch und kommerziell definiert sind und aus denen sich Gay-Communities entwickeln als Teil einer westlich-industrialisierten Gesellschaft (vgl. ebd.: 82ff).

Dieses doch sehr universalistisch anmutende Konzept versucht Altman dann jedoch wiederum durch einige Einwände zu entkräften. So führt er zum einen Peter Frys Einspruch an, dass die Entwicklung moderner Gay-Worlds in bestimmten kulturellen Kontexten nicht diesem Muster folgen muss, wie dieser letztere am Beispiel Brasiliens ersichtlich macht. Zum anderen betont Altman, dass die westliche homosexuelle Kultur selbst eine von den USA ausgegangene Entwicklung darstellt, welche sich sukzessive über europäische Großstädte und die restliche westliche Welt ausbreitete (vgl. ebd. 82ff).

Auch wenn Altman seine Ausführungen bezüglich einer westlichen vs. einer nicht-westlichen homosexuellen Kultur zu relativieren versucht, kamen mir dennoch auf Grund meines eigenen soziokulturellen Hintergrundes und meiner Erfahrungen in Salvador hinsichtlich seiner Annahmen einige Zweifel auf. Schon bei der Definition einer westlichen homosexuellen Kultur stellt sich mir die Frage, wie man eine solche in der Praxis wirklich nachweisen und eingrenzen will. Altman macht dies, indem er die Industrienationen der restlichen Welt gegenüber stellt, was für mich eine sehr fragliche Vorgehensweise ist. Alleine in Europa gibt es unterschiedlichste soziokulturelle und gesellschaftspolitische Herangehensweisen zu dieser Thematik, die sich in einer eher liberalen Politik der skandinavischen und nordeuropäischen Länder bzw. den immer noch restriktiven Handhabungen in Teilen Süd- und Osteuropas widerspiegeln, ohne die jeweiligen spezifischen regionalen und kontextuellen Unterschiede zwischen Stadt und Land zu beachten.

Aufgewachsen in Südtirol, in der Alpenprovinz zwischen Italien und Österreich, den neben Irland einzigen EU-15-Staaten, welche bisher noch keine nennenswerten gesetzlichen Gleichstellungsdekrete zwischen Homosexuellen und Heterosexuellen, geschweige denn die Billigung gleichgeschlechtlicher eingetragener Partnerschaften erlassen haben [Stand: Mai 2009], fand ich die Errungenschaften um die Gleichberechtigung von LGBTs in

Brasilien in manchen Punkten um einiges fortschrittlicher und teilweise sogar vorbildhaft. So ermöglichen dort einige staatliche Unternehmen bereits die Mitversicherung des Lebenspartners, wie mir Josué berichtete, ein Bekannter von Chico, der als Angestellter eines staatlichen Bankinstituts seinen Freund bei sich mitversichern lässt. Darüber hinaus existieren auf kommunaler Ebene bereits in vielen Städten Gesetze gegen die Diskriminierung und für die Gleichstellung von LGBTs (vgl. Interview Cerqueira, S. 13).

Am *dia internacional contra a homofobia*, dem internationalen Tag gegen Homophobie am 17. Mai 2007, sowie am *dia internacional do orgulho gay*, dem internationalen Tag der Gay Pride am 28. Juni 2007, lud die Gemeinderätin Vânia Galvão der Partido Trabalhista jeweils zu einer Kundgebungs- und Diskussionsveranstaltung in den Gemeindesaal des Rathauses von Salvador, an der die verschiedenen VertreterInnen der LGBT-Gruppierungen und als weitere Exponentin der Gemeindepolitik Olívia Santana der PCdoB (Partido Comunista do Brasil) über die Belange von LGBTs in Salvador und Bahia debattierten. Und schließlich wurde bei den Kommunalwahlen im Oktober 2008 Leo Kret, eine *travesti*, die durch ihre Auftritte als Showgirl an der Seite einer Pagode-Band Berühmtheit erlangt hatte, mit den viert meisten Stimmen in den Gemeinderat Salvadors gewählt²⁴.

Richard Parker (1999) zeichnet schließlich nach, wie sich in den urbanen Zentren des Landes bereits zu Beginn des 20. Jh.s eine eigenständige homoerotische Subkultur entwickelte, die sich im Laufe der Zeit immer weiter diversifizierte und sichtbarer wurde. Ihren Ursprung habe diese in erster Linie von männlichem gleichgeschlechtlichem Begehren geprägte Kultur in den Arbeiterklassen der expandierenden urbanen Zentren des Südostens, welche diese Subkultur durch eine zunehmende Anonymisierung und Entpersonalisierung der Gesellschaftsstrukturen begünstigten. Dabei wurde laut Parker diese Subkultur eben nicht einfach aus Europa bzw. den USA importiert, sondern bildete sich in einem spezifisch brasilianischen soziokulturellen Kontext heraus und spiegelt eine

²⁴ Quelle: <http://www.atarde.com.br/politica/noticia.jsf?id=978736> – 28.04.09

Leo Kret trat als Kandidatin der ziemlich reaktionären Partei PR - Partido da República an und beklagte, dass sie dabei von Seiten der LGBT-Bewegung Salvadors keine Unterstützung erhielt. Ihre Kandidatur wurde dort von den meisten VertreterInnen missbilligt, da sie in der apolitischen Haltung und dem biographischen Hintergrund Leo Krets ihre Positionierung für die Sache der LGBTs als nicht geeignet erachteten und ihre Kandidatur ausschließlich zum Zwecke des Stimmenfangs für die PR auffassten. Leo Kret selbst beteuerte in der Kandidaturphase ihren Einsatz für das einfache Volk und LGBTs und konnte damit offensichtlich einen großen Erfolg verzeichnen. Die beiden anderen LGBT-KandidatInnen bei diesen Kommunalwahlen, Marcelo Cerqueira und Valquíria Costa, welche beide eine führende Rolle in der LGBT-Bewegung der Stadt einnehmen, konnten die Wählerschaft nicht für sich überzeugen und ihnen gelang der Einzug in den Gemeinderat nicht.

Vielzahl von dessen Eigenheiten wider (vgl. ebd.: 42-46). Im Zuge der Globalisierung und der Errungenschaften durch die LGBT-Bewegung öffnete sich diese Subkultur dahingehend, dass sie im öffentlichen Raum sichtbarer wurde und durch die Beeinflussung der Gay-Kulturen aus den USA und Europa vermehrt konsumorientierte Züge annahm (vgl. Trevisan 2000 [1986]). Eine vertiefende Auseinandersetzung mit der Konstruktion (homo-)sexueller Identitäten rund um homoerotische Praktiken soll nun genauer Aufschluss über die Organisation sexueller Ausdrucksweisen geben.

3.2.2 Ser ou estar homossexual? - Homoerotische Praktiken und nicht-heterosexuelle Identitäten

3.2.2.1 Debatten zur Entstehung von Homosexualität in Brasilien – ein theoretischer Exkurs IV

Zur weiteren Entkräftung von Altmans Annahmen seien nun Carrara und Simões (2007) angeführt, welche sich mit der Thematisierung der Organisation von sexuellen Identitäten und Kategorien in Brasilien in der Anthropologie ab den 1970er Jahren befassen. Dabei beobachten sie, dass das größte Land Lateinamerikas in der sozialwissenschaftlichen Literatur seit mittlerweile über einem Jahrhundert in besonderem Maße unter dem Gesichtspunkt der Sexualität betrachtet wird und ferner in der spezifischen Beschäftigung mit homosexuellen und homoerotischen Thematiken Brasilien und Lateinamerika allgemein stets als nicht dem Westen zugehörig, sondern als exotisch und rückständig konstruiert werden. Diese einseitige Betrachtungsweise trage weitgehende Probleme im Verständnis über die brasilianische Gesellschaft mit sich und ihr Anliegen in diesem Artikel ist es, die eigenständige Entwicklung nicht-heteronormativer sexueller Identitäten in Brasilien aufzuzeigen (vgl. ebd.: 67f).

Dabei verweisen sie vorderrangig auf Peter Fry (1982), der drei verschiedene taxonomische Systeme der Organisation sexueller Identität in Brasilien beschreibt, welche sich abhängig von der Klasse unterschiedlich auf die Gesellschaft verteilen (vgl. Carrara/Simões 2007: 69):

1) Das erste Modell, das in erster Linie in den unteren Gesellschaftsschichten verankert ist, kennzeichnet sich durch eine hierarchisierte Genderrollenverteilung, durch welche auch die sexuellen Identitäten determiniert sind. Die Kategorie Mann umfasst all jene Individuen männlichen Geschlechts, die bei sexuellen Akten sowohl mit Frauen als auch Männern die ihnen auferlegte aktive Rolle beibehalten. Männer, die dieser Rolle nicht gerecht werden, werden mit Eigenschaften der weiblichen Genderrolle besetzt.

2) Das zweite System entstand durch einen Paradigmenwechsel in der Medizin und Psychiatrie, wonach sexuelle Orientierung und Gender-Identität nun getrennt voneinander behandelt werden. In dem dabei entworfenen dualistischen Konzept der Heterosexualität und Homosexualität/Bisexualität wird erstere mit Normalität und letztere mit Abnormalität, bzw. Krankheit gleichgesetzt.

3) Das dritte Modell ist schließlich eine Weiterentwicklung des zweiten, in dem die Trennung zwischen Gender-Identität und sexueller Identität zwar beibehalten wird, diese letztere jedoch von ihrem durch die Konnotation mit Abnormalität aufgebürdeten Stigma losgelöst wird.

Zusammenfassend existiert also ein hierarchisches und ein egalitäres System der Organisation sexueller Praktiken und Identitäten in Brasilien, wobei das zweite durch den medizinischen Diskurs eingeleitet und im Zuge der aufkommenden homosexuellen Bürgerrechtsbewegung weiter getragen wurde (vgl. Fry 1982; Carrara/Simões 2007: 69ff).

Richard Parker (1999) baut Frys Theoriegebäude der drei Systeme ebenfalls in seine eigenen Ausführungen über die Entstehung homosexueller Identitäten in Brasilien ein. Das erste, hierarchische System versteht er jedoch prinzipiell als traditionelles Konstrukt und verortet dessen Ursprung in dem vom *machismo* geprägten System der Plantagenökonomie, wobei es in seinem Verständnis allerdings auch heute noch teilweise eine vorrangige Position in der Strukturierung der brasilianischen Gesellschaft einnimmt. Im Vordergrund steht dabei gleich wie bei Fry ein rigides binäres Sex-Gender-System, das die soziale Stellung von Männern und Frauen determiniert und ihnen deren jeweilige Rollen vorgibt. Im Kontext von Sexualität sind Männer mit *atividade*, sexueller Aktivität, und Frauen mit *passividade*, sexueller Passivität, gleichgesetzt, sodass zur Konzipierung einer Gender-Identität die sexuellen Praktiken von entscheidender Wichtigkeit sind.

Dies wird auch in einer sprachlichen Differenzierung in der Umgangssprache verdeutlicht: *comer*, das wörtlich essen bedeutet, steht dabei für die aktive Sexualrolle, *dar* – geben – im Gegensatz dazu für die passive. Ein Mann, der gleichgeschlechtlichen sexuellen Kontakt

hat, dabei jedoch die ihm auferlegte soziale Rolle des *ativo*, des aktiven, beibehält, büßt seine Männlichkeit in diesem Verständnis um kein bisschen ein und bleibt immer noch ein *homem macho*, ein richtig maskuliner Mann. Jener hingegen, der die als weiblich definierte Rolle der *passividade* einnimmt, ist kein *macho* mehr, sondern wird dadurch zu einer *bicha*, einem *viado*²⁵, welcher in Folge die weiblichen Verhaltensmuster schlechthin verkörpert. In diesem traditionellen System existiert somit noch kein Verständnis über sexuelle Identität oder Orientierung, sondern es stehen die durch die Gender-Rollen determinierten sexuellen Praktiken im Vordergrund, nach denen die Akteure als *homem macho* oder *bicha/viado* klassifiziert werden (vgl. ebd.: 28-34).

Parker beschreibt dann weiter, wie erst durch die fortschreitende Industrialisierung und Urbanisierung Brasiliens ab dem Ende des 19. Jh.s allmählich ein gesellschaftlicher Diskurs zu sexueller Identität entstand. Diesen Prozess führt er auf die wissenschaftlichen Neuerungen auf den Gebieten der Medizin und Psychoanalyse zurück, die in Europa initiiert wurden und über brasilianische Studierende und Wissenschaftler nach Brasilien gelangten. So fassten die Identitätskonstrukte von Homosexualität, Heterosexualität und Bisexualität langsam auch in Brasilien Fuß, wobei sie sich jedoch bis hinauf in die 1970er Jahre auf die Bereiche der Wissenschaft, Medizin und Verwaltung beschränkten und daher ausschließlich auf eine kleine gebildete Elite. Erst durch das Aufkommen der AIDS-Epidemie fanden diese Begriffe schrittweise eine Anwendung unter den breiteren Bevölkerungsschichten und im Alltagsleben (vgl. Parker 1999: 36ff).

Carrara und Simões (2007) üben Bezug nehmend auf die von Parker eben dargestellte Übernahme von Frys Modell der Organisation sexueller Identitäten heftige Kritik an Parker aus. Sie werfen ihm in diesem Zusammenhang vor, dass er die Entwicklung des hierarchischen Modells auf ein spezifisch brasilianisches ökonomisches System, das Plantagensystem, zurückführt und jenes erstere dadurch als traditionell konzipiert und in einen spezifischen soziokulturellen Kontexten einzugliedern versucht. Gleichzeitig würde er die Entstehung des egalitären Modells in Brasilien auf den Einfluss westlicher Entwicklungen zurückführen, im Sinne eines kulturellen Imports. Wo Fry noch von einer eigenständigen Entstehungsgeschichte der Organisation sexueller Identität in Brasilien

²⁵ *Bicha* bedeutet im Portugiesischen eigentlich Wurm. Der Ursprung dieses Begriffs für die Bezeichnung femininer Männer in Brasilien ist jedoch ungewiss. Parker (1999: 31) gibt eine zweite mögliche Deutung des Terminus an, nach der *bicha* als weibliche Form von *bicho*, Vieh, auf die Menschen übertragen eben den weiblichen Mann bezeichnet. *Viado* wiederum leitet sich von dem Wort *veado* ab, was Hirsch bedeutet. In Brasilien wird der Begriff, wenn er sich auf Homosexuelle bezieht, meist mit „i“ geschrieben, anstelle von „e“ (vgl. Parker 1999:31).

ausgehe, würde Parker nun plötzlich diese in eine Dependenz mit dem euro-amerikanischen Westen setzen:

„A sociedade brasileira ‚se defronta‘ e ‚interage‘ com o Ocidente como se não tivesse sido parte dele desde sempre. (...) [E]m seu [de Parker] modelo de análise, as culturas periféricas somente seriam ‚ativas‘ dentro dos limites impostos por uma passividade englobante ou estrutural“²⁶ (ebd.: 91f).

Carrara und Simões stützen ihre Kritik auf das Argument, dass in Europa ebenfalls bis ins 19. Jh. hinauf ein hierarchisches Modell die sexuelle Praxis und Identität bestimmte, weshalb man die Entstehung von diesem nicht in einem einzigen determinierten ökonomischen System begründen und nur auf Brasilien beschränken könne (ebd.: 87-91). Diesen Übergang zu einer aufkommenden Konstruktion sexueller Orientierung im Europa des 19. Jh.s beschreibt schließlich bereits Foucault in seinen Darstellungen der historischen Entwicklung des sexuellen Machtdispositifs:

„Man darf nicht vergessen, daß die psychologische, psychiatrische und medizinische Kategorie der Homosexualität sich an dem Tag konstituiert hat, wo man sie (...) weniger nach einem Typ von sexueller Beziehung als nach einer bestimmten Qualität sexuellen Empfindens, einer bestimmten Weise der innerlichen Verkehrung des Männlichen und des Weiblichen charakterisiert hat. Als eine der Gestalten der Sexualität ist die Homosexualität aufgetaucht, als sie von der Praktik der Sodomie zu einer Art innerer Androgynie, einem Hermaphroditismus der Seele herabgedrückt worden ist.“ (Foucault 1999 [1983]: 58)

Weiters decken Carrara und Simões einen inhärenten Fehlschluss in Parkers Betrachtungen über die Entstehung eines egalitären Sexualsystems auf: So beschreibt er einerseits das Hervorkommen der sexuellen Orientierung im Zusammenhang mit der aufkommenden Urbanisierung und der damit einhergehenden Bildung einer breiten Mittelschicht. Diese Entwicklung sieht er aber abgesondert von jener der Herausbildung eines medizinischen Diskurses zu Homosexualität und Heterosexualität, die er nicht in Brasilien selbst verortet, sondern stattdessen auf den Einfluss von außen zurückführt (vgl. Carrara/ Simões 2007: 88f). Die beiden brasilianischen Sozialwissenschaftler ziehen aus ihren Beobachtungen letztthin folgenden Schluss:

²⁶ „Die brasilianische Gesellschaft steht dem Westen gegenüber und interagiert mit ihm, als ob sie nie Teil von ihm gewesen wäre. (...) [I]n seinem [Parkers] Analysemodell sind die peripheren Kulturen nur ‚aktiv‘ innerhalb der Grenzen, welche durch eine umfassende und strukturelle ‚Passivität‘ auferlegt werden.“
[Übersetzung des Autors]

„(...) [O] que talvez venha realmente marcando a singularidade brasileira seja menos a ênfase na oposição ativo/passivo ou em outros binarismos hierárquicos e mais a recusa em operar com dualismos e identidades essencializadas, incomensuráveis e intransitivas.“²⁷ (ebd.: 95)

Bei meiner Beschäftigung mit Parkers Werk „Beneath the Equator“ stieß ich mich ebenfalls an dessen doch recht essentialisierenden Erklärungsansprüchen zu nicht-heteronormativen Identitäten in Brasilien, wobei ich insbesondere die schwache Einbeziehung anderer sozialer Differenzen bemängeln muss. Auch wenn Carrara und Simões Parkers Vorgehen berechtigterweise kritisieren, die brasilianische Entwicklung der Organisation sexueller Identitäten und Kategorien anhand kultureller Aspekte zu begründen, wodurch das Bild eines rückständigen Landes entstehen mag, und sie stattdessen die sozialen Veränderungen im Land selbst als Auslöser für diesen Prozess sehen, kommen beide Seiten schlussendlich zu ähnlichen Erkenntnissen.

So kann gesagt werden, dass die LGBT-Worlds Brasiliens bereits zu Beginn des 20. Jh.s im Entstehen begriffen waren und sich durch die wirtschaftlichen, politischen und sozialen Veränderungen im brasilianischen Sozialgefüge immer weiter diversifizierten, veränderten und weiterentwickelten. Heute reflektieren sie dadurch die verschiedenen Konstrukte zu sexueller Identität und Praktiken, die sich in der Gesellschaft überlagern. Dabei beobachtet Parker, dass die auf dem hierarchischen Sex-Gender-System beruhenden Identitätskategorien von *bicha*, *viado* und *travesti* vor allem im ländlichen Bereich und in den unteren Schichten der urbanen Gesellschaften noch sehr stark verbreitet sind. Identifikationsmuster von *homossexual*, *bisexual*, *lésbica*, oder *gay* finden hingegen vor allem in den westlich orientierten Mittel- und Oberschichten Anwendung. Das hierarchische System perpetuiert jedoch weiterhin durch alle Schichten hindurch und in den LGBT-Worlds ist ein spielerischer Umgang mit den verschiedenen Kategorien zu beobachten (vgl. ebd.: 46f).

Somit bedingten die verschiedenen soziokulturellen Umstände und Faktoren die Entstehung eines heute sehr diversifizierten Konglomerats unterschiedlicher LGBT-Worlds, in denen sich die verschiedensten Identitätskonstrukte rund um sexueller Orientierung, Gender-Identität und sexuelle Praktiken überschneiden. Carrara und Simões

²⁷ „(...) [W]as vielleicht wirklich die brasilianische Einzigartigkeit markiert ist weniger die Betonung eines Gegensatzes von aktiv/passiv oder anderer hierarchischer Binarismen, sondern mehr die Verweigerung, mit Dualismen zu operieren, sowie mit essentialisierten, unermesslichen, intransitiven Identitäten.“ [Übersetzung des Autors]

unterstreichen schließlich, dass bereits in der aufkommenden LGBT-Bewegung der 1970er Jahre im Südosten Brasiliens Grundsatzdebatten zu sexuellen Orientierungen und Praktiken stattfanden, in denen, beeinflusst durch die gelebte Praxis in Brasilien, die Identifikation mit sexuellen Kategorien gegen die Identifikation mit sexueller Praxis aufgewogen wurde. Auch in der sozialwissenschaftlichen Tradition des Landes fand diese Debatte Eingang und so hatte sich bereits Jahrzehnte vor dem Aufkommen der Queer Theory ein Diskurs zu multiplen sexuellen Identitäten geformt, in denen diese nicht unabhängig von anderen sozialen Markern wie Klasse, Gender und *race* betrachtet werden sollten. Vielleicht konnte die Queer Theory gerade deshalb bis heute in Brasilien nicht wirklich Fuß fassen (vgl. Carrara/Simões 2007: 72-86).

3.2.2.2 Alternative sexuelle Identitäten in der Praxis

Nach der Veranschaulichung dieser doch sehr komplexen theoretischen Ausführungen zu nichtheteronormativen sexuellen Identitäten in Brasilien dürfte es kaum weiter verwundern, dass die ersten Monate meines Aufenthalts in Salvador durch die unaufhaltsame Suche nach einem breiteren Verständnis über die Organisation sexueller Identitäten geprägt waren. Hatte ich mir durch die Lektüre und Lehrveranstaltungen in Wien noch ein sehr einfaches Bild zu dieser Thematik zurecht gelegt, das durch die Vorstellung einer rigiden dichotomen Trennung zwischen sexueller Aktivität und Passivität dominiert war, verzweigten sich meine Anschauungen in Salvador immer weiter. Bereits wenige Wochen nach meiner Ankunft, im Zuge eines Wochenendausflugs mit Freunden zu Clébers Tante auf die Ilha do Frade in der Baía de Todos os Santos kam es zu einem einschlägigen Erlebnis für mich, in dem mir die doch sehr simplifizierte Natur meiner Vorannahmen vor Auge geführt wurde.

Wir waren an einem Samstagvormittag Mitte März mit dem Auto in Salvador aufgebrochen, um dann von Madre de Deus aus mit einem Boot auf die Insel zu fahren. Die Reise traten wir dabei recht spontan an, da Chico seinen engen Freund Artur erst im letzten Moment überreden konnte, uns mit dessen Auto zu begleiten. Artur hatte ich bereits an meinem zweiten Tag in Salvador kennen gelernt und es fiel mir nicht sonderlich schwer zu erkennen, dass er ständig auf der Suche nach neuen sexuellen Abenteuern war, weil er auch andauernd darüber sprach. So verwunderte es mich kaum, dass er noch am Abend der Ankunft auf der Insel mit einem anderen Mann verabredet war. Als wir am folgenden Tag

einen Fischerkutter samt Bootsführer heuerten, um eine Tour rund um die Insel zu unternehmen, zielten Arturs Avancen nun aber plötzlich auf diesen Letzteren ab und während des gesamten Ausfluges flirtete er angeheizt mit ihm.

Schließlich kehrten wir am selben Abend während der Rückfahrt nach Salvador in einer Churrascaria, einem typischen Grillrestaurant, ein, wo Artur wiederum keine Gelegenheit zum Flirten ausließ und gleich zwei Kellnern seine Handynummer hinterließ. Vollkommen verwundert über Arturs ständige Anmachen fragte ich ihn endlich, woher er denn die Gewissheit habe, dass all diese Männer schwul seien. Dazu meinte er ganz salopp, dass das doch gar keine Rolle spiele, da es dort praktisch jeder mit jedem mache. Verwirrt über seine Antwort gestand ich ihm ein, dass ich mich sehr für das Thema interessiere und ich beabsichtige, Forschungen darüber zu machen, doch aus der Situation überhaupt nicht schlau würde. Dies schien wohl Arturs Interesse geweckt zu haben und er versuchte sogleich, mir die verschiedenen Herangehensweisen zu homosexuellen Praktiken genauer zu erläutern.

Es gebe nämlich zum einen „normale“ gays, welche sich ihre sexuelle Orientierung eingestehen und ohne Probleme damit umgehen könnten. Daneben gebe es „Pseudo-Heteros“, so genannte *enrustidos*, die eigentlich schwul oder bi seien, aber nicht dazu stünden und sich nur versteckt und besonders über Internet oder in einschlägigen Lokalen, wie Gay-Saunas und -Clubs Kontakt zu anderen Männern verschaffen würden. Zu all dem kämen dann noch „normale“ *héteros* hinzu, welche sich auch als solche auffassen, ab und zu aber gerne Sex mit Homosexuellen hätten, dabei aber die aktive Rolle innehätten und kein Bedürfnis am Austausch von Gefühlen und Zärtlichkeiten verspürten. Er selbst könne schließlich die Existenz dieser verschiedenen sexuellen Ebenen aus seiner eigenen Erfahrung sehr gut bezeugen, da er immer wieder Mal etwas mit „richtigen“ und verheirateten Männern habe. Einige Tage später fragte ich ihn nach seinem Erfolg bei den zwei Kellnern und er erzählte mir, dass er sich mit einem von ihnen bereits getroffen und stundenlang vergnügt hätte.

Nach diesen Schilderungen von Artur wurde ich auf Berichte von Freunden über deren sexuelle Abenteuer mit „heterosexuellen“ Männern weiter aufmerksam. So machte Chico beispielsweise seine ersten sexuellen Erfahrungen mit einem evangelikalen Pastor, ein Vertreter jener Kirchengemeinden, die normalerweise durch ihre homophoben Haltungen und Hasstiraden gegen LGBTs großes Aufsehen erregen und dadurch auch meist breiten

Anklang in Teilen der Bevölkerung finden²⁸. Roberval hingegen hatte bereits eine Geschichte mit einem Nachbarn gehabt, der verheiratet ist und drei Kinder hat.

Diese neuen Erkenntnisse im Hinblick auf die gelebte sexuelle Realität ließen jedoch weiterhin meine Frage unbeantwortet, ob „heterosexuelle“ Personen mit homosexuellen Praktiken von der Gesellschaft immer noch als heterosexuell betrachtet würden. Marcelo Cerqueira meinte dazu, dass es schwierig sei, eine einfache Antwort auf diese Frage zu finden. Männer, die die aktive Rolle innehaben und sich nicht als schwul begreifen, würden sich stets als *macho*, als sehr männlich verstehen, es könne jedoch schon sein, dass sie von außen trotzdem als schwul angesehen werden. Ailton Santos wiederum warf auf, dass es doch weniger darum ginge, wie solche Männer von außen angesehen werden, sondern wie sie sich selbst identifizieren und in der Folge nach außen hin repräsentieren und ihre Identität konstruieren. So brachte er zur besseren Veranschaulichung eine exemplarische Szene aus dem Alltag, wie man sie vor allem in den unteren Schichten erleben könne:

*„Se ele é motorista ele comenta com os outros colegas: ‘Ah, porque semana passada eu saí cara, pô, tomei umas cachaças assim. Minha mulher estava aí menstruada, vários dias sem transar comigo. Fui procurar minha amante, ela estava viajando. Aí passou um viado’, porque ele chama de viado, ‘e aí eu comi ele.’ ‘Pô cara você é danado’, os colegas dizem, ‘você não deixa passar ninguém, até com o cara você abriu, você meteu a pica’, e pronto e está tudo bem, ele continua sendo um cara danado, machão retado, ninguém vai chamar ele de viado.”*²⁹ (Interview Ailton Santos, S. 12).

²⁸ In Brasilien sind die *igrejas evangélicas* ständig im Wachsen begriffen. Es handelt sich dabei um evangelikale Kirchengemeinden verschiedenster Ausrichtungen, wie den Baptisten, den Pfingstkirchen und vielen anderen, sodass heute zahlreiche verschiedene solcher Gemeinden in Brasilien existieren. Die meisten von ihnen betreiben Hetzkampagnen gegen Homosexuelle und nehmen die Thematik der Homosexualität als Verirrung auf dem Weg zu Jesus immer wieder in ihren indoktrinierenden Predigten auf. Einen Überblick zum Standpunkt der größten evangelikalen Kirchen und des Katholizismus in Brasilien bezüglich der Homosexualität gibt beispielsweise der Artikel „As igrejas e os gays“ (Quelle: Revista Época, S. 19, 09.04.2007). In meinen Forschungen wurde auffallend oft über homosexuelle Praktiken von evangelikalen und katholischen Priestern berichtet. Der katholische Pfarrer Padre Pinto der traditionsreichen Pfarrgemeinde Lapinha in Salvador war dabei wohl einer der wenigen, der seine Homosexualität offen eingesteht und diese auch in seinen Messen zur Schau stellt. Dies sorgte schließlich für immenses Aufsehen und die Kirchenführung entließ ihn seines Amtes.

²⁹ „Wenn er ein Busfahrer ist, wird er den Kollegen erzählen: ‚Ah, letzte Woche ging ich aus, Mann, ich trank so ein paar *cachaças* [Zuckerrohrschnaps], denn meine Frau hatte ihre Tage und wir hatten schon seit ein paar Tagen keinen Sex mehr. So suchte ich meine Geliebte auf, die war verreist. Und da kam ein *viado* vorbei’, denn er nennt ihn einen *viado*, ‚und ich fickte ihn.‘ ‚Mann, Alter, du bist verrückt’, sagen seine Kollegen, ‚du lässt niemand an dir vorbei, sogar mit dem Typen hattest du was, hast ihn in ihn rein gesteckt’,

Der Busfahrer aus diesem Beispiel würde sich selbst also weiterhin als richtiger Mann begreifen und sich vor seinen Freunden auch als solcher repräsentieren. Da ihm in jenem Moment keine Frau zur sexuellen Befriedigung seiner männlichen Triebe gereichen konnte, musste er sie sich eben von einem „viado“ einfordern.

Von beiden Interviewten wurde ferner unterstrichen, dass diese Praktiken eine immer noch weit verbreitete Kultur in Brasilien widerspiegeln würde und Marcelo sieht Brasilien in dieser Hinsicht als Verortung der praktizierten Bisexualität schlechthin. So sei es hier viel einfacher, mit Menschen des gleichen Geschlechts in sexuellen Kontakt zu treten, auch unter Frauen, wie eine Studie der GGB nachweisen konnte. In der AIDS-Prävention wurde zudem das Kürzel *HSH – Homens que fazem Sexo com Homens* (Männer, die mit Männern Sex haben) – eingeführt, mit dem Zweck, auch solche Männer ohne homosexuelle Identitätskonstruktion durch die Vorbeugungsmaßnahmen vor AIDS zu erreichen, wie Ailton weiters hervorhob. Marcelo zeigt schließlich auf, inwieweit solche sexuelle Praktiken und Konstrukte auch schichtbezogen zu betrachten sind, was Ailton ja bereits in obigem Zitat durch das Beispiel des Busfahrers andeutete:

„Eles [HSH] não se sentem como homossexuais e também não se sentem tanto bissexuais porque na classe popular é normal homem comer viado. É muito normal, muito comum isso aqui no Brasil. E eles não sabem o que é bissexualidade, não tocam no assunto e não se sentem como bissexuais. Bissexualidade é um discurso extremamente ligado à classe média que tem acesso a mais informações e não querem estar associados a nenhum procedimento. Então quando diz que é bissexual já está implícito na fala que ele não quer se identificar com nenhum lado, nem como hétero nem como homossexual. Então a bissexualidade é meio como uma janela de fuga.”³⁰ (Interview Marcelo Cerqueira, S. 6).

Bei einer Freitagsversammlung am Sitz der GGB kam dieser Aspekt der Bisexualität ebenfalls als Ausweg zum Vorschein, sich nicht genauer deklarieren oder kategorisieren zu wollen. Cristiano fragte die Anwesenden, welche sexuelle Identität bzw. Orientierung sie hätten, wobei einer unter ihnen sich als bisexuell definierte. Als Cristiano die betreffende

und fertig und alles ist in Ordnung, er bleibt weiterhin ein verruchter Typ, ein echter Mann, niemand wird ihn als einen *viado* bezeichnen.“ [Übersetzung des Autors]

³⁰ „Sie [HSH] fühlen sich nicht als Homosexuelle und auch nicht so sehr als Bisexuelle, denn in der Unterschicht ist es normal, dass ein Mann einen *viado* fickt. Das ist sehr normal, sehr gewöhnlich hier in Brasilien. Und sie wissen nicht was Bisexualität ist, sprechen nicht darüber und fühlen sich nicht als Bisexuelle. Bisexualität ist ein Diskurs, der sehr eng an die Mittelschicht gebunden ist, welche Zugang zu mehr Informationen hat und sie wollen mit keinem Verhalten assoziiert werden. Wenn wer also sagt, dass er bisexuell ist, impliziert das bereits, dass er sich mit keiner der beiden Seiten identifizieren will, weder als hetero- noch als homosexuell. Also ist Bisexualität wie eine Art Ausweg.“ [Übersetzung des Autors]

Person dann fragte, wie sich ihre Bisexualität äußere und von welchem Geschlecht sie sich eher angezogen fühle, gestand der junge Mann ein, dass er sich schon in erster Linie für Männer interessiere, sich aber besonders seiner Eltern und Geschwister wegen als bisexuell darstellen wolle.

Oft bekundeten mir auch Bekannte und Freunde, dass sie sich keiner sexuellen Kategorie zuordnen wollten, dabei aber nicht beabsichtigten, sich hinter einer heterosexuellen Maske zu verstecken. Elaine behauptete so zum Beispiel von sich, „eu estou lésbica, não sou lésbica“³¹. Durch diese Aussage verwehrt sich Elaine also eine fixe lesbische Identität und sieht sich nur bedingt und für eine bestimmte Dauer als Lesbe, nämlich wenn sie beispielsweise eine Freundin hat. Sonst würde sie auch nicht ausschließen, wieder einmal zur Abwechslung einen Freund zu haben, auch wenn sie Frauen viel mehr interessieren.

Meine erste Begegnung mit Vinícius und Laura, zwei FreundInnen von der UFBA, die aktiv bei der studentischen queer-Bewegung des coletivo kiu! mitarbeiten, war von einem ähnlichen Erlebnis gezeichnet. Wir unterhielten uns über Homosexualität in Brasilien und ich fragte Laura schließlich, ob sie lesbisch sei. Sie verneinte meine Frage, erzählte mir dann aber im gleichen Atemzug von ihrer *namorada*, ihrer Freundin, mit der sie sich später treffen wollte. Auch Vinícius ordnete sich keiner sexuellen Kategorie zu und sprach gleich darauf von seinen verflossenen Liebschaften mit anderen Männern.

In Marcelos Aussage von vorhin lässt sich weiter erkennen, wie das hierarchische und das egalitäre Modell sexueller Identifikation abhängig von der sozialen Klasse jeweils in unterschiedlicher Art und Weise Anwendung findet. Interessant ist dabei zu beobachten, wie auch die diversen AkteurInnen den Ursprung der in Brasilien stark fundierten bisexuellen Praktiken auf kulturelle Aspekte zurückführen. Marcelo beispielsweise sieht in der in Brasilien seit jeher präsenten Mischung von Menschen unterschiedlicher kultureller Herkunft, wie EuropäerInnen, AfrikanerInnen und Indigenen, eine Ursache für diese Überschreitung sexueller Normen und Regelungen.

Ailton wiederum hebt in diesem Zusammenhang das in Brasilien große Verbreitung findende Phänomen der *troca-troca* hervor, welches die sexuelle Entwicklung vieler männlicher Jugendlicher in der Pubertät stark mitprägt. Der Begriff bedeutet wörtlich Tausch-Tausch und umschreibt die ersten sexuellen Erfahrungen zwischen

³¹ Die Verben *estar* und *ser* werden im Deutschen beide mit dem Verb „sein“ übersetzt, beinhalten jedoch ein gewichtiges Differenzierungsmerkmal. *Estar* wird für die Beschreibung von Wesenszügen, Situationen und dergleichen verwendet, wenn sie nur momentan auftreten, *ser* hingegen bezeichnet jene Charakteristiken eines Menschen, die ihm für eine lange, unbestimmte Dauer eigen sind. Somit könnte Elaines Äußerung wie folgt wiedergegeben werden: „Ich bin jetzt im Moment lesbisch, nicht andauernd.“

heranwachsenden Jungen, bei denen sie sich in noch eher spielerischer Weise gegenseitig zu penetrieren versuchen, i. e. die diversen Sexualrollen ausprobieren und austauschen. Dabei sollen sich laut Parker auch bereits die sexuellen Rollenverteilungen und –vorlieben von Aktivität und Passivität festlegen und die sexuelle Orientierung des jeweiligen Individuums langsam fixieren (vgl. Parker 1999: 32f). So würden sich schließlich die ersten sexuellen Erlebnisse vieler Brasilianer auf gleichgeschlechtlicher Ebene begründen. Zahlreiche Akteure berichteten mir diesbezüglich davon, wie sie durch ihre Freunde oder Verwandte aus der gleichen Altersgruppe sexuell initiiert wurden.

3.3 Bicha vs. bofe – divergierende Konzepte von Maskulinität und Femininität

Eine strikte analytische Trennung nach sexueller Praxis, sexueller Orientierung und Geschlechtsidentität zum besseren Verständnis der Identifikationsprozesse von den unterschiedlichen AkteurInnen stellte sich mir als ein Ding der Unmöglichkeit dar. Denn auch innerhalb der spezifischen Gay-Community scheint die sexuelle Rollenverteilung eine determinierende Funktion in der Eigen- und Fremdwahrnehmung, sowie Identifikation zu spielen.

Bichas fechativas/loucas, stark femininisierte männliche Homosexuelle, und *travestis* fristen durch die Assoziation mit der passiven Sexualrolle und der sichtbaren Überschreitung von Gendergrenzen zumeist ein Dasein als Außenseiter und werden von machohaften Homosexuellen vielfach ausgegrenzt. Marcelo meint in diesem Zusammenhang beispielsweise, dass *bichas* auch innerhalb der Community wörtlich „nirgendwo hingehen“, „*não vão pra lugar nenhum*“ (Interview Marcelo Cerqueira, S. 7), was in diesem Zusammenhang soviel bedeutet wie, dass sie sehr diskriminiert und ausgeschlossen werden. Dies spiegle die Übernahme maskuliner und machistischer Konzepte aus der Mehrheitsgesellschaft und die damit verbundene Internalisierung von Vorurteilen gegenüber weiblich assoziierten Aspekten wider, an erster Stelle gegenüber sexueller Passivität, was in den unterschiedlichsten Gesprächen und Interviews angedeutet wurde.

So ist auch zu beobachten, wie sich die meisten homosexuellen Männer nicht nur in der Gesamtgesellschaft, sondern auch innerhalb der eigenen Community so männlich wie

möglich zu geben versuchen. Je maskuliner der Körper und das Verhalten ist, umso größer ist auch der Erfolg auf dem homoerotischen Sexualmarkt. Dabei gibt die äußere Erscheinung jedoch meistens recht wenig Aufschluss über die eigentliche Präferenz der Sexualrolle: Viele *bofes* – so werden maskuline Männer allgemein in Brasilien bezeichnet – und *barbies*, Homosexuelle mit muskulösem Körper, geben sich mit Vorliebe der passiven Rolle hin. Auch von *michês/garotos de programa*, männlichen Prostituierten, die auf eine homosexuelle Klientel ausgerichtet sind, ist entgegen deren Ruf, ausschließlich aktiv zu sein, weitläufig bekannt, dass sie auch passiv agieren können. Weiters dürfte es wenigstens innerhalb der LGBT-Communities kein großes Geheimnis mehr sein, dass viele *mariconas*, wie *travestis* verächtlich ihre vermeintlich heterosexuellen Kunden nennen, sich von den *travestis* bevorzugt penetrieren lassen und schließlich auch manche *bichas* gerne die aktive Rolle einnehmen. So kam ich ziemlich ins Schmunzeln, als mir Cléber erzählte, dass Artur und Roberval zwei passionierte *passivonas* wären, passive Typen, sodass ich deren muskulösen Körperbau und maskulines Verhalten folglich vor dem Hintergrund einer spezifisch maskulinen Eigenrepräsentation zu lesen begann.

Als bald wurde mir klar, wie sehr machistische Konzepte der Mehrheitsgesellschaft innerhalb der LGBT-Community reproduziert werden und in die Identitätskonstruktion Homosexueller Eingang finden. Eine strikte Kategorisierung entweder nach sexuellen Praktiken oder dementsprechenden Identifikationen, wie sie in der Regel von außen gehandhabt wird, scheint dabei kaum anwendbar zu sein, da die vergeschlechtlichten Praktiken der eigenen Gender-Identität, die sich in den jeweiligen maskulinen oder femininen Verhaltensweisen ausdrücken, weder auf die sexuelle Orientierung, noch auf die Präferenz der sexuellen Praktiken schließen lassen. *Barbies* und *bofes* mit einer homosexuellen Identität, oder auch *HSH* mögen so zum Beispiel in der Gesellschaft gar nicht durch ihr äußeres, maskulines Bild als Homosexuelle bzw. homosexuell Praktizierende auffallen und so als „richtige“ Männer aufgefasst werden. Die einen oder anderen unter ihnen würden jedoch bei hypothetischem Bekanntwerden ihrer homosexuellen Identität, bzw. ihrer Präferenz der passiven Rolle oder homosexueller Praktiken im Allgemeinen zweifelsohne als *viados* beschimpft werden. *Bichas fechativas* oder *travestis* hingegen können und wollen ihre sexuellen Identitäten durch ihre femininen Verhaltensweisen kaum verbergen und bleiben weiterhin stark stigmatisiert, auch wenn einige unter ihnen im Sexualakt vorwiegend den penetrierenden Part einnehmen (vgl. dazu z. B. Mott 2000a, Parker 1999, Kulick 1998, Cornwall 1996 [1994]).

Weiters besteht das Spektrum an sexuellen Möglichkeiten nicht nur aus diesen beiden Komponenten, wie durch das heteronormative System vorgemacht wird, und viele LGBTs legen sich in der Praxis nicht auf eine einzige dieser beiden möglichen Rollen fest. Denn viele unter ihnen, ob *travesti*, *bofe* oder *bicha*, sind in der gelebten sexuellen Realität *versátil*, sprich sie geben sich neben vielen anderen Praktiken auch beiden heteronormativ bestimmten Sexualrollen hin, sowohl der aktiven als auch der passiven.

Aspekte von Maskulinität scheinen schließlich eine determinierende Rolle in der Selbst- und Fremdzuschreibung sexueller Identität und Praktik sowohl in der Gesamtgesellschaft als auch innerhalb der LGBT-Communities zu spielen.

3.3.1 Theoretische vs. praktische Maskulinitäten – ein theoretischer Exkurs V

Für eine genauere Interpretation dieser besonderen Beziehungen zwischen Identifikation und Praxis erachte ich an dieser Stelle nun eine kurze Auseinandersetzung mit Theorien zu Maskulinität als angebracht.

Raewyn, vormals Robert, Connell gilt als eine der WegbereiterInnen der *masculinity studies* in den Sozialwissenschaften. In ihrem Standardwerk „Masculinities“ (Connell 2005 [1995]) geht sie den Beziehungen zwischen den verschiedenen Ausformungen des Mann-Seins auf den Grund, wie diese sich konstruieren und untereinander strukturieren. Dabei identifiziert sie Maskulinität als das den zwischenmenschlichen und insbesondere zwischenmännlichen Beziehungen unterstehende zentrale Konstrukt, das durch das System der verschiedenen Geschlechterrollen hervortritt und somit als relationaler Begriff zu werten ist.

Durch das Zusammenspiel anderer sozialer Marker, allen voran *race* und Klasse, identifiziert Connell in der Folge multiple Maskulinitäten, wie jene der schwarzen Männer, der Arbeiter, oder der Vertreter der weißen Mittelschicht. Diese differenten Maskulinitäten sieht sie nun innerhalb eines hierarchischen Systems verortet, wodurch die Vormachtstellung einer *hegemonic masculinity* gegenüber einer *complicity masculinity*, einer *subordinate masculinity* und einer *marginal masculinity* zustande kommt.

Die *hegemonic masculinity* definiert sie nicht als fixierten Charaktertyp, sondern als eine von der Maskulinität besetzte hegemoniale Position innerhalb einer gegebenen Genderbeziehung, die jedoch immer beanstandet werden kann. Es handelt sich also um die

jeweils akzeptierte Form eines legitimen Patriarchats, die zur Zeit durch den weißen, heterosexuellen, erfolgreichen Mann personifiziert wird. Obwohl nur die wenigsten Männer diesen normativen Standards einer hegemonialen Maskulinität entsprechen, profitieren die meisten von dieser, da sie die untergeordnete Stellung der Frau aufrecht hält. Diesen Status bezeichnet Connell als Komplizen-Maskulinität.

Das Dominieren einer *hegemonic masculinity* bedingt zugleich die Existenz einer *subordinate masculinity*, welche Connell wiederum vorderrangig durch homosexuelle Männer verkörpert sieht. Die *marginal masculinity* schließlich ist durch die Verbindung von Gender mit anderen sozialen Differenzen gekennzeichnet, sodass schwarze Männer oder Arbeiter ein Beispiel dafür sein können. Bei all diesen untergeordneten Formen von Maskulinität können jedoch stets Aspekte der hegemonialen Maskulinität eingebaut sein, sodass ein schwarzer Mann auch seine Frau dominiert oder homophobe Tendenzen vertreten kann (vgl. ebd.)

Auch wenn auf den ersten Blick Connells hierarchisches Modell von Maskulinität kongruent und plausibel erscheint, so lässt es doch sehr viele Fragen offen und ist von inhärenten Widersprüchen durchsetzt. Ihre Annahme über eine hierarchisierte Beziehung zwischen verschiedenen festgelegten Formen von Männlichkeit steht so beispielsweise im Gegensatz zu der Verbindung dieser Männlichkeiten mit anderen sozialen Markern, was schließlich die Hierarchie dieses Systems und die Hegemonie einer bestimmten Art von Maskulinität bezweifeln lässt. Darüber hinaus unterstreicht sie zwar, dass die verschiedenen Formen von *masculinity* nicht als Kategorien zu verstehen sind, sondern als relationale Begriffe, doch praktiziert sie dennoch die Zuordnung zu einer dieser vier Maskulinitäten, indem sie Homosexuelle als Beispiel für *subordinate masculinity* darstellt. Gerade in ihrer Beschäftigung mit homosexueller Maskulinität geht sie anfangs verallgemeinernd von einer einheitlichen homosexuellen Identität aus und beachtet dabei nicht die Miteinbeziehung anderer sozialer Unterschiede, welche sie in ihrem Maskulinitäts-Modell dann aber wieder mitdenkt. Wie aus meinen eben geschilderten Feldbeobachtungen ersichtlich ist, finden innerhalb der Gruppe von Männern mit homosexuellen Praktiken unterschiedlichste Identifikationsmuster Eingang, weshalb hier auch eine Unterscheidung zwischen einer hegemonialen und einer untergeordneten oder marginalen Maskulinität äußerst schwer fällt. Manche Homosexuelle, ganz zu schweigen *HSH*, werden dem herrschenden Männlichkeitsbild in der Gesellschaft ja gerecht, indem sie sich der männlichen Geschlechterrolle konform verhalten. Andere wiederum, wie

einige *travestis* und *bichas*, transgredieren die auferlegten Geschlechtergrenzen, agieren in ihrer Sexualpraktik jedoch wiederum als „richtige Männer“.

Cornwall und Lindisfarne (1996a [1994]) bemängeln in dieser Hinsicht, dass Theorien über *hegemonic masculinity* auf ethnozentrische Herangehensweisen basieren und sie vertreten eher die Ansicht, dass mehrere hegemoniale Maskulinitäten nebeneinander koexistieren können, denen auch mehrere untergeordnete Maskulinitäten unterstellt sein können. Connells hierarchisches Modell einer übergeordneten Maskulinität und verschiedener Formen untergeordneter Maskulinität verwerfen sie dabei und sie führen den Diskurs über *masculinities* im Plural ein an Stelle einer singulären *masculinity*. Dieser Betrachtung liegt die Inkludierung anderer sozialer Differenzen zu Grunde, wobei sie jedoch unterstreichen, dass diese in der Konfiguration eines Subjektes genauso wichtig sind wie Unterscheidungen anhand von Gender und somit diesem letzteren nicht nur additiv hinzugefügt werden können. Schließlich kommen sie zu folgendem Schluss:

„Individuals embody many different subjectivities. Though hegemonic discourses of masculinity may suppress, they never totally censor, contradictory subjectivities. In focusing on the subordinate variants of hegemonic masculinities, we challenge the authority of hegemonic formation.“ (ebd.: 45).

In ihrem Exkurs zum *macho men* zeigen Cornwall und Lindisfarne beispielsweise auf, wie die Konstruktion des Machos anhand von heterosexueller Orientierung, maskuliner Identität, physischem Erscheinungsbild, bestimmten Charaktereigenschaften und Verhaltensweisen durch den schwulen Macho hinterfragt wird und sich somit als recht problematisch erweist. Es müsse weiters Forrest Argument aus demselben Sammelband bedacht werden, dass innerhalb eines machistischen, sexistischen Systems Männer im Allgemeinen Frauen gegenüber im Vorteil sind, unabhängig davon, ob sie nun heterosexuell, schwul oder bisexuell sind. Zuschreibungen von Maskulinität können sich so auch abhängig von der Perspektive und an verschiedenen Zeitpunkten des Aushandelns von Maskulinität und Femininität sehr verändern, sodass es sowohl männliche als auch weibliche Versionen von Maskulinität geben könne, sowie es auch weibliche und männliche Versionen von Femininität gebe. Zudem wird der Begriff *macho* im Spanischen und Portugiesischen nicht nur im Sinne von „männlich“, sondern auch von „Mann“ verwendet und bringt damit das Mann-Sein an sich zum Ausdruck. Bestimmte Verhaltensweisen von als weiblich betrachteten Individuen, wie *travestis* oder *bichas*

würden in diesem Zusammenhang somit auch als *macho* betrachtet werden (vgl. ebd.: 13-17).

Michael Flood (2002) stellt schließlich eine analytische Reflexion über die Schlüsselbegriffe des Wissenschaftsbereiches der *masculinity studies* an. Dabei bemerkt er, dass es keine klare und einheitliche Definition des Begriffs *masculinity* gibt, sondern dieser in einer großen Varietät von Formen verwendet wird, seine unterschiedlichen Bedeutungen jedoch unmarkiert bleiben. So würden insbesondere Modelle, Diskurse oder Ideologien über Männern festgelegt werden, durch die sie in eine normative Maskulinität verankert werden. Diesbezüglich werde aber weniger über die eigentlichen Männer gesprochen, als über Wahrnehmungen von Männer und Gender. Daraus schließend würden die eigentlichen Männer nicht unbedingt den Auffassungen, Diskursen oder Bildern von Männern entsprechen, die für gewöhnlich in einer bestimmten Gesellschaft über sie existieren (vgl. ebd: 203ff)

Flood beschreibt hier also nichts anderes, als eine weit verbreitete, problematische Tendenz in den Wissenschaften, bei der theoretische Annahmen über Normen, Repräsentationen oder Diskurse einer Gesellschaft auf die Betrachtung von empirisch existierenden Individuen übertragen werden und die eigentlichen Praktiken von Männern so gar nicht miteinbezogen werden. Sobald Diskurse über *masculinity* mit *masculinity* an sich identifiziert würden, könnten sie aber nicht mehr die Ursache für *masculinity* sein, stellt Flood fest (vgl. ebd.).

Ferner bemängelt er, dass *masculinity* oft mit bestimmten Charakterzügen gleichgesetzt wird und dadurch eine Reifizierung des Begriffes vonstatten geht. In diesem Zusammenhang sieht er ebenso eine Schwierigkeit, multiple Maskulinitäten zu identifizieren und man könne daher nicht davon ausgehen, dass jede soziale Determinante eine eigene Maskulinität produziere. So könne es nämlich zu simplifizierten Darstellungen von Maskulinität kommen, wie *black masculinity* oder *working-class masculinity*. Durch die Betonung der Diversität zwischen Männern laufe man aber auch Gefahr, in einen apolitischen Relativismus zu verfallen und so würde die Macht, welche vom Gender Mann ausgeht, vernachlässigt werden. (vgl. ebd.: 206ff)

Am von Connell geprägten Begriff der *hegemonic masculinity* kritisiert Flood dann, dass deren Definition inkonsistent ist und dass der Begriff als kulturelles Ideal dargestellt wird, was jedoch nicht zwingend der Fall sein muss, da die kulturell einflussreichsten und angesehensten Repräsentationen von *masculinity* nicht immer jene sein müssen, welche die

Macht der Männer garantieren, wie dies beispielsweise durch die männliche Gewalt an Frauen ersichtlich ist. Bei einem Übergang von dem Gebrauch von *masculinity* hin zu *masculinities* durch die Verbindung von Gender mit anderen Differenzen, wie ihn Cornwall und Lindisfarne vollziehen, werde die Theorie über Männer zwar von homogenisierenden und generalisierenden Tendenzen befreit, doch könne dieses Konzept nicht die Verwirrungen von *masculinity* und *masculinities* als Begrifflichkeit aufheben (vgl. ebd.: 208f).

Zur Eindämmung dieser diversen Problematiken im wissenschaftlichen Umgang mit dem Gender Mann und dessen Charakteristika schlägt Flood schließlich vor, sich an Stelle von *masculinities* wieder mit Männern selbst zu befassen, sprich auf „men’s practices“, „men’s social relations“, „men’s assumptions“ und „beliefs about men“ (ebd.: 209) zu fokussieren. Weiters sollte man sich endlich im Klaren darüber sein, dass *masculinity* nicht in jedwedem historischen, kulturellen oder geographischen Kontext anwendbar ist und die Beziehung zwischen *men* und *masculinity* genauer untersucht werden muss. Wenn *masculinity* als Sammlung an Verhaltensweisen, Wesenszügen und Einstellungen definiert wird, dann können schlussendlich auch Frauen als maskulin bzw. Maskulinität besitzend beschrieben werden (vgl. ebd.: 209ff).

Floods Ausführungen zu einer kritischeren und analytischeren Auseinandersetzung mit Konzepten von Maskulinität lassen sich aus meiner Sicht am wirksamsten auf meine eigenen Erfahrungen und Beobachtungen übertragen. Wie er feststellt geht es also weniger darum, einen abstrakten, relationalen Begriff weiter auszubauen und anhand diesem empirisch wahrnehmbare Praktiken zu interpretieren, sondern sich mit den subjektiven Verhaltensweisen und Erfahrungswerten der Männer selbst zu befassen.

In meiner Herangehensweise zu den AkteurInnen wurde mir selbst schnell klar, dass ich deren Konzepte, Ansichten und Strategien im Hinblick auf ihre eigene Sexualität kaum in ein homogenisierendes Modell zwängen konnte, das ihre Beziehungen zu einem vermeintlich übergeordneten Diskurs von Männlichkeit erklären könnte. Ich konnte diesbezüglich ja bereits aufzeigen, wie die differenten Identifikationsweisen zu sexueller Orientierung, Genderrollen und sexuellen Praktiken in unterschiedlicher Weise männlich und weiblich attribuierte Charakteristika reproduzieren und durch ihre Anwendung auch reinterpretieren und ihnen neue Bedeutungen aufladen. All dies beschreibt auch Cornwall (1996 [1994]) in ihren Forschungen zu *travestis* und *bofes* in Salvador und sie kommt

ebenfalls zu dem Schluss, dass mit Männlichkeit und Weiblichkeit assoziierte Aspekte von beiden typisierten Identitätskonstrukten verkörpert werden können.

Worum es mir in dieser Arbeit ja vorderrangig geht, ist weniger die verschiedenen Formen von vermeintlichen Maskulinitäten zu identifizieren und darzustellen, was Flood ja auch verwirft, sondern die diversen sozialen Determinanten von Sex, Gender, sexueller Orientierung, sexueller Praktik, *race*, Klasse, Alter, Verwandtschaftsbeziehungen und viele andere mehr bezüglich meiner Beobachtungen zu den zwischenmenschlichen Beziehungen innerhalb der LGBT-Communities als gleichwertig zu betrachten. In meiner Diskussion zu Gender und Identität im Kapitel zu den Felderkundungen stellte ich bereits dar, wie durch das Hervorheben eines bestimmten Aspektes gleichzeitig Gemeinsamkeit und Andersartigkeit erzeugt wird. Mag die Stigmatisierung der Präferenz homosexueller Praktiken von außen unterschiedliche Konzeptionen des Mann- und des Frau-Seins in dieselbe Ecke drängen, so werden innerhalb dieser Gruppe von stigmatisierten Personen wiederum andere Differenzen zu Grenzziehungen und Kategorisierungen führen. In diesem Kontext sind schließlich die vorderrangigen Ausgrenzungsmechanismen gegenüber Schwarzen, Lesben, *bichas* und *travestis* innerhalb der Gay-dominierten LGBT-Communities zu verorten, auf die in den folgenden Kapiteln jeweils genauer eingegangen wird.

Es dürfte weiters aufgefallen sein, dass in meinen bisherigen Ausführungen männliche Homosexuelle im Vordergrund standen und in der Darstellung meiner Erkundungsphasen im Feld oft der Begriff einer Gay-World fiel. Dies spiegelt zum einen meine anfänglichen Wahrnehmungen wider, mit denen ich ins Feld trat, zeigt aber auch die immer noch kaum vorhandene Repräsentation von anderen nicht-heteronormativen Personen bzw. deren Exklusion innerhalb der LGBT-Communities auf, an vorderster Stelle jene von Lesben. So wird auch in der von mir behandelten Literatur vordergründig die Lebenswelt von männlichen Homosexuellen beschrieben, weiblichen Formen von Homosexualität und Transgendern wird jedoch kaum Beachtung geschenkt (vgl. dazu Trevisan 2000 [1986], MacRae 1990, Parker 1999, Mott 2000a, Green 2000). Edward MacRae bemängelt diesbezüglich selbst: „(...) [A]té hoje o lesbianismo continua a ser menos estudado que a homossexualidade masculina“³² (MacRae 1990: 243). Hier bedarf es also generell noch einigen Aufholbedarfs, doch bin ich bemüht, lesbischen Frauen in dieser Arbeit genügend Raum zu geben.

³² „(...) [B]is heute bleibt die weibliche Homosexualität weniger erforscht als die männliche.“ [Übersetzung des Autors]

3.3.2 Bezeichnungen und ihre gelebte Praxis

Die unterschiedlichen Grenzziehungen zwischen Eigen- und Selbstidentifikation in den LGBT-Communities schreiben sich letztlich in der Verwendung der diversen Bezeichnungen differenter Typen von LGBTs fest. Begriffe wie *bicha*, *travesti* oder *sapatona* werden dabei aus der Mehrheitsgesellschaft übernommen und von Homosexuellen untereinander als Zuschreibung gebraucht. Es geht in diesem Zusammenhang weniger um eine Identifikation mit diesen Bezeichnungen, sondern darum, wie diese von LGBTs selbst reproduziert und neu angewendet werden. Dadurch überlagern sich innerhalb der Communities diese verschiedenen Kategorien und Zuschreibungen und bekommen neue Bedeutungen aufgeladen.

So werden die Bezeichnungen *bicha* und *viado* von vielen LGBTs unabhängig von der sozialen Schicht im informellen, alltäglichen Kontext untereinander verwendet, wobei die negative Konnotation jedoch noch immanent ist. *Bicha*, *biba*, *viado* oder *boiola* wird in dieser Hinsicht auch innerhalb der Communities als sehr übertrieben femininer Homosexueller verstanden und ist daher mit weiblichen Attributen besetzt. Meist werden diese Termini unter Homosexuellen zwar scherzhaft verwendet, behalten aber ihren abwertenden Beigeschmack bei, vor allem wenn damit in negativer Absicht andere Homosexuelle bezeichnet werden sollen. Schwule, die sich selbst als *bicha* verstehen und sich mit dem Begriff identifizieren, verwenden ihn in Folge auch als Eigenbezeichnung und für jene Freunde, die auch *bichas* sind. *Travestis* verwenden neben *mona* den Begriff *bicha* ebenso oft untereinander.

Cristiano Santos bemängelte in der Sitzung der Jugendgruppe „*se ligue*“ des Öfteren den unbedachten Umgang mit diesen eigentlich doch negativ besetzten Bezeichnungen. Er versuchte den jugendlichen Teilnehmern wohl ein Bewusstsein darüber zu vermitteln, einen vorsichtigeren Umgang mit Begriffen wie *bicha*, *viado* usw. zu hegen und diese vor allem nicht in der Öffentlichkeit vor heterosexuellen Personen zu verwenden, da dadurch eine negative Wertschätzung sich selbst und der eigenen sozial markierten Gruppe gegenüber vermittelt werden könnte. Von den LGBT-Bewegungen werden also vorderrangig die politisch korrekten Bezeichnungen wie *homossexual* oder *gay* forciert. Was mir dabei auffiel, war, dass insbesondere in den bildungsfernen Schichten der dort

noch ziemlich ungewohnte Begriff *homossexual* als *homem sexual* ausgesprochen und verstanden wird, was auf Deutsch wörtlich „sexueller Mann“ bedeutet.

Eine in Salvador und Bahia weit verbreitete Praktik ist es in diesem Kontext, sichtbar homosexuelle bzw. genderüberschreitende Individuen, allen voran *travestis* und *bichas*, durch den schrillen und wiederholten Ausruf von „*kiu*“ öffentlich zu identifizieren, zu demaskieren und zu erniedrigen. Des Öfteren wurde ich unterwegs zur Sitzung der ATRAS am Pelourinho durch das Nachhallen von *kiu*-Rufen aus weiter Ferne darauf aufmerksam, dass einige *travestis* bereits vor mir am Sitz des GGB angekommen sein mussten. Auch wurde ich einige Male selbst Zeuge davon, wie plötzlich einige Männer um mich herum in Erregung gerieten und anfangen *kiu* zu rufen. In manchen Fällen dachte ich, dies würde nun mir gelten, bis ich dann vor oder hinter mir eine *travesti* oder *bicha* identifizieren konnte, die wohl durch diesen Ausruf angeprangert werden sollte und auf die ich vorher gar nicht aufmerksam geworden war. Dies ist schließlich auch das Ziel dieser doch sehr gewaltsamen Praktik, denn sobald ein *kiu* erhält, drehen sich die meisten PassantInnen suchend um sich herum, um diejenige, der der Ausruf gelten soll, zu erspähen und anzustarren.

Diese Praktik leitet sich wahrscheinlich aus dem *candomblé* ab, wo *filhos-de-santo*, Initiierte, bei der Besessenheit durch den *orixá Oxóssi*, einer bedeutenden Divinität, ständig diese *kiu*-Laute von sich geben (vgl. Manifest des coletivo *kiu!*). Interessanterweise wurde mir diese Vorgehensweise zur Anprangerung nicht-heteronormativer Individuen im öffentlichen Raum bisher nur aus Salvador und Bahia bekannt und scheint zumindest mit großer Gewissheit in Südost- und Südbrasilien nicht verbreitet zu sein. Was von verschiedenen AkteurInnen diesbezüglich noch zur Sprache gebracht wurde, ist, dass in vielen Fällen maskuline Homosexuelle selbst diese Praktik anwenden und durch *kiu*-Rufe andere feminine Homosexuelle angreifen und demaskieren. Aber auch innerhalb der spezifischen nicht-heteronormativen Räume wird der Begriff des Öfteren spaßeshalber verwendet und kann hier im Gegenzug heterokonforme Aspekte anklagen. Die queere StudentInnenbewegung *coletivo kiu!* eignet sich diesen Begriff so auch zur Selbstzuschreibung an und versucht dadurch seine negativen Konnotationen abzuschwächen, ähnlich wie es mit dem Begriff „queer“ im Englischen geschah. In ihrem Manifest „Manifesto Kiu!“ legen sie zudem nahe, bei einem verbalen Angriff durch *kiu*-Rufe auf diesen einfach mit *kiu* zu kontern (vgl. ebd.).

3.4 Die LGBT-Bewegungen Salvadors - Eine Frage ausschließlich der Klasse?

Wie bereits an verschiedenen Stellen aufgezeigt werden konnte, ist die soziale Herkunft ein bedeutender Faktor bei der Identifikation eines Individuums mit einer bestimmten sexuellen Orientierung und vergeschlechtlichten Praktiken im Allgemeinen. So wurde im Unterkapitel zu Homosexualitäten in Brasilien anhand der Debatten um sexuelle Identität von Carrara/Simões (2007), Fry (1982) und Parker (1999) aufgezeigt, wie in den diversen Gesellschaftsschichten die unterschiedlichen Identifikationsmodelle, namentlich das hierarchische und das egalitäre, eine differente Gewichtung einnehmen und zu verschiedenen Formen der Identifikation mit Sexualität führen.

Marcelo Cerqueira sprach in diesem Zusammenhang beispielsweise davon, dass ein Verständnis über Bisexualität eng mit der Mittelschicht verbunden sei, gleichgeschlechtliche Praktiken ohne eine Identifizierung mit einer bestimmten sexuellen Orientierung hingegen insbesondere in der Unterschicht verbreitet seien: „A bissexualidade no Brasil é uma prerrogativa de classe média, de artistas, de gente que representa essa cultura.“³³ (Interview Marcelo Cerqueira, S. 6). Viele Männer der *classes populares*, der Unterschichten, die neben heterosexuellen Beziehungen auch homosexuelle Präferenzen aben, wüssten meist gar nicht über die Bedeutung des Begriffes „bisexuell“ Bescheid und würden sich durch ihre vergeschlechtlichte Sexualrolle des *ativo* weiterhin als *homens*, heterosexuelle Männer, betrachten.

Ferner setzen sich auch in der räumlichen Verortung der LGBT-Communities die enormen sozialen Ungleichheiten fort, durch die das brasilianische Gesellschaftsgefüge unweigerlich gekennzeichnet ist. In einem Gespräch während des Fórum LGBT da Bahia mit Fábio Ribeiro, einem Vertreter der LGBT-Gruppe GLICH aus Feira de Santana, wurde diese Thematik veranschaulichend zum Ausdruck gebracht. Im Zuge seiner Sozialprojekte mit jungen Homosexuellen aus den *subúrbios*, den verarmten Gebieten am Rande der städtischen Zentren, bemerkte er, dass diese in auffallender Weise vermehrt feminine Charakterzüge und Verhaltensweisen reproduzieren würden im Gegensatz zu Homosexuellen aus der Mittel- und Oberschicht, welche in ihrem Erscheinungsbild tendenziell maskuliner seien. Dies führte er insbesondere auf die Verinnerlichung von

³³ „Bisexualität ist in Brasilien ein Vorrecht der Mittelschicht, von Künstlern, von Leuten, die diese Kultur vertreten.“ [Übersetzung des Autors]

Einschreibungen auf Homosexuelle aus der eigenen sozialen Gruppe zurück, wobei gerade in den unteren Schichten noch das stereotype Bild des femininen Homosexuellen, der *bicha louca*, vorherrsche.

Schließlich übertrage sich all das auf die homoerotische Subkultur in Salvador, wo man beobachten könne, dass in jenen Lokalen, welche vor allem von LGBTs aus den unteren Schichten frequentiert werden, wie dem Beco dos Artistas, *bichas* viel stärker vertreten seien als im OFF-Club oder Marquês, wo besonders *homens machos*, männliche Männer, *malhados*, muskulöse Typen und *bofes* zugegen seien. Dieser Aspekt war mir bereits durch meine eigenen Streifzüge in der Szene mit meinen Freunden aufgefallen, wobei jene Lokale des alten Stadtkerns wohl auf Grund der hohen Frequenz von LGBTs aus der Unterschicht als *baixo-astral*, tiefe, niveaulose Absteigen, abgestempelt werden.

Negra Cris bemerkte in diesem Kontext ebenfalls, dass gerade in der *periferia* die meisten lesbischen Mädchen und Frauen sich äußerst maskuline Wesenszüge aneignen würden, da sie so eher respektiert würden, dadurch aber dem Stereotyp der *sapatona*, der männlichen Lesbe, zur Genüge entsprechen würden. Diese Einschreibung sozialer Strukturierungen und Normierungen in den eigenen Körper sammelt Connell in dem Begriff der *body-reflexive practice*, den sie wie folgt definiert:

„*Body-reflexive practices (...) are not internal to the individual. They involve social relations and symbolism; they may well involve large-scale social institutions. Particular versions of masculinity are constituted in their circuits as meaningful bodies and embodied meanings. Through body-reflexive practices, more than individual lives are formed: a social world is formed.*” (Connell 2005 [1995]: 64).

Connell veranschaulicht ihre theoretischen Ausführungen am Beispiel eines jungen Mannes, der nach einem sexuellen Erlebnis mit einer Frau, bei welchem er die Stimulation seines Anus als erregend empfand, plötzlich davon ausgeht, dass er schwul sein müsse. Doch als er schließlich sexuellen Kontakt mit einem anderen Mann eingeht, erfährt er keinerlei sexuelle Erregung und überzeugt sich somit davon, dennoch ausschließlich heterosexuell zu sein. Die *body-reflexive practice* drückt sich in diesem Beispiel nun in der Verinnerlichung von gesellschaftlichen Assoziationen zu gewissen Körperpraktiken aus, die in einem bestimmte Individuum zu der Annahme führen, durch determinierte Sexualpraktiken homosexuell sein zu müssen.

Mittels dieser Gleichsetzung spezifischer körperlicher und sexueller Praktiken mit einer bestimmten sexuellen Orientierung, wie eben in unserem Beispiel die erregende Stimulierung des Anus oder Analverkehr bei Männern, was direkt mit Homosexualität oder

Nicht-Mann-Sein assoziiert wird, wird somit Sexualität im Körper verortet. Wie weiter oben aufgezeigt wurde, werden insbesondere in den unteren Schichten Brasiliens, aber auch noch zum Teil in Europa und den USA (vgl. Altman 1996), spezifische homosexuelle Akte, bei denen der passive Part eingenommen wird und der Analverkehr als bevorzugte Sexualpraktik aufscheint, mit Genderüberschreitungen verbunden, weshalb vielleicht gerade deswegen in jenen Schichten durch die Einschreibung dieser und anderer heteronormativer Strukturen *bichas* und *sapatonas* stärker vertreten sind.

Zurückkehrend auf das Argument der Verortung von Klassenunterschieden innerhalb der LGBT-Communities verdeutlicht Marcelo Cerqueira in dieser Hinsicht, inwiefern *boates* und *bares GLS* durch ihre räumliche Situierung im Stadtgebiet und die Ausrichtung auf eine konsumorientierte Klientel soziale Ausschlussmechanismen weiter fortschreiben:

„(...) [H]omossexuais negros e de periferias geralmente são pobres. Então passam por dificuldades enormes sobretudo no processo de locomover-se de um bairro para outro, porque as vezes não têm nem dinheiro para pagar o transporte coletivo. E de um certo modo os ricos homossexuais da classe média acabam também presos nos seus guetos específicos. Tem a Cidade Baixa que é área de subúrbio, das grandes populações e essas áreas que são mais centrais, Barra, Graça, Ondina, que são áreas consideradas de classe média.”³⁴ (Interview Marcelo Cerqueira, S. 5).

Die Clubs und Bars in den Mittelschichtsvierteln Barra und Rio Vermelho werden dadurch alleine schon wegen ihrer Lage tendenziell von einkommensstarken Homosexuellen frequentiert und *gays* aus den ärmeren Vierteln können sich zu diesen Einrichtungen sowohl aus ökonomischen als auch räumlichen, bzw. infrastrukturellen Gründen kaum Zugang verschaffen. Diese Lokale zielen somit insbesondere auf eine konsumierende Mittelschicht ab und schränken dadurch die Präsenz Homosexueller aus ärmeren Verhältnissen bewusst ein. In den *boates* und *bares* der Cidade Alta und rund um den Campo Grande wäre demnach alleine schon wegen der niedrigeren Preiskategorien die Frequenz von VertreterInnen aus den angrenzenden *bairros populares*, wie der Cidade Baixa, viel größer.

³⁴ „(...) [S]chwarze Homosexuelle aus der Peripherie sind generell arm. So sind sie vor allem in der Bewegung von einem Viertel ins Nächste mit großen Schwierigkeiten konfrontiert, denn manchmal haben sie nicht mal Geld für das Busticket. Und in gewisser Weise bleiben auch die reichen Homosexuellen in ihren spezifischen Vierteln gefangen. Da gibt es die Cidade Baixa, die ein Vorstadtgebiet mit einer großen Bevölkerungszahl ist und dann jene Gebiete, die zentraler gelegen sind, Barra, Graça, Ondina, welche als Mittelschichtsviertel betrachtet werden.“ [Übersetzung des Autors]

Marcelo spricht hier zudem den Aspekt der Ethnisierung von sozialer Klasse und Armut an, der in Brasilien allgemein und in Salvador und Bahia noch stärker zum Vorschein tritt. *A pobreza é negra*, die Armut ist schwarz und es genügt bereits ein Streifzug durch die verschiedenen Viertel Salvadors, um sich vom Wahrheitsgehalt dieser Aussage selbst zu überzeugen: Die wohlhabenden Viertel der Mittel- und Oberschicht, allen voran Itaigara, Caminho das Árvores, Pituba, Rio Vermelho, Graça oder Barra sind fast zur Gänze von Weißen bzw. relativ hellhäutigen Menschen bewohnt. In den unzähligen Favelas, *invasões*, kleinen Siedlungen innerhalb gehobener Stadtteile, *subúrbios*, und *bairros populares*, den Unterschichtsvierteln, wie zum Beispiel Itapoã, Cabula, Pirajá, Paripe, São Caetano, Mata Escura und vielen anderen mehr, sind die BewohnerInnen in ihrer überwiegenden Mehrzahl afrikanischen Ursprungs und somit dunkler Hautfarbe.

Laura Moutinho konnte im Zuge ihrer ethnographischen Forschungen mit Homosexuellen aus verschiedenen Unterschichtsvierteln in Rio de Janeiro jedoch feststellen, dass insbesondere junge männliche Homosexuelle dunklerer Hautfarbe die das Sozialgefüge durchziehenden Klassengrenzen in weit höherem Ausmaß überschreiten als dies bei Heterosexuellen derselben Altersgruppe der Fall ist (vgl. Moutinho 2005: 278). Richard Parker (1999) kommt zu ähnlichen Folgerungen und beobachtet in den homoerotischen Subkulturen brasilianischer Metropolen einen viel intensiveren Austausch zwischen Personen unterschiedlicher sozialer Herkunft und Hautfarbe, als in der heterosexuell dominierten Mehrheitsgesellschaft festzustellen ist.

Demzufolge sind LGBTs aus der Unterschicht trotz der großen Einschränkungen, mit denen sie konfrontiert sind, auch in den mittelständischen und konsumorientierten Einrichtungen der homoerotischen Subkultur ziemlich präsent. Durch die relativ unkomplizierte Ausstellung von Kreditkarten seitens der Bankinstitute und die Möglichkeit, jedwede Ware in Raten zu kaufen, erhalten die breiten Schichten in Brasilien zudem immer direkteren Zugang zu Artikeln und Luxusgütern, die sich vorher nur die wenigsten leisten konnten, wenn auch in einem viel beschränkteren Ausmaß. So können sich minder bemittelte *gays* oder *lésbicas* modisch an die neuesten Trends anpassen und sogar mit dem gesetzlich vorgeschriebenen Mindestlohn von ca. 450 R\$³⁵, den vollzeitbeschäftigte einfache Angestellte normalerweise verdienen, sich den Kauf von Markenjeans zu beispielsweise 300 R\$ in zwölfmonatigen Raten leisten. Dass viele dabei in die Schuldenfalle tappen, dürfte klar auf der Hand liegen.

³⁵ Das Mindesteinkommen wird jährlichen Anpassungen unterzogen und entspricht hier dem Stand vom Jahre 2008; 1 R\$ entsprach in jenem Zeitraum je nach Kursschwankungen in etwa 0,35 – 0,45 €

Die Orientierung vieler Homosexueller hin zur Mittelschicht und die unübersehbare Überschneidung schichtbezogener Grenzen in den LGBT-Communities fielen mir alsbald auch innerhalb meines Freundeskreises auf, der sich aus ÄrztInnen und anderen höheren Bediensteten, StudentInnen verschiedener sozialer Herkunft, sowie VerkäuferInnen oder anderen einfachen Angestellten zusammensetzt. Einige Freunde stufen sich hinsichtlich ihrer Klasse tendenziell höher ein, als ihr Einkommen und ihre Lebensverhältnisse de facto erahnen ließen. Bald erkannte ich darin jedoch weniger den Versuch, sich als gehobener darzustellen, sondern mehr die einfache Tatsache, dass viele von ihnen sich mit der Mittelschicht identifizieren anstatt mit ihrer eigenen sozialen Herkunft. So gelten gerade die GLS-Lokale der Mittelschicht als Tor zu einer verstärkt internationalisierten Welt, wo neben weltweit verbreiteten Konsumgütern und Musikstilen die Frequenz von BesucherInnen aus dem Ausland stetig zunimmt.

Oft wird die Klassenzugehörigkeit jedoch wiederum gezielt vertuscht, was meist schon bei der Angabe des Wohnortes beginnt, der ja in der Regel Rückschlüsse auf den Lebensstandard ermöglicht. Als ich beispielsweise Beto kennen lernte, den Freund eines österreichischen Bekannten, gab er an, in Brotas zu wohnen, einem ziemlich gemischten Bezirk in Salvador, wo sich recht wohlhabende Siedlungen mit einfachen Wohngebieten abwechseln. Erst als wir uns im späteren Verlauf bereits besser kannten stellte sich heraus, dass Beto aus einer Favela kommt.

Bei einer Änderung der Perspektive wird schließlich klar, dass in den hier geschilderten Betrachtungen den wirklich verarmten Massen aus den *subúrbios*, welche Marcelo in obigem Zitat anspricht, wenig Beachtung geschenkt wird, wodurch das eben präsentierte Bild die Wirklichkeit etwas verzerrt wiedergeben mag. Die meisten mittellosen LGBTs aus der *periferia* und den Favelas schaffen es noch nicht einmal, ihre menschlichen Grundbedürfnisse zu befriedigen und so stellen neben den *candomblés* ihrer Viertel besonders die Gruppen der schwul-lesbischen Bewegung die einzig möglichen Treffpunkte für sie dar. Die Jugendgruppe „*se ligue*“ der GGB wird beispielsweise fast ausschließlich von jungen männlichen Homosexuellen afro-brasilianischen Ursprungs aus den *subúrbios* frequentiert. Im Interview mit Cristiano Santos, dem Koordinator der Jugendgruppe, lautete der O-Ton, dass die GGB die einzige Zulaufstelle für diese jungen Homosexuellen sei, von denen die meisten auf Grund ihrer sexuellen Präferenzen verstärkt Diskriminierungen unterschiedlicher Art ausgeliefert sind. In der Gruppe könnten sie sich austauschen und sich in ihrer homosexuellen Identität uneingeschränkt festigen.

Otávio betonte in diesem Zusammenhang ferner, dass diese Jugendlichen der Gruppe „*se ligue*“ als Multiplikatoren in ihren eigenen Vierteln zu werten seien, da sie die Erfahrungen und Kenntnisse aus den Sitzungen mit anderen Homosexuellen teilen könnten, welche sich mangels ökonomischer Mittel nicht einmal ins Stadtzentrum zum Sitz der GGB begeben können. Ein noch in weiter Ferne liegendes Projekt der GGB sei dabei, eine Art Heim für solche Jugendliche einzurichten, die wegen ihrer Sexualität von zu Hause verstoßen wurden. Da in den unteren Schichten diese Gefahr der sozialen Exklusion von Seiten der eigenen Familie noch in besonderem Maße bestehe, wird den Jugendlichen meist der Rat nahegelegt, sich vor den eigenen Familienangehörigen wenn möglich nicht zu outen.

Die starke Präsenz von Homosexuellen aus den Armenvierteln in der GGB sorgt für einige Kontroversen innerhalb der LGBT-Communities und es ist ein mangelndes Interesse an der LGBT-Bewegung generell von Seiten der Mittelschicht zu beobachten. Für die meisten unter ihnen ist die älteste Gay-Organisation Brasiliens heute ziemlich unbedeutend und sie wird gleich wie der *Beco dos Artistas* als *baixo-astral*, niveaulos, gewertet. Wenn ich Bekannten von meinen Forschungen in der GGB erzählte, wurde ich des Öfteren schief beäugt und manchmal fragte man mich, wieso ich als Europäer diese *baixaria*, dieses tiefe Niveau über mich ergehen lassen würde. Oft wurde auch beklagt, dass die GGB nur die Interessen von Homosexuellen aus der Unterschicht vertreten würde und die Anliegen von jenen aus der Mittelschicht in ihren Aktionen kaum mit einbeziehen würde. So benannten gar manche die GGB in GGP um, in Grupo Gay Popular, Gay-Gruppe des Volkes, der Unterschicht.

Marcelo bestätigt mir meine Beobachtungen in unserem Interview:

„*Então somente homossexuais de periferia, do subúrbio ou até mesmo do centro comparecem. Nós não temos um perfil de grupo de classe média. A maior parte das pessoas são negras e de classes populares.*”³⁶ (Interview Marcelo Cerqueira, S. 3).

Das breite Desinteresse von Seiten der Mittelschicht an der GGB und der homosexuellen Bürgerrechtsbewegung insgesamt führt Marcelo aber einerseits vor allem auf die bereits vorhandenen Infrastrukturen für *gays* aus der Mittelschicht in Salvador zurück und andererseits auch darauf, dass sich viele von ihnen durch eine regelmäßige Frequentierung

³⁶ „Es erscheinen also nur Homosexuelle aus der *periferia*, dem *subúrbio* oder vielleicht sogar aus dem Zentrum. Wir haben kein Profil als Gruppe der Mittelschicht. Die meisten Leute sind schwarz und aus den Unterschichten.“ [Übersetzung des Autors]

bzw. eventuelle Teilnahme an der Bewegung und dem dadurch einhergehenden öffentlichen Bekenntnis der eigenen Homosexualität den Namen nicht schmutzig machen wollen.

Schließlich ruft diese Schichtbezogenheit auch unter den diversen Organisationen kontroverse Ansichten hervor. Mott reiht sich in die kritischen Stimmen von außen und bemängelt ebenfalls, dass Homosexuelle und Lesben aus der Mittelschicht mit universitärem Hintergrund nicht in der GGB integriert seien, wodurch der Impact in der Gesellschaft sehr geschwächt sei.

Negra Cris erkennt die bereits erreichten Ziele der Bewegung an, wie beispielsweise die mittlerweile weit verbreitete Sichtbarkeit in der Gesellschaft, doch beschränkt sich diese in ihren Augen fast nur auf LGBTs aus der Mittelschicht und vor allem auf den Süden und Südosten Brasiliens. So würden immer noch vorderrangig die Interessen der gehobeneren Klassen vertreten werden, wie derzeit beispielsweise im Kampf um eingetragene Partnerschaften oder um das Adoptionsrecht für homosexuelle Paare ersichtlich ist. Jene schwarzen Schwulen und Lesben aus der *periferia* oder dem *interior* würden nicht einmal ihre menschlichen Grundbedürfnisse gesichert bekommen, weshalb sich die verschiedenen Gruppierungen um die Rechte von LGBTs vermehrt diesen an den Rand der Gesellschaft gedrängten Menschen widmen sollten.

Auch Renildo findet, dass die soziale Gleichstellung innerhalb der LGBT-Communities durch die diversen Gruppierungen weiter in den Vordergrund gestellt werden sollte. So würden es heute immer noch nur sehr wenige *homossexuais* bis ganz nach oben schaffen, die die Anliegen der breiten Massen kaum vertreten. Um ein besseres Verständnis über diese differenten Haltungen der verschiedenen Gruppierungen vermitteln zu können, folgt nun ein Exkurs zur Entwicklung der Bürgerrechtsbewegungen von LGBTs in Brasilien und Salvador im Speziellen.

3.4.1 Von einer movimento de libertação gay zu den diversifizierten LGBT-Bewegungen heutiger Prägung – ein historischer Exkurs I

Der Ursprung der LGBT-Bewegungen Brasiliens begründet sich in den 70er Jahren des 20. Jh.s in den urbanen Zentren des Südostens des Landes, i. e. in São Paulo und Rio de Janeiro. João Silvério Trevisan (2000 [1986]) zeichnet nach, wie mit der Öffnung der

Militärdiktatur im Jahre 1974 sich allmählich der Weg für die Entwicklung einer aufkommenden Sozialbewegung in Brasilien ebnete. Durch die Rückkehr vieler Exilierter aus dem Ausland wurden feministische, antirassistische und ökologische Ideologien importiert und Frauen und Schwarze begannen, sich in Gruppierungen zu organisieren, um für ihre Rechte einzutreten. In diesem sozialen Klima einer aufkommenden Aufbruchstimmung entstand schließlich der Keim für eine spezifische homosexuelle Bürgerrechtsbewegung, einer *movimento de libertação gay*, welche in der 1978 gegründete Gruppierung Somos in São Paulo und in der im selben Jahr in Rio publizierten Zeitschrift *Lampião* ihren Ausgang fand. João Silvério Trevisan und Edward MacRae, die sich in ihren Werken in detaillierter Weise mit der Entstehung und Entwicklung der LGBT-Bewegungen in Brasilien befassen, waren beide an der Gründung dieser ersten Gruppe für die Rechte von Homosexuellen beteiligt.

Zu Beginn verlief die Organisation rund um eine militante Bewegung noch relativ schleppend, es gab ständige politische Auseinandersetzungen mit Parteien aus dem linken Spektrum, welche den Klassenkampf in den Vordergrund stellten und die kritischen Positionen der so genannten neuen Minderheiten dadurch hintan setzten. Dem zum Trotz bildeten sich anfangs der 1980er weitere Gay-Gruppen in den urbanen Zentren Südost-Brasiliens, das Aktionsfeld weitete sich in der Folge über weite Teile des restlichen Staatsgebietes aus und es gründeten sich Organisationen in Brasília, Recife, João Pessoa und Salvador, darunter auch die Grupo Gay da Bahia selbst, die 1980 ins Leben gerufen wurde. Lesbische Frauen machten bei vielen Gruppen oft mehr als die Hälfte der AktivistInnen aus, organisierten sich bald jedoch in Gruppierungen mit der feministischen Bewegung, als Reaktion auf die auch unter Schwulen vorherrschenden machistischen Tendenzen (vgl. Trevisan 2000 [1986]; MacRae 1990).

Eine zunehmende Konsumorientierung in den LGBT-Communities führte wiederum alsbald zu einem schwindenden Interesse an der aktiven Teilnahme einer Bewegung für die Einstehung der eigenen Rechte, wodurch viele Gruppierungen bald nach ihrer Gründung wieder aufgelöst wurden. Trevisan (2000 [1986]: 364) hebt die GGB als eine der wenigen Ausnahmen hervor, die diesem Trend nicht entsprach und 1983 bereits als Zivilgesellschaft registriert wurde. Schließlich wurde im Jahre 1985 auf beharrlichem Betreiben der Gruppe aus Salvador Homosexualität aus dem Klassifikationsregister von psychischen Erkrankungen in Brasilien gestrichen, dessen Beispiel die Weltgesundheitsorganisation erst 1990 folgen sollte.

Im Zuge der aufkommenden AIDS-Epidemie erfuhr die LGBT-Bewegung Ende der 1980er Jahre wiederum einen Aufschwung. Da zu jener Zeit die Krankheit noch mit bestimmten Risikogruppen in Verbindung gebracht wurde, allen voran mit männlichen Homosexuellen, mobilisierten sich in erster Linie die Organisationen für die Rechte Homosexueller rund um ein AIDS-Präventionsprogramm. Durch die Subventionen von staatlicher Seite war das Problem der Eigenfinanzierung für die meisten Vereinigungen gelöst und daneben entstanden viele neue Gruppen im Stile von NGOs, die spezifisch auf die Aufklärungsarbeit zu AIDS ausgerichtet waren. In der Folge wurden die Organisationsstrukturen professionalisiert, durch die zunehmende Medienpräsenz konnten sich die Gruppen vermehrt nach außen hin repräsentieren und es entstand ein öffentlicher Diskurs zu Homosexualität. Doch ließ sich durch diese Hervorhebung von AIDS gleichzeitig auch die Tendenz hin zu einer Abnahme an der eigentlichen Militanz für die Rechte von LGBTs verzeichnen (vgl. ebd.; MacRae 1990; Parker 1999).

Die 1990er Jahre waren von einer weiteren Öffnung der LGBT-Subkulturen und – Bewegungen hin zu einem auf sie abgestimmten Markt geprägt, was die Konsumorientierung von Homosexuellen, Lesben und Transgender noch weiter vorantrieb. In der Militanz ging es nun weniger um einen Kampf für Gleichberechtigung, sondern mehr für soziale Integration. Es gründeten sich ein Vielzahl von Zeitschriften und Zeitungen, die sich an ein spezifisches LGBT-Publikum richteten. Immer mehr Unterhaltungs- und Konsumtempel für LGBTs waren im Entstehen begriffen, die sich auch zunehmend aus einer getarnten oder versteckten Position hin zu einer sichtbaren Öffnung bewegten (Trevisan 2000 [1986]). Carrara und Simões erkennen ferner, dass sich die LGBT Bewegung ab den 1990ern in einer stärker differenzierten Palette an Gruppierungen auszudrücken vormochte:

„Deve-se ressaltar ainda que o movimento homossexual que emerge nos anos 1990 apresenta uma configuração polimorfa, abrangendo, além de grupos de orientação mais comunitarista, setores de partidos políticos, ONGs, associações estudantis e até grupos religiosos.”³⁷ (Carrara/Simões 2007: 93).

In diesem Zusammenhang entstand in Anlehnung an die englische Bezeichnung *gay-friendly* auch das Kürzel *GLS* (*Gays, Lésbicas e Simpatizantes*), wodurch laut Trevisan eine Demokratisierung des schwulen Territoriums von staten ging. Dieses Kürzels

³⁷ „Es sollte noch hervorgehoben werden, dass die homosexuelle Bewegung, die in den 1990er Jahren zum Vorschein kommt, eine polimorphe Konfiguration aufweist, welche neben eher kommunitaristischen Orientierungsgruppen Parteisegmente, NGOs, StudentInnengruppen und sogar religiöse Gruppen umfasst.“
[Übersetzung des Autors]

bedienten sich infolgedessen mehr und mehr kulturelle Veranstaltungen im ganzen Land, die eindeutig an ein homosexuelles Publikum gerichtet sind, wie das internationale Filmfestival Mix Brasil in São Paulo. Im Internet, den Medien, aber auch auf universitärer Ebene erfuhr die Repräsentation von Homosexualität eine steigende Zunahme und spätestens durch die Abhaltung von *Paradas GLBT*, Gay-Paraden, in den größten Städten Brasiliens war der Weg hin zu einer steigenden Sichtbarwerdung unumkehrbar. Die verschiedenen LGBT-Gruppen diversifizierten sich weiter und befassten sich nun verstärkt mit rechtlichen Belangen, wie der Einführung eingetragener Partnerschaften für Homosexuelle (Trevisan 2000 [1986]: 375-379). Innerhalb dieser letzten 30 Jahre konnte schließlich durch die stete Weiterentwicklung der Bewegungen rund um die Rechte von LGBTs bereits viel erreicht werden; der Markt und die heterosexuelle Mehrheitsgesellschaft scheinen sich allmählich einer schleichenden Integration von LGBTs hin zu öffnen.

Osmundo Pinho, der sich insbesondere mit interethnischen Beziehungen und sozialen Diskrepanzen in Brasilien befasst, sowie mit der Reproduktion dieser Differenzen innerhalb der LGBT-Communities, sieht in der fortwährenden Kapitalisierung und Kommerzialisierung der LGBT-Lebenswelten jedoch eine Ausweitung der Ausschlussmechanismen anhand ethnischer und sozialer Linien, wie dies bereits am Eingang dieses Unterkapitels thematisiert wurde. So kommt er zu folgender Schlussfolgerung:

*„O mercado ‚GLS‘ é fundamental para a constituição e fortalecimentos de comunidades homossexuais, mas por suas características intrínsecas constroem esses mundos também como mundos de exclusão, desigualdade e alienação.“*³⁸
(Pinho 2004: 133).

Darüber hinaus scheint die breite Bevölkerung noch weit von einer akzeptierenden Haltung gegenüber LGBTs entfernt zu sein und so ist heute noch die Bewusstmachung von homophoben und anti-homosexuell motivierten Diskriminierungen und Gewalttaten gegenüber LGBTs eines der Hauptanliegen vieler LGBT-Organisationen in Brasilien. Luiz Mott (1997; 2000b; Mott/Cerqueira 2003) und die GGB begannen bereits zu Beginn der 1980er Jahre mit der Auflistung und Publizierung der durch die Medien an die

³⁸ „Der GLS-Markt ist für die Konstituierung und die Verfestigungen der homosexuellen Communities von fundamentaler Bedeutung, auf Grund ihrer inneren Charakteristiken konstruieren sie diese Welten jedoch auch als Welten der Exklusion, der Ungleichheit und der Entfremdung.“ [Übersetzung des Autors]

Öffentlichkeit gedrohenen tätlichen Übergriffe an Schwulen, Lesben, *travestis* und Transsexuellen und gewährleisteten dadurch weiterhin einen wichtigen Referenzpunkt für die allgegenwärtige Gewalt an LGBTs in Brasilien.

Parker sieht darin allerdings in erster Linie die Verfolgung einer bestimmten Identitätspolitik von Seiten dieser Organisationen, um homophobe Gewalt als Bindeglied der doch sehr diversifizierten LGBT-Worlds zu konstruieren. Die Gruppen vertraten nämlich seit Beginn der Bewegung in erster Linie ein westliches und mittelständisches Identitätskonstrukt von *gay* bzw. *homossexual*, wodurch sich viele Betroffene vor allem aus den *classes populares* jedoch nicht angesprochen fühlten. Erst mit der Zeit und dann vor allem durch das Aufkommen von AIDS wurden zum Zwecke einer weitgreifenden Prävention in der Bevölkerung andere Konzepte von Identität allmählich in die Militanz mit aufgenommen, wie *HSH*, *travestis*, oder *michês*, sodass sukzessive eine zunehmende Integration der Unterschichten erreicht wurde. Bei den spezifisch auf AIDS fokussierenden Gruppen stand dadurch die Solidarität zwischen den verschiedenen Betroffenen als oberstes Bindeglied im Vordergrund und weniger eine Identifikation nach einer bestimmten sexuellen Orientierung (vgl. Parker 1999).

Ramos wiederum kritisiert, dass durch die Übernahme von Daten über tätliche Übergriffe aus den Medien auch nur eine sehr tendenziöse Teilperspektive des gesamten Sachverhalts dargestellt werde. Die meisten homophoben Übergriffe und Gewalttaten würden so gar nicht an die Öffentlichkeit gelangen, da die Betroffenen nur sehr selten Anzeige erstatten würden. Vor allem bei kleineren Delikten wie Diskriminierung oder Beleidigung sei dies der Fall. Weiters konnte sie feststellen, dass *travestis* und Transsexuelle in überproportionaler Weise von Gewaltübergriffen betroffen sind, dies jedoch von den Gay-Gruppen meist nicht so hervorgehoben wird und stattdessen Homosexuelle an sich in die Opferrolle gestellt werden (vgl. Ramos 2005).

Wie aus diesem Exkurs deutlich hervorgehen dürfte, wurde die Bürgerrechtsbewegung um LGBTs gerade am Beginn ihrer Entstehung Ende der 1970er Jahre bis hinauf in die 1990er Jahre insbesondere von männlichen Vertretern der Mittel- und Oberschicht dominiert, weshalb die Identitätspolitik auch in erster Linie auf westliche Kategorien wie *gay* und *homossexual* hin gerichtet war und es immer noch ist. Auch in Salvador wurde die LGBT-Bewegung durch VertreterInnen der gebildeten Mittelschicht ins Leben gerufen, wie am Beispiel der Gründung der ersten Gruppe Bahias, der GGB, durch den bereits damals an der UFBA lehrenden und aus São Paulo stammenden Professor Luiz Mott erkennbar ist.

Auch heute noch verkündet der des Öfteren bei öffentlichen Veranstaltungen „*a Bahia é gay*“, Bahia ist schwul, was die international orientierte Identitätspolitik der GGB deutlich zum Ausdruck bringt und gerade deshalb bei vielen auf Abneigung stößt. Andere wichtige Träger der Bewegung in Salvador sind Edward MacRae und Oswaldo Fernandes, welche ebenfalls aus der weißen, gebildeten Mittelschicht São Paulos stammen und wichtige Exponenten des akademischen Bereichs der Stadt sind, der erstere als Professor für Sozialwissenschaften an der UFBA und der letztere als Professor für Sozialwissenschaften an der UNEB.

Mit Beginn der 1990er Jahre sollte sich die LGBT-Bewegung Salvadors jedoch allmählich diversifizieren, wobei neben der sukzessiven Inklusion von Homosexuellen aus den Unterschichten nun auch Lesben, LGBTs afro-brasilianischen Ursprungs, sowie *travestis* und *transexuais* ihre spezifischen Rechte und Positionen innerhalb der Bewegung, aber auch in der gesamten Gesellschaft einfordern. In der anfänglichen Formierung der *militância gay* Ende der 1970er Jahre gab es bereits solche Bestrebungen seitens von Lesben und Afro-BrasilianerInnen, welche jedoch bald wieder an Impact verloren (vgl. MacRae 1990). Dazu zählt ebenfalls die erste afro-brasilianische Gruppierung für die Rechte schwarzer Homosexueller, die Adé Dudu, die 1982 in Salvador aus dem Schoße der GGB entsprungen war, jedoch bald darauf ihre Aktivitäten wieder einstellte.

Keila Simpson und Millena Passos zeichnen so nach, wie im Jahre 1991 durch die Initiative von Luiz Mott zur Verstärkung der AIDS-Prävention unter *travestis* sich allmähliche eine eigene Bewegung für diese generierte, welche 1996 in die Gründung der ATRAS mündete. Ehemalige AktivistInnen der GGB riefen ebenfalls zu Beginn der 1990er Jahre die Organisation GAPA ins Leben, die sich in erster Linie der Vorbeugung von AIDS verschrieb, jedoch auch eine alternative Zulaufstelle für LGBTs in Salvador darstellen sollte. Ferner entstand 1995 als weitere Untergruppe der GGB und quasi Nachfolgerin der Adé Dudu die Quimbanda-Dudu, die ebenfalls auf Antreiben Motts ins Leben gerufen wurde. Lesbische Frauen wiederum trennten sich Ende der 1990er Jahre von der GGB und gründeten die GLB – Grupo Lésbico da Bahia, die 2001 aber wieder aufgelöst wurde. Valquíria Costa hob 2004 schließlich die Palavra de Mulher Lésbica aus der Taufe, um erneut eine Interessenvertretung für Lesben garantieren zu können.

In den letzten Jahren weiteten sich die Aktionsfelder der Gruppierungen weiter aus und drangen auch auf die parteipolitische und universitäre Ebene vor, wodurch nun vermehrt andere soziale Differenzen innerhalb der LGBT-Bewegung mitreflektiert werden und die bis dahin vorherrschende Dominanz weißer bürgerlicher Homosexueller angeprangert

wird. Es entstanden Gruppen wie die auf nationaler Ebene agierende Rede Nacional de Negras e Negros LGBT und die Rede Nacional de Negras Lésbicas, die seit 2005 existierende ProHomo, das coletivo kiu! der UFBA, an deren Gründung ich 2007 selbst teilnahm, das Parteisegment GLBTPT der Partido Trabalhista und noch einige weitere Organisationen auf universitärer, gesellschaftspolitischer und AIDS-Präventions-Ebene. Diese rezenten Entwicklungen innerhalb der Bewegung für Lesben, Schwule, Bisexuelle und Transgender in Salvador konnte ich während meiner Aufenthalte selbst wahrnehmen und sie warfen ein anderes Licht auf meine Perspektive und meinen Zugang im Feld, sodass ich das Konstrukt einer homogenen LGBT-Community vollends in Frage stellen sollte. In dem folgenden Kapitel wird nun detaillierter auf die Position afro-brasilianischer LGBTs in diesem Konglomerat eingegangen, die durch die hier dargestellte Diskussion zu Klassenunterschieden ja bereits angedeutete wurde.

4 Adé Dudu³⁹ - Konstruktionen des anderen Homosexuellen

„Pour nous, celui qui adore les nègres est aussi ‘malade’ que celui qui les exècre. Inversement, le Noir qui veut blanchir sa race est aussi malheureux que celui qui prêche la haine du Blanc.“
(Fanon 2005 [1952]: 6)

4.1 Pelourinho – Ursprung eines Mythos, exemplarische Verortung einer weitläufigen Disparität

Das Panorama vom Praça Thomé de Souza am Eingang zum Pelourinho macht die fast 500-jährige Geschichte Salvadors, Bahias und gar ganz Brasiliens in wenigen Augenblicken erfassbar. Lässt man den Blick von der zur Verteidigung des Stadtkerns im Meer vorgelagerten Festung Forte São Marcelo weiter nach unten schweifen, bewegt sich sogleich der Mercado Modelo ins Sichtfeld, wo afrikanische Sklaven nach ihrer Ankunft in der Neuen Welt vorerst „gelagert“ und später zum Kauf feil geboten wurden. In der auf einer Anhöhe über dem Meer gelegenen ersten städtischen Siedlung Brasiliens, dem heutigen Pelourinho, weilten hingegen die Kolonialherren und verwalteten von dort aus das sich immer weiter ausbreitende Kolonialgebiet der *terra brasilis*.

Spaziert man heute über die historischen Fundamente Salvadors, hat es wiederum den Anschein, als ob dieser Ort Frieden mit seiner Vergangenheit geschlossen hätte: Vor den Kirchen im Stile des portugiesischen Kolonialbarock, die den Pelourinho und die angrenzenden *bairros* Santo Antônio und Barroquinha säumen, schwingen *capoeiristas* im Zweikampf ihre muskulösen schwarzen Körper; der ehemalige Sklavenmarkt Mercado Modelo hingegen transformierte sich zu einem Umschlagplatz afro-brasilianischer Kulturgüter und touristischer Souvenirs jedweder Art. Das historische Zentrum, welches auf Grund seiner einmaligen barocken Kolonialarchitektur zum UNESCO-Weltkulturerbe erhoben wurde, gilt nun schlicht als **die** Verortung schwarzer Kultur in Bahia und Brasilien

³⁹ Die Bezeichnung *adé dudu* stammt aus dem *iorubá* und bedeutet wörtlich homosexueller Schwarzer. Die erste spezifische Gruppierung afro-brasilianischer Homosexueller, welche 1982 in Salvador als Untergruppe der GGB gegründet wurde, benannte sich nach diesem Begriff.

schlechthin und beherbergt eine Vielzahl unterschiedlichster afro-brasilianischer Organisationen, Vereine und Gruppierungen, wie die Musikgruppe Banda Olodum, das Sozialprojekt Projeto Axé, oder den *bloco afro* Ilê Aiyê. Eine genauere Betrachtung über die Entwicklung dieser kreolisch anmutenden Fusion zwischen europäischen und afrikanischen Elementen macht jedoch deren artifiziellen Charakter alsbald erkennbar.

So weist Osmundo Pinho (1998) in seinem Artikel „A Bahia no Fundamental“ auf, inwiefern der historische Kern der ältesten Stadt Brasiliens bereits in der Reiseberichten über Bahia ähnelnden Literatur eines Jorge Amado oder Carybé in romantisierender Weise als Verortung einer spezifisch bahianischen Kultur konstruiert wurde, der *baianidade*, die in einer *miscigenação*, einer vollständigen Vermischung afrikanischer und europäischer Kultur, begründet sei. Der Pelourinho wurde dadurch zum Ursprung einer bahianischen Identität stilisiert, die sich am stärksten in den unzähligen Volksfesten Bahias auszudrücken vermochte.

Schließlich wurde diese „(...) idéia de uma Bahia eterna, verdadeira, profunda“ (ebd.: 114), diese Idee eines ewigen, wahrhaftigen und tiefgründigen Bahias, als Vermarktungsstrategie für ein Ankurbeln der Tourismusindustrie in Salvador entdeckt, sodass ab 1993 das damals völlig heruntergekommene *centro histórico* mit der Unterstützung der UNESCO renoviert und neu aufgebaut wurde, wobei neben der kolonialen Architektur nun auch die diversen Manifestationen afro-brasilianischen Kulturgutes als wichtigste Konsumgüter dieses ähnlich einem Erlebnispark konzipierten Tourismusmagneten in den Vordergrund gestellt wurden (vgl. ebd.: 115). War der Pelô, wie der Pelourinho im Volksmund genannt wird, im Zuge der Expansion der Stadt ab der Mitte des 20. Jh.s zu einem verarmten Viertel der Unterschicht verkommen, in dem Drogen und Prostitution die Oberhand behielten, wurden seine überwiegend afro-brasilianischen BewohnerInnen zum Ziele der völligen Umstrukturierung und touristischen „Reafrikanisierung“ des historischen Zentrums schließlich in Randbezirke zwangsumgesiedelt.

Das Viertel, das den Namen des Prangers trägt, an dem die Sklaven zur Strafe ausgepeitscht worden war, mutierte so Mitte der 1990er Jahre zu einer alternativen Form eines Vergnügungsparks, in dem den BesucherInnen das Bild einer in harmonischem Einklang mit ihrem kolonialen Erbe lebenden Stadt vorgespielt werden soll. Eine aktuelle Version des *centro histórico*, welches die Geschichte und Kultur Bahias und Brasiliens in stereotyper Weise produziert, wurde in dem Film „Ó Paí Ó“ des brasilianischen Fernsehkanals GLOBO aus dem Jahr 2007 reproduziert und teils auch persifliert.

Der Pelourinho mag durch diese Metamorphose heute zwar einen unabdingbaren Raum für die Förderung schwarzer Kulturelemente in Form von unterschiedlichsten NGOs und Vereinigungen darbieten, jedoch werden diese Manifestationen afro-brasilianischen Kulturgutes dadurch einem Prozess unterworfen, durch den sie „*no seu lugar*“, in ihren spezifischen Raum, gezwängt werden, sodass außerhalb von diesem ihre Ansprüche kaum geltend gemacht werden können. Der Pelô reflektiert somit einen Prozess, der sich insgesamt in Salvador und Brasilien im Allgemeinen in einer Exklusion schwarzer, afro-brasilianischer Menschen und Kultur aus der öffentlichen, weiß dominierten Welt manifestiert und spiegelt schließlich die in Brasilien vorherrschenden Ausformungen interethnischer Beziehungen wider.

So wird gerade im Hintergrund der neueren Entwicklung des ältesten Viertels Salvadors dieses in der Mittel- und Oberschicht weiterhin mit Charakteristika wie *marginal*, sprich gefährlich und kriminell, sowie *baixo-astral*, nievaulos, gleichgesetzt, wo neben TouristInnen auf der Suche nach dem exotischen Abenteuer ausschließlich *gente feia*, hässliche Leute, und kaum jemand mit *bom-gosto* und *boa aparência*, gutem Geschmack und gutem Erscheinungsbild, zugegen sei. Dass die ersten drei Begriffe in Brasilien automatisch Assoziationen mit Personen dunkler Hautfarbe hervorrufen und die letzten beiden hingegen mit weißen Menschen assoziiert werden, sei diesbezüglich noch vorangestellt.

Wie bereits am Ende des vorhergehenden Kapitels angeschnitten wurde, setzt sich diese räumliche Trennung nach sozialen und somit letztlich ethnischen Merkmalen über das gesamte Stadtbild fort, sodass sich arme, fast ausschließlich von Afro-BrasilianerInnen bewohnte Viertel mit wohlhabenden, überwiegend weißen Stadtteilen und einer stetig wachsenden Zahl von *condomínios fechados*, Gated Communities, abwechseln. Negra Cris erklärt in dieser Hinsicht, inwiefern Schwarze durch die ökonomische Benachteiligung in die für sie vorgesehenen Viertel eingezwängt werden:

„A nossa sociedade é uma sociedade branca, os valores da nossa sociedade são brancos. Então, existe um lugar naturalizado para ser negro, que é o da periferia, do subúrbio, porque o negro é pobre.“⁴⁰ (Interview Negra Cris, S. 6).

Diese soziale Trennung nach ethnischen Muster ist schließlich in allen öffentlichen und privaten Bereichen des urbanen Sozialgefüges eingeschrieben, sodass beispielsweise in

⁴⁰ „Unsere Gesellschaft ist eine weiße Gesellschaft, die Werte unserer Gesellschaft sind weiß. Es existiert also ein naturalisierter Ort für Schwarze, welcher jener der Peripherie, des *subúrbio* ist, weil der Schwarze arm ist.“ [Übersetzung des Autors]

Shoppingcenters der Mittel- und Oberschicht, wie dem Shopping Barra oder Shopping Salvador, wiederum fast nur hellhäutige Personen anzutreffen sind, das Shopping Center Lapa und das Shopping Piedade hingegen ausnahmslos von den breiten, vorwiegend dunkelhäutigen Massen aus den unteren Schichten frequentiert wird. Im Shopping Iguatemi lässt sich diese Segregation schließlich innerhalb eines einzigen Einkaufszentrums beobachten, da die erste Etage durch ihr Angebot vor allem auf die Unterschicht zugeschnitten ist, die zweite und die dritte hingegen insbesondere auf die Mittel- und Oberschicht. Wenn diese Segregation auch auf den ersten Blick ausschließlich auf ökonomischen Aspekten zu beruhen scheint, darf jedoch nicht vergessen werden, dass in Brasilien die soziale Schicht unweigerlich mit der ethnischen Herkunft verbunden ist. Zwecks eines besseren Verständnisses der spezifischen Ausformungen interethnischer Beziehungen in Brasilien wird an dieser Stelle nun die historische Entwicklung des Zusammenlebens zwischen EuropäerInnen und AfrikanerInnen in Brasilien detaillierter nachgezeichnet.

4.2 Grauzonen zwischen Schwarz und Weiß – Ethnizität in Brasilien

Die interethnischen Beziehungen zwischen den verschiedenen Bevölkerungsgruppen Brasiliens nehmen sehr komplexe Züge an und scheinen auf den ersten Blick von Ambivalenzen und Widersprüchlichkeiten gekennzeichnet zu sein. Ich hatte mich bereits vor meiner ersten Reise nach Salvador mit wichtigen anthropologischen Beiträgen dazu beschäftigt, allen voran Andreas Hofbauers (1995) Werk „Afro-Brasilien: vom „weißen“ Konzept zur „schwarzen“ Realität“, in dem dieser die historische Entwicklung rassistischer Ausformungen und schwarzer Emanzipationsprozesse in Brasilien darstellt. Trotzdem war meine Auseinandersetzung mit Themen von Rassismus und ethnischer Selbst- und Fremdzuschreibung in der gelebten Realität Salvadors gerade am Anfang von Verunsicherung geprägt, zumal das Zusammenleben zwischen den verschiedenen Gruppen auf den ersten Blick keine erkennbaren Diskriminierungen zu beinhalten und frei von Konflikten zu sein scheint.

Bald nach meiner Ankunft in Bahia wurden mir die immanenten ethnischen Trennlinien jedoch ins Bewusstsein gerufen und viele FreundInnen und Bekannte unterstrichen, dass

Salvador wohl gerade wegen seiner überwiegenden Mehrheit an afro-brasilianischen BewohnerInnen eine der rassistischen Städte in Brasilien sei. So blickte ich allmählich hinter die Kulissen einer oberflächlich doch sehr plausibel anmutenden Repräsentation einer *democracia racial*⁴¹, einer „rassialen Demokratie“. Die komplexen Klassifikationssysteme ethnischer Selbst- und Fremdzuschreibung, die nicht auf einen Dualismus von schwarz und weiß beschränkt werden können, wie es in den USA praktiziert wird, taten ihr Übriges, um meinen Durchblick weiter zu trüben. Während mir noch in Wien im Portugiesisch-Kurs vermittelt worden war, dass *preto* eine diskriminierende Bezeichnung für Schwarze ist und *negro* hingegen die neutrale Denomination für afrikanisch-stämmige Personen, wurde ich durch die gelebte Praxis Salvadors plötzlich eines besseren belehrt⁴². Je nach Situation und Kontext verwenden die Menschen dort eine Vielzahl an Bezeichnungen, so auch *preto*, was ich anfangs als rassistische Äußerung empfand. Es stellten sich mir in der Folge so vermeintlich banale Fragen, wie wann man beispielsweise eine Person afro-brasilianischen Ursprungs als *negro* oder *moreno* bezeichnen sollte, oder wann der Begriff *preto* als beleidigend und sogar rassistisch gelte. Erst im Laufe der Zeit konnte ich mir einen Weg durch die Komplexität der verschiedenen Begriffe auf mehr oder weniger sicherem Fuße bahnen, was für ein Verständnis der brasilianischen Gesellschaftsstrukturen von immenser Wichtigkeit ist.

4.2.1 Die Entwicklung interethnischer Beziehungen in Brasilien – ein historischer Exkurs II

Im Zuge der Kolonisierung Brasiliens begann Portugal mit einer massiven Einfuhr afrikanischer Sklaven, die historisch in unterschiedliche Etappen erfolgte. Die Sklaven

⁴¹ *Democracia racial* bedeutet wörtlich „rassische Demokratie“. Der Begriff der Rasse wird in der deutschsprachigen Anthropologie allerdings verworfen, da er einerseits negative Konnotationen mit dem Nationalsozialismus hervorruft und andererseits durch die Humanbiologie nachgewiesen wurde, dass es keine biologischen Rassen innerhalb der menschlichen Spezies gibt. Daher sehe ich auch in dieser Arbeit soweit als möglich von einer Verwendung dieses Begriffes ab.

⁴² In Wien eignete ich mir das europäische Portugiesisch an, das sich neben grammatikalischen Aspekten auch in lexikalischen Anwendungen vom brasilianischen Portugiesisch teilweise beträchtlich unterscheidet, gerade was den alltäglichen Sprachgebrauch betrifft. *Preto* ist die eigentliche Bezeichnung für die Farbe schwarz, *negro* hingegen bezieht sich im Besonderen auf afrikanische Elemente. So bedeutet zum Beispiel *chá preto* Schwarztée, *cultura negra* hingegen bezeichnet die afrikanische, schwarze Kultur. Die historisch bedingte negative Assoziation des Terminus *negro* tritt jedoch in Bezeichnungen wie „*magia negra*“ deutlich zum Vorschein, wodurch die schwarze, als schädlich erachtete Magie direkt mit afrikanischen Elementen verbunden wird. Dies spiegelt sich auch in anderen negativ assoziierten Begriffen wieder, wie dem *mercado negro*, dem Schwarzmarkt.

wurden dabei aus verschiedenen Gebieten Afrikas bezogen: Neben den afrikanischen Kolonien Portugals von Angola und Mosambik gelten die afrikanische Westküste, sowie die Goldküste und das heutige Gebiet um den Kongo als die prinzipiellen Ursprungsgebiete der heute in Brasilien lebenden Afro-BrasilianerInnen (vgl. Hofbauer 1995: 106f).

Katia Mattoso (2004) zeigt in diesem Zusammenhang auf, dass es bereits zur Zeit der Sklaverei beträchtliche Unterschiede in den Beziehungen zwischen verschiedenen Gruppen von Sklaven untereinander und zu der weißen Herrschaftselite der Kolonisatoren gab und diesbezüglich auch regionale Diversifizierungen zwischen Bahia und anderen Gebieten der Kolonie stattfanden. Es dürfte klar sein, dass zu jener Zeit eine Integration der afrikanischen Sklaven in das von weißen Europäern dominierte Sozialgefüge kaum existierte, doch Mattoso konnte nachweisen, dass *crioulos*, in Brasilien geborene Sklaven, eine engere und vermehrt auf Vertrauen basierende Beziehung zu ihren portugiesischen Herren genossen, nicht zuletzt, da sie in der Kolonialgesellschaft sozialisiert wurden und die Sprache der Herren perfekt beherrschten. Dadurch kam es zu weiteren Abgrenzungen zu anderen Gruppen von Sklaven, wie den *africanos*, den aus Afrika importierten Sklaven. Bahia führe seinen kulturellen Einfluss aus Afrika nun v. a. auf jene *africanos* des 19. Jh.s zurück, welche sich einer Vermischung mit der europäischen Kultur widersetzen und ihre eigenen Traditionen so gut wie möglich weiter pflegten.

Nach Abschaffung der Sklaverei am 13. März 1888 mündete die brasilianische Gesellschaft zwar nicht in ein eindeutig ethnisch segregiertes Sozialgefüge, wie es in den USA und Südafrika der Fall war, jedoch wurde die Marginalisierung der afrikanischstämmigen Bevölkerungsgruppen weiter fortgesetzt. Durch die große Präsenz afrikanischstämmiger Personen wurde der politische Versuch einer Umsetzung der *branqueamento*-Ideologie gestartet, welche als eine rassistische Strategie bezüglich einer sukzessiv voranschreitenden Diminution der schwarzen Bevölkerung zu verstehen ist. Ein hoher brasilianischer Funktionär bringt in einem Gespräch mit Ruth Landes in deren Werk „The City of Women“ dieses Konzept zur Weißung der brasilianischen Gesellschaft deutlicher zum Ausdruck:

„ (...) And since you are going to study Negroes, I must tell you that our political backwardness, which made this dictatorship necessary, is due entirely to our Negro blood. Unfortunate. So we are trying to breed the blood out, making one nation of all the people, <whitening the Brazilian race>.’ “ (Ruth Landes 1994 [1947]: 6).

Schließlich war es das gesetzte Ziel der brasilianischen Führungselite, durch die Unterstützung der europäischen Immigration über weite Teile des endenden 19. und beginnenden 20. Jh.s die eigene und bis dahin noch sehr viel stärker afrikanisch geprägte Gesellschaft allmählich immer weißer werden zu lassen. Dabei wurde der *mestiço* in gewissen Diskursen als der Prototyp einer neuen ethnischen „Mischung“ zwischen schwarz und weiß propagiert (Hofbauer 1995: 74-86). In dieser Zeit gab es für Schwarze immer noch kaum Möglichkeiten zu einem sozialen Aufstieg, ihre soziale Mobilität stagnierte weiterhin, sodass die Gesellschaft noch stark nach ethnischen Trennlinien hin hierarchisiert war (Sansone 2003: 23).

In den 1930er Jahren begann sich dann ein brasilianischer Gründungsmythos zu verfestigen, der in Gilberto Freyres (1980 [1933]) Werk „Casa-grande e senzala“ (Herrenhaus und Sklavenhütte) erstmals im sozialwissenschaftlichen Kontext festgehalten wurde und in der Folge vielen anthropologischen Werken bis hinauf ins späte 20. Jh. als Basis galt. Dieser Mythos ist auch heute noch Bestandteil des in Brasilien vorherrschenden Verständnisses über die im Land bestehenden interethnischen Beziehungen und er findet im Konstrukt der *democracia racial* seinen Ausdruck, i. e. einem scheinbar harmonischen Zusammenleben der drei ethnischen Gruppen, das sich in einer Mischung dieser manifestiert. Dabei räumt Freyre den Weißen die wichtigste Funktion im Aufbau der brasilianischen Gesellschaft ein und stellte *negros* und *índios* eine Stufe darunter (vgl. Hofbauer 1995; 2005).

Wie kaum ein anderer Ort gelten heute noch Salvador und Bahia im Allgemeinen als die Verortung dieses brasilianischen Gründermythos schlechthin, der wohl als Ausdruck der in der brasilianischen Gesellschaft vermeintlich existierenden *miscigenação*, der Mischung der verschiedenen ethnischen Gruppen untereinander, zu interpretieren ist. Diese beiden Elemente mögen wohl als Faktoren dafür erachtet werden, dass die tatsächliche Marginalisierung und Ausgrenzung afrikanisch-stämmiger Personen immer noch stark verdrängt wird.

Erst durch eine breit angelegte Studie der UNESCO in den 1950er Jahren in Brasilien wurde die sogar in der akademischen Welt bis dahin vorherrschende Annahme über eine *democracia racial* widerlegt und die marginalisierte Position von Schwarzen explizit thematisiert. Die daraus gezogene Schlussfolgerung durch Sozialwissenschaftler wie Fernandes, die Diskriminierung der afro-brasilianischen Bevölkerung sei in der Epoche der Sklaverei begründet, wurde durch die Reflexion Hasenbalgs relativiert, dass auch nach der Abolition der Sklaverei in der aufkommenden kapitalistischen Gesellschaftsordnung die

Vorurteile gegenüber Nicht-Weißen mit neuen Funktionen und Bedeutungen aufgeladen wurden (vgl. Hofbauer 2005: 365f).

Sansone (2003: 24f; 1995: 71f) skizziert in der Folge, wie durch die wirtschaftliche Entwicklung des Landes im Zuge des 20. Jh.s Schwarze allmählich in den Arbeitsmarkt Eingang fanden. Eine erste Veränderung war mittels der Eindämmung der Immigration in den 1930er Jahren zu verzeichnen, auf die eine Industrialisierung und ein wirtschaftlicher Aufschwung mit einem Höhepunkt während der Militärdiktatur von 1964 bis 1974 folgte. In Bahia selbst taten sich erst im Zuge der Ansiedlung der Erdölindustrie in den 1950er Jahren reelle Möglichkeiten am Arbeitsmarkt für Afro-BrasilianerInnen auf. Im Laufe der voranschreitenden Globalisierung und damit verbundenen Phasen der Rezession diversifizierte sich schließlich der Zugang zu Arbeit und sozialem Aufstieg immer weiter, doch es entstanden dadurch auch subtilere Formen der Ausgrenzung.

Edward Telles (2003: 216f) wiederum ist der Auffassung, dass die Industrialisierung und die dadurch geschaffenen Arbeitsplätze für Schwarze nur für die wenigsten unter ihnen einen sozialen Aufstieg bedeuteten. Soziale Ungleichheiten zwischen den ethnischen Gruppen, eine *desigualdade racial*, bestehen nämlich weiterhin fort und die sozioökonomische Strukturierung der Gesellschaft Brasiliens ist immer noch nach ethnischen Linien gespalten. Ein Blick auf die aus dem Zensus gewonnenen Statistiken des IBGE geben näher Aufschluss über diese soziale Disparität entlang ethnisch definierter Trennlinien⁴³, wobei weiße BrasilianerInnen die überwiegende Mehrheit in den oberen und mittleren Schichten der Gesellschaft darstellen und die Afro-BrasilianerInnen hingegen in überproportionaler Weise in den unteren Schichten und unter den Armen präsent sind.

Dies hat zur Folge, dass auf gesellschaftspolitischer und alltagsdiskursiver Ebene soziale Benachteiligung und Diskriminierung heute in erster Linie anhand der bestehenden Klassenunterschiede erklärt werden und somit die eigentlichen Ausgrenzungsmechanismen entlang ethnischer Grenzziehungen im öffentlichen Diskurs kaschiert bleiben. Die übermäßige Benachteiligung afrikanisch-stämmiger BrasilianerInnen wird infolge dessen auf deren sozialen Lage zurückgeführt und nicht auf Grund ihres ethnischen Ursprungs. Klassenzugehörigkeit und ethnische Herkunft sind im heutigen Brasilien somit eng miteinander verbunden und sollten stets in Beziehung zueinander reflektiert werden (vgl. Telles 2003; Sansone 2003; Hofbauer 1995).

⁴³ Für einen Einblick in aktuelle Statistiken zur sozioökonomischen Situation der Schwarzen in Brasilien: http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/condicaodevida/indicadoresminimos/sinteseindicais2006/indic_sociais2006.pdf

Am Beispiel der öffentlichen Bildungseinrichtungen lässt sich diese Überschneidung von ethnischer und sozialer Diskriminierung sehr gut veranschaulichen. Afro-BrasilianerInnen können sich in der Regel keine qualitätsvolle, private schulische Ausbildung leisten und besuchen in ihrer überwiegenden Mehrheit die staatlichen Schulen, welche jedoch von Seiten des Staates kaum gefördert werden und durch ihre schlechten Bildungsstandards den SchülerInnen kaum berufliche Zukunftsaussichten geben.

Hingegen gehören im Hochschulbereich föderale und bundesstaatliche Universitäten zu den führenden Bildungsinstitutionen im Land, da dort die meiste Unterstützung zu Bildungsmaßnahmen des Staates hineinfließt. Die an brasilianischen Hochschulen obligatorischen Aufnahmeprüfungen, *vestibular* genannt, werden mit steigender Qualität der jeweiligen Universität anspruchsvoller, sodass sie meist nur von vorwiegend weißen, wohlhabenden AbgängerInnen privater Schulen bestanden werden, die sich darüber hinaus den Zugang zu spezifischen Vorbereitungskursen für die Aufnahmeprüfung, dem *cursinho*, verschaffen können.

Somit nimmt die Bildungslandschaft Brasiliens eine polarisierte, nach ethnischer und sozialer Herkunft trennende Skalierung ein, in der die Präsenz minder bemittelter Afro-BrasilianerInnen in den schlecht ausgestatteten öffentlichen Schulen überwiegt, staatliche Universitäten hingegen von weißen BrasilianerInnen dominiert werden, auch in einer Stadt wie Salvador. Jene, die es nicht auf eine öffentliche Bundesuniversität schaffen, müssen sich in der Folge mit teuren Privat-Universitäten abfinden, sodass für Personen aus bescheidenen Verhältnissen der Zugang zu höherer Bildung fast vollkommen versperrt bleibt, wovon wiederum insbesondere Afro-BrasilianerInnen betroffen sind.

Nach dieser Darstellung bleibt noch hervorzuheben, dass Afro-BrasilianerInnen trotz der seit Beginn der Sklavenzeit andauernden sozialen Exklusion nicht als passive agierende Opfer hinsichtlich dieser rassistischen Ausschlussmechanismen betrachtet werden dürfen. Bereits zur Sklavenzeit gab es zahlreiche Aufstände und revoltierende Gruppen von Sklaven, welche sich der Unterdrückung der Kolonialherren widersetzen. Vielen gelang die Flucht und sie organisierten sich in *quilombos*, von der feindlichen Außenwelt zumeist abgeschottete Siedlungen geflohener Sklaven, wo diese ein eigenständiges Leben führten und gezielte Angriffe gegen die Kolonialzentren und Plantagen planen konnten (vgl. Hofbauer 1995; Pinho 2003). Zumbi dos Palmares, der bekannteste unter den revoltierenden Sklaven, gilt heute noch als Galionsfigur des schwarzen Widerstandes. Ihm zu Ehren wurde im Mai 2008 auf der Praça da Sé im Pelourinho ein Denkmal gesetzt.

Im Zuge der Industrialisierung und der schleichenden Anbahnung der Schwarzen auf dem Arbeitsmarkt entstanden auch die ersten Gruppierungen für die Belangen der Afro-BrasilianerInnen, die während der Öffnung der Militärdiktatur nach 1974 in die Entstehung des *movimento negro* mündeten (vgl. Hofbauer 1995; Sansone 1995; 2003; Pinho 2003). So gibt es heute in Salvador eine Vielzahl von NGOs, Organisationen und Gruppierungen, die sich mit der Förderung afro-brasilianischer Kultur und der Gleichberechtigung der Schwarzen beschäftigen. Auf rechtlicher Eben existiert seit geraumer Zeit überdies ein Antidiskriminierungsgesetz, das in der Verfassung verankert ist und jedwede rassistisch motivierte Aktion unter Strafe stellt. Ein anderer Gesetzbeschluss aus dem Jahre 2003 sieht daneben die Miteinbeziehung der afro-brasilianischen und afrikanischen Geschichte und Kultur im Lehrplan aller Schulen des Landes vor⁴⁴ und seit einigen Jahren werden zahlreiche öffentliche Debatten zur Einführung von Quotenregelungen für afro-brasilianische Studierende an öffentlichen Universitäten geführt, die in einigen Hochschulen bereits angewendet werden⁴⁵.

4.2.2 Morenidade vs. Negritude - Ethnische Selbst- und Fremdzuschreibung

Die interethnischen Beziehungen spiegeln sich letztlich in den spezifischen ethnischen Zuschreibungen wider, wie sie in der Alltagspraxis in Brasilien gehandhabt werden. Eine polarisierte Unterscheidung zwischen schwarz und weiß wird seit geraumer Zeit vom *movimento negro*, den schwarzen Bürgerrechtsbewegungen, forciert, doch findet diese Strategie zu einer Verminderung der sozialen Ungleichheiten noch wenig Anklang in der Bevölkerung (vgl. Sansone 1995). Dort wird heute noch eine Unmenge an Bezeichnungen verwendet, die eine Skalierung der verschiedenen Hautfarbentonalität beinhaltet und sich zwischen einem Farbspektrum von nordeuropäischem Weiß bis afrikanischem Schwarz erstreckt.

In Brasilien verläuft die ethnische Selbstzuschreibung gerade unter nicht-Weißen weniger nach dem ethnischen Ursprung, sondern nach dem individuellen Phänotyp, sprich der Skalierung der eigenen Hautfarbe und der Haare. Die *branqueamento*-Ideologie und die Annahme, in einer *democracia racial* zu leben, haben hierin schließlich ihre Spuren

⁴⁴ Quelle: „O mito da democracia racial ainda continua forte“, In: „A Tarde“, S. 14, 11.05.2008

⁴⁵ Léa Tosold (2006) beschäftigt sich in ihrer Diplomarbeit mit den verschiedenen Diskursebenen für und wider einer Einführung der *cotas*, Quotenregelungen für Schwarze, an den brasilianischen Universitäten.

hinterlassen, sodass sich nur die wenigsten mit Zuschreibungen von *negro* oder *preto* identifizieren und stattdessen eine Tendenz dahingehend zu beobachten ist, sich so hell wie möglich zu klassifizieren oder durch beschönigende Bezeichnungen wie *mulato* oder *moreno* die dunkle Pigmentierung der eigenen Haut zu relativieren (vgl. Hofbauer 1995; Sansone 1995; 2003).

Sansone spricht in diesem Zusammenhang von einer gelebten „Pigmentokratie“, welche die brasilianische Gesellschaft charakterisiere und er stellt fest, dass je nach sozialem, zeitlichem und räumlichem Kontext der Hautfarbe eine unterschiedliche Gewichtung beigemessen wird, sodass diese in bestimmten Situationen nicht offen angesprochen und in anderen hingegen hervorgehoben wird⁴⁶. So wird bei der Arbeit oder auf dem Heiratsmarkt die Hautfarbe kaum offen thematisiert, implizit ist sie jedoch von großer Bedeutung und schränkt den Zugang zu den von Weißen dominierten Räumen ein. In der Freizeit und noch viel stärker in den afro-brasilianisch determinierten Räumen, sprich *no seu lugar*, wie den *terreiros de candomblé*, den *capoeira*-Schulen oder *blocos afro* ist der Umgang mit dem eigenen ethnischen Ursprung viel lockerer und es ist dort sogar von Vorteil, schwarz zu sein (vgl. Sansone 1995:73f; 2003:52f).

Das Klassifikationsschema, welches die brasilianischen Statistikbehörde IBGE für die Erhebung des Zensus verwendet, reflektiert die in der Realität praktizierten Zuschreibungsmechanismen kaum, denn sie unterscheidet in die fünf Kategorien *branco*, *pardo*, *preto*, *índio*, *amarelo*⁴⁷, wobei sich die ersten drei Begriffe wiederum insbesondere auf die Hautfarbe beziehen und weniger auf die ethnische Herkunft. In letzter Zeit tendiert das IBGE jedoch dazu, in bestimmten Statistiken die Kategorien *preto* und *pardo* im Begriff *negro* zusammenzufassen. Dies war vom *movimento negro* forciert worden, findet in der gelebten Alltagspraxis jedoch noch wenig Anwendung (vgl. Sansone 1995; 2003).

Nilma Gomes (2005: 151f) zeigt darüber hinaus auf, dass neben der Hautfarbe das Haar eine entscheidende Rolle in der Selbstidentifikation bezüglich einer ethnischen Zugehörigkeit spielt⁴⁸:

⁴⁶ Im Rahmen einer Feldstudie von 1992 bis 1994 in einem Unterschichtsviertel und einem Viertel der unteren Mittelschicht im Großraum Salvador konnte Sansone 36 verschiedenen Begriffe der ethnischen Klassifizierung je nach Abstufung des Phänotyps dokumentieren (Sansone 2003:32).

⁴⁷ weiß, braun, schwarz, „Indio“ (für die indigene Bevölkerung), gelb (für die asiatischstämmige Bevölkerung).

⁴⁸ Mayr (2005) beschäftigt sich in ihrer Diplomarbeit auch u. a. mit der Bedeutung der Haartracht für die Konstruktion einer afro-brasilianischen Identität.

„O cabelo do negro na sociedade brasileira expressa o conflito racial vivido por negros e brancos em nosso país. (...), o cabelo e a cor da pele são as [mediações raciais] mais significativas. Ambos são largamente usados no nosso critério de classificação racial para apontar quem é negro e quem é branco em nossa sociedade, assim como as várias gradações de negrura por meio das quais a população brasileira se autoclassifica nos censos demográficos.“⁴⁹ (ebd.: 151f)

Gekräuselttes Haar wird in Brasilien nämlich für gewöhnlich als *cabelo ruim*, schlechtes Haar, bezeichnet, glattes hingegen als *cabelo bom*, gutes Haar, was wiederum die Diskrepanz des in Brasilien vorherrschenden Schönheitsideals aufzeigt, in dem Körpermerkmale des afrikanischen Phänotyps grundsätzlich als hässlich gelten (vgl. ebd.: 151). Menschen glatten oder leicht gewellten Haares befinden sich somit einen Schritt näher dem dominanten europäischen Schönheitsideal und werden in der Farbskala der ethnischen Zuschreibung eine Stufe höher gestellt.

So sieht sich eine Frau mit dunkler Hautfarbe und glatten Haaren nicht mehr als *preta* oder *negra*, sondern vielleicht als *mulata* oder *mestiça*. Eine andere Person relativ heller Hautfarbe, jedoch mit stark gekräuseltem Haar, die sich selbst als *morena* auffasst, mag von außen wegen der Beschaffenheit der Haare als *sarará*, als Person mit afrikanischen Züge und heller Hautfarbe, oder gar *mulata* gelten. Die gängige Praxis des Haare Glättens bei Frauen oder des Haare Rasierens bei Männern kann als Taktik verstanden werden, die afrikanischen Wurzeln zu kaschieren und sich ein bisschen weißer zu machen. Durch das Tragen von Afro-Frisuren heben Schwarze ihre afrikanische Identität hingegen hervor und unterstreichen ihre *consciência negra*, ihr schwarzes Bewusstsein (vgl. ebd.).

Aus den Ausführungen von Gomes lässt sich somit schließen, dass auf der Ebene der Haartracht der Rassismus in der brasilianischen Gesellschaft schließlich offenkundiger hervor sticht, da Afro-BrasilianerInnen kaum eine Anstellung finden, wenn sie ihr krauses Haar offen tragen anstatt es abzurasierern oder zu glätten. So war während meines Aufenthalts in der Regionalzeitung „A Tarde“ beispielsweise ein Bericht über die diskriminierende Haltung der Banco Bradesco zu lesen, eines großen Bank- und Kreditinstituts, welches seine Angestellten dazu anhielt, keine Bärte und die Haare rasiert

⁴⁹ „Das Haar des Schwarzen drückt in der brasilianischen Gesellschaft den rassialen Konflikt aus, der zwischen Schwarzen und Weißen in unserem Land gelebt wird. (...), das Haar und die Hautfarbe sind die bedeutendsten Übermittler [ethnischer Zugehörigkeit]. Beide werden auf breiter Ebene in unserem Kriterium „rassialer“ Klassifikation verwendet um festzusetzen wer in unserer Gesellschaft *negro* und wer *branco* ist, sowie die verschiedenen Abstufungen der dunklen Hautfarbe, über die sich die brasilianische Bevölkerung im demographischen Zensus selbst klassifiziert.“ [Übersetzung des Autors]

zu tragen, bzw. im Falle von Frauen, die Haare zu glätten⁵⁰. Auch Cléber, der sich selbst als *moreno claro* wahrnimmt und in Salvador meist sogar als *branco* bezeichnet wird, trug sein stark gelocktes Haar stets kurz rasiert, da er es wegen seiner Beschaffenheit als hässlich ansieht und es schließlich eine Art *common sense* ist, bei der Arbeit krauses oder gelocktes Haar getrimmt zu halten.

Diese Praxis der ethnischen Selbst- und Fremdzuschreibung an Hand des äußeren Erscheinungsbildes hat schließlich zur Folge, dass ein und dieselbe Person je nach Situation, Tageszeit und Beziehung unterschiedliche Bezeichnungen zugeschrieben bekommt: Ein Afro-Brasilianer kann so von den Arbeitskollegen als *escuro*, dunkel, bezeichnet werden, die Zechkumpanen reden ihn hingegen als *negão* an, eine umgangssprachliche und kumpelhafte Wendung für *negro*, die Freundin sagt zu ihm *meu pretinho*, ein verniedlichender Ausdruck ohne rassistischen Unterton, in der Geburtsurkunde gilt er als *pardo* und selbst versteht er sich schließlich als *moreno* (Sansone 1995: 73f; vgl. Hofbauer 1995).

Weiters ist zu beobachten, wie die verschiedenen Identifikationsmuster zu einer ethnischen Gruppe oder einem Hautfarbtypus in Brasilien regional stark variieren können: Eine Person, die in Bahia als *morena clara*, helle *morena*, gilt, mag in São Paulo vielleicht gerade mal als *mulata* durchgehen. Einem Bewohner aus Porto Alegre wiederum, der sich durch seine dunklen Haare und Augen als *moreno* auffasst, wird auf seinem Urlaub in Bahia ständig *gringo* oder *galego*⁵¹, weißer Ausländer, nachgerufen.

Sansone (2003: 40) fasst zum Ziele einer überschaubareren Standardisierung in seiner Untersuchung die verschiedenen Begriffe zu sechs übergeordneten Kategorien zusammen: *branco*, *moreno*, *mulato/pardo*, *preto/negro*. Doch auch hier ist eine Abhängigkeit der Kontextualität der Begriffe unvermeidlich, so stellt Sansone (2003: 47ff) fest, dass *preto* sich in erster Linie auf die Hautfarbe selbst bezieht und tendenziell einen niederen sozialen Status der Person reflektiert, die sich damit identifiziert; *negro* hingegen betone den allgemeinen Phänotypen und den afrikanischen Ursprung und wird insbesondere von Afro-BrasilianerInnen höherer sozialer Schichten verwendet, die durch ihren sozialen Aufstieg und die dennoch anhaltenden Diskriminierungen ein größeres Bewusstsein bezüglich des

⁵⁰ Quelle: „Bradesco é alvo de ação por discriminar“, In: Zeitung „A Tarde“, 12.03.2008

⁵¹ *Galego* bedeutet eigentlich Galizier und bezeichnet somit die Bewohner der nordwest-spanischen Region Galizien. In Bahia wird der Begriff jedoch auch als Synonym zu *gringo* verwendet, wobei dieser synonyme Gebrauch wahrscheinlich auf die große historische Präsenz von Galiziern in Bahia zurückzuführen ist. So staunte ein Austauschstudent aus Galizien nicht schlecht, als ein Zeitungsverkäufer ihn auf offener Straße als *galego* bezeichnete und verdutzt fragte er, woher dieser denn wisse, dass er aus Galizien komme.

immanenten Rassismus entwickelten. *Moreno* wiederum kann für eine Person heller Hautfarbe mit dunklen Haaren und Augen, sowie für einen sehr dunklen Typ verwendet werden. Schließlich wird alles noch dadurch relativiert, ob eine bestimmte Person direkt angesprochen wird, oder ob über sie in ihrer Abwesenheit gesprochen wird.

Das wurde mir erst allmählich und nach vielen Gesprächen darüber mit meinem Freund Cléber klar. Er machte mich darauf aufmerksam, dass man sehr vorsichtig damit sein sollte, wie man eine Person anspricht. So würde man nie direkt sagen, dass jemand *negra* oder *preta* ist, auch wenn es sich um eine Person noch so dunkler Hautfarbe handelt, sondern man würde sie als *morena* bezeichnen. Weiters hängt es von der Art und Weise ab, wie man zu jemandem spricht: In einer intimen Freundschaft oder Beziehung verwendet man oft beispielsweise Diminutive von *negro*, wie *nego*, *minha neguinha*, oder auch *meu preto*, als zärtliche Bezeichnung für die Freundin oder den Partner, was auch unabhängig von der Hautfarbe gehandhabt wird. So schrieb mich Beto unlängst als „*meu preto lindo*“ („mein schöner Schwarzer“) an. Würde man hingegen eine Person, die man nicht gut oder gar nicht kennt mit einem schroffen Ton als „*seu preto!*“ oder „*seu negro!*“ bezeichnen, trüge das einen stark beleidigenden und gar rassistischen Unterton mit sich. Wenn ferner über jemand gesprochen wird bzw. über ethnische Gruppen insgesamt, dann sei es in Ordnung *negro* oder *os negros* dafür zu verwenden, *preto* hingegen gelte in diesem Kontext ebenfalls als rassistischer Ausdruck. Dies alles relativiert sich schließlich wieder durch die Person selbst, die sich solcher Bezeichnungen bedient: Wenn ein Schwarzer von *pretos* spricht wird es klarerweise anders aufgefasst, als wenn ein Weißer diesen Begriff verwendet.

Das *movimento negro* sieht in dieser Praxis der Selbst- und Fremdzuschreibungen anhand dieser Vielfalt verschiedener Begriffe, welche die weitläufige Auffassung widerspiegelt, in einer *democracia racial* zu leben, eine Negation bzw. Verkennung der bestehenden rassistischen Verhältnisse in der brasilianischen Gesellschaft. So wird diese Praxis als bestimmender Faktor für die noch andauernde soziale Diskrepanz zwischen Schwarzen und Weißen gewertet, zumal sich nur die wenigsten Afro-BrasilianerInnen mit dem sehr politisch aufgeladenen Begriff *negro* identifizieren und die meisten so durch ihre Selbstzuschreibung an Hand einer Farbskalierung zwischen schwarz und weiß sich der rassistisch motivierten Ausgrenzung nicht bewusst seien und diese noch weiter vorantreiben würden.

Hierbei ist die Tendenz zu beobachten, dass sich immer mehr BrasilianerInnen afrikanischen Ursprungs mit der Bezeichnung *moreno* identifizieren, welche durch ihre

breite Bedeutungsebene alles von einem afrikanischen Phänotyp bis zu einem dunklen, südeuropäischen Körpertypen beinhaltet. So sieht das *movimento negro* gerade in diesem Begriff die Ambiguitäten einer brasilianischen, heuchlerischen Gesellschaft verkörpert, sowie die Aufrechterhaltung der von Disparitäten gekennzeichneten interethnischen Beziehungen (vgl. Sansone 2003: 57f).

Sansone (1995:74) konnte in diesem Zusammenhang feststellen, dass die Bezeichnung *negro* fast ausschließlich von einer jungen Generation von Afro-BrasilianerInnen verwendet wird, die in der Regel einen relativ hohen Bildungsgrad aufweisen und sich womöglich durch den sozialen Aufstieg, den sie durchlebten, der rassistischen Strukturierungen in der Gesellschaft erst richtig bewusst wurden. Denn auch nachdem sie in der sozialen Leiter weiter nach oben gelangt waren, hielten die sozialen Ausgrenzungsmuster immer noch an. Dies spiegelt sich wiederum in der Zusammensetzung des *movimento negro* wider, das fast ausschließlich aus Afro-BrasilianerInnen der Mittelschicht aufgebaut ist. *Preto* hingegen ist laut Sansone bei der älteren Generation als Selbstzuschreibungsbegriff noch weiter verbreitet.

4.3 Um Brasil sem racismo e homofobia – afro-brasilianische LGBTs begehren auf

Salvador und Bahia gelten durch den hohen Anteil von Afro-BrasilianerInnen an der Gesamtbevölkerung und als Teil des verarmten Nordostens Brasiliens als das schwarze, das exotische, das andere Brasilien. Die in der dortigen Bevölkerung weitläufig eingeschriebene Konstruktion der *baianidade*, welche den Mythos der *democracia racial* fortschreibt und Bahia als deren Ursprung impliziert, wird in ihrer stereotypen Form weiterhin nach außen getragen und als ursprüngliche Essenz Brasiliens repräsentiert. Durch die so entstandenen verschiedenen Assoziationen mit Bahia generierte sich schließlich im gesamtbrasilianischen Kontext das weitläufige Vorurteil des *baiano* als Faulpelz und Müßiggänger, dessen Lebensfreude sich einzig und allein in den unzähligen Festen und Feierlichkeiten auszudrücken vermag.

Diese Stereotypisierungen und teils negativen Konnotationen verdeutlichen sich ferner in im südlichen Teil Brasiliens verbreiteten Wendungen wie „*fazer uma baianada*“, eine

baianada machen, was im übertragenen Sinn ein widerfahrenes Missgeschick umschreiben soll, oder „*isso é baiano*“, das ist bahianisch, was in der Folge als Ausdruck für billige, wertlose Dinge verwendet wird. Die Entstehung dieser Neologismen ist aber nicht zuletzt auf die starken Immigrationerschübe von *baianos* und *nordestinos*, BrasilianerInnen aus dem Nordosten des Landes, in die urbanen Zentren São Paulo und Rio zurückzuführen, wo diese oft mit Vorurteilen und Marginalisierung konfrontiert werden.

Bereits vor meiner Abreise nach Salvador war mir dieser zwiespältige Stellenwert Bahias vor Augen geführt worden, zumal mich meine in Europa lebenden brasilianischen Freundinnen und Freunde, die zum großen Teil aus dem europäisch geprägten Süden des Landes kommen, darauf hingewiesen hatten, dass ich in Bahia auf eine vollkommen andere Realität treffen würde, die mit der ihren wenig gemein hätte. Luiz Mott bringt die Zuschreibungen rund um den „ursprünglichsten“ Bundesstaat Brasiliens im Hintergrund seiner persönlichen Beweggründe, nach Salvador gezogen zu sein, schließlich folgendermaßen auf den Punkt:

„*Eu vim para a Bahia porque eu gostava do clima, dos trópicos, do barroco e dos negros e muitos brasileiros inclusive o professor Edward MacRae, também de São Paulo, vieram muito à Bahia. Havia muita fantasia em relação a Salvador, à Bahia, nessa época, nos anos 80, no final da ditadura militar.*”⁵² (Interview Luiz Mott, S. 1).

In Salvador wurde ich wiederum selbst mit der Kehrseite dieser „Kreisförmigkeit der Macht“ im Foucault’schen Sinne konfrontiert, durch welche Hall (2004: 149) die Stereotypisierung Schwarzer gekennzeichnet sieht. Dies begann bei einer bestimmten Erwartungshaltung von außen, sei es an der Universität, aber auch unter Freunden und Bekannten, die mir als *gringo* anfangs aufgeladen wurde und nach der ich, so wie alle anderen Weißen aus dem Ausland, doch gewiss wegen der „afro-brasilianischen Kultur“ und der „schwarzen Bevölkerung“ nach Bahia gekommen wäre.

Nachdem es mir allmählich gelungen war, solche Zuschreibungen abzuschütteln, ertappte ich mich schließlich selbst dabei, wie ich mich im Zuge der Erkundungsphase meiner Forschungen von einem exotisierten *bias* verleiten lies, indem ich auf der Suche nach dem Anderen innerhalb der LGBT-Communities in Erwägung zog, den Fokus auf die

⁵² „Ich kam nach Bahia, weil ich das Klima mochte, die Tropen, den Barock und die Schwarzen und viele Brasilianer, einschließlich des Professors Edward MacRae, der ebenfalls aus São Paulo kommt, kamen oft nach Bahia. Es gab eine große Fantasie um Salvador, Bahia, zu jener Zeit, in den 80er Jahren, am Ende der Militärdiktatur.“ [Übersetzung des Autors]

Einbindung von Homosexualität im *candomblé* bzw. Manifestationen afro-brasilianischer Homosexualitäten im Allgemeinen zu richten. Als ich einigen afro-brasilianischen KollegInnen an der UFBA gutgläubig von diesem Vorhaben berichtete, stieß ich auf wenig Begeisterung und erst in jenem Moment wurde mir klar, was für einen Eindruck ich doch auf diese dadurch hinterlassen haben musste: womöglich jenen eines typischen *gringo*, der nach Salvador gekommen war, um in alter Manier der Kolonialherren über das exotische, schwarze Bahia und deren sexuellen Besonderheiten Untersuchungen anzustellen. Mein Intention war klarerweise keineswegs eine solche, doch fehlte mir zu jener Zeit noch die nötige Sensibilität, welche der Umgang mit einem solch heiklen Thema erfordert.

In der Folge wurde ich daher hellhöriger, was die interethnischen Beziehungen insgesamt, aber auch innerhalb der LGBT-Communities betraf. Durch das Belegen der Lehrveranstaltung „Antropologia do Negro no Brasil“ bei Jeferson Bacelar an der UFBA und den dabei teils heftigen, kontroversen Diskussionen zwischen AnhängerInnen des *movimento negro* auf der einen Seite und dem Professor und gemäßigteren afro-brasilianischen StudentInnen auf der anderen Seite, wurde mir klar, wie umstritten die verschiedenen Positionierungen zum interethnischen Zusammenleben und rassistischen Diskriminierungen sein können. Wo die einen in den Weißen per se den Ursprung allen Übels für die Situation der Schwarzen in Brasilien sahen und diesen gegenüber ein großes Misstrauen und gar rassistische Ressentiments hegten, schlugen die anderen wiederum einen moderateren Kurs des konstruktiven Miteinander ein. Dadurch wurde mir nicht zuletzt die weitläufige Unmarkiertheit der Weißen in Bahia und Brasilien ins Bewusstsein gerufen, welche die VertreterInnen der schwarzen Bewegung durch ihre radikalen Positionierungen aufzuheben und umzukehren suchen.

Wie bereits dargestellt wurde, verdeutlicht sich die Ethnisierung sozialer Ungleichheiten in Brasilien in kaum einer anderen Stadt so sehr wie in Salvador, wo Armut direkt mit Schwarzsein gleichgesetzt werden kann, was von den radikaleren StudienkollegInnen immer wieder aufgeworfen wurde. In anderen brasilianischen Metropolen, insbesondere in São Paulo, sticht dieser Aspekt nicht derart ins Auge, zumal dort auf Grund der mehrheitlich europäisch geprägten Bevölkerung viele Weiße ebenso von Armut betroffen sind. Dies führt wohl auch zu der weit verbreiteten Annahme, dass die Hauptstadt Bahias am stärksten von Rassismus betroffen sei.

Frantz Fanon stellt sich in dieser Hinsicht jedoch folgende Frage: „Gibt es wirklich einen Unterschied zwischen einem Rassismus und einem anderen? Finden wir nicht denselben Niedergang, denselben Bankrott des Menschen?“ (Fanon 1985: 64). Ihm geht es in diesem

Zusammenhang primär darum aufzuzeigen, dass Rassismus weder in stärkeren, noch in schwächeren Ausdrucksformen Gestalt annimmt, sondern dass er in seiner Art und Weise immer gleich funktioniert, auch wenn er sich unterschiedlich zu artikulieren vermag. Es stelle sich daher nicht die Frage, ob es in einer bestimmten Region oder einem gewissen Teil der Bevölkerung mehr oder weniger Rassismus gebe als anderswo. Stattdessen reiche schon die alleinige Existenz von Rassismus, da es für die Betroffenen, auf die er gerichtet ist, schlichtweg keinen Unterschied mache, auf welche Weise er seinen Ausdruck finde (vgl. ebd.: 64).

Der Minderwertigkeitskomplex der Schwarzen beruht so nach Fanon nun auf einer ökonomischen Benachteiligung und einer daraus resultierenden Epidermisierung, i. e. einer Verinnerlichung dieser Minderwertigkeit und Übertragung auf die eigene Hautfarbe, die durch den Rassismus generiert wird (vgl. ebd.: 10, 64). Deshalb wird nicht nur in Brasilien, sondern auch beispielsweise auf den Antillen die eigene ethnische Herkunft negativ besetzt und ein phänotypisches und somit soziales Aufhellen angestrebt.

Demzufolge sind Behauptungen, dass in Bahia bzw. anderen Bundesstaaten Rassismus weiter verbreitet wäre, oder dass es in den LGBT-Communities weniger Vorurteile gegenüber Schwarzen gäbe, wohl kaum haltbar. So erklärt Otávio Reis Filho gleich zu Beginn des Interviews, dass die Gruppierung Quimbanda-Dudu insbesondere aus jenem Grund gebildet wurde, um auf den in der *comunidade gay* inhärenten Rassismus hinzuweisen und die spezifischen Anliegen schwarzer Homosexueller zu vertreten. Die Gruppe wurde 1995, im Rahmen des dreihundertjährigen Jubiläums von Zumbi dos Palmares durch Luiz Mott, Marcelo Cerqueira und Oséas Santana gegründet⁵³.

Ailton Santos weist ebenfalls darauf hin, dass das Bedürfnis, eigene Organisationen für schwarze LGBTs zu gründen, wohl auf einen vorhandenen Konflikt zwischen den ethnischen Gruppen innerhalb der Communities zurückzuführen ist. Viele Aspekte der dominanten Kultur würden daher in der *comunidade gay* reproduziert, jedoch gestalte sich das Zusammenleben dort auch durch das vorherrschende sexuelle Verlangen zwischen Männern anders als in der Mehrheitsgesellschaft, sodass interethnisches sexuelle

⁵³ Die Bezeichnung Quimbanda-Dudu leitet sich aus jenen zwei afrikanischen Regionen ab, die den größten Einfluss auf die Konstituierung der brasilianischen Gesellschaft hatten: Quimbanda ist ein Begriff aus Angola und umschreibt einen homosexuellen Hexer, Dudu stammt aus der Sprache der *iorubá* bzw. *nagô* mit der Bedeutung von *negro*, Schwarzer. Im Gegensatz zum ursprünglichen Namen der ersten brasilianischen Organisation schwarzer Homosexueller, Adé Dudu, wurde bei der Namensgebung der Quimbanda-Dudu bewusst auf zwei unterschiedliche afrikanische Kulturgebiete zurückgegriffen, um dem in Bahia noch dominierenden „*nagocentrismo*“ entgegenzuwirken, der alleinigen Rückführung auf westafrikanische Einflüsse der *nagô* und *iorubá*. (Boletim do Quimbanda-Dudu, S. 36)

Beziehungen viel häufiger vorkämen als in den anderen sozialen Segmenten. Trotzdem kann man beobachten, dass die Mehrheit der Homosexuellen heller Hautfarbe und mit einem hohen Lebensstandard sich tendenziell einen fixen Partner aus ähnlichen Verhältnissen sucht und wenn dieser schwarz ist, muss er seine Hautfarbe eben generell durch andere Qualitäten aufwerten.

Diese Ansicht teilt auch Moutinho, die in Anlehnung an Heilborn erkennt, dass Homosexuelle aus der Mittelschicht in Rio trotz ihres egalitären Wertekatalogs bevorzugt homogame Beziehungen mit Männern der gleichen Schicht und ethnischen Abstammung eingehen (vgl. Moutinho 2005: 293).

Schließlich hebt Pinho in diesem Kontext ebenfalls hervor, dass „(...) proximidade e mesmo intimidade não significava ausência de dominação e violência, pelo contrário a constituía.“⁵⁴ (Pinho 2005: 2). Die weiter verbreiteten interethnischen Beziehungen zwischen Homosexuellen würden Formen von Unterdrückung und Gewalt demnach nicht aus dem Weg schieben, sondern sie im Gegenteil noch weiter fortschreiben.

Dadurch wurde schon bald nach Beginn der Bürgerrechtsbewegung von LGBTs in Brasilien von Seiten homosexueller Afro-BrasilianerInnen ein Diskurs um *dupla discriminação*, doppelter Diskriminierung, eingebracht, der auch heut noch kaum an Aktualität verloren hat (vgl. MacRae 1990: 242). Negra Cris verdeutlicht diesen Aspekt der afro-brasilianischen LGBTs als zweifach Diskriminierte folgendermaßen:

„*Aí, quando você vai ajuntar o racismo dessa sociedade que já me coloca à margem - porque nascer negra é você ser colocada à margem: você não tem acesso à educação de qualidade, você não tem acesso a uma saúde de qualidade, você tem deficiência em moradia e outros bens - e você ainda assumindo ser homossexual dentro dessa sociedade, aí isso duplica. Então, eu acho que a problemática de ser negro e homossexual aqui em Salvador na Bahia é como em qualquer lugar no Brasil.*“⁵⁵ (Interview Negra Cris, S. 2).

Wenn man schwarz und homosexuell sei, dupliziere sich die Exklusion somit, weshalb die Rede Afro LGBT aus gutem Anlass während des 12. Encontro Brasileiro de Gays, Lésbicas, Bis e Trans (Brasilianisches Treffen von Gays, Lesben, Bis und Trans) in

⁵⁴ „(...) Nähe und sogar Intimität bedeutete nicht Abwesenheit von Domination und Gewalt, im Gegenteil, sie erzeugten sie.“ [Übersetzung des Autors]

⁵⁵ „Wenn man also den Rassismus in dieser Gesellschaft zusammenfügt, der mich schon an den Rand drängt – denn als Schwarze geboren zu sein bedeutet an den Rand gedrängt zu sein: man hat keinen Zugang zu einer qualitätsvollen Bildung, man hat keinen Zugang zu einer qualitätsvollen Gesundheit, man spürt einen Mangel an Wohnraum und anderen Gütern – und sich dann noch als homosexuell in dieser Gesellschaft outet, dann dupliziert sich das. Ich finde also, dass die Problematik schwarz und homosexuell zu sein hier in Salvador, in Bahia die gleiche ist wie an jedwedem anderen Ort Brasiliens.“ [Übersetzung des Autors]

Brasília im Jahre 2005 gegründet wurde und heute bereits in 18 Bundesstaaten vertreten ist. Als Vertreterin der Rede Afro LGBT hebe Negra Cris eben beide Fahnen des Kampfes empor, sowohl jene gegen den Rassismus als auch jene gegen die Homophobie. Dabei gehe es in erster Linie um eine Suche nach mehr Sichtbarkeit und um aufzuzeigen, wie beide Aspekte sie zugleich unterdrücken.

Diese *dupla militância*, doppelte Militanz, wird jedoch innerhalb der LGBT-Bewegungen nicht immer von einer positiven Warte aus betrachtet, weshalb sie unterschiedliche Kontroversen und Diskussionen hervorruft (vgl. MacRae 1990: 242). Mott räumt diesbezüglich ein, dass er die Gruppierung Quimbanda-Dudu aus dem Bestreben heraus ins Leben rief, um eine Diskussion und Reflexion zu Homophobie und Rassismus hervorzubringen und weniger aus einer Nachfrage von Seiten homosexueller Afro-BrasilianerInnen. So gestaltet sich in seinen Augen das interethnische Zusammenleben in der *comunidade gay* viel besser und friedlicher als in der brasilianischen Gesamtgesellschaft und er betrachtet die Anschuldigung von Seiten schwarzer LGBT-AktivistInnen als falsch, nach denen weiße Homosexuelle als rassistisch und vorurteilsbehaftet dargestellt werden. Für ihn reflektieren diese neu entstandenen Gruppen eher eine Modeerscheinung innerhalb der Bewegung, wo es jedoch wichtiger wäre, dass die ohnehin schon sehr kleine LGBT-Bewegung in Brasilien vereint bleibe im Kampf für die Sache nicht-heterokonformer Personen. Die GGB selbst habe sich ja seit jeher zugleich für die Belange afro-brasilianischer LGBTs eingesetzt und diese vollständig inkludiert.

Ailton steht dieser Fragmentierung in der LGBT-Bewegung ebenso mit einigen Bedenken gegenüber und er stellt fest, dass es in diesem Sinne auch gar keine geeinte LGBT-Community gibt, sondern diese in sich stark zerklüftet ist. Für ihn ist die übergeordnete Kategorie auf jeden Fall jene der Homosexualität, die alle miteinander verbindet. Ob man dann noch dazu schwarz ist oder nicht, sei eine andere Frage, die aber in diesem Konglomerat von Differenzen nicht missachtet werden dürfe. So ist für ihn auch innerhalb der nicht-heterokonformen Communities, wie auch in der Gesellschaft generell, die wichtigste Determinante die Frage nach der ökonomischen Macht, die ja wiederum mit der ethnischen Herkunft eng verbunden ist. Es gehe also weniger darum, dass ein Homosexueller afro-brasilianischen Ursprungs ist, sondern dass er arm und minder bemittelt ist, sowie kaum Zugang zu seinen Rechten hat. Die schwarze Bewegung hätte diesbezüglich auf gesamtgesellschaftlicher Ebene ja bereits einige Erfolge zu verzeichnen, weshalb die rezenten Gruppierungen afro-brasilianischer Homosexueller prinzipiell die Auseinandersetzung mit dieser Thematik innerhalb der LGBT-Communities selbst

vorantreiben wollten. Dies vor allem, um den dort vertretenen, gut situierten, weißen männlichen Homosexuellen in seiner Macht einzuschränken und gegen dessen Diskriminierung von anderen Homosexueller anzukämpfen, die wegen ihrer Hautfarbe und dem sozialen Status ausgeschlossen werden.

Aus seinem persönlichen Hintergrund beurteilend glaubt Ailton jedoch nicht daran, dass die Multiplizierung von markierten Differenzen den Weg zu einer besseren Zukunft versperren würde. Er selbst wuchs unter sehr armen Verhältnissen zusammen mit seinen Geschwistern bei seiner Mutter auf, schaffte jedoch den Sprung auf die öffentliche Universität, sodass er seit mittlerweile zwanzig Jahren eine gut bezahlte Stelle als öffentlicher Bediensteter hat und nun das Doktorat in Angriff nehmen will.

Renildo Barbosa hebt im Interview gleichfalls die inhärenten Benachteiligungen schwarzer LGBTs in den homosexuellen Communities hervor, weshalb er auch selbst der Vereinigung Rede Afro LGBT beitrug und durch die Gründung der ProHomo ein Gegengewicht in Bezug auf die von weißen dominierte Bewegung bilden will. Einer Fragmentierung in zahllose Untergruppen steht er aber ebenso kritisch gegenüber und er propagiert im Gegenzug eine Einigung der verschiedenen sozialen Bewegungen, sprich der Feministinnen, der Schwarzen und der LGBTs, sodass sie die überwiegende Mehrheit der Gesellschaft repräsentieren könnten und in einem gemeinsamen Kampf für mehr Durchschlagkraft sorgen könnten.

Marcelo Cerqueira stellt in seinen Aussagen wiederum ein differenzierteres Bild dar, zumal er davon ausgeht, dass in Salvador und Bahia selbst weniger Rassismus vorherrscht als in Städten wie Rio und São Paulo und afro-brasilianische LGBTs in Bahia kaum benachteiligt sind. Schließlich weist er auf den Aspekt hin, dass die Rede Afro LGBT und andere Gruppierungen schwarzer Lesben und Schwuler doch vor allem deshalb ins Leben gerufen wurden, um gegen die stark verwachsene Homophobie in der *comunidade negra* und dem *movimento negro* anzukämpfen.

Die Positionierungen der verschiedenen AkteurInnen bringen schließlich diverse Formen ethnischer und sozialer Diskrepanzen innerhalb der LGBT-Communities und – Bewegungen zur Sprache, wodurch in letzter Zeit neue Initiativen entstanden, um diesen Prozessen der Marginalisierung entgegenzutreten. Insbesondere von Seiten schwarzer LGBTs lässt sich dabei die steigende Tendenz beobachten, auch innerhalb der *comunidades LGBT* ihre besonderen Bedürfnisse und Rechte einzufordern, um in der Folge

selbst über die Formen ihrer Repräsentation bestimmen zu können, um nicht mehr von weißen Homosexuellen bevormundet zu werden.

Osmundo Pinho (2004) unterstreicht dabei, wie durch die Überschneidungen unterschiedlicher Differenzen und Ungleichheiten, insbesondere jenen von *race* und Gender, in den LGBT-Communities sich diverse Identitäten konzipieren, weshalb es unpassend ist, von einer homogenen *identidade gay* auszugehen. Man sollte daher dazu übergehen, von mehreren *comunidades homossexuais* in Brasilien zu sprechen, an Stelle von einer einförmigen Community oder einer universellen schwulen Kultur. In seinen Augen bauen die *mundos homossexuais*, die homosexuellen Lebenswelten, gerade auf diesen inhärenten Formen der Ungleichheiten und strukturellen Gewalt, sodass beispielsweise in der Mainstream-Gay-Community der weiße Homosexuelle als ästhetische Norm produziert wird und sich andere, schwarze Homosexuelle dem anpassen müssten.

4.3.1 Bichinha preta vs. negão bem dotado – Konstruktionen des afro-brasilianischen Homosexuellen in der comunidade gay

Diesen verschiedenen diskursiven Ebenen zu Macht, Diskriminierung und Gewalt begegnete ich in meinen Forschungen immer wieder. Als ich während einer Sitzung am GGB die Existenz von Rassismus in der LGBT-Community zur Diskussion stellte, stritt Cristiano das Vorhandensein solcher Vorurteile ab und stellte an die vier afro-brasilianischen Anwesenden direkt die Frage, ob sie jemals Opfer von rassistischen Angriffen in der *comunidade gay* gewesen seien, worauf sie zu meiner Verwunderung alle verneinten.

Dieses Nicht-Eingestehen von Rassismus mag wohl mehrere Gründe haben: Zum einen gab ihnen Cristiano, der ja selbst weiß ist, in suggestiver Art zu verstehen, unter Personen, die auf Grund des selben gesellschaftlichen Makels diskriminiert werden, dass es solche Probleme einfach nicht geben könne, weshalb die vier TeilnehmerInnen vielleicht selbst keine Gegenposition dazu einnehmen wollten, nicht zuletzt, weil auch ich als Weißer dort anwesend war. Zum anderen konnte Sansone in seinen Forschungen nachweisen, dass die Reflexion über Rassismus eng mit der sozialen Schicht zusammenhängt und viele Interviewte zwar von Fällen anderer Personen berichten konnten, welche Opfer

rassistischer Vorurteile gewesen waren, sich selbst aber nie damit konfrontiert sehen wollten. Darüber hinaus konnte im vorigen Unterkapitel detailliert nachgezeichnet werden, wie sehr rassistische Haltungen in Brasilien kaschiert, verinnerlicht und nicht direkt zum Ausdruck gebracht werden, sodass auch viele Betroffene tatsächlich selten offensichtlich damit konfrontiert werden (vgl. Sansone 2003).

Vorurteile gegenüber Afro-BrasilianerInnen blieben mir dennoch keineswegs vorenthalten und des Öfteren wurde ich Zeuge expliziter rassistischer Äußerungen, die klarerweise nur unter Weißen offen zum Ausdruck gebracht wurden. So stieß ich eines Abends im Beco da OFF zufällig zu einer Unterhaltung zwischen einem österreichischen Bekannten, dem Freund von Beto, und einem weißen Kellner des Lokals, welche sich heftig über *negros* ausließen. Mein Bekannter hatte sich nämlich mit seinem Freund Beto zerstritten, weshalb er nun bei dem Kellner seinen Frust abließ. Dieser letztere meinte, er hätte bisher nur schlechte Erfahrungen mit *negros* gemacht, die ausschließlich für Sex gut wären, da sie sonst die ganze Zeit nur faul rumhängen und noch dazu andauernd Geld verlangen würden. Hintangestellt sei, dass sich die beiden in diesem Zusammenhang auf Englisch unterhielten, um ja sicher zu stellen, dass niemand der anderen Gäste ihr Gespräch verfolgen könne.

Artur machte ebenfalls nie einen Hehl daraus, dass er sich sexuell besonders von *negros* angezogen fühlte, sich aber nicht vorstellen konnte, eine fixe Beziehung mit einem Afro-Brasilianer einzugehen. Die meisten seiner Sex-Abenteuer hatte er demnach auch mit Schwarzen, sein Freund Márcio hingegen ist ein Weißer aus gutem Hause. Die Assoziationen von *negros* mit maskuliner, sexueller Kraft scheint Artur sehr verinnerlicht zu haben, denn als er davon erfuhr, dass ich in einer Favela *capoeira*-Stunden nehmen würde, warnte er Cléber davor, ich würde mich in erster Linie für die *capoeiristas* interessieren und auf ihre sexuellen Vorzüge aus sein.

Die in beiden Beispielen augenscheinlich hervortretende Konnotation von Schwarzen als Sex-Objekt wurde dabei von vielen Interviewten in kritischer Weise zur Sprache gebracht. Marcelo, Ailton, Negra Cris, Renildo, Valquíria und Otávio warfen auf, dass schwarze Männer in Brasilien oft als hypermaskuline, animalistische Sexmaschinen konstruiert werden, in Form eines so genannten *negão bem dotado*, eines gute bestückten Schwarzen, der mit einem großen Penis und immenser Manneskraft ausgestattet ist. Dieses Bild perpetuiert so auch in der *comunidade gay*, wo schwarze Homosexuelle durch diese Assoziationen unweigerlich als Objekte der Begierde gelten. Laut Marcelo liege dies auch

daran, dass Afro-Brasilianer aus der Unterschicht meist mit körperbezogenen und sehr maskulinen Berufen in Verbindung gebracht werden, wie Handwerker, Maurer oder Polizist. Die meisten Schwarzen würden dieses Stereotyp in der Folge derart in sich verinnerlichen, sodass sie ihm schlussendlich auch gerecht werden. Interessant dabei ist, dass die Konstruktion eines männlichen, potenten Schwarzen in starkem Kontrast zu dem bereits erwähnten und ebenfalls weit verbreiteten Bild der *bichinha preta* steht, des femininen schwarzen Homosexuellen aus der Unterschicht. Des Öfteren wurden Diskurse über schwarze Männlichkeit nämlich auch auf der Ebene einer Feminisierung geführt, in Verbindung mit sozialen Makeln wie Armut und Schwarzsein. So betonten auch viele Interviewte, dass gerade unter den armen Schwarzen aus der Unterschicht *bichinhas* sehr weit verbreitet seien, in der Mittelschicht jedoch das Stereotyp des maskulinen Homosexuellen dominiere.

Stuart Hall (2004), der sich mit stereotypisierten Repräsentationspraktiken über Schwarze beschäftigt, zeichnet in diesem Kontext nach, wie sich diese Stereotypisierung des Schwarzen bereits zur Sklavenzeit generierte und über die Epochen hinweg weiter differenzierte. Afrikanische Sklaven wurden in dieser Hinsicht mit Natur gleichgesetzt, wodurch in ihren Körpern sukzessive die Naturalisierung rassistischer Differenz eingeschrieben wurde. In dem daraus resultierende Prozess der Stereotypisierung wurden Schwarze in der Folge auf wenige Typen der Differenz reduziert, naturalisiert, essentialisiert und fixiert, sodass sie besonders mit übertriebener Männlichkeit oder in vollkommen entgegengesetzter Richtung als in der kindlichen Entwicklung stecken geblieben konstruiert wurden.

Die Kreisförmigkeit der Macht, welche die Stereotypisierung dadurch erzeugt, macht es für die Betroffenen fast unmöglich, aus diesen vorgefertigten Mustern auszubrechen, zumal die festgelegten Typen sehr unterschiedlich sind und immer neu ausgelegt werden können. Viele schwarze Männer, die der Infantilisierung entgegenwirken wollen, würden sich beispielsweise als besonders männlich geben, wodurch sie jedoch wiederum dem Stereotyp des schwarzen Machos gerecht werden. Diese Produktion des Schwarzen als zurückgebliebenes Kind oder sexualisierter Mann wurde bereits von Fanon (1985) thematisiert, der in seiner psychoanalytischen Herangehensweise diese Prozesse in der Angst des Weißen vor dem Schwarzen verankert sieht, wobei der Schwarze dadurch in den für ihn bestimmten Ort, *no seu lugar*, zurückgewiesen werden soll.

bell hooks, die sich ebenfalls mit den Repräsentationsmechanismen von Schwarzen in den Medien beschäftigt, erkennt in einem anderen vorherrschenden Stereotyp des schwarzen

Mannes, nämlich jenem des faulen Müßiggängers, das sich zur Zeit der Sklaverei generierte und bis heute fortsetzt, die gezielte Strategie einer sozialen Exklusion der Schwarzen, mittels welcher deren bedeutender Beitrag zur Plantagenwirtschaft relativiert werden soll und sie in der Folge heute noch am Arbeitsmarkt benachteiligt werden sollen (hooks 1994: 115). Schließlich bringt sie diese lähmende Machtlosigkeit Schwarzer gegenüber einem sie determinierenden Repräsentationsregime folgendermaßen zum Ausdruck:

„Und es fiel mir auf, daß für Schwarze der Schmerz so heftig ist, daß er uns zerreißt, wenn wir erfahren, daß wir nicht kontrollieren können, wie wir dargestellt werden. Wir können nicht bestimmen, wie wir uns selbst sehen (wenn unsere Sichtweise nicht entkolonisiert ist) und wie wir gesehen werden. Der Schmerz zieht und zerrt an all unseren Bemühungen, mit uns selbst ins reine zu kommen und eine Identität aufzubauen.“ (ebd.: 12).

Zusammenfassend kann so mit den Worten von Mercer und Julien (1994) gesagt werden, dass „(...) black male gender identities have been historically and culturally constructed through complex dialectics of power and subordination.“ (ebd.: 137). Durch die Zuschreibungen der weißen Kolonialherren auf die afrikanischen Sklaven übernahmen diese letzteren bestimmte patriarchalische Werte, wie physische Stärke und sexuelle Potenz, was gleichsam als Strategie gegen die repressive, unterdrückende Eigenart des Sklavensystems zu betrachten ist. Viele schwarze Männer würden demnach den Mythos der hypersexuellen Kraft und übertrieben maskulinen Erscheinung heute noch reproduzieren (vgl. ebd.: 137-149). Die spezifische Stellung schwarzer Homosexueller in der Gay Community spiegelt diese historisch begründeten Konstrukte in ihren Augen somit wider:

„As black men we are implicated in the same landscape of stereotypes which is dominated and organized around the needs, demands and desires of white males. Blacks ‘fit’ into this terrain by being confined to a narrow repertoire of ‘types’ – the supersexual stud and the sexual ‘savage’ on the one hand, or the delicate, fragile and exotic ‘oriental’ on the other.“ (ebd.: 133).

4.3.2 „Além de preto e pobre tem que ser viado” – Homosexualität und die comunidade negra

In den unterschiedlichen Interviews trat ebenfalls immer wieder hervor, wie sehr solche Bilder des hypermaskulinen, potenten schwarzen Mannes auch innerhalb der *comunidade negra* reproduziert werden. Marcelo identifiziert in dieser Praxis an vorderster Stelle eine Strategie zum Selbstschutz, um dem auf Schwarze gerichteten Rassismus entgegenzuwirken und weiteren homophoben Diskriminierungen vorzubeugen. Bereits bei der Erziehung der Kinder werde darauf geachtet, diesen ein männliches Verhalten zu vermitteln. Väter würden ihren Söhnen so andauernd eintrichtern: „Homem, você tem que ser homem, seu pai é homem!“⁵⁶ (Interview Marcelo Cerqueira, S. 14).

Ailton betont ferner, dass dieses Konstrukt afro-brasilianische Männer in ihrem Mann-Sein bestärken würde und in der Folge schwarze Männlichkeit vom *movimento negro* in dieser Weise weiter getragen würde, wo der schwarze Mann nun als internationalisiertes Symbol von Männlichkeit hochgehalten wird. In der Rhetorik der schwarzen Bürgerrechtsbewegung stehe es demnach nicht an, dass ein Schwarzer schwul sein könne, weshalb Homosexualität dort auch verstärkt als Krankheit des Weißen konstruiert und in Afrika als inexistent aufgefasst wird. MacRae (1990: 268f) bringt dies auch zur Sprache und stellt fest, dass schwarze Homosexuelle in verächtlicher Weise oft als „negro de alma branca“ (ebd.: 268), Schwarzer mit weißer Seele, aufgefasst werden.

Alle Interviewten unterstreichen in diesem Zusammenhang die vom *movimento negro* einverleibte Homophobie, wodurch gerade schwarzen LGBTs *traição* bzw. *difamação da própria raça* oder *sujar a raça* vorgeworfen werden, sprich der Betrug, die Diffamierung und das Beschmutzen der eigenen „Rasse“. Ein bedeutender Diskurs der schwarzen Bewegung bestehe weiter darin, die Existenz von Homosexualität unter Afro-BrasilianerInnen zu leugnen und interethnische Beziehungen, denen LGBTs tendenziell offener gegenüber stünden, zu verurteilen, da ein extremer Flügel des *movimento negro* rassistische Ansichten und Praktiken in Bezug auf Weiße umkehre und jedweden intimen Kontakt mit ihnen als schlecht darstelle.

Einige Interviewte stellten dieser Haltung entgegen, dass gerade unter Anhängern des *movimento negro* viele Männer rassistische Konstrukte in einer paradoxen Art verinnerlicht hätten, da sie einerseits Abscheu gegen Weiße predigten, sich dann aber

⁵⁶ „Mann, du musst ein Mann sein, dein Vater ist ein Mann!“ [Übersetzung des Autors]

wiederum in sexueller Hinsicht ausschließlich von weißen Frauen angezogen fühlten. Marcelo bringt den Standpunkt der schwarzen Bewegung schließlich folgendermaßen auf den Punkt: „Eles acham que é uma negação da raça, que a raça negra é por gênese heterossexual e ativa”⁵⁷ (Interview Marcelo Cerqueira, S. 9). In den Artikeln von Mercer und Julien (1994), sowie bell hooks (1994) wird diese homophobe Haltung der *black community* und insbesondere der *black power movement* in den USA ebenfalls deutlich zur Sprache gebracht, wodurch die daraus zu beobachtenden Parallelen erneut auf die bereits dargestellten Prozesse der in der Sklaverei begründeten Stereotypisierung und deren Verinnerlichungen von Seiten der Schwarzen selbst zurückgeführt werden können.

Dies hat schließlich zur Folge, dass afro-brasilianische Lesben, Schwule und Transgender vom *movimento negro* systematisch ausgeschlossen werden und ihren spezifischen Bedürfnissen dort keine Beachtung geschenkt wird. In Gruppierungen wie UNEGRO, oder MNU (Movimento Negro Unificado) gibt es laut Otávio, Ailton und Negra Cris jedoch sehr wohl homosexuelle Mitglieder, doch würden sich diese entweder nicht outen oder ansonsten eine zurückhaltende Position einnehmen. Negra Cris war als Aktivistin des *movimento negro* selbst lange der Überzeugung, dass Fragen der Sexualität dort nicht thematisiert werden müssten, da andere, prioritäre Problematiken im Vordergrund stünden. Als sie jedoch bemerkte, wie prekär die Situation der LGBTs in der schwarzen Community und Bewegung war, engagierte sie sich nun auch in der LGBT-Bewegung, wobei die Rede Afro LGBT innerhalb des *movimento negro* die Situation verbessern und neue Impulse setzen will.

Dort gibt es nämlich auf Grund des großen Widerstandes immer noch keine spezifischen Segmente zur sexuellen Diversität, was aber schon seit längerem von Seiten afro-brasilianischer, nicht-heterokonformer AktivistInnen gefordert wird. Viele AkteurInnen der LGBT-Bewegung sehen daher in der Bildung der rezenten Bewegung schwarzer LGBTs, allen voran der Rede Afro LGBT, in besonderem Maße das Bestreben zur Anfechtung homophober Positionierungen von Seiten der schwarzen Bewegung und Community im Allgemeinen.

Darüber hinaus kam in zahlreichen Gesprächen der Unmut gegen die eigene *comunidade negra* hervor, wo es keine Seltenheit sei, dass Familien ihre eigenen Kinder auf Grund

⁵⁷ „Sie finden, dass es eine Negation der „Rasse“ ist, dass die schwarze „Rasse“ von ihrer Genese an heterosexuell und aktiv ist.“ [Übersetzung des Autors]

ihrer Homosexualität verstoßen würden. Otávio bringt dies im Interview dergestalt zum Ausdruck, wie es immer wieder bei Sitzungen und Versammlungen aufgeworfen wurde:

„Tem uma coisa incrível e que fere muito: uma família de um homossexual negro coloca o seu filho para fora pela sua expressão sexual, por ser gay. Mas não coloca fora o outro seu filho que é negro também e que usa drogas, que é um traficante, que é um ladrão, nada disso. Então isso é muito duro para os gays negros, muito duro mesmo.“⁵⁸ (Interview Otávio Reis Filho, S. 4)

Um die diversen Ausschlussmechanismen nach sexueller Orientierung, ethnischer Zugehörigkeit und Gender-Identität ins öffentliche Bewusstsein zu rufen, welche im gesamten Sozialgefüge, aber auch innerhalb der differenten Communities noch vorherrschen, standen die Gay-Paraden ganz Brasiliens im Jahre 2007 unter dem Motto „Contra Homofobia, Racismo e Machismo“, „Gegen Homophobie, Rassismus und Machismus“. Bei der Sitzung zur Organisation der bevorstehenden *parada gay* in Salvador, die im Juni 2007 am Sitz der GGB abgehalten wurde und an der zahlreiche VertreterInnen der verschiedenen LGBT-Vereinigungen teilnahmen, traten die inneren Diskrepanzen auf den unterschiedlichen Ebenen von Differenzen beispielgebend zum Vorschein.

Negra Cris brachte den Vorschlag ein, afro-bahianische Musikformationen, wie Olodum oder Ilê Aiyê, aufzuheißern, mit einem eigenen *trio elétrico*, einem Truck mit Bühne, an der Parade teilzunehmen. Marcelo Cerqueira erinnerte aber daran, dass die GGB Ilê Aiyê bisher Jahr für Jahr eingeladen hatte, im Rahmen der Parade aufzutreten, diese jedoch stets abgesagt hatte. Er erklärte daraufhin, dass die Zusammenarbeit mit Organisationen um die afro-brasilianische Ermächtigung, sowie mit dem *movimento negro*, sehr schleppend verlief und noch von vielen Vorurteilen gegenüber LGBTs gekennzeichnet sei. Darin sehe er jedoch einen inneren Widerspruch, zumal diese Gruppierungen einerseits gegen bestimmte Formen der Diskriminierungen kämpfen würden, andererseits selbst wiederum andere Gruppen ausschließen. Dadá, ein anwesender Aktivist der Rede Afro LGBT, bemängelte hingegen an einem anderen Punkt, dass bei der bereits stattgefundenen Parade in São Paulo weiße Homosexuelle den Ton angeben und afro-brasilianische LGBTs und Lesben hintangestellt hatten.

⁵⁸ „Es gibt eine unglaubliche Sache, die sehr verletzend ist: Eine Familie eines schwarzen Homosexuellen verstößt ihren Sohn wegen seiner sexuellen Ausdrucksweise, weil er schwul ist. Aber sie verstößt nicht den anderen Sohn, der auch schwarz ist und der Drogen konsumiert, der Drogendealer und ein Dieb ist. Nichts dergleichen. Das ist also sehr hart für schwarze Schwule, wirklich sehr hart.“ [Übersetzung es Autors]

4.3.3 Candomblés als Orte einer libera expressão sexual?

Im bisherigen Verlauf dieses Kapitels dürfte der Eindruck entstanden sein, dass Afro-BrasilianerInnen in einem größeren Ausmaß zu Homophobie neigen würden als dies in der restlichen Gesellschaft der Fall wäre. Negra Cris und Renildo ist es in diesem Kontext ein Anliegen zu unterstreichen, dass trotz der Diskrepanzen zwischen politisierten Schwarzen und homosexuellen Afro-BrasilianerInnen nicht der Trugschluss gezogen werden darf, dass die *comunidade negra* an sich ein größerer Nährboden für Machismus und Homophobie sei. So berichtet Negra Cris beispielsweise von ihren positiven Erfahrungen als Leiterin einer Jugendgruppe des *movimento negro*, wo die Jugendlichen nicht-heterokonformen Sexualitäten weitgehend vorurteilslos gegenüberstehen würden. Beide betonen stattdessen, dass Machismus, Rassismus und Homophobie als Produkte des gesamten Gesellschaftsmodells zu interpretieren sind und unweigerlich auch innerhalb der afro-brasilianischen Segmente reproduziert werden, gleichwie in anderen Gemeinschaften ebenso, allen voran den LGBT-Communities. Mercer und Julien bringen die Komplexität dieser Thematik durch folgende Worte treffend zum Ausdruck:

„The myth of black hypersexuality is, unfortunately, one which many macho men do not wish to give up. There is absolutely no reason to suppose that the fear of homosexuality is any more prevalent among blacks than it is in white society, but the limits of tolerance towards gays shown by many black Pentecostal and fundamentalist church ministers demonstrates that sexual hypocrisy is not the monopoly of the white establishment either.” (Mercer/Julien 1994: 158).

In diesem Kontext sei nun auf den *candomblé* verwiesen, der als Inbegriff afro-brasilianischen Kulturgutes nicht zuletzt auch für Lesben, Schwule und Transgender einen hohen Stellenwert hat. Ruth Landes (1994 [1947]) war diesbezüglich eine der ersten AnthropologInnen, die darauf hinwies, inwiefern afro-brasilianische religiöse Kulte vor allem Frauen und nicht-heterokonformen Personen wichtige Funktionen innerhalb der kultischen Gemeinschaften beimessen. Auch Edward MacRae (1990: 268) stellt fest, dass Homosexuelle in den afro-brasilianischen Kulturen, wo sie als *adé* bezeichnet werden, ihren definierten Platz im klassifikatorischen System der Riten zugeschrieben bekommen, wodurch sie in den *terreiros* ein besonderes Prestige innerhalb der *comunidade negra* genießen. Andrea Cornwall (1994) gibt ferner einen detaillierteren Einblick in die

spezifischen Positionen von *travestis*, Homosexuellen und Lesben in den *candomblés* Salvadors.

Heute ist es ein offenes Geheimnis, dass sehr viele *mães-de-santo* und *pais-de-santo*, spirituelle LeiterInnen eines *terreiro de candomblé*, homosexuell sind. Als Bindeglied zur Konstruktion schwarzen Bewusstseins und schwarzer Identitäten in Brasilien spielen die *terreiros* somit insbesondere in den *subúrbios* und *favelas* Salvadors eine bedeutende Rolle zur Integration von LGBTs. In den diversen Interviews wurde hervorgehoben, dass diese Religion zum Zwecke der Akzeptanz der eigenen ethnischen Herkunft und der sexuellen Orientierung eine fundamentale Stellung für Homosexuelle, Lesben und Transgender aus den unteren Schichten einnimmt. Im Vordergrund stehen nämlich die *orixás*, bestimmte Naturkräfte und menschliche Eigenschaften repräsentierende Divinitäten, die sich im Laufe des Ritus in den in Trance gefallenen Initiierten manifestieren, weshalb Aspekten der Sexualität oder ethnischen Zugehörigkeit dieser letzteren in den Hintergrund gestellt werden.

Einigen *orixás* kann ferner kein eindeutiges Geschlecht bzw. keine klare Gender-Identität zugeordnet werden, darunter Logunedé, dem Prinzen des Waldes, sowie Oxumaré, dem *orixá* des Regens und der Bewegung, die beide eng mit Aspekten von Androgynität assoziiert werden und dem Mythos zu Folge sechs Monate im Jahr in männlicher Gestalt erscheinen und sechs Monate in weiblicher. Oxóssi, der *orixá* der Jagd, sowie dessen katholischen Entsprechungen von São Jorge in Bahia und São Sebastião in Rio, gelten zudem als Symbolfiguren vieler LGBTs. Valquíria Costa verdeutlicht die Position des *candomblé* im Hintergrund einer eher homophoben Einstellung von Seiten des *movimento negro* wie folgt:

„Os outros movimentos dizem: ‘não, espere aí, aqui você é uma bichinha, aqui você é um sapatão’. Mas a mãe-de-santo não está preocupada com isso e como líder religiosa eu acredito que a função dela também não é essa. Como líder religiosa ela tem que acolher independente de raça, independente de orientação sexual e fortalecer a unidade que ela tem com os orixás (...).”⁵⁹ (Interview Valquíria Costa, S. 11).

⁵⁹ „Die anderen Bewegungen sagen: ‘Nein, halt mal, hier bist du eine *bichinha* [femininer Schwuler], hier bist du ein *sapatão* [maskuline Lesbe].’ Aber die *mãe-de-santo* beschäftigt sich nicht damit und ich glaube, dass dies auch nicht ihre Funktion als religiöse Führerin ist. Als religiöse Führerin muss sie aufnehmen unabhängig von der ethnischen Zugehörigkeit, unabhängig von der sexuellen Orientierung und sie muss auch die Einheit stärken, die sie mit den *orixás* verbindet.“ [Übersetzung des Autors]

Darüber hinaus geht aus mehreren Quellen hervor, wie afrikanische Ausdrücke aus den *candomblés* in den Sozialekten von LGBTs vermehrt präsent sind (vgl. Oliveira 1994; Cornwall 1996 [1994]; Mott 2000).

Aus einigen Gesprächen geht jedoch auch hervor, dass die Akzeptanz von Lesben, Schwulen, oder *travestis* nicht auf alle *terreiros de candomblé* in verallgemeinernder Weise übertragen werden kann, sondern dass diese ebenfalls sehr von den jeweiligen spirituellen FührerInnen abhängen. Otávio wirft so beispielsweise auf, dass es sehr wohl auch einige *pais-de-santo* oder *mães-de-santo* gibt, die LGBTs gegenüber noch bestimmte Vorurteile hegen und diese in ihren *terreiros* nicht akzeptieren würden. Er selbst ist *filho-de-santo*, Initiierter, in einem *terreiro*, dessen *pai-de-santo* ebenfalls homosexuell ist, sodass er persönlich nie mit solchen Problematiken konfrontiert wurde.

In vielen besonders traditionellen Einrichtungen würde die sexuelle Orientierung ferner nicht explizit thematisiert, was aber nicht bedeutet, dass Homosexuellen dort kein Platz eingeräumt wird, meint Valquíria. Millena erklärte mir so in einem Gespräch, dass der *pai-de-santo* des *terreiros*, das sie manchmal besucht, von ihr als *transsexual* trotzdem verlange, in männlicher Kleidung wie Hosen zu den Zeremonien zu erscheinen. Schließlich unterstreichen die meisten, sei es wichtig zu erkennen, dass der *candomblé* keine einheitliche, dogmatische Religion repräsentiert, wie es bei der katholischen Kirche der Fall ist, sondern dass er als eine Art Dachbegriff unterschiedliche *nações*, Nationen, zusammenfasst, wie der *nação ketu*, *angola*, oder *jeje*, die wiederum selbst diverse Ritualhäuser ähnlicher Richtung zwar in sich vereinen, letztlich jedes *terreiro* aber für sich seine eigenen Entscheidungen trifft.

Otávio geht ferner auf die konstruktive Zusammenarbeit zwischen zahllosen *terreiros* und der GGB ein, die nun schon seit 16 Jahren im Projekt „*candomblé – saúde – axé*“ (*candomblé* – Gesundheit – *axé*⁶⁰), ihren Ausdruck findet. Die GGB hatte dabei in mehr als 500 *terreiros* Untersuchungen zur Integration von LGBTs und besonderen Hygienebestimmungen durchgeführt und stellt seitdem ein kooperatives AIDS-Präventionsprogramm mit diesen zusammen. Dadurch könne man nun vermehrt die Unterschichten in der *periferia* erreichen und vor allem produktivere Aufklärungsarbeit zu Homosexualität leisten, da es sich die wenigsten BewohnerInnen aus den zentrumsfernen städtischen Gebieten leisten könnten, regelmäßig zum Sitz der GGB oder anderen Einrichtungen zu fahren. Noch bestehende Vorurteile gegenüber Homosexuellen innerhalb

⁶⁰ *Axé* ist ein Begriff aus der *iorubá*-Sprache und umschreibt eine alles durchdringende Kraft, Energie oder Macht (vgl. Hofbauer 1995: 16f).

der afro-kultischen Gemeinschaften könnte dadurch weiter entgegengewirkt werden. Ein großer Erfolg des Projekts sei es daneben, dass nun die meisten *terreiros* auf den Gebrauch von Einweg-Rasierklingen übergegangen seien, mit denen InitiandInnen der Kopf rasiert werde und Skarifizierungen durchgeführt würden.

Laura Moutinho, welche sich ebenso mit Homosexualität im *candomblé* beschäftigt, kommt letztendlich zu folgendem Schluss:

*„A homossexualidade no candomblé pode ser problematizado em alguns barracões, mas, de modo geral, manter relacionamentos com indivíduos do mesmo sexo não aparece como um interdito, embora desperte alguns tabus e incômodos.“*⁶¹ (Moutinho 2005: 288)

Dieses Unbehagen bezüglich der Homosexualität unter AnhängerInnen des *candomblé* führt sie insbesondere auf den Einfluss der katholischen Kirche zurück, da die *candomblés* als synkretistische Religionen von dieser in ihrem Entstehungsprozess beeinflusst wurden (vgl. ebd.).

Durch die in diesem Kapitel angestellte Diskussion zu Überschneidungen der unterschiedlichen Differenzmarker am Beispiel afro-brasilianischer LGBTs kann somit abschließend das Bild eines in sich noch weiter ausdifferenzierten Konglomerats diverser Identifikationskonstrukte gezeichnet werden. Gerade in Hinblick auf die bereits angeschnittene Debatte zu Maskulinität dürfte nun deutlicher hervorgehen, inwieweit das Vorherrschen einiger weniger Konstrukte von Männlichkeit eine doch viel komplexere Wirklichkeit kaschieren. Konzepte wie homosexuelle Männlichkeit oder schwarze Männlichkeit gilt es dem zu Folge zu hinterfragen, denn durch die Zuschreibungen von außen und eigenen Einschreibungen entsteht eine weit größere Varietät an männlichen Identitäten. In dem nun folgenden Kapitel wird anhand der Betrachtungen schwarzer Lesben dieses Bild noch weiter relativiert.

⁶¹ „Homosexualität im *candomblé* mag in einigen Häusern ein Problem darstellen, aber generell erscheint das Eingehen von sexuellen Beziehungen mit Individuen desselben Geschlechts nicht als Verbot, auch wenn es einige Tabus und Unannehmlichkeiten wecken mag.“ [Übersetzung des Autors]

5 Von unsichtbaren Frauen

„Es wäre falsch, von vornherein anzunehmen, daß es eine Kategorie Frau(en) gibt, die einfach mit verschiedenen Bestandteilen wie Bestimmungen der Rasse, Klasse, Alter, Ethnie und Sexualität gefüllt werden muß, um vervollständigt zu werden. Wenn man dagegen die wesentliche Unvollständigkeit dieser Kategorie voraussetzt, kann sie als stets offener Schauplatz umkämpfter Bedeutungen dienen.“ (Butler 1991: 35)

5.1 Salvador, Stadt der schwarzen Frauen? – ein soziokultureller, historischer Überblick

Ruth Landes beobachtete in ihren ethnographischen Forschungen zu den afro-brasilianischen Kulturen Bahias in den Jahren 1938/39 die dortige vorderrangige Stellung weiblicher Initiierter, was sie wohl gerade deshalb dazu bewog, Salvador in ihrer Monographie, in der ihre Erkenntnisse mündeten, als „The City of Women“ zu betiteln. Zur damaligen Zeit wurde Landes' Werk von der *Scientific Community* als unwissenschaftlich abgetan und in der Folge als romantisierende Reiseliteratur degradiert, nicht zuletzt, weil Landes in ihrer selbstreflexiven Herangehensweise Frauen als Forschungsobjekt in den Mittelpunkt stellte und deren wichtige Position im *candomblé* explizit zum Ausdruck brachte. Erst in der postkolonialen, poststrukturalistischen und feministischen Kritik der 1970er Jahre sollte Landes' Forschung die ihr gebührende Anerkennung als Vorreiterin einer kritischen Anthropologie entgegengebracht werden (vgl. Cole 1994).

Heute noch werden die meisten *terreiros* Salvadors von Frauen dominiert, wie eine Studie des „Centro de Estudos Afro-Orientais“ (CEAO) der UFBA aus dem Jahre 2007 nachweisen konnte. Auch wenn seit der letzten Erfassung von 1983 die Präsenz von Männern stetig im Zunehmen begriffen ist, sind in den *terreiros* der *nação angola* laut der aktuellen Untersuchung weiterhin 75,5 % der AdeptInnen weiblichen Geschlechts, in jenen

der *nação ketu* sind es immerhin noch 56% und einzig in den *terreiros jeje* bilden die weiblichen Anhängerinnen mit 47,1 % eine knappe Minderheit⁶².

Doch auch auf gesamtgesellschaftlicher Ebene scheint Frauen eine bedeutende Rolle beigemessen zu werden, zumal nach Hautzinger (2003: 93f) die Mehrzahl der Haushalte Salvadors unter weiblicher Leitung stehen. Nach einer Veröffentlichung des brasilianischen Statistikamtes IBGE aus dem Jahre 2006 werden in Salvador demzufolge 43,8 % der Familien von Frauen geleitet, wodurch die Hauptstadt Bahias diesbezüglich eine unangefochtene Führungsposition in Brasilien einnimmt. Bei genauerer Betrachtung lassen diese Zahlen jedoch kaum Gutes verheißen: 70,7 % jener Haushalte, die in weiblicher Hand liegen, werden ausschließlich von Frauen alleine geführt, da sie in den überwiegenden Fällen von ihren Partnern verlassen wurden und infolgedessen ganz auf sich selbst gestellt sind⁶³.

Weiters steht Salvador in einer anderen Statistik ebenfalls an oberster Stelle, nämlich jener zu häuslicher Gewalt gegen Frauen. Hautzinger, die sich intensiv mit dieser Thematik beschäftigt, stellt dabei fest: „At the same time, the Northeast region is stereotypically that which produces the most macho, bullying, and abusive of Brazilian men” (ebd.: 94). Diese konstanten Gewaltübergriffe gegenüber Frauen von Seiten ihrer Partner konnten durch das zum Schutze der Frau 2006 erlassene Gesetz „Lei Maria da Penha“ und die Einrichtung eigener Zulaufstellen für misshandelte Frauen kaum eingedämmt werden, unter anderem aus jenem Grund, weil die meisten Betroffenen weiterhin nur in seltenen Fällen Anzeige erstatten würden, zumal die wenigsten sich dazu überwinden könnten, sich den langwierigen bürokratischen und gerichtlichen Prozessen ohne große Aussichten zu unterstellen⁶⁴.

Betrachtet man diese Problematik ferner unter dem Gesichtspunkt der ethnischen Herkunft, tritt unweigerlich die starke ökonomische Benachteiligung schwarzer Frauen in den Vordergrund: Nach einer Studie des Statistikinstituts Dieese/Sead sind 51,7 % der afro-brasilianischen Bewohnerinnen Salvadors ohne fixe Beschäftigung, unter den nicht-schwarzen Frauen sind immerhin noch 30,3 % davon betroffen. Schwarze sind dabei mit 22,7% mehrheitlich als Hausangestellte beschäftigt, gegenüber 6,5% Nicht-Schwarzen, welche wiederum mit 26,5% insbesondere in höheren Dienstverhältnissen stehen.⁶⁵

⁶² Quelle: „Mulheres lideram, mas homens ocupam espaço“, in „A Tarde“, S. 8, 10.05.2007

⁶³ Quelle: „Mulheres no comando familiar“, in „A Tarde“, S. 11, 08.03.2008

⁶⁴ Quelle: „Agressões a mulheres ficam impunes por falta de juizados“, in „A Tarde“, S. 4, 17.03.2008

⁶⁵ Quelle: „Salvador, cidade das mulheres?“, in „Mulher – A conquista do poder“, S. 2; Beilage zu „A Tarde“, 08.03.2008

Aus einer Untersuchung von Edward Telles (2003: 196ff) geht darüber hinaus hervor, dass sich diese Disparität in den unterschiedlichen Einkommensstufen von Frauen diverser ethnischer Zugehörigkeit fortschreiben, welche sich dort im Zeitraum von 1975 bis 1999 kaum verändert hat. Weiße Frauen verdienen so immer noch das Doppelte von Afro-Brasilianerinnen und nahezu zwei Viertel mehr des Gehalts von männlichen Afro-Brasilianern. Ein Blick auf aktuelle Statistiken der Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílio – PNAD, die vom IBGE in Auftrag gegeben werden, zeigt ferner, dass sich dieses ungleiche Verhältnis weiter fortsetzt⁶⁶. Der symbolischen Vormachtstellung schwarzer Frauen in den afro-brasilianischen Ritus-Häusern der *candomblés*, welche in der Gesellschaft jedoch in eine marginalisierte Position gedrängt werden, steht somit eine anhaltende und weitläufige Diskriminierung von Afro-Brasilianerinnen auf ökonomischer und soziokultureller Ebene gegenüber.

Gleich wie bei schwarzen Männern dominieren in der brasilianischen Gesellschaft ebenfalls stereotype Konstruktionen zur schwarzen Frau, welche entweder als gutmütige, einfältige Hausangestellte, oder als wildes, sexualisiertes Objekt der Begierde imaginiert wird. Dementsprechend werden Afro-Brasilianerinnen insbesondere mit Prostitution bzw. Sex im Allgemeinen, oder dem Berufsbild der *empregada doméstica*, der Hausbediensteten, bzw. den als *baianas* bekannten Straßenverkäuferinnen gleichgesetzt, was in einem weit verbreiteten *dito popular*, einem Sprichwort, folgendermaßen zum Ausdruck kommt: „negra para trabalhar, mulata para transar, branca para casar“⁶⁷.

bell hooks beschäftigt sich diesbezüglich detailliert mit den einseitigen Repräsentationsmechanismen afrikanisch-stämmiger Frauen, die als „Teil des Rassismus im Kulturapparat des neunzehnten Jahrhunderts“ (hooks 1994: 82) weiterhin die differenten Wahrnehmungsebenen beeinflussen. Gerade die Sexualität von schwarzen Männern und Frauen wurde in diesem Zusammenhang bereits im 18. Jh. in negativer und abwertender Weise konstruiert, wobei im Besonderen der weibliche schwarze Körper zum „Sinnbild für schwarze Sexualität im allgemeinen“ wurde (ebd.).

Als Paradebeispiel für diese rassistische, sexualisierte Konzeptionalisierung der schwarzen Frau geht hooks in der Folge auf den Fall der Sarah Baartman ein, einer Khoi-San aus dem

⁶⁶ Quelle:

http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/condicaodevida/indicadoresminimos/sinteseindicais2006/indic_sociais2006.pdf - 22.05.2009

⁶⁷ „Die Schwarze zum arbeiten, die Mulattin zum Sex machen, die Weiße zum Heiraten“ [Übersetzung des Autors]

südlichen Afrika, die wegen ihres angeblich außergewöhnlich großen Hinterteils und ihrer Genitalien als „Hottentotten-Venus“ auf Ausstellungen in ganz Europa präsentiert wurde. Nach ihrem Tod seziierte man ihren Körper und untersuchte ihn genauer nach seinen physischen Besonderheiten, von denen man sich weiteren Aufschluss auf die „wilde Lust“ der afrikanischen Frau erhoffte.

Der schwarzen Frau wird folglich heute noch das Bild der ungebändigten, sexuellen Wilden beigemessen (vgl. ebd.: 82-88), wie es sich womöglich sogar im Deutschen in Ausdrücken wie „rassig“⁶⁸ niedergeschlagen hat. hooks verdeutlicht an anderer Stelle, inwiefern durch die Imaginationen des Andere in diesem interethnischen Diskurs zu Sexualität eine Steigerung des Begehrens produziert wird, sodass es bei Weißen Assoziationen zu sexueller Erfahrungheit und gesteigerter Sinnlichkeit hervorruft (ebd. 35f). Somit sind schwarze Frauen demselben bereits beschriebenen stereotypisierenden Repräsentationsregime unterstellt, wie afrikanisch-stämmige Männer, welches durch die Dimension des Geschlechts jedoch noch stärker auf diesen ersten lastet.

5.2 Contestando a invisibilidade lésbica – lesbische schwarze Frauen und ihr Kampf für Sichtbarkeit

Bei afro-brasilianischen Frauen homosexueller Orientierung findet durch den Aspekt der sexuellen Identität wiederum eine weitere Multiplizierung von Differenz statt, die sich dabei sowohl in den interethnischen Relationen, als auch den zwischengeschlechtlichen Beziehungen, dem Verhältnis unter Frauen und den Beziehungen mit anderen nicht-heterokonformen Segmenten niederschlägt. Vor diesem Hintergrund wurde von lesbischen Frauen insbesondere die *invisibilidade lésbica*, die Unsichtbarkeit von Lesben, in jeglicher Hinsicht problematisiert, spricht nicht nur auf gesamtgesellschaftlicher Ebene, sondern ebenso innerhalb der diversen Beziehungsstrukturen mit anderen sozial marginalisierten Gruppierungen.

Negra Cris sieht insbesondere in der durch das machistische System gekennzeichneten Erziehung und Sozialisierung von Frauen einen wesentlichen Faktor für die Exklusion und

⁶⁸ Der Begriff der „rassigen Frau“ wird im Deutschen vor allem für Frauen mit starker temperamentvoller, sexueller Ausstrahlung verwendet. Eine solche Frau wird daher wohl als von „Rasse“ geprägt betrachtet, spricht die Assoziation von „Rasse“ mit Sexualität tritt offenkundig zum Vorschein.

Unsichtbarmachung lesbischer Frauen im Allgemeinen. Mädchen würden bereits im Kindesalter eine Verantwortung für ihre häuslichen Verpflichtungen übertragen und eine spezifisch weibliche, unterdrückte Rolle aufgeladen bekommen, sodass sie sich selbst durch eine nicht-heteronormative Sexualität nicht noch weiter diesen repressiven Mechanismen exponieren wollten. Die häufige Aneignung einer bisexuellen Orientierung nach außen hin ist laut Valquíria diesbezüglich eine Taktik, die eigene Vulnerabilität nicht noch weiter zu steigern und von der Familie und Freunden dennoch noch akzeptiert zu werden.

Ailton stellt einen anderen Aspekt in der Sozialisierung junger Frauen in den Vordergrund, nämlich dass diese in der brasilianischen Gesellschaft von klein auf mit einer besonderen Affektivität unter ihresgleichen aufwachsen. So falle es kaum auf, wenn Frauen im Erwachsenenalter weiterhin Arm in Arm gehen, sich auf die Wange küssen (jedoch nicht auf den Mund), und andere Formen zärtlicher Zuneigung in der Öffentlichkeit praktizieren würden. Solange eine lesbische Frau nicht die durch die heterosexistische, machistische Gesellschaft stereotypisierten Merkmale eines *sapatão*, einer maskulinen Lesbe, verinnerlicht habe, würde sie in ihrer andersartigen sexuellen Orientierung kaum auffallen. Ailton setzt dabei die Unsichtbarkeit lesbischer Frauen offenkundig in Komparation zu homosexuellen Männern, die sich durch die männliche Sozialisierung im Gegensatz zu Frauen im öffentlichen Raum keinen Austausch von Zärtlichkeiten untereinander erlauben können. Negra Cris verweist jedoch darauf, dass in der *periferia* homosexuelle Frauen oft das ihnen eingeschriebene Modell der männlichen Lesbe bewusst verkörpern, da sie erst so von den Männern respektiert und als ihresgleichen betrachtet werden.

Wenn von den homosexuellen Aktivistinnen also ihre eigene Unsichtbarkeit angeprangert wird, dann weniger deshalb, weil sie durch ihr affektives Verhalten in der Öffentlichkeit kaum Aufsehen erregen, sondern ihnen als Frauen keine eigene, bewusste Sexualität eingeräumt wird, die ihnen durch die konsequente Assoziation der Frau mit sexueller Passivität verwehrt bleibt. In den Augen von Valquíria werden Lesben durch das patriarchalische, machistische System, das sich im Staat, in der Kirchen, den Parteien und allen anderen von Männern dominierten Institutionen der Gesellschaft manifestiert, mundtot gemacht und dadurch zu einer Nicht-Existenz verdammt. Einen auf Salvador bezogenen spezifischen Grund für die Exklusion homosexueller Frauen sieht Valquíria darüber hinaus in der Prädomination der rassialen Frage:

„(...) [A] exclusão da mulher lésbica da sociedade baiana principalmente é muito intensa já que aqui todas as questões são raciais, então não se discute a questão

das lésbicas com mais seriedade. Se discute com muita seriedade a questão da mulher negra esquecendo que nessa mulher negra também há uma mulher lésbica.”⁶⁹ (Interview Valquíria Costa, S. 2).

In dieser Aussage deutet Valquíria zugleich den offenkundigen Konflikt afro-brasilianischer Lesben mit schwarzen Frauen und Feministinnen, bzw. Feministinnen im Allgemeinen an. So kritisiert sie, dass lesbische Frauen in Salvador generell von Feministinnen noch kaum wahrgenommen werden, da diese weiterhin einen archaischen, heterosexistischen Feminismus vertreten würden, in dem Fragen der Sexualität auf Grund der vorherrschenden Problematisierung ethnischer Zugehörigkeit unterbunden werden. Wenn dort über frauenspezifische Thematiken diskutiert werde, wie Abtreibung, häusliche Gewalt und Muttersterblichkeit, geschehe dies in einer Form, als wären Lesben nicht davon betroffen, als würden sie nicht unter ähnlichen Formen der Gewalt von Seiten der Familie oder gar der eigenen Partnerin leiden. Es müsse endlich ein diversifizierender Diskurs innerhalb des in Salvador angewandten Feminismus eingeführt werden, der die Kategorie Frau überwindet und andere Differenzen außer jener der ethnischen Differenz mit einbezieht.

Butler beobachtet in dieser Haltung des Feminismus die unkritische Übernahme repressiver Praktiken von außen, was darauf hin deutet, „(...) daß der kolonisierende Gestus nicht primär oder ausschließlich maskulin ist. Er kann durchaus andere Verhältnisse der Rassen-, Klassen- und heterosexistischen Unterdrückung hervorrufen“ (Butler 1991: 33). hooks sieht den Umgang unter schwarzen Frauen ebenso durch das Herrschaftssystem von Sexismus und Rassismus gekennzeichnet und sie thematisiert in diesem Kontext die „Kontinuität der Gewalt“ innerhalb der *black community*, welche bereits durch die Eltern-Kind-Beziehung initiiert wird. Jene Form der Gewalt von Männern an Frauen manifestiere sich hierbei bloß in einer Ausdrucksform unter vielen, denn Frauen würden selbst wiederum Gewalt an ihren Kindern und an anderen schwarzen Frauen ausüben (vgl. hooks 1994: 57ff).

Negra Cris steht der Beziehung von afro-brasilianischen Frauen unterschiedlicher sexueller Orientierung hingegen positiver gegenüber, da sie bereits eine fortschreitende Öffnung von Seiten der Bewegung schwarzer Frauen feststellen könne. So bildet sich nun in Salvador

⁶⁹ „(...) [D]ie Exklusion der lesbischen Frau in der bahianischen Gesellschaft ist prinzipiell sehr intensiv, da alle Fragen rassialer Art sind, die Frage der Lesben also nicht mit größerer Ernsthaftigkeit diskutiert wird. Mit großer Ernsthaftigkeit wird die Frage der schwarzen Frau diskutiert, wobei vergessen wird, dass es in dieser schwarzen Frau auch eine lesbische Frau gibt.“ [Übersetzung des Autors]

allmählich ein Dialog zwischen schwarzen Lesben und Frauen heraus. In Rio findet darüber hinaus mittlerweile eine konstruktive Zusammenarbeit in der NGO „Crioula“ statt, die sich aus hetero- und homosexuellen Afro-Brasilianerinnen zusammensetzt und dadurch verstärkt eine neue Richtung einschlägt, sowie schwarzen Lesben sukzessive den Zugang zum noch sehr machistisch geprägten *movimento negro* ermöglicht.

Negra Cris und Valquíria unterstreichen nämlich, dass das *movimento negro* die durch die Kolonisierung und Zivilisationsprozesse verursachte patriarchalische und heterosexistische Strukturierung der Gesellschaft derart reproduziert, sodass schwarzen lesbischen Frauen dort keine Daseinsberechtigung eingeräumt wird. Die schwarze Frau existiere in diesem Verständnis alleine zum Zwecke und Nutzen des schwarzen Mannes, weshalb ihr das Bestimmen über ihre eigene Sexualität, geschweige denn einer eventuellen Homosexualität verweigert werde. Wie bereits im vorherigen Kapitel aufgezeigt wurde, wird Homosexualität von radikalen Vertretern des *movimento negro* als Krankheit des Weißen konstruiert, die es unter Schwarzen nicht zu geben hat. So habe laut Valquíria in diesem Verständnis eine schwarze Frau auch nicht den Mund einer schwarzen Frau zu küssen, sie sei dafür nicht gemacht, denn das sei Sache der Weißen. Negra Cris verdeutlicht diese machistische Haltung von Seiten schwarzer Männer im Folgenden:

„*Como o homem negro é construído historicamente de ser bom de cama, de ser quente e tal, até os próprios homens negros muitas vezes não admitem que uma mulher negra seja lésbica. Eles acham que aquela mulher foi mal comida [!]. Então eu vejo um pouco de resistência dentro do movimento negro por parte dos homens negros.*”⁷⁰ (Interview Negra Cris, S. 3).

Die Konnotation der Frau mit Passivität tritt in dieser Schilderung erneut deutlich in den Vordergrund, wodurch sie von den Männern als Objekt imaginiert wird, für dessen sexuelle Befriedigung nur diese letzteren alleine zuständig sein können.

In diesem Kontext sei nochmals auf bell hooks verwiesen, die genauer aufzeigt, inwiefern schwarze Männer stereotype Repräsentationen schwarzer Männlichkeit verinnerlichen und widerstandslos verkörpern, was in einer Produktion des hypermaskulinen Mannes mündet. Gerade in der *black power movement* wird der Sexismus und Patriarchalismus zum Zwecke der Befreiung der Schwarzen und der damit verbundenen Wiedergewinnung

⁷⁰ „Da der schwarze Mann historisch dergestalt konstruiert wird, gut im Bett zu sein, heiß zu sein usw., gestehen viele schwarze Männer selbst nicht ein, dass eine schwarze Frau lesbisch sein kann. Sie denken, dass eine solche Frau schlecht gefickt [!] wurde. Also sehe ich innerhalb des *movimento negro* von Seiten der schwarzen Männer noch einige Resistenz.“ [Übersetzung des Autors]

schwarzer Männlichkeit reproduziert, wodurch sie die Unterstellung der schwarzen Frauen zu rechtfertigen versuchen (vgl. hooks 1994: 114 – 129).

Die Machtlosigkeit, in die schwarze Männer durch den gegen sie gerichteten Rassismus verfallen und diese in der Folge mit Weiblichkeit in Verbindung gebracht werden, soll durch die Übernahme einer misogynen, phallischen, homophoben Männlichkeit überwunden werden (vgl. ebd.: 181). „Folglich wurde die Frauenbefreiungsbewegung als Bedrohung angesehen, und schwarze Frauen wurden und werden in der Annahme bestärkt, jedes Engagement für den Feminismus käme einem Verrat an den eigenen Leuten gleich.“ (ebd.: 128)

In Valquírias Augen diskriminiert das *movimento negro* somit letztlich auf derselben Basis, auf der Weiße die Schwarzen und weiße Frauen unterdrücken. Dabei ist es sehr verletzend für sie, dass in einem sozialen Segment, welches selbst bereits marginalisiert wird, Ausschlussmechanismen weiter fortgeschrieben werden und Angehörige aus den eigenen Reihen noch stärker ausgegrenzt werden, sodass diese nirgendwo mehr Halt finden:

„*Por que não me acolhem se eu sou negra também? Então pra eles eu não sou negra. É como eu falei: aqui dentro, na Palavra de Mulher Lésbica, não tem mulheres negras, são mulheres excluídas, elas não têm raça nem etnia. Então a gente perde a raça, a gente perde a nossa etnia, a gente perde a nossa liberdade, a gente perde tudo, porque é proibido ser lésbica.*”⁷¹ (Interview Valquíria Costa, S. 4).

Schwarzen lesbischen Frauen wird so letztlich deren Sexualität und ethnische Zugehörigkeit aberkannt. Es wird zwar seit geraumer Zeit so getan, als würde man nun Lesben wahrnehmen und sie akzeptieren, in der Praxis gebe es aber noch keine Möglichkeit für eine solche Akzeptanz innerhalb der schwarzen Bewegung, unterstreicht Valquíria. Die weibliche homosexuelle Bewegung werde in Salvador somit weiterhin von allen Seiten her eingezwängt, durch Feministinnen, durch das *movimento negro* und letztlich auch durch die LGBT-Bewegung.

⁷¹ „Warum nehmen sie mich nicht auf, wenn ich doch selbst Schwarze bin? Also bin ich für sie keine Schwarze. Es ist so, wie ich sagte: hier innerhalb der Palavra de Mulher Lésbica gibt es keine schwarzen Frauen, es sind ausgeschlossene Frauen, sie haben weder eine „Rasse“ noch eine Ethnie. Wir verlieren also die „Rasse“, wir verlieren die Ethnie, wir verlieren unsere Freiheit, wir verlieren alles, weil es verboten ist, lesbisch zu sein.“ [Übersetzung des Autors]

Auch in dieser letzteren setzt sich die Marginalisierung lesbischer Frauen somit weiter fort. Negra Cris und Valquíria problematisieren an vorderster Stelle das Fehlen spezifischer Strukturen für lesbische Frauen innerhalb der homosexuellen Bürgerrechtsbewegung Salvadors. Die meisten Gruppen werden seit Beginn des aufkommenden homosexuellen Aktivismus fast ausschließlich von Männern gebildet und dominiert, wodurch Frauen in der Regel eine sekundäre Rolle zugeteilt wird und ihnen die Übernahme von Führungspositionen meist verwehrt bleibt. Es werde dadurch das vorherrschende heterosexistische Genderrollenverhältnis der Mehrheitsgesellschaft innerhalb der LGBT-Gruppierungen kontinuierlich weiter getragen, wie es sich ebenso in allen anderen sozialen Bewegungen festgesetzt habe.

Dadurch kam es beispielsweise Mitte der 1990er Jahre zu einem Bruch innerhalb der GGB zwischen schwulen und lesbischen AnhängerInnen, was die Gründung des unabhängigen Grupo Lésbico da Bahia – GLB zur Folge hatte. Valquíria sieht in der Formierung eigener Gruppen ausschließlich von Lesben so auch die einzige Möglichkeit, dass sie ihrer Stimme verstärkt Ausdruck verleihen können:

*„Se construir grupos só de lésbicas, aí elas começam a ter voz, elas começam a aparecer. Mas nos grupos mistos não, aí é muito difícil. Geralmente os grupos foram construídos por homens e homens gays são homens.”*⁷² (Interview Valquíria Costa, S. 5).

Durch die Äußerung, dass auch schwule Männer immer noch Männer sind, verleiht Valquíria dem Aspekt des Fortbestehens hierarchischer Geschlechterverhältnisse weiteren Nachdruck, was Negra Cris genauer erläutert:

*„Os homens, mesmo eles sendo gays, eles não deixam de ser homens dentro da sociedade. Mesmo ele tendo um jeito assim dito mais efeminado, ele continua sendo um homem dentro dessa sociedade, mesmo sofrendo discriminação, que os outros homens vão chamar ele de bichinha, isso e aquilo, mas ele é um homem na sociedade.”*⁷³ (Interview Negra Cris, S. 5).

Homosexuelle Männer werden durch die Reproduktion machistischer Konzepte von lesbischen Frauen weiterhin in ihrem repressiven Mann-Sein wahrgenommen, auch wenn

⁷² „Wenn Gruppen nur für Lesben gebildet werden, dann beginnen sie die Stimme in die Hand zu nehmen, sie beginnen hervorzutreten. Aber in den gemischten Gruppen nicht, da ist es sehr schwer. Generell wurden die Gruppen von Männern gebildet und schwule Männer sind eben Männer.“ [Übersetzung des Autors]
⁷³ „Die Männer belassen es nicht, Männer zu sein in der Gesellschaft, auch wenn sie schwul sind. Auch wenn er ein so genanntes weibliches Verhalten hat, bleibt er weiterhin ein Mann innerhalb dieser Gesellschaft, sogar wenn er Diskriminierung erleidet, denn die anderen Männer werden ihn *bicha* nennen, dies und jenes, aber er ist ein Mann in der Gesellschaft.“ [Übersetzung des Autors]

sie dem gesellschaftlichen Verständnis nach nicht mehr als Männer aufgefasst werden. Dieses Verhältnis setzt sich laut Negra Cris auch innerhalb des Segmentes der Afro-LGBTs fort, weshalb sich lesbische Frauen in einer unabhängigen Gruppierung zusammenschlossen, der Rede Nacional de Lésbicas Negras. Die Männer der Rede Afro LGBT könnten trotz ihrer Offenheit bestimmte Besonderheiten der Lesben immer noch nicht nachvollziehen, die in der Rede Nacional de Lésbicas Negras hingegen viel mehr zum Tragen kämen. So würden dort insbesondere Thematiken des schwarzen Feminismus aufgeworfen und es entstehe allmählich eine Kooperation zwischen afro-brasilianischen Feministinnen und Lesben.

So generierte sich ab Mitte der 1990er Jahre eine eigenständige Lesbenbewegung in Salvador, die seit Beginn des 21. Jh.s in der Gesellschaft immer mehr Fuß zu fassen scheint. Valquíria zieht in ihrem Resumé über die Entwicklung der Gruppe Palavra da Mulher Lésbica seit ihrer Gründung 2004 eine positive Bilanz. Die Gruppe wurde bis 2005 von ihr alleine getragen, doch mittlerweile setzt sie sich aus acht Frauen zusammen, von denen sechs lesbisch und zwei heterosexuell sind. Heute wird in der Öffentlichkeit durch die aktive Militanz der Gruppe bereits vermehrt über Thematiken zu spezifischen Ausgrenzungen von lesbischen Frauen diskutiert und es ist als großer Erfolg zu verzeichnen, dass nun auch der von der Gruppierung forcierte Begriff *lesbophobia*, Lesbophobie, langsam seinen Eingang in einen allgemeinen Sprachgebrauch findet.

Weiters findet es Valquíria wichtig, dass gerade sie als schwarze lesbische Frau ihre militanten Positionen nach außen bringt, da in einer Stadt, die mehrheitlich von schwarzen Frauen bewohnt wird, dadurch ihre Aussagen breiteren Anklang in der Bevölkerung finden. Es entsteht somit eine größere Identifikationsbasis unter schwarzen Mädchen, die verstärkt zum Nachdenken angeregt werden, auf Grund der Tatsache, dass eine schwarze Frau zu ihnen spricht und ihnen vorführt, dass eine schwarze Frau ebenfalls zu ihrer eigenen Sexualität stehen kann und dass sie es trotz aller Repressionen zu einem Universitätsabschluss und einem fixen Posten als öffentliche Bedienstete bringen kann.

Ihr Ziel ist es daher erstrangig, durch eine weitere Radikalisierung ihrer militanten Aktionen die Sichtbarkeit von Lesben in Salvador weiter voranzutreiben und dann eventuell in einem zweiten Schritt ihre Aktivitäten mit anderen nationalen oder sogar internationalen Gruppierungen zu vernetzen und zu koordinieren. Valquíria legt sich in ihren Aktivitäten somit noch auf einer lokalen Ebene fest und stellt die Sache der

lesbischen Frauen im Allgemeinen in den Vordergrund, unabhängig ihrer ethnischen oder sozialen Herkunft.

Negra Cris scheint in ihren aktivistischen Bestrebungen hingegen insbesondere durch ihren Hintergrund aus dem *movimento negro* geprägt zu sein, weshalb ihr größtes Anliegen in der Gleichberechtigung von Afro-BrasilianerInnen auf gesamtstaatlicher Ebene liegt. Durch ihr Engagement in den verschiedenen national vernetzten Gruppierungen zum *movimento negro* und den spezifischen Vereinigungen afro-brasilianischer LGBTs zielt sie vor allem darauf ab, sowohl in der schwarzen Bürgerrechtsbewegung, als auch in der LGBT-Bewegungen ihre Besonderheiten als schwarze lesbische Frau zu thematisieren. Da beide Bewegungen den spezifischen Bedürfnisse schwarzer Schwuler und Lesben kaum Beachtung schenkten, formierte sich in der Folge eine eigenständige Bewegung afro-brasilianischer LGBTs, die durch die beiden nationalen Netzwerke verkörpert werden. Innerhalb der nationalen Lesbenbewegung sieht Negra Cris demzufolge ebenfalls noch Nachholbedarf, was die gegenseitige Beziehung zwischen schwarzen und weißen Lesben betrifft. Dort existiere jedoch bereits eine konstruktive Diskussionsbasis, sodass in der Liga Brasileira de Lésbicas Aspekte zu Lesbisch-Sein und *negritude* schrittweise miteinbezogen würden.

Auf gesamtstaatlicher Eben haben lesbische Frauen im Allgemeinen schließlich bereits sehr viel erreichen können, was sich in einer intensivierten Sichtbarkeit und Wahrnehmung in der Gesellschaft bemerkbar macht. Eine weitere besondere Errungenschaft von Lesben innerhalb der LGBT-Bewegungen war wiederum, Lesben durch das Voranstellen des „L“ im Akronym LGBT bewusster in den sichtbaren Vordergrund zu setzen, was Ende des Jahres 2007 auf nationaler Ebene offiziell durchgeführt wurde. Vorher war nämlich noch der Gebrauch des Kürzels GLBT üblich.

6 Nem homem, nem mulher – travestis und transexuais

Travestis sind aus dem heutigen Stadtbild Salvadors und anderer Metropolen Brasiliens kaum mehr weg zu denken. Mit ihren offen zur Schau gestellten, hyperfemininen Körpern säumen sie die nächtlichen Avenidas entlang der *orla*, der Küste, sowie die engen Gassen im *centro*, wo sie auf den nächsten Freier warten. Die meisten unter ihnen verdingen sich ihren Lebensunterhalt durch den Verkauf ihres Körpers, wodurch sie in der Gesellschaft mittels der Assoziation mit Prostitution und dem Habitat der *rua*, der Straße, als gefährliche, kriminelle und zwielichtige Gestalten der Nacht wahrgenommen werden.

Die besonders hohe Frequenz der gegen sie gerichteten tätlichen Gewalt zeugt von den immer noch weit verbreiteten Ressentiments, denen sie ausgeliefert sind. Dabei fallen sie neben den Angriffen der *mariconas*, wie sie ihre Freier verachtend bezeichnen, insbesondere den häufigen Gewaltübergriffen seitens der Polizei zum Opfer. Trotz dieser abneigenden Haltung von Seiten der Mehrheitsgesellschaft wurde in den 1980er Jahren Roberta Close, die sich damals noch als *travesti* wahrnahm, heute aber mittlerweile eine anerkannte *transexual* ist, als **das** weibliche Schönheitsmodell Brasiliens schlechthin auserkoren (vgl. Interview Luiz Mott, S. 7).

Gendergrenzen übertretende Individuen sind in den LGBT-Communities wiederum seit jeher wichtiger Bestandteil der Gemeinschaften, sei es in Form von *transformistas*, die durch ihre Shows die *boates* und Clubs der Gay-Szenen im ganzen Land füllen, oder in Form von *drag-queens*, welche sich häufig zu besonderen Anlässen unter dem nicht-heterokonformen Publikum präsentieren und durch ihre imposante Präsenz für Aufsehen und Belustigung sorgen. Doch auch hier haben *travestis* vielerorts mit denselben Vorurteilen und Diskriminierungen zu kämpfen, durch welche sie bereits auf gesamtgesellschaftlicher Ebene marginalisiert werden. So ist auch das Verhältnis zu anderen Segmenten der LGBT-Gemeinschaften von ambivalenten Beziehungsstrukturen gekennzeichnet.

In der anthropologischen Literatur findet in dieser Hinsicht seit geraumer Zeit eine rege Auseinandersetzung mit *travestis* statt, wobei vor allem die Besonderheiten ihrer Identitätskonstruktionen zwischen Maskulinem und Femininem im Mittelpunkt des

Interesses stehen. Andrea Cornwall (1996 [1994]) war diesbezüglich wohl eine der ersten außerbrasilianischen AnthropologInnen, die sich in ihren Forschungen Ende der 1980er und zu Beginn der 1990er Jahre mit Aspekten der Reproduktion von Männlichkeit und Weiblichkeit bei *travestis* beschäftigte und dabei den Fokus auf kontextuelle Unterschiede in der vergeschlechtlichten Identifizierung der *travestis* zwischen dem Straßenstrich und dem *candomblé* legte. Don Kulick (1998) publizierte eine umfassende Monographie zu *travestis*, in der er seine Erkenntnisse aus der Begegnung mit ihnen während seiner ethnographischen Feldforschungen detailliert einfließen lässt. Dem gegenüber steht eine ethnographische Abschlussarbeit von Neuza Oliveira (1994), die als brasilianische Anthropologin ihren Beobachtungen im Zuge des Forschungsverhältnisses mit *travestis* durch ihren Blick vom Inneren der Gesellschaft besonderen Ausdruck verleiht. Allen drei Publikationen ist schließlich bemerkenswerter Weise gemeinsam, dass sie auf Forschungen mit *travestis* am Pelourinho in Salvador basieren.

Mein Zugang zu der doch vulnerabelsten Gruppe innerhalb der LGBT-Communities Salvadors und Brasiliens im Allgemeinen gestaltete sich in dieser Hinsicht in einer etwas besonderen Art. Durch die Lektüre von Cornwalls (1996 [1994]) Artikel hatte ich mir bereits ein Vorwissen zu *travestis* bilden können, doch sollte sich in meinem persönlichen Kontakt zu ihnen mein vorgefertigtes Bild über sie entkräften und verändern. Innerhalb der LGBT-Gruppierungen war es insbesondere die ATRAS, der ich mich am intensivsten zuwandte und wo ich auch am herzlichsten aufgenommen wurde, sodass Millena, die derzeitige Vorsitzende der Vereinigung, zu meiner wichtigsten Bezugsperson unter den AktivistInnen der LGBT-Bürgerrechtsbewegung Salvadors wurde.

Das mag mehrere Gründe haben: Zum einen war meine Beziehung zu *travestis* und von großer Neugierde gekennzeichnet, zumal ich bereits einiges über sie mittels der anthropologischen Literatur in Erfahrung gebracht hatte und ich nun ihre eigenen Sichtweisen näher kennen lernen wollte. Darüber hinaus fiel es mir in der Beziehung zu ihnen durch die bestehenden Unterschiede um einiges leichter, zwischen Nähe und Distanz abzuwiegen und ihnen mit weniger Vorbehalten gegenüber zu treten. Zum anderen liegt der Gruppe ATRAS selbst sehr viel am Kontakt und an der Zusammenarbeit mit außenstehenden Personen, da sie ihre Anliegen dadurch verstärkt publik machen kann, um letztlich auf die Bedürfnisse und Besonderheiten von *travestis* und *transsexuais* hinzuweisen. So ist mir nun sehr daran gelegen, an dieser Stelle ihre Sicht der Dinge zu

ihrer Identifikation und den Strategien zu einer Reduzierung ihrer sozialen Exklusion darzustellen.

6.1 Cornwalls Ansichten zu Ambiguitäten um Gender – ein theoretischer Exkurs VI

Bisher war fast ausschließlich von *travestis* die Rede und kaum von *transexuais*, *transformistas* und *transgêneros*. Obwohl die Gruppe ATRAS sich in ihrem Akronym nur auf *travestis* bezieht, wendet sie sich in ihren Aktivitäten sehr wohl auch den anderen Gender überschreitenden Identitäten zu und sieht sich als Vertreterin all dieser.

Andrea Cornwall (1996 [1994]: 112-115) unterscheidet in ihren Erkundungen zu *travestis* so auch prinzipiell zwischen drei Gender überschreitenden Konzepten von Identität in Brasilien und definiert sie folgendermaßen:

Transformistas beschreibt sie als ein den euroamerikanischen Drag Queens ähnliches Konstrukt, demzufolge Männer für einen determinierten Zeitraum im Rahmen einer Bühnenshow als Frauen verkleidet auftreten.

Travestis interpretiert sie wiederum als Genderkonstrukt zwischen Mann und Frau, das weder dem euroamerikanischen Verständnis von Transvestiten noch jenem der Transsexuellen entspricht. *Travestis* schreiben zwar in ihren Leibern durch Körper verändernde Praktiken eine überzogene Weiblichkeit ein, wollen in ihrer Mehrzahl jedoch nicht Frauen sein, sondern in erster Linie als solche performen. Schließlich spielt der Penis noch eine bedeutende Rolle für sie, weshalb sie sich weder als Frau, noch als Mann betrachten. Cornwall fasst so zusammen, dass „[t]ravestis are made, not born“ (ebd.: 115).

Transexuais wollen sich im Gegensatz dazu tatsächlich zu Frauen transformieren, ganz nach dem euroamerikanischen Verständnis des Begriffes, sodass die geschlechtsanpassende Operation als wichtigster Schritt in der Verwirklichung ihrer Identität gewertet wird. Cornwall zweifelt jedoch daran, ob sich *transexuais* wirklich als Frauen betrachten, da eine *travesti* meinte, dass diese im Unterschied zu wirklichen Frauen deren physiologischen Prozesse, wie das Gebären von Kindern, nicht übernehmen könnten und so nie eine vollkommene Weiblichkeit erreichen würden. Ferner wirft Cornwall in

Anlehnung an Acosta auf, würden die meisten *transexuais* auch nach der operativen Anpassung ihres biologischen Geschlechts weiterhin dem Gay-Milieu verhaftet bleiben.

Cornwalls Ausführungen können insgesamt als sehr adäquat angesehen werden, doch nach meinen Beobachtungen müssten einige Aspekte differenzierter dargestellt werden. Eine Unterscheidung zwischen diesen drei Identitätskonstrukten scheint auf den ersten Blick eindeutig durchführbar, bei genauerer Betrachtung fallen aber Grenzziehungen zwischen ihnen viel schwieriger. Wie wir nämlich noch sehen werden, kann eine schemenhafte Differenzierung zwischen diesen verschiedenen Konstrukten in der Praxis nicht so einfach vollzogen werden. *Transformistas* können in diesem Kontext nicht wirklich als eine eigenständige Geschlecht-Identität im engeren Sinne betrachtet werden, da sie viel mehr in Relation zu Shows und Auftritten in den *boates gays* oder auch im Fernsehen und im Theater zu setzen sind.

So treten nach Mott (2000: 47ff) in der Regel sowohl *travestis*, als auch *transexuais*, *bichas*, andere *homossexuais* oder sogar *héteros* als *transformistas* auf der Bühne auf, d. h. *transformista* ist eine Kategorie, die sich besonders auf diesen Aspekt der Performance bezieht. Es ist aber gewiss möglich, dass sich einige Personen im Allgemeinen damit identifizieren und sich auch fernab der Bühne als *transformista* auffassen, da die Kategorie so gesehen einem Beruf gleichkommt. So gab es unter den BesucherInnen der GGB eine Vielzahl von Homosexuellen, die sich unter anderem auch als *transformistas* wahrnahmen, da sie immer wieder als solche auftreten.

Zudem existiert in Brasilien eine eigene Kategorie der *drag-queen* oder einfach *drag*, die sich wiederum zwischen *transformistas*, *travestis*, *bichas* und *transexuais* bewegt und ähnlich dem Terminus der *transformista* in Relation zu einer Performance im eigentlichen Sinne zu setzen ist. In Opposition zu diesen letzteren treten *drags* jedoch nicht auf der Bühne auf, sondern ziehen ihre Blicke alleine durch ihre Anwesenheit in einem informellen Kontext innerhalb des Gay-Milieus auf sich (vgl. ebd.: 50).

In Cornwalls Aussage, dass *travestis* nicht geboren, sondern dazu gemacht werden, bekam ich ferner den Eindruck vermittelt, dass Cornwall den *travestis* ebenfalls einen performativen Charakter einzuschreiben versucht. In der Folge zeichnet sie in ihrem Artikel genauer nach, wie *travestis* trotz ihrer Produktion eines femininen äußeren Erscheinungsbildes in Bezug auf ihre Gewalt beladene Beziehung mit ihren Klienten maskuline Wesenszüge reproduzieren bzw. innerhalb der afro-brasilianischen Riten ebenfalls mit männlichen Aspekten besetzt werden. Auf diese Weise hinterlässt sie jedoch

den Eindruck, als würden *travestis* in einem Butler'schen Sinne situationsbedingt in bestimmten Fällen bewusst ihre „eigentlich männliche Natur“ zum Vorschein bringen, um sie dann wieder hinter ihrer weiblich anmutenden Fassade zu verbergen.

Ihrer Aussage der gemachten *travestis* sei jedoch entgegengestellt, dass im Prinzip ja alle geschlechtlichen und sexuellen Identitäten „gemacht“ und nicht von Geburt an gegeben sind, wie Simone De Beauvoir in ihrem berühmten Zitat zur Frau, die nicht dazu geboren, sondern gemacht wird, deutlich zur Aussprache bringt. Individuen werden demnach nicht in eine Identität hineingeboren, sondern bilden diese im Laufe ihrer kognitiven Entwicklung heraus. Wenn gewalttätige Verhaltensweisen von Seiten der *travestis* gegenüber ihren Freiern so interpretiert werden, dass sie dadurch ihre männlichen „Natur“ zum Vorschein bringen, wie können dann als männlich betrachtete Verhaltensweisen seitens heterosexueller oder lesbischer Frauen gedeutet werden, denen im biologischen Sinne kein männliches Geschlecht zu Grunde liegt?

Schließlich scheint Cornwall in ihren Betrachtungen zu *transexuais* Prozesse des Othering unter verschiedenen Gruppen von Transgender zu verkennen, zumal sie die Aussage einer *travesti* über die Befinden von *transexuais* unhinterfragt übernimmt und so an deren Verlangen, Frau zu sein, ihre Zweifel aufwirft. Wie sich noch herausstellen wird, gibt es zwischen diesen beiden Segmenten auch unterschiedliche, divergierende Ansichten zur Verfolgung einer „authentischen“ Gender überschreitenden Identität, sodass in den Augen der von Cornwall zitierten *travestis* der Versuch von *transexuais*, wirkliche Frauen zu werden, als zwecklos interpretiert wird. Diese Ansicht, welche Cornwall weiter trägt, birgt jedoch wiederum biologistische Teilaspekte, da so gesehen Frau-Sein rein von physiologischen Determinanten abhängig gemacht wird. Was ist aber dann mit jenen als biologischen Frauen geborenen Menschen, die aus diversen Gründen selbst nicht gebären können?

In weiterer Folge dürfte ein Grund, weshalb die meisten *transexuais* auch nach dem Vollziehen der geschlechtsanpassenden Operation noch in der Gay-Szene präsent sind, jener sein, dass sie in der Gesellschaft immer noch kaum als *transexuais* oder Frauen akzeptiert und respektiert werden, und dass sie innerhalb der LGBT-Communities noch viele freundschaftliche Beziehungen haben. Letztlich sind dort auch heterosexuelle Personen keine Seltenheit, die durch deren nicht-heterosexuellen FreundInnen Zugang zu den Communities finden.

6.2 Alternative Identitätskonstrukte zum vorherrschenden Gender-Binarismus

Nach diesen kritischen Betrachtungen zu Cornwall wollen wir uns nun den Sichtweisen der *travestis* und *transexuais* selbst zuwenden. In zahlreichen Gesprächen und Interviews mit den beiden VertreterInnen der ATRAS, Keila Simpson⁷⁴, einer *travesti*, und Millena Passos, einer *transexual*, hatte ich die Möglichkeit, die auf verschiedenen Ebenen sich abzeichnenden Prozesse von Differenzierung und Zugehörigkeit genau nachzuvollziehen. Keila hebt so gleich zu Beginn des Interviews hervor, dass es in Brasilien drei unterschiedliche Kategorien von Gender übertretenden Personen gibt, die sich äußerlich voneinander unterscheiden: *travestis*, *transexuais* und *transgêneros*. Es handle sich dabei um eine Bevölkerungsgruppe, die biologisch mit dem männlichen Geschlecht zur Welt kommt und durch das machistische Gesellschaftssystem gemäß diesem Geschlecht erzogen wird, sich aber in ihrer Identität dem weiblichen Geschlecht hinzugezogen fühlt. Keila wurde somit mit einem männlichen biologischen Geschlecht geboren, doch ihr soziales und identitäres Geschlecht ist weiblich.

Dieser Aspekt ist in ihren Augen also allen drei Konstrukten gleich, sodass deren divergierenden Identitäten auf demselben Fundament bauen. Was nun laut Keila *travestis* von *transexuais* unterscheidet, ist die Tatsache, dass eine *travesti* kein Problem mit dem ihr angeborenen männlichen Geschlechtsorgan habe, eine *transexual* jedoch schon, weshalb es für diese letztere das Ziel sei, ihren Penis operativ entfernen zu lassen; nicht, um dann letztendlich Frau zu sein, denn das sei sie ja bereits, sondern um diesen Körperteil, mit dem sie nichts anfangen könne, los zu werden, so wie einen überschüssigen sechsten Finger beispielsweise. Dadurch würden *transexuais* im Gegensatz zu *travestis* die adäquateren Mittel anwenden, um sich einem binomen Geschlechtssystem anzupassen, dem sich *travestis* hingegen vollkommen widersetzen. Doch nicht unbedingt alle *transexuais* würden diesen operativen Schritt als letzte Maßnahme wirklich vollziehen wollen. Keila führt den Unterschied zwischen den beiden Kategorien nochmals genauer aus:

“*Travesti não é mulher, travesti não é homem, travesti não é gay, travesti não é HSH, travesti é travesti. Talvez seja com essa identidade que as travestis querem ser aceitas. Porque quando eu sou mulher como as transexuais defendem que são e*

⁷⁴ Keila Simpson war eine der wichtigsten Informantinnen von Don Kulick bei dessen Feldforschungen zu seinem Werk „Travesti“ aus dem Jahre 1998.

o são, eu estou me encaixando dentro de um padrão de gênero feminino. Quando eu sou homem eu estou me encaixando dentro de um padrão de gênero masculino. E eu falei: as travestis vieram pra virar o gênero de cabeça pra baixo. Elas querem ser aceitas dentro de um padrão de gênero travesti, porque eu acho que assim eu quero ser. Eu não quero ser respeitada e conhecida como mulher, porque biologicamente não sou mulher. E não quero ser identificada e respeitada no gênero masculino, porque externamente não sou masculino, biologicamente sim, mas isso não diz nada.”⁷⁵(Interview Keila Simpson, S. 8f).

Keila will somit in ihrer Identität als *travesti* anerkannt werden, als handle es sich um eine dritte Genderkategorie und sie würde kein Konglomerat verschiedener Identitäten in sich vereinen. Wenn sie die Wahl gehabt hätte, sich eine bestimmte Identität auszuwählen, hätte sie sich mit Sicherheit nicht dafür entschieden, eine *travesti* zu sein, bei all den sozialen Ausgrenzungen und Benachteiligungen, die so ein Konstrukt mit sich bringt. Wäre es also eine Frage der bewussten Willensentscheidung und nicht der Identität gewesen, hätte sie doch eher für ein männliches oder weibliches Geschlechtsbewusstsein optiert, oder sogar noch eine homosexuelle Orientierung vorgezogen.

Keila beschreibt ihre Identität als *travesti* dadurch als hybride Form zwischen weiblichem und männlichem Geschlecht, die sich gerade mittels dieser Überschneidungen und Verknüpfungen beider Genderkategorien auszeichnet. Sie wisse für sich selbst somit nicht, ob sie männlich oder weiblich sei, aber sie wolle auf der Straße auf keinen Fall als Frau erscheinen, sondern einen eigenen Eindruck hinterlassen, sodass andere Personen sie weder als Frau, noch als Mann betrachten würden. Dabei wolle sie aber auch nicht androgyn wirken, sondern als alternative Kategorie zwischen den beiden dominanten Geschlechtern stehen. Sie habe in ihren Augen selbst eine exzessive weibliche Identität aufgebaut, was sie nun bereue, da ihr Auftreten als *travesti* dadurch sehr stereotypisiert sei.

Millena Passos setzte in den verschiedenen Gesprächen in der Folge *transexuais* mit dem Bedürfnis gleich, Frau zu werden im Unterschied zu *travestis*, die sich eben mit keiner der

⁷⁵ „Eine *travesti* ist keine Frau, eine *travesti* ist kein Mann, eine *travesti* ist kein Schwuler, eine *travesti* ist kein HSH, eine *travesti* ist eine *travesti*. Vielleicht ist es diese Identität, mit der *travestis* akzeptiert werden wollen. Denn wenn ich eine Frau bin, wie *transexuais* angeben es zu sein und es auch sind, dann stelle ich mich in den Standard eines weiblichen Gender. Wenn ich ein Mann bin, dann stelle ich mich in einen Standard eines männlichen Gender. Und ich sagte: die *travestis* kamen, um das Gender Hals über Kopf zu werfen. Sie wollen innerhalb eines Standards eines Genders als *travesti* akzeptiert werden, denn ich glaube, dass ich so sein will. Ich will nicht als Frau erkannt und respektiert werden, weil ich biologisch keine Frau bin. Und ich will nicht mit dem männlichen Gender identifiziert und respektiert werden, weil ich von außen her nicht männlich bin, biologisch schon, aber das tut nichts zur Sache.“ [Übersetzung des Autors]

beiden Geschlechtskategorien zufrieden geben würden. Diesbezüglich hob sie ihren Ekel gegenüber ihrem männlichen Geschlechtsorgan hervor, das sie als vollkommen überflüssig ansieht. *Travestis* würden im Gegenzug durch den Penis weiterhin sexuelle Erregung verspüren und ihm im sexuellen Kontext eine wichtige Rolle beimessen. So spielt ihr männliches Geschlechtsorgan gerade in der Prostitution eine vorderrangige Rolle, da viele *mariconas* sich bevorzugt von *travestis* penetrieren lassen.

Keila unterstreicht diesbezüglich in einem informellen Gespräch ebenfalls die große Bedeutung der geschlechtlichen und sexuellen Ambiguität von *travestis*, was ihnen einen sehr hohen Stellenwert im Sexgewerbe gibt. Sie wirke von außen zwar sehr weiblich, doch besitze sie zur selben Zeit einen Penis, den sie als Verkörperung der Männlichkeit an sich betrachtet. So wäre es ihr möglich, einmal ihre weibliche Seite, dann wiederum ihre männliche Seite hervorzuheben, da sie ja beides verkörpere. Genau dadurch würden *travestis* eine Lücke in der sexuellen Phantasie vieler Männer füllen, zumal sie in sexueller Hinsicht sowohl als Mann, als auch als Frau agieren könnten und deshalb letztlich auf dem Sexmarkt so begehrt seien.

Eine Umfrage von Mott unter 34 *travestis* zu deren Sexualverhalten am Strich kam so auch zum Ergebnis, dass in 25% der Fälle von den Freiern verlangt wurde, dass *travestis* den aktiven Part im Geschlechtsakt übernehmen, gegenüber 68%, wo sie die passive Rolle einnahmen (vgl. Mott 2000: 73). Diese Rollenverteilung während der Arbeit entspricht aber kaum den eigentlichen sexuellen Präferenzen der meisten *travestis*. Pamela erzählte mir beispielsweise, dass sie ihre Freier in der Mehrzahl auf deren Verlangen penetrieren würde, sie selbst jedoch lieber die passive Rolle innehave. Auch andere *travestis* hoben hervor, dass sie „heterosexuelle“ Männer als *marido*, wie sie ihren Freund nennen, bevorzugen, sodass sie in der Beziehung vorwiegend die als weiblich determinierte passive Rolle übernehmen. Mit *gays*, *bichas*, oder *sapatonas* könnte sich kaum jemand von ihnen vorstellen, in sexuellen Kontakt zu treten, denn sie würden sich ausschließlich für richtige Männer, *homens bem machos*, interessieren. Cleide wiederum könnte sich sehr wohl auf eine sexuelle Beziehung mit einem homosexuellen Mann einlassen, aber nur unter der Voraussetzung, dass dieser wirklich männlich sei.

So ist die Tatsache, ein gesteigertes Objekt der Begierde darzustellen, mit Gewissheit einer der ausschlaggebenden Gründe dafür, weshalb die überwiegende Mehrheit der *travestis* auf den *pista*, den Strich, geht, um sich dadurch ihren Lebensunterhalt zu verdienen. Einerseits würde kaum einer *travesti* eine Alternative dazu bereit gestellt, da sie durch die markierte

Differenz ihres ambivalenten Auftretens so gut wie keine feste Anstellung finden, mit Ausnahme der Nische im Schönheitspflegebereich, wo eine kleine Minderheit unter ihnen eine Stelle als Friseurin oder Maniküre findet. In verschiedenen Gesprächen stellte sich heraus, dass es eine bewusste Entscheidung vieler *travestis* war, auf den Strich zu gehen und sie die Prostitution allen anderen Jobs vorziehen würden, da sie ihnen trotz aller Gefahren Spaß mache. Dort unterstehen sie im Normalfall auch keinem *cafetão*, Zuhälter, sondern arbeiten unabhängig und selbstständig.

Oliveira (1994: 124) stellt in dieser Hinsicht in Anlehnung an Trevisan (2000 [1986]) fest, dass eine nicht unbeträchtliche Zahl von Homosexuellen insbesondere aus der Unterschicht aus diesem Grund eine Identität als *travesti* annimmt, um so selbstständig und unabhängig von der Familie das Leben zu meistern, von der die meisten wegen ihrer sexuellen Orientierung sowieso verstoßen werden. Das Konstrukt der *travesti* steht somit in den Augen der meisten *travestis* selbst in einer untrennbaren Beziehung mit dem Gewerbe der Prostitution, weshalb sich wahrscheinlich viele dazu entschieden, eine *travesti* zu werden.

In der Tat sind die Grenzen zwischen den vorwiegend in der Unterschicht verbreiteten *bichas*, femininen Homosexuellen, und den *travestis* sehr fließend, wobei auch diese letzteren meist den unteren Gesellschaftsschichten entstammen. Während meiner regelmäßigen Teilnahme an der Sitzungen der ATRAS begegnete ich selbst des Öfteren zwei *bichas* aus der *periferia*, die mir von ihren Plänen erzählten, nach Italien reisen zu wollen, um dort als *travestis* auf dem Strich anzuschaffen. Otávio erzählte mir zudem, dass mehrere seiner Freunde in Italien des Geldes wegen als *travestis* auf dem Strich arbeiten würden, sie sich aber eigentlich als homosexuell betrachten würden.

Italien hat sich in den letzten beiden Jahrzehnten nämlich zu einem besonderen Anziehungspunkt vieler *travestis* entwickelt, welche dort als Prostituierte ein Vielfaches von dem einnehmen, was sie in Brasilien verdienen. Eine Vielzahl der *travestis* von der Gruppe ATRAS verbrachte bereits einige Zeit in Italien und anderen europäischen Ländern, allen voran Spanien und der Schweiz, wo sie als begehrte Objekte am Sexmarkt wahrgenommen werden. Keila selbst arbeitete beispielsweise für dreieinhalb Jahre auf den Straßen von Mailand und anderen Städte der norditalienischen Region Lombardei und sie erinnert sich gerne an diese Zeit zurück. Dort verdiente sie schließlich sehr viel gutes Geld, da sie pro *programa*, pro Sexualakt mit einem Freier, zwischen 50 und 100 € einnahm und im Monat durchschnittlich 4000 € umsetzen konnte. Letztlich wird vielen *travestis* durch deren finanziellen Erfolg in Europa von Seiten der eigenen Familien vermehrt Respekt und

Akzeptanz entgegen gebracht, zumal diese von den Remittances der einst verstoßenen Kinder profitieren.

In diesem Kontext ist ferner interessant zu beobachten, dass sich nicht wenige der in Europa arbeitenden *travestis* geschlechtsangleichenden Operationen unterziehen und von ihrem Auslandsaufenthalt mit einer Identität als *transexuais* zurückkehren. Keila steht diesem vermeintlichen Wandel in der eigenen Identitätskonstruktion sehr skeptisch gegenüber und äußert sich diesbezüglich in ziemlich aufgebracht Weise. Die meisten der *travestis* wüssten nicht, was für weit reichende Konsequenzen so eine Operation mit sich tragen würde und viele würden sich dieser nur aus jenem Grund unterziehen, weil es in Mode sei, sich eine Vagina machen zu lassen. Dabei würden wirkliche *travestis*, die ihrem männlichen Sexualorgan eine wichtige Bedeutung beimessen und es im Sexualekontakt mit Männern gerne zum Einsatz bringen, irgendwann bestimmt ihre Entscheidung bereuen. Dann sei es jedoch zu spät und das Vollbrachte nicht mehr umkehrbar. Wer sich einer solchen Operation unterziehen lassen müsse, seien einzig und alleine jene Personen, die eine Identität als *transexuais* verfolgen.

Aus diesen Schilderungen lässt sich somit eine äußerst komplexe Herangehensweise zur Konstruktion alternativer Geschlechtsidentitäten erkennen, die von einer gewissen Prozesshaftigkeit gekennzeichnet ist. Die Grenzen zwischen *bicha*, *travesti* und *transexuais* können kaum anhand bestimmter Unterschiede festgesetzt werden, da sich diese verschiedenen Konstrukte eng überschneiden und ergänzen. In diesem Identitätskontinuum entsteht dadurch ein stufenloser Übergang von *bicha*, über *travesti* zu *transexual*, wobei diese Konzepte von gegenseitigen Überlappungen geprägt sind. Eine *travesti* mag sich in diesem Verständnis vielleicht als solche auffassen, doch verwendet sie für die Anrede anderer *travestis* den Terminus *bicha* oder *mona*, einem Begriff aus der iorubá-Sprache mit der Bedeutung von Mädchen. Leo Kret, welche bei den Kommunalwahlen 2008 in den Stadtrat Salvadors gewählt wurde, bezeichnet sich selbst manchmal als *bicha*, dann wieder als *travesti* oder sogar als *transgênero*.

Dieser letzte Begriff kann in dieser Hinsicht wohl als Ausweichmöglichkeit gedeutet werden, um sich keiner der festgelegten Kategorien von Gendervarianz zuordnen zu müssen und sich schlicht als nicht den beiden binären Kategorien von Mann und Frau zugehörig zu bezeichnen. Cristiano Santos definiert sich dahingehend beispielsweise als *transgênero* und gay gleichzeitig. Die bereits erwähnte Roberta Close war ebenfalls zuerst als *travesti* bekannt, bis sie sich schließlich einer Operation unterzog und zur *transexual*

wurde. Aus der Identitätsentwicklung von Millena wird diese Prozesshaftigkeit ebenfalls eindeutig ersichtlich:

„*Naquela época estava na fase de construção, construindo a identidade. Não sabia bem o que era. Eu me sentia mulher e via as travestis, andava no meio de travestis. Eu não sabia o que era identidade de gênero, eu não sabia o que era travesti, não sabia nem bem o que era transexual quanto mais gay. Então eu me sentia um pouco travesti, um pouco gay, aquela coisa, aquela mistura. Mais me sentia mulher. As pessoas falavam ‘você é gay’ ou ‘você é travesti’, mas me sentia mulher, não me sentia como homem.*”⁷⁶ (Interview Millena Passos, S. 1).

Millena unterstreicht hierbei trotz allem, dass sie sich immer schon als Frau fühlte und zu einer solchen werden wollte. Heute würde sie unterwegs auf der Straße auch immer als Frau wahrgenommen werden. Hinsichtlich der persönlichen Entwicklung eines Individuums hin zu einer bestimmten Gender-Identität dürfte es demnach klar sein, dass eine Identität nicht a priori festgelegt wird, sondern dass sich in einer prozessualen Abwägung mit Zuschreibungen von außen und eigenen Gefühlen der Zugehörigkeit allmählich eine eigene Identifikationsweise generiert, die sich aber weiterhin wandeln kann.

Ferner kann gesagt werden, dass das Konstrukt der *travesti* in besonderem Maße den Unterschichten der brasilianischen Gesellschaft zuzuordnen ist, wie es ja in dieser Arbeit bereits in der Diskussion zu Parker (1999) und Carrara/Simões dargestellt wurde. Die Identität der *transexual* formierte sich im Gegensatz dazu wohl insbesondere in Verbindung mit dem in der Mittel- und Oberschicht entstandenen medizinischen Diskurs zu sexueller Identität bzw. Gender-Identität. Dass sich diese Kategorien so wie alle anderen heute unabhängig von der sozialen Herkunft auszudrücken vermögen, steht außer Frage und wird hier ja am Beispiel von Millena nachgewiesen, die selbst aus ärmlichen Verhältnissen stammt. Mott gibt in diesem Kontext darüber hinaus an, dass die Zahl von *transexuais* in Salvador viel geringer ist als jene von *travestis* (vgl. Mott 2000: 53)

⁷⁶ „Damals befand ich mich in der Konstruktionsphase, eine Identität aufzubauen. Ich wusste nicht genau was ich war. Ich fühlte mich als Frau und sah die *travestis*, bewegte mich unter ihnen. Ich wusste nicht, was Gender-Identität ist, ich wusste nicht, was *travesti* ist, ich wusste nicht mal richtig was *transexual* ist, geschweige denn *gay*. Also fühlte ich mich ein bisschen als *travesti*, ein bisschen schwul, diese Sache, diese Mischung eben. Am meisten fühlte ich mich als Frau. Die Leute sagten ‚du bist schwul‘ oder ‚du bist eine *travesti*‘, aber ich fühlte mich als Frau, ich fühlte mich nicht als Mann.“ [Übersetzung des Autors]

6.3 ATRAS – travestis und transexuais beginnen sich zu organisieren

Nach diesen Darstellungen mag der Eindruck entstanden sein, dass das Leben der *travestis* und *transexuais* ein leichtes sei. Doch das gilt es hier nun sogleich zu dekonstruieren. Ailton Santos befasst sich seit über fünf Jahren mit *travestis* in Salvador und arbeitet eng mit der ATRAS zusammen. Er hebt hervor, dass durch die Tätigkeit der Prostitution das Leben der *travestis* mit vielen Risiken verbunden ist. Das beginnt bereits auf der Straße, wo sie nachts ihre Freier abfangen und dadurch ein leichtes Ziel tätlicher Übergriffe sein können. Hinzu kommen die Gefahr des Übertragens von Geschlechtskrankheiten und HIV, sowie die ständige Verfolgung von Seiten der Polizei, der bereits viele *travestis* zum Opfer fielen.

Keila berichtete diesbezüglich von einem rezenten Vorfall, bei dem eine *travesti* von Polizeibeamten dazu genötigt wurde, die Klippe hinunter zu springen und dabei ums Leben kam. Oft kommt es auch zu Streitigkeiten zwischen *travestis* und ihren Freiern, die verschiedene Ursachen haben können. Wenn der Freier beispielsweise den geforderten Betrag nicht ausbezahlen will, geschieht es des Öfteren, dass *travestis* diesen dann meist unbemerkt Geld entwenden oder ihn ausrauben. Auch wenn die Freier dies bemerken sollten, machen sie in der Regel nichts dagegen, da sie ihren Kontakt mit den *travestis* nicht publik machen wollen (vgl. Cornwall 1996 [1994]).

Vaneza berichtete bei einer Versammlung der ATRAS am Sitz der GGB hingegen von einem Vorfall, der dem gerade eben Geschilderten widerspricht. Sie stand am Straßenrand im Viertel Patamares als plötzlich eine *travesti* an der anderen Straßenseite lauthals anfang zu schreien und nicht mehr aufhörte, auf das Auto eines Freiers einzuschlagen. Der hatte sie nämlich dabei ertappt, wie sie ihm heimlich seine Brieftasche mit dem Inhalt von 2000 R\$ (umgerechnet ca. 760 €) entwendete und so hinderte er sie daran, mit seinem Geld weg zu laufen. Vaneza kam ihrer Freundin sogleich zu Hilfe, sodass dieser doch noch die Flucht in den nahe gelegenen Wald gelang. Gleich darauf traf jedoch die von dem Freier zu Hilfe gerufene Polizei ein, welche Vaneza sofort mit brutaler Gewalt auf den Boden schlug und auf sie einzutreten begann.

Die Beamten schreiten auf sie ein und wollten von ihr wissen, wohin ihre Freundin geflohen war. Dann verlangten sie von ihr, dieser nachzulaufen, um sie zu überreden, das Geld wieder zurück zu bringen. Vaneza weigerte sich aber, deren Aufforderung nachzukommen, denn ihr war in jenem Moment sofort klar geworden, dass die Polizisten

sie niederstrecken würde, sobald sie in den Wald laufen und diesen so den Rücken zukehren würde, da sie eine Schuldige für den Überfall benötigten und die Erschießung Vanezas durch einen vermeintlichen Fluchtversuch rechtfertigen hätten können. Am nächsten Tag traf Vaneza ihre Freundin wieder, die von der Polizei doch noch aufgespürt und von dieser immerhin „nur“ bis zur Bewusstlosigkeit verprügelt worden war.

Am Strich zu arbeiten ist diesbezüglich ganz und gar kein *vida fácil*, kein leichtes Leben, wie im Volksmund das Nachgehen der Prostitution genannt wird. Keila hebt in diesem Zusammenhang weiters hervor, dass in Bahia, wo schneller, kostenloser Sex immer und überall möglich ist, der Prostitution ein geringer Wert beigemessen wird und für ein *programa* ein Summe von 0 bis maximal 40 R\$, sprich in etwa 15 €, verlangt werden kann. Dadurch entsteht in der Folge ein starker Konkurrenzkampf zwischen *travestis* untereinander, die sich in erster Linie als Rivalinnen im Kampf um den nächsten Freier ansehen.

Nicht umsonst, meint Ailton, sprechen *travestis* also von der *batalha*, der Schlacht, wenn sie sich auf den Strich begeben. Dies bedingt laut ihm, dass *travestis* kaum freundschaftliche Beziehungen unter sich aufbauen und in ihrem Leben ziemlich alleine dastehen. Ihr Tagesablauf macht diesbezüglich sein Übriges, dass *travestis* ein ziemlich asoziales Dasein führen: Sie stehen meist erst im Laufe des Nachmittags auf, begeben sich dann kurz auf die Straße, um wichtige Besorgungen zu erledigen und verlassen ihre Wohnung erst nachts wieder, wenn sie zur Arbeit gehen.

Darüber hinaus bringen sich viele *travestis* durch riskante Praktiken der Körper verändernden Maßnahmen in bewusste Lebensgefahr. Eine überwiegende Mehrzahl unterstellt sich nämlich dem Prozess des *bombar*, i. e. der Zugabe von billigem, flüssigem Industriesilikon mittels unzähliger Injektionen in die verschiedenen Körperregionen, mit dem Ziel, dadurch die begehrten Rundungen eines weiblichen Körperideals zu erzeugen. Es gibt wohl kaum eine *travesti*, die sich einem solchen Prozess nicht in irgendeiner Weise bereits unterzogen hätte und einige unter ihnen tragen über 10 kg Silikon in ihren Körpern mit sich herum⁷⁷. Doch bereits bei der Zuführung des Silikons in den Körper, die meist unter unhygienischen Bedingungen durch eine andere *travesti* durchgeführt wird, kann es zu ersten Komplikationen wie lebensgefährlichen Entzündungen kommen. Zudem besteht nach der Zugabe die ständige Gefahr, dass das Silikon irgendwann einmal die Blutbahnen

⁷⁷ Eine Studie der GGB unter 178 *travestis* ergab, dass sich 32% von diesen in irgendeiner Form Silikon in den Körper zugeführt haben und 65% beabsichtigen, sich Silikon zu injizieren. (Quelle: ATRAS: Silicone – Redução de danos para travestis, S. 4)

befällt und somit zum Tode führt (vgl. Mott 2000: 52). Die ehemalige Vorsitzende der ATRAS fiel beispielsweise selbst dem Silikon zum Opfer und verstarb wenige Monate vor meiner ersten Ankunft in Salvador.

Zur weiteren Transformation ihrer Körper nehmen die meisten *travestis* weibliche Hormonpräparate zu sich. Schließlich stellen auch Drogen ein weit verbreitetes Problem unter *travestis* dar, denen viele hoffnungslos verfallen sind. In diesem Zusammenhang nahm das Leben von Tâbata ein trauriges Ende, die in den Interessenskonflikt zweier rivalisierender Gruppe von *traficantes*, Drogenhändlern, geriet und im Februar 2008 in ihrer Wohnung auf der Ilha de Itaparica erschossen wurde.

Die Gründung der ATRAS, einer der ersten Organisationen für *travestis* und *transexuais* in Brasilien, setzte in der Folge einen Prozess der Selbstermächtigung in Bewegung, durch den *travestis*, *transexuais* und andere *transgêneros* sich bewusst mit ihrer riskanten und gefährlichen Lebensführung auseinandersetzten und sukzessive begannen, ihre Bürgerrechte einzufordern, welche ihnen bis dahin verwehrt geblieben waren. Keila beschreibt die Anfänge der Bewegung von *travestis* im Hintergrund der zu Beginn der 1990er Jahre grassierenden AIDS-Epidemie:

*„Luiz Mott foi na rua aqui em Salvador onde eu trabalhava e procurava uma pessoa que pudesse dispor de tempo para distribuir preservativos para as travestis aqui em Salvador. Isso era em 1991. Tinha uma epidemia de AIDS que estava se alastrando por todas as partes do mundo e a única arma que a gente tinha para barrar essa epidemia era o preservativo.”*⁷⁸ (Interview Keila Simpson, S. 1).

Im Laufe der Zeit wurde der Versuch gestartet, den Aktionsradius bezüglich der Sache der *travestis* weiter auszubauen, sodass die Formierung einer eigenen Gruppierung 1996 bei einer ersten Versammlung von verschiedenen *travestis* allmählich konkrete Züge annahm und 1999 die ATRAS schließlich als offizieller Verein für *travestis* und *transexuais* registriert wurde. Ziel bei der Gründung war es dabei, eine möglichst große Anzahl von *travestis* zu vereinen, um für ihre Rechte zu kämpfen und die weitläufigen Missstände ihrer marginalisierten Existenz zu vermindern. Heute nennen Keila und Millena die Vorbeugung von AIDS und anderen Geschlechtskrankheiten weiterhin als wichtigstes Anliegen der Vereinigung, da immer noch ca. 90% der *travestis* als Prostituierte tätig sind und sie

⁷⁸ „Luiz Mott ging auf die Straße in Salvador, wo ich arbeitete und suchte eine Person die Zeit hätte, um Kondome an *travestis* zu verteilen hier in Salvador. Das war 1991. Es grassierte eine AIDS-Epidemie, die sich über alle Teile der Erde verbreitete und die einzige Waffe, die wir hatten, um diese Epidemie zu stoppen war das Präservativ.“ [Übersetzung des Autors]

dadurch auch weiterhin Unterstützung von Seiten des Gesundheitsministeriums für ihre Präventionsprojekte erhalten.

Darüber hinaus stellt die ATRAS eine unabdingbare Zulaufstelle für *travestis* und *transexuais* dar, die bei jedwedem Problem mit der Unterstützung seitens der Gruppierung rechnen können. Millena sieht darin auch den übergeordneten Sinn und Zweck der Vereinigung:

*„Eu acho que as travestis têm a associação como um sindicato, porque seja o que for elas vêm procurar a gente. Se precisam de um médico, elas vêm aqui, mesmo que eu não faço o trabalho de internar, mas ajudamos elas a procurar um médico. Se precisar de um medicamento, é comigo, se uma delas for injustamente presa e precisa ser tirada da delegacia, é com a gente. Então, elas têm a ATRAS como o pronto socorro delas nas horas mais difíceis.”*⁷⁹ (Interview Millena Passos, S. 3).

In diesem Zusammenhang trug der Verein bereits sehr viel zur Minderung der sozialen und gesundheitlichen Vulnerabilität von *travestis* und *transexuais* bei. So konnten sie viele *travestis* davon überzeugen, nicht mehr fast zur Gänze entblößt auf dem Strich ihre Freier anzuwerben, wodurch die ATRAS ihnen bereits einen gewissen Verhaltenskodex bei der Arbeit übermittelte, der sie vor allem vor den häufigen Gewalttaten gegen sie wappnen soll. In den wöchentlichen Sitzungen der Gruppierungen wird diesbezüglich der Aufklärungsarbeit zu Körper verändernden Praktiken viel Raum gegeben, um diesem Risikoverhalten verstärkt entgegenzuwirken.

Einen weiteren wichtigen Aufgabenbereich der ATRAS sieht Keila in der Durchführung spezifischer Aktionen zur Veränderung der marginalen Position von *travestis* und *transexuais* in der Gesellschaft. So wird versucht, durch Weiterbildungsmaßnahmen für *travestis* diese vermehrt von der Straße weg zu bringen und ihnen die Möglichkeit zu geben, einem geregelten Beruf nachzugehen. Vielen unter ihnen sei noch nicht bewusst geworden, dass der Prostitution nicht bis ans Ende des Lebens nachgegangen werden kann, zumal ab einem bestimmten Alter es immer schwieriger werde, sich gegen die Konkurrenz auf dem Strich zu behaupten. Die Vereinigung organisierte daher bereits mehrmals Kurse für zukünftige Friseurinnen und Fußpflegerinnen. Diese Strategien zur Eigenermächtigung sind für Keila und Millena von essenzieller Bedeutung, da nur im Rahmen einer

⁷⁹ „Ich glaube dass die *travestis* die Vereinigung als eine Art Gewerkschaft betrachten, denn egal was passiert kommen sie zu uns. Wenn sie einen Arzt brauchen, kommen sie her, auch wenn ich sie nicht einliefere, aber wir helfen ihnen einen Arzt zu suchen. Wenn eine von ihnen ungerechterweise festgenommen werden sollte und vom Polizeipräsidium raus geholt werden muss, dann machen wir das. Also sehen sie die ATRAS als Erste Hilfe in ihren schwierigsten Stunden.“ [Übersetzung des Autors]

Veränderung der Lebensbedingungen den *travestis* und *transexuais* eine langsame Integration in der Gesellschaft gelingen kann.

Andererseits kritisiert dann Keila wiederum, dass trotz einiger Erfolge in ihrem Kampf um Gleichberechtigung die soziale Stigmatisierung von *travestis* weiter voranschreiten würde. *Travestis* werden nämlich immer noch vorderrangig und explizit mit Sex assoziiert und auf diesen reduziert, sodass es innerhalb der Mehrheitsgesellschaft einer verstärkten Aufklärungsarbeit bedürfe. Die prinzipielle Ursache für diese stereotypisierte Repräsentation in Zusammenhang mit Sex sieht Keila insbesondere in den Medien, die das Bild der *travesti* als Prostituierte in dieser Form weiter tragen und kaum positive Beispiele in diesem Zusammenhang bringen würden. Es gebe nämlich mittlerweile eine Vielzahl an *travestis*, die ein Leben abseits der Straße führen würden.

Neben dieser edukativen Funktion beinhalten die Tätigkeitsbereiche der ATRAS somit ebenfalls einen Identitäten generierenden Faktor, da sie eine bestimmte Form der Identitätskategorie *travesti* den *travestis* selbst weiter vermitteln will. Die ATRAS versucht diesbezüglich an vorderster Stelle, unter ihresgleichen die Konnotation von *travestis* mit Prostitution zu untergraben und an alternative Lebensformen von *travestis* anzuknüpfen. Den eben gezeigten fließenden Überschneidungen in den diversen Identitätskonstrukten scheint die ATRAS eine Festlegung der differenten Konzepte vorzuziehen, sodass die Schlüsselrolle der ATRAS in der Festigung einer Identität von *travesti* und *transexual* unverkennbar ist. In Keilas folgender Aussage kommt dieser Aspekt genau zum Ausdruck:

„*Aqui dentro nós temos muito bem definido o que é travesti, o que é transexual, como trabalhamos com essas temáticas, como vamos informar para os externos, o que é que é essa população, de onde vem, quais as similaridades e quais as diversidades que tem para que as pessoas consigam entender e nós também. Para nós é bem importante entender que travesti é diferente de transsexual, que elas têm similaridades, mas que também têm coisas bem diferentes.*”⁸⁰ (Interview Keila Simpson, S. 4).

Diese Forcierung von fixen Identitätskonzepten kann wohl als Strategie interpretiert werden, das doch sehr diversifizierte Segment von Transgender zu vereinen, um dem

⁸⁰ Hier drinnen haben wir sehr gut definiert was eine *travesti* ist, was eine *transexual* ist, wie wir mit diesen Thematiken arbeiten, wie wir Außenstehende darüber informieren, was diese Population ist, woher sie kommt, welches die Ähnlichkeiten und die Unterschiede sind, die sie aufweist, damit die Leute das verstehen können und wir auch. Für uns ist es sehr wohl wichtig zu verstehen, dass eine *travesti* sich von einer *transexual* unterscheidet, dass sie Ähnlichkeiten haben, aber dass sie auch sehr unterschiedliche Dinge aufweisen.“

Kampf für ihre Bürgerrechte eine größere Gewichtung und Durchschlagkraft zu verleihen und in der Folge die gemeinsamen Interessen dieser Population in der Gesellschaft effizienter durchzusetzen.

So weist dieses Muster starke Parallelen mit der anfänglichen Gay-Bewegung in Brasilien auf, in der ja, wie bereits dargestellt wurde, die facettenreichen sozialen Konstrukte zu homoerotischem Begehren und gleichgeschlechtlichen Sexualpraktiken durch die Hervorhebung einer neuen *identidade gay* auf einen gemeinsamen Nenner gebracht werden sollten. Von Seiten vieler LGBT-Gruppierungen wird das weiterhin so gehandhabt, wie am Beispiel der GGB und deren Gründer Luiz Mott selbst ersichtlich ist, der gerne öffentlich darauf hinweist, dass ganz Bahia *gay* ist. In anderen Sozialbewegungen, allen voran dem *movimento negro*, sind diese Strategien einer Vereinheitlichung von Identität zum Zwecke einer Stärkung der politischen Reichweite ebenso unverkennbar, wie zum Beispiel aus der polarisierten Trennung zwischen *negro* und *branco* hervorsticht.

Die einschneidende Veränderung im Lebensweg von Millena durch ihren Kontakt mit der ATRAS steht heute somit exemplarisch für viele andere *travestis* und *transexuais*. Sie kam über einen durch die ATRAS angebotenen Friseurinnen-Kurs erstmals mit dem Verein in Berührung und arbeitete daraufhin eine Zeit lang als Friseurin:

*„Um tempo depois Mott e Michele me chamaram e eu comecei a trabalhar aqui na instituição como coordenadora. Depois me afastei de novo porque eu tive que resolver algumas coisas pessoais e comecei a trabalhar no meu bairro. Depois saí da prostituição e voltei para a instituição de novo. Até meu auto-estima mudou, que meu auto-estima era lá em baixo, me senti o lixo. E a instituição me ajudou muito. Hoje em dia eu sou Millena, com caráter e agradeço à instituição.“*⁸¹ (Interview Millena Passos, S. 1).

Durch die große Unterstützung, die sie von Seiten der ATRAS erhielt, konnte sie sich also in ihrer Identität als *transexual* festigen und zu jener Person werden, die sie heute ist. Die Fixierung von Identität kann demnach ebenso als Strategie gewertet werden, *travestis* und *transexuais* in ihren eigenen Identitäten Halt zu geben und ihnen zu vermitteln, dass es nicht falsch und schlecht ist, so zu sein wie sie nun mal sind. Das negativ beladene Bild

⁸¹ „Eine Zeit später riefen mich Mott und Michele und ich begann hier in der Institution als Koordinatorin zu arbeiten. Dann nahm ich wieder Abstand davon, weil ich einige persönlichen Dinge regeln musste und ich begann in meinem Viertel zu arbeiten. Nachher hörte ich mit der Prostitution auf und kehrte zur Institution zurück. Sogar meine Selbstwertschätzung veränderte sich, meine Selbstwertschätzung war ganz weit unten, ich fühlte mich wie der letzte Dreck. Und die Institution half mir sehr. Heute bin ich Millena, mit Charakter und dafür danke ich der Institution sehr.“ [Übersetzung des Autors]

von außen lastet in dieser Hinsicht bestimmt auf vielen unter den *travestis*, die es in sich verinnerlicht haben und wahrscheinlich aus diesem Grund ihre Identität selbst mit negativen Aspekten wie Prostitution assoziieren. In der Gesellschaft jedoch werden sie weiterhin nicht als jene Personen anerkannt, wie sie es sich wünschen.

Die spezifische Bürgerrechtsbewegung Brasiliens konnte sich schließlich seit ihrer Entstehung Mitte der 1990er Jahre stetig weiterentwickeln und sich sowohl auf gesamtgesellschaftlicher Ebene, als auch innerhalb der LGBT-Communities allmählich emanzipieren. So gehört die ATRAS heute der ANTRA an, der *Articulação Nacional de Trans*, welche die 52 Gruppierungen von Transgender ganz Brasiliens in sich vernetzt. Keila Simpson ist die aktuelle Vorsitzende dieses Netzwerks. Ferner ist die ATRAS teil der ABGLT (*Associação Brasileira de Gays, Lésbicas, e Trans*), der wiederum 200 weitere Gruppierungen angehören, sowie der ILGA (*International Lesbian and Gay Association*) von Panamerika und der Karibik.

Die Bewegung hat so in Brasilien mittlerweile ein sehr großes Ausmaß angenommen und auf gesamtstaatlicher Eben wird heute in erster Linie für die Anerkennung ihrer spezifischen Bürgerrechte gekämpft. Derzeit steht die Durchsetzung einer rechtlich zulässigen Umänderung des Geburtsnamens von *travestis* in einen weiblichen Namen an oberster Stelle, da bisher nur *transexuais* dieses Recht eingeräumt wird. Diese letzteren setzen sich wiederum dafür ein, dass in Zukunft die öffentlichen Krankenkassen die Kosten einer operativen Geschlechtsanpassung tragen sollen.

Doch auch innerhalb der LGBT-Bewegungen bringen die Gruppierungen um Transgender frischen Wind in den vielerorts verstaubten Aktivismus hinein. Immerhin müssen sie auch dort noch für die ihnen gebührende Anerkennung kämpfen, die ihnen bis vor kurzem noch verwehrt blieben. Durch die Fokussierung auf eine *identidade gay* wurden *travestis*, *transexuais* und *transgêneros* in der Vergangenheit stiefmütterlich behandelt und ihren Besonderheiten wurde kaum Beachtung geschenkt. Dadurch machen sie heute verstärkt auf ihre eigenen Bedürfnisse und Problematiken innerhalb der nichtheterokonformen Gemeinschaften aufmerksam und setzen dort ihre Ansprüche durch ein selbstbewusstes Auftreten durch.

Beim Fórum Baiano LGBT im Juli 2007 stellte Keila in einer Podiumsdiskussion zum wiederholten Male klar, dass *travestis* nicht als *HSH* oder eine andere mit dem männlichen Gender verbunden Kategorie aufgefasst werden wollen, sondern ausschließlich als *travestis*. Dieser Tatsache scheinen sich auch innerhalb der Communities, geschweige denn

in der gesamten Gesellschaft, noch die wenigsten VertreterInnen bewusst zu sein. Dort ist noch meist von *o travesti*, dem *travestis* in seiner männlichen Form die Rede, sodass sie noch unweigerlich mit ihrem männlichen Ursprung assoziiert werden. Eine große Errungenschaft von Seiten der Transgender-Bewegung war es insbesondere, den inneren Unterscheidungen zwischen ihnen durch die Umänderung des Akronyms LGBT zu LGBTTT eine deutliche Sichtbarkeit zu verleihen, da es nun *travestis*, *transexuais* und *transgender* zu gleichberechtigten Teilen hervorhebt.

Die Beziehung zwischen *travestis* und *homossexuais* ist dementsprechend von zahlreichen Ambivalenzen gekennzeichnet. Die meisten *travestis* erzählten mir, dass sie von Seiten der *homossexuais* noch mit sehr vielen Vorurteilen und einer starken Abneigung konfrontiert werden und in der Gay-Szene kaum respektiert werden. Ailton ist in dieser Hinsicht der Meinung, dass unter Homosexuellen noch kein Bewusstsein dafür bestehe, was es bedeutet, *travesti* zu sein, dass es diesen letzteren nicht darum geht, durch ihr markantes Auftreten zu schockieren, sondern dies einzig eine Maßnahme zur Realisierung ihrer Identität ist. Lesben, Schwule und Bisexuelle würden durch ihre heteronormatives äußeres Erscheinungsbild kaum Probleme bezüglich einer sozialen Akzeptanz haben, denn je mehr man sich dem heterosexuellen Standard annähert, desto weniger Hindernissen begegnet man. Homosexuelle, Lesben und sogar manche *transexuais* können so ein erfülltes Leben führen, ungestört studieren gehen, einen guten Job wahrnehmen und insgesamt eine positive Visibilität erreichen. *Travestis* werden somit auch innerhalb der LGBT-Communities an den äußersten Rand gedrängt, denn sie verkörpern eine Form der Differenz, die für niemanden mehr tolerierbar ist, und durch die ihr Auftreten an jedwedem Ort unübersehbar markiert wird.

So ist es auch kaum verwunderlich, dass *travestis* selbst vielen *gays* gegenüber eine starke Abneigung empfinden und sich in diskriminierender Weise über sie äußern. Oft wird provokativ von *gays* in weiblicher Form gesprochen um sie daran zu erinnern, dass sie in der Gesellschaft selbst noch mit ähnlichen Vorurteilen wie *travestis* behaftet werden. So sehen sich viele *travestis* durch ihre sichtbare Verkörperung sexueller Differenz als eigentliche „Kriegerinnen“ und Vorreiterin der LGBT-Communities und Bewegungen. Schließlich ist ihre Beziehung insbesondere zu *bichas* auf dem Sexmarkt mit Rivalität behaftet. Cleide ärgerte sich beispielsweise einmal über die *bichas* am Cruising-Park Farol da Barra, da diese den *travestis* dort die *bofes* vor der Nase wegschnappen würden, zumal sie ihnen Geld anböten, um mit ihnen in sexuellen Kontakt zu treten.

Millena zeichnet abschließend ein gespaltenes Bild über *travestis* und *transexuais* in Salvador und Brasilien. Die Situation hätte sich dahingehend verbessert, dass *travestis* und *transexuais* heute nicht mehr derartigen Adversitäten auf offener Straße ausgesetzt sind, wie noch vor wenigen Jahren, als sie noch mit Steinen beworfen wurden. Andererseits habe sich der Arbeitsmarkt ihnen gegenüber immer noch nicht wirklich geöffnet und der Zugang zu Bildung bleibe ihnen noch größtenteils verwehrt. So bleibe ihnen noch ein langer Weg, um weitere Rechte für sie zu erkämpfen. Millena unterstreicht deshalb abschließend die Einforderung von Respekt, der auch ihnen als *travestis* und *transexuais* zusteht:

*„Só tenho a dizer uma coisa: Eu sou ser humano igual a qualquer outra pessoa (...) e mereço respeito como qualquer outro cidadão. As pessoas não são obrigadas a me aceitar, mas a me respeitar como ser humano. Nós travestis, transexuais merecemos respeito como qualquer outra cidadã.”*⁸² (Interview Millena Passos, S. 6).

⁸² „Ich habe nur noch eine Sache zu sagen: Ich bin ein menschlicher Wesen wie jede andere Person auch (...) und verdiene Respekt wie jeder andere Bürger. Die Leute sind nicht dazu verpflichtet, mich zu akzeptieren, sondern mich als menschliches Wesen zu respektieren. Wir *travestis*, *transexuais* verdienen Respekt wie jeder andere Bürger.“ [Übersetzung des Autors]

7 Conclusio – von differenten Identitäten zu Identitäten der Differenz

An dieser Stelle soll nun der Schritt gewagt werden, die verschiedenen Fäden, welche sich kontinuierlich durch diese Arbeit ziehen, mit den mir möglichen Mitteln zu einem einheitlichen Muster zu verweben und mit den theoretischen Annahmen in Verbindung zu setzen. Den Anspruch auf eine wahrheitsgetreue Repräsentation vermeintlicher Tatsachen weise ich in dieser Hinsicht strikt von mir, zumal dies durch meine unvermeidliche Positionierung im Feld als Subjekt unter Subjekten, die damit verbundene Situiertheit interpretativer Betrachtungsweisen und die unüberwindbare Einschränkung, ethnographische Wirklichkeiten in ein zweidimensionales, chronologisches Schema zu zwängen, wohl weiterhin ein unerreichbares Ideal bleiben wird.

So ist diese Arbeit vorderrangig von einer gewissen Prozesshaftigkeit gekennzeichnet, welche das im Rahmen meiner Erkundungen im Feld fortwährende Vordringen in neue Wahrnehmungsebenen und Erkenntnisbereiche reflektiert und wiedergibt. Auf Grund dieses prozessualen Zugangs sah ich davon ab, die sich mir eröffneten Perspektiven und Betrachtungen hier als allgemeingültige Ergebnisse zuerst in einem theoretischen Teil zu diskutieren und dann in einem empirischen Teil aufzulisten und genau zu erläutern. Vielmehr sollten die Vernetzungen zwischen Perzeption, Interpretation und Komparation mit bereits bestehenden Theorien in ihrem dynamischen Entwicklungsprozess wiedergegeben werden. Dabei galt es aber dennoch, eine bestimmte Übersicht gemäß den Kriterien der Wissenschaftlichkeit zu bewahren, zum Zwecke einer eindeutigen, unmissverständlichen Aufnahme des hier verfassten Textes.

Nach einer ersten Übersicht über den persönlichen Zugang zum Feld, die dabei angewandten Methoden und einer primären Diskussion zu den Begriffen der Differenz und der Identität, zeichnete ich das Bild einer sich mir anfänglich erschlossene Gay-World, das ich im weiteren Verlauf jedoch schrittweise dekonstruieren sollte. Anhand einer breit ausgelegten Diskussion zu Parkers und Carraras/Simões' Ausführungen über die Entstehung unterschiedlicher nicht-heterokonformer Identitäten in Brasilien drang ich weiter vor in neue Dimensionen zur Organisation von Sexualität rund um Sex, Gender und

sexuelle Praktiken, durch die ich meine Beobachtungen im Feld neu auslegte und interpretierte.

Daraus eröffnete sich mir ein facettenreiches Konglomerat an stark differenzierten Formen der Identifizierung und Kategorisierung sexueller Identität, die sich in Konstrukten wie *bicha*, *travesti*, *bofe* oder *sapatão* auszudrücken vermögen. Diese differenten Identitätskonzepte zeichnen sich unter anderem dadurch aus, dass sie in unterschiedlicher Weise Aspekte von Männlichkeit in sich verinnerlichen, reproduzieren und neu interpretieren, weshalb in einem darauf folgenden Schritt das Hauptaugenmerk den diversen theoretischen Betrachtungen zu *masculinity* galt und eine für diese Arbeit passende Anwendung dieses Begriffes gesucht wurde.

Daraufhin wurde durch die Miteinbeziehung der sozialen Schicht als grundlegendes Differenzierungsmerkmal das eben gezeichnete Bild erneut hinterfragt und weiter ausgebaut. In den folgenden Kapiteln zeichnete ich schließlich nach, wie mittels der Beachtung weiterer sozialer Differenzen, allen voran *race*, Gender und Gendervarianz die vermeintlich homogene Gemeinschaft von LGBTs sich vollends zersetzt.

Gerade auf diesen Differenzen innerhalb der äußerst heterogenen LGBT-Communities lag schließlich der Fokus in dieser Arbeit. Bezugnehmenden auf die theoretischen Ausführungen zu *differences within* durch Henrietta Moore (2003 [1988]; 1993; 2001) sollte untersucht werden, inwiefern Identitäten nicht anhand eines einzigen Aspektes betrachtet werden können, sondern in ihrer gesamten Komplexität, aus welcher sie sich zusammensetzen, beachtet werden müssen, um zwischenmenschliche Beziehungen entlang unterschiedlicher Ausschlussmechanismen und der Konstruktionen von Gemeinsamkeit nachvollziehen zu können.

So stellte sich heraus, dass Individuen sich in der Praxis anhand verschiedenster sozialer Differenzen orientieren und identifizieren, wodurch neue Formen der Zugehörigkeit entstehen können, gleichzeitig jedoch Abgrenzungen zu anderen Gruppen durchgeführt werden. Schon am Beispiel der verschiedenen Überschneidungen von Gender, sexueller Praktiken und sexueller Orientierung lassen sich daraus bereits unterschiedlichste Identifikationsweisen beobachten, die in doch sehr differenten Konzepten wie *viado*, *bofe*, *gay*, *transexual* oder *sapatona* ihren Ausdruck finden. Durch die soziale Herkunft, die ethnische Zugehörigkeit, oder das Alter nehmen diese Konstrukte wiederum neue Formen an und differenzieren sich weiter aus. Die homosexuelle Orientierung oder homosexuelle

Praktiken erscheinen somit nur mehr als zwei Aspekte unter vielen, mittels welcher sich auch innerhalb der LGBT-Communities divergente Identitäten zusammenfügen.

In einer steten Abwägung zwischen Nähe und Distanz werden in dieser Hinsicht einige Formen der Differenz in den Vordergrund gestellt, andere hingegen zurückgesetzt. Durch die unterschiedlichen Positionierungen der Selbst- und Fremdwahrnehmung sind Identitäten somit in einen dynamischen Prozess eingebunden, mittels welchem sie nicht auf eine fixe Konstante festgelegt werden können, sondern je nach Betrachtungsweise unter einem anderen Licht erscheinen. Gingrich erwähnt in diesem Zusammenhang den Begriff der Alterity, einem komplementär zu Identität konzipierten Konstrukt, das im Besonderen die Zuschreibungen von außen auf ein Individuum beinhaltet und so auch die Identität des Individuums mitbestimmt (vgl. Gingrich 2004).

Homosexuelle im Allgemeinen mögen so beispielsweise von außen durch die Assoziation mit der passiven Sexualrolle nicht mehr als Männer aufgefasst werden, viele unter ihnen verstehen sich selbst aber trotzdem noch als solche und geben sich nach außen hin als *homems bem machos*. Das Konzept der *bicha* verinnerlicht diese Zuschreibungen von außen wiederum dergestalt, dass es die ihm aufgeladenen Verhaltensmuster reproduziert und als Teil seiner Identität wahrnimmt. Durch die ethnische Zugehörigkeit einer Person werden solche Zuschreibungen auf sie noch weiter verstärkt, sodass diese mit einer bestimmten Erwartungshaltung konfrontiert wird, der sie gerecht werden soll. Der *negão bem dotado* bzw. die *bichinha preta* konnten demnach als zwei primäre stereotype Formen schwarzer Männlichkeit beobachtet werden, die in Schwarze eingeschrieben werden.

Frauen bleibt hingegen die Möglichkeit der Bestimmung über die eigene Sexualität zumeist verwehrt und sie werden in einem heterosexistischen Diskurs als sexuell unzufrieden dargestellt, wenn sie ihre Begierde von Männern auf Frauen hin verlagern. „*Eu estou lésbica*“ anstelle von „*eu sou lésbica*“ ist für viele die einzige Alternative, sich mittels einer undefinierten Sexualität von den auf ihnen lastenden Zuschreibungen zu entledigen. Diese Prozesshaftigkeit der Identifikation drückt sich ferner in den Überschneidungen zwischen *bicha*, *travesti* und *transsexual* aus, sodass sich Personen zuerst sowohl als *bicha*, als auch als *travestis* wahrnehmen können, oder *travestis* sich zu *transsexuais* transformieren wollen.

In den LGBT-Bürgerrechtsgruppen lässt sich dadurch die Tendenz dahingehend erkennen, sexuelle Identitäten festzuschreiben, um eine Basis der Gemeinsamkeit zu schaffen, von der aus die repressive Haltung von außen ihnen gegenüber angefochten werden kann. Dort

wird also die homogene Konstruktion zu Individuen mit nicht-heterosexuellen Praktiken in der Mehrheitsgesellschaft von den Bewegungen selbst als grundlegendes Bindeglied unter doch sehr unterschiedlichen Konzepten zwischen Sex, Gender, sexueller Orientierung in Verbindung mit anderen sozialen Differenzen übernommen, um in der Folge die ihnen verwehrtten Rechte einzufordern. Dies bringt schließlich eine verstärkte Politisierung von nicht-heterokonformen Identitäten mit sich, welche zum Zwecke einer geeinten Militanz ihrer Vielschichtigkeit entledigt und auf den ihnen gemeinsamen Aspekt der nicht-heteronormativen Konzeptionalisierung fixiert werden.

In der Folge werden dadurch andere Aspekte von Differenz in den Hintergrund gestellt, die innerhalb der Communities jedoch weiter perpetuieren und somit Mechanismen der Exklusion zwischen LGBTs fortschreiben. Im Laufe der Kommerzialisierung nicht-heterokonformer und insbesondere homosexueller Lebenswelten, fand so beispielsweise zwar eine erste Integration dieser in der Mehrheitsgesellschaft statt, jedoch profitieren von ihr in erster Linie homosexuelle Männer mit einem bestimmten sozialen Hintergrund und einer dementsprechenden Kaufkraft, auf die die so entstandene spezifische Gay-World auch letztlich abzielt. Minder bemittelten, meist schwarzen Homosexuellen aus der Unterschicht, sowie den meisten lesbischen Frauen und *travestis* bleibt der Zugang zu diesen Räumen infolgedessen weitgehend verwehrt.

Die rezenten Entwicklungen der LGBT-Bewegungen Salvadors stellen somit den Versuch dar, diesen Differenzen innerhalb der Communities vorderrangig Beachtung zu schenken und sie in ihren aktivistischen Bestrebungen mitzureflektieren. So ist es das gesetzte Ziel von Organisationen wie der Rede Afro LGBT und der Rede Nacional de Negras Lésbicas, ihre Besonderheiten als afro-brasilianische LGBTs in den Vordergrund zu stellen und dadurch auf die marginale Position dieser innerhalb der LGBT-Bewegungen, aber auch im *movimento negro* zu verweisen und in der Folge zu überwinden. Doch auch hier werden letztlich bestimmte Formen der Differenz vorangestellt und in privilegierter Weise thematisiert.

Gruppierungen wie die GGB, GAPA, ATRAS oder Palavra de Mulher Lésbica stellen darüber hinaus neben den afro-brasilianischen Kulthäusern in der *periferia* eine der wenigen Zulaufmöglichkeiten für LGBTs aus den unteren Schichten dar, was auch die Tatsache widerspiegelt, dass trotz der Konstituierung der Vereinigung aus VertreterInnen der Mittelschicht, diese dennoch an vorderster Stelle Schwule, Lesben und Transgender aus den breiten Unterschichten ansprechen. Gerade um Lesben, *travestis* und *transexuais* hat sich eine erstarkende Bewegung formiert, die sich vermehrt für eine positive

Sichtbarmachung dieser Segmente in der Gesellschaft und innerhalb der LGBT-Communities einsetzt und deren spezifischen Rechte einfordert.

Hierbei darf das Zusammenspiel der verschiedenen Differenzen nicht als hierarchisch strukturiertes Machtgefüge verstanden werden, demzufolge eine Form der Differenz, namentlich Gender, als übergeordnetes Feld der Unterdrückung fungiert und andere Formen von Unterschieden dieser hintan gereiht sind. Denn Butler erkennt in diesem Zusammenhang:

„Das Feld der Macht, das teilweise durch den Gestus dialektischer Aneignung strukturiert wird, überschreitet und umfaßt die Achse der sexuellen Differenz und bietet eine ganze Liste von konvergierenden Unterschieden dar, die sich weder nach Maßgabe des Phallogozentrismus noch irgendeines Anwärters auf die Position ‘Erste Bedingung der Unterdrückung’ kurzerhand hierarchisch anordnen läßt.“ (Butler 1991: 33f)

Unterdrückungen laufen demnach nicht ausschließlich nach dem vergeschlechtlichten Muster des ungleichen Verhältnisses zwischen Mann und Frau ab, sondern entstehen ebenso entlang anderer Formen der Differenz, die sich in der Folge auch gegenseitig überlagern können. Eine weiße heterosexuelle Frau mag so weniger marginalisiert sein und sich in einer ökonomisch vorteilhafteren Position befinden als ein schwarzer homosexueller Mann oder eine schwarze Frau. Differenzen existieren demzufolge nicht nebeneinander, sondern sie multiplizieren sich vielmehr innerhalb eines Individuums. Das Konzept einer unitären Gender-Identität, bzw. einer schwulen oder lesbischen Identität kann so schlussendlich als inadäquat verworfen werden.

Die LGBT-Communities wurden in diesem Kontext als umkämpftes Terrain von Männlichkeit wahrgenommen, in dem heterosexistische Konfigurationen zu *masculinity* reproduziert werden, wodurch eine Hierarchisierung zwischen den verschiedenen Identitätskonstrukten entsteht. Mit der weiblichen, passiven Sexualrolle assoziierte Aspekte werden als negativ aufgefasst und durch die Multiplikation mit anderen Differenzen wie sozialer Schicht und ethnischer Zugehörigkeit weiter stigmatisiert. Die *bichinha preta* oder *travesti* stellen in dieser Hinsicht wohl jene Verkörperungen von Identität dar, die mit der größten Abneigung konfrontiert werden. Andererseits sind die LGBT-Communities dadurch auch Schauplatz alternativer Konfigurationen von Maskulinität, da in der Praxis Transgressionen der diversen Zuschreibungen die Regel sind: maskuline *bofes*, die sich bevorzugt penetrieren lassen, *bichas* und *travestis*, welche hingegen die aktive Rolle einnehmen, sowie die Aneignung maskuliner Wesenszüge durch

den sapatão, die maskulinisierte Lesbe. Männlichkeit wird so letztlich von allen in irgendeiner Weise adaptiert und neu interpretiert.

In der Arbeit galt es ferner darzustellen, dass Identität nicht nur individuellen, persönlichen Veränderungsvorgängen unterworfen ist, sondern auch als Produkt historischer und ökonomischer Prozesse sich innerhalb einer Gesellschaft ständig weiter entwickelt und neu formt. Wie nachgezeichnet wurde, differenzierten sich die verschiedenen Identitätskonstrukte zu homosexuellen Praktiken in Brasilien seit seiner Entstehungsgeschichte immer weiter aus, was in den verschiedenen Herangehensweisen dazu beispielsweise innerhalb der *comunidade negra* erkennbar ist. In den *candomblés* ist die sexuelle Diversität teilweise heute noch wichtiger Bestandteil der durch die *orixás* bestimmte Weltanschauung; durch das rassistische repressive System der Sklaverei und den Einfluss der katholischen Kirche übernahmen viele afrikanisch-stämmige Personen jedoch wiederum heterosexistische Anschauungen und verinnerlichten sie.

Heute setzen sich diese Entwicklungen in aktuellen Tendenzen junger, gebildeter LGBTs fort, die sich durch den Zugang an der Universität verstärkt mit Queer Theory befassen und diese Thematiken in ihr Wirken einfließen lassen. Dabei darf aber nicht der Trugschluss gezogen werden, dass „queeres“ Gedankengut im Sinne einer westlichen Dependenz einverleibt und adaptiert wird, sondern es ist eher ein reflexiver Umgang mit den eigenen kulturellen Manifestationen zu beobachten, die nun durch die Brille der Queer Theory mit neuen Augen betrachtet werden. Daraus entstanden bereits erste Gruppierungen, wie das coletivo kiu!, das den Ausruf kiu! zu einem brasilianischen Pendant von „queer“ umfunktionierte; die Formation „Solange, tô aberta“, eine Queer-Punk-Funk-Band, die Bühnenperformances in Anlehnung an *travestis* mit musikalischen Untermauerung aus einer Mischung aus *baile funk*, *drag techno* und Punk zum Besten gibt; oder das Theaterstück „Guilda“, das in Form von hybriden, androgynen Gestalten eine Persiflage zu soziokulturellen und historischen Aspekten der brasilianischen Gesellschaft vollzieht.

Diese Arbeit hatte so schlussendlich zum Ziel, die unterschiedlichen Herangehensweisen und Auseinandersetzungen zu Homosexualitäten und homosexuellen Praktiken am Beispiel der LGBT-Communities und –Bewegungen Salvadors nachzuzeichnen und die daraus resultierenden diversen Formen von Identifikationen rund um verschiedene Ausformungen der sozialen Differenzen aufzuzeigen. Dass eine solche vertiefende Beschäftigung mit dieser Thematik auch in Europa von bedeutender Relevanz ist,

unterstreicht Fatima El-Tayeb, die sich mit der Marginalisierung von *queers of color* innerhalb der lesbischschwulen Bewegungen und Communities Deutschland beschäftigt (vgl. El-Tayeb: 2003).

Schließlich war es mein größtes Anliegen, durch diese Arbeit alle AkteurInnen, denen ich im Feld begegnet bin und die mir ihre kostbare Zeit und ihre Aufmerksamkeit schenkten, so gut eben möglich uneingeschränkt zu Wort kommen zu lassen und ihre Anliegen selbst zu repräsentieren. Diese Arbeit ist somit auch als ein Sprachrohr zu betrachten, durch das diese immer noch oft zum Schweigen verdammt Gruppen ihre Bedürfnisse frei zum Ausdruck bringen sollen.

8 Literatur- und Quellenverzeichnis

8.1 Bibliographie

ALTMAN, Dennis (1996). Rupture or Continuity? The Internationalization of Gay Identities. In: *Social Text* 48, Vol. 14, Nr. 3, S. 77-94. Durham: Duke University Press

BEER, Bettina (Ed.) (2003). *Methoden und Techniken der Feldforschung*. Berlin: Reimer

BEER, Bettina (2003). Einleitung: Feldforschungsmethoden. In: BEER, Bettina (Ed.): *Methoden und Techniken der Feldforschung*, S. 9-31. Berlin: Reimer

BLACKWOOD, Evelyn (1995). Falling in Love with An-Other Lesbian: Reflections on Identity and Fieldwork. In: KULICK, Don/WILSON, Margaret (Eds.): *Taboo: Sex, Identity and Erotic Subjectivity in Anthropological Fieldwork*, S. 51-75. New York: Routledge

BÖHM, Andreas (2003 [2000]). Theoretisches Codieren: Textanalyse in der Grounded Theory. In: FLICK, Uwe et al. (Eds.): *Qualitative Forschung: Ein Handbuch*, S. 475-485. Reinbek: Rowohlt

BOLTON, Ralph (1995). Tricks, Friends and Lovers: Erotic Encounters in the Field. In: KULICK, Don/WILSON, Margaret (Eds.): *Taboo: Sex, Identity and Erotic Subjectivity in Anthropological Fieldwork*, S. 140-167. New York: Routledge

BOURDIEU, Pierre (2000 [1972]). *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de trois études d'ethnologie kabyle*. Paris: Seuil

BUTLER, Judith (1991). *Das Unbehagen der Geschlechter*. Frankfurt am Main: Suhrkamp

CARRARA, Sérgio/SIMÕES, Júlio Assis (2007). Sexualidade, cultura e política: A trajetória da identidade homossexual masculina na antropologia brasileira. In: *Cadernos Pagu*, Nr. 28, S. 65-99. Campinas: UNICAMP

CLIFFORD, James (1986). Introduction: Partial Truths. In: CLIFFORD, James/MARCUS, George E. (Eds.): *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, S. 1-24. Berkeley, Los Angeles: California Press

CONNELL, Raewyn (2005 [1995]). *Masculinities*. Cambridge: Polity Press

CORNWALL, Andrea (1996 [1994]). Gendered Identities and Gender Ambiguity among travestis in Salvador, Brazil. In: CORNWALL; Andrea/LINDISFARNE, Nancy (Eds.):

Dislocating Masculinity: Comparative Ethnographies, S. 111-132. London, New York: Routledge

CORNWALL; Andrea/LINDISFARNE, Nancy (Eds.) (1996 [1994]). Dislocating Masculinity: Comparative Ethnographies. London, New York: Routledge

CORNWALL; Andrea/LINDISFARNE, Nancy (1996a [1994]). Dislocating Masculinity: Gender, Power and Anthropology. In: CORNWALL, Andrea/LINDISFARNE, Nancy (Eds.): Dislocating Masculinity: Comparative Ethnographies, S. 11-47. London, New York: Routledge

DA MATTA, Roberto (1985). A casa e a rua: Espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil. São Paulo: Brasiliense

EL-TAYEB, Fatima (2003). Begrenzte Horizonte: Queer identity in der Festung Europa. In: STEYERL, Hito/GUTIÉRREZ RODRIGUEZ, Encarnación (Eds.): Spricht die Subalterne Deutsch? Migration und postkoloniale Kritik, S. 129-145. Münster: UNRAST

ERDÉLYI, Laura Santiago (2002). Die afrobrasilianische Religion Candomblé in Salvador da Bahia: Transformationen. Wien: Diplomarbeit Uni Wien

FANON, Frantz (1985). Schwarze Haut, weiße Maske. Frankfurt am Main: Suhrkamp

FANON, Frantz (2005 [1952]). Peau noire, masques blancs. Paris: Le Seuil

FLICK, Uwe et al. (Eds.) (2003 [2000]). Qualitative Forschung: Ein Handbuch. Reinbek: Rowohlt

FLOOD, Michael (2002). Between Men and Masculinity: An Assessment of the Term "Masculinity" in Recent Scholarship on Men. In: PEARCE, Sharyn/MULLER, Vivienne (Eds.): Manning the Next Millennium: Studies in Masculinities, S. 203-213. Bentley: Black Swan Press

FOUCAULT, Michel (1999 [1983]). Sexualität und Wahrheit 1: Der Wille zum Wissen. Frankfurt am Main: Suhrkamp

FOUCAULT, Michel (2006 [1976]). Histoire de la sexualité¹: La volonté de savoir. Paris: Gallimard

FREYRE, Gilberto (1980 [1933]). Casa-grande e senzala: Formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal. Rio de Janeiro: José Olympio

FRY, Peter (1982). Para inglês ver: Identidade e política na cultura brasileira. Rio de Janeiro: Zahar

GEERTZ, Clifford (1987). Dichte Beschreibung: Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Frankfurt am Main: Suhrkamp

GINGRICH, Andre (2004). Conceptualising Identities: Anthropological Alternatives to Essentialising Difference and Moralizing about Othering. In: BAUMANN,

Gerd/GINGRICH, Andre (Eds.): Grammars of Identity/Alterity: A Structural Approach, S. 3-17. New York: Berghahn Books

GOMES, Nilma Lino (2005). Salões étnicos como espaços estéticos e políticos de identidade negra. In: GROSSI, Miriam Pillar et al. (Eds.): Movimentos sociais, educação e sexualidades, S. 149-166. Rio de Janeiro: Garamond

GREEN, James N. (2000). Além do carnaval: A homossexualidade masculina no Brasil do século XX. São Paulo: UNESP

GRIESSLER, Anna Maria (1999). Oxum und Oxumaré im Ausdruck von Kommunikationssymbolik, Kunst und Tanz im afrikanischen und afrobrasilianischen Kontext. Wien: Diplomarbeit Uni Wien

GROSSI, Miriam Pillar et al. (Eds.) (2005). Movimentos sociais, educação e sexualidades. Rio de Janeiro: Garamond

GRUBER, Stefan (1996) Afrobrasilianische synkretistische Religionen. Wien: Diplomarbeit Uni Wien

HAILWAX, Philipp (2002). Capoeira und Gewalt. Wien: Diplomarbeit Uni Wien

HALL, Stuart (1996). Introduction: Who Needs Identity? In: HALL, Stuart/GAY, Paul du (Eds.): Questions of Cultural Identity, S. 1- 17. London: Sage Publications

HALL, Stuart (2004). Das Spektakel des „Anderen“. In: HALL, Stuart: Ideologie, Identität, Repräsentation: Ausgewählte Schriften 4 (hrsg. von J. Koivisto und A. Merckens), S. 108-166. Hamburg: Argumenta

HALLER, Dieter (1996). Überlegungen zu Heteronormativität und Feldforschung. In: KOKOT, Waltraud/DRACKLÉ, Dorle (Eds.): Ethnologie Europas, S. 181-201. Berlin: Reime

HAUSER-SCHÄUBLIN, Brigitta (2003). Teilnehmende Beobachtung. In: BEER, Bettina (Ed.): Methoden und Techniken der Feldforschung, S. 33-54. Berlin: Reimer

HAUSER-SCHÄUBLIN, Brigitta/RÖTTGER-RÖSSLER, Birgitt (1998). Differenz und Geschlecht: Eine Einleitung. In: HAUSER-SCHÄUBLIN, Brigitta/RÖTTGER-RÖSSLER, Birgitt (Eds.): Differenz und Geschlecht: Neue Ansätze in der ethnologischen Forschung, S. 7-22. Berlin: Reimer

HERNDL, Harald (2002). Synkretismus, Anti-Synkretismus und Reafrikanisierung im Candomblé von Bahia. Wien: Diplomarbeit Uni Wien

HOFBAUER, Andreas (1995). Afro-Brasilien: vom „weißen“ Konzept zur „schwarzen“ Realität; historische, politische und anthropologische Gesichtspunkte. Wien: Promedia

HOFBAUER, Andreas (2005). Schwarzes Brasilien. In: DREKONJA-KORNAT, Gerhard (Ed.): Lateinamerikanistik: Der österreichische Weg, S. 361-377. Wien: Lit Verlag

hooks, bell (1994). *Black Looks: Popkultur, Medien, Rassismus*. Berlin: Orlanda Frauenverlag

KREMSER, Manfred (2001 [1998]). Von der Feldforschung zur Felderforschung. In: WERNHART, Karl R./ZIPS, Werner (Eds.): *Ethnohistorie: Rekonstruktion und Kulturkritik. Eine Einführung*, S. 135-144. Wien: Promedia

KULICK, Don (1995). Introduction - The Sexual Life of Anthropologists: Erotic Subjectivity and Ethnographic Work. In: KULICK, Don/WILSON, Margaret (Eds.): *Taboo: Sex, Identity and Erotic Subjectivity in Anthropological Fieldwork*, S. 1-28. New York: Routledge

KULICK, Don (1998). *Travesti: Sex, Gender and Culture among Brazilian Transgendered Prostitutes*. Chicago: University of Chicago Press

KULICK, Don/WILSON, Margaret (Eds.) (1995). *Taboo: Sex, Identity and Erotic Subjectivity in Anthropological Fieldwork*. New York: Routledge

LANDES, Ruth (1994 [1947]). *The City of Women*. Albuquerque: University of New Mexico Press

LÜDERS, Christian (2003 [2000]). Beobachten in Feld und Ethnographie. In: FLICK, Uwe et al. (Eds.): *Qualitative Forschung: Ein Handbuch*, S. 384-401. Reinbek: Rowohlt

MACRAE, Edward (1990). *A construção da igualdade: Identidade sexual e política no Brasil da abertura*. Campinas, UNICAMP

MATHE, Martina (2002). *Blocos Afro: kultureller Widerstand, Poesie, Bewusstsein*. Wien: Diplomarbeit Uni Wien

MATTOSO, Katia M. de Queirós (2004). No Brasil escravista: Relações raciais entre libertos e homens livres e entre libertos e escravos. In: MATTOSO, Katia: *Da revolução das alfaiates à riqueza dos baianos no século XIX: itinerário de uma historiadora*, S. 261-279. Salvador: Corrupio

MAYR, Johanna (2005). *Körperästhetik als Ausdruck einer afrobrasilianischen Identität: Fallbeispiele aus Salvador*. Wien: Diplomarbeit Uni Wien

MAYRING, Philipp (2003 [2000]). Qualitative Inhaltsanalyse. In: FLICK, Uwe et al. (Eds.): *Qualitative Forschung: Ein Handbuch*, S. 468-475. Reinbek: Rowohlt

MERCER, Kobena/JULIEN, Isaac (1994). Black Masculinity and the Sexual Politics of Race. In: MERCER, Kobena: *Welcome to the Jungle: New Positions in Black Cultural Studies*, S. 131-170. London, New York: Routledge

MODESTO, Edith (2006). *Vidas em arco-íris: Depoimentos sobre a homossexualidade*. Rio de Janeiro: Record

- MOORE, Henrietta L. (1993). The Differences within and the Differences between. In: VALLE, Teresa del (Ed.): Gendered Anthropology, S. 193-204. London, New York: Routledge
- MOORE, Henrietta L. (2001). Was ist eigentlich mit Frauen und Männern passiert? Gender und andere Krisen in der Anthropologie. In: DAVIS-SULIKOWSKI, Ulrike et al. (Eds.): Körper, Religion, Macht: Sozialanthropologie der Geschlechterbeziehungen, S. 395-420. Wien: Campus
- MOORE, Henrietta L. (2003 [1988]). Feminism and Anthropology. Cambridge: Polity Press
- MOTT, Luiz (1997). Homofobia: A violação dos direitos humanos de gays, lésbicas e travestis no Brasil. Salvador: Editora Grupo Gay da Bahia
- MOTT, Luiz (1999). Homossexuais da Bahia: Dicionário biográfico. Salvador: Editora Grupo Gay da Bahia
- MOTT, Luiz (2000a). A cena gay de Salvador em tempos de Aids. Salvador: Editora Grupo Gay da Bahia
- MOTT, Luiz (2000b). Assassinato de homossexuais: Manual de coleta de informações, sistematização e mobilização política contra crimes homofóbicos. Salvador: Editora Grupo Gay da Bahia
- MOTT, Luiz (2003). Homossexualidade: Mitos e verdades. Salvador: Editora Grupo Gay da Bahia
- MOTT, Luiz/CERQUEIRA, Marcelo (2003). Matei porque odeio gay. Salvador: Editora Grupo Gay da Bahia
- MOUTINHO, Laura (2005). Homossexualidade, cor e religiosidade: Flerte entre o “povo de santo” no Rio de Janeiro. In: HEILBORN, Maria Luiza et al. (Eds.): Sexualidade, família e ethos religioso, S. 273-297. Rio de Janeiro: Garamond
- OLIVEIRA, Neuza Maria de (1994). Damas de pau: O jogo aberto dos travestis no espelho da mulher. Salvador: UFBA
- PARKER, Richard G. (1999). Beneath the Equator: Cultures of Desire, Male Homosexuality and Emerging Gay Communities in Brazil. London, New York: Routledge
- PASSLER, Ivo (2007). Capoeira Angola repräsentiert. Wien: Diplomarbeit Uni Wien
- PINHO, Osmundo S. de A. (1998). A Bahia no fundamental: Notas para uma interpretação do discurso ideológico da baianidade. In: Revista Brasileira de Ciências Sociais, Vol. 13, Nr. 36, S. 109-120. São Paulo: ANPOCS
- PINHO, Osmundo S. de A. (2003). O sol da liberdade: Movimento negro e a crítica das representações sociais. São Paulo: SBPC/Labajor (Artikel vom Internet heruntergeladen: www.pps.org.br/arquivo_acesse/negros/sol_liberdade.doc)

PINHO, Osmundo S. de A. (2004). A guerra dos mundos homossexuais: Resistência e contra-hegemonias de raça e gênero. In: RIOS, Luís F. et al. (Eds.): Homossexualidade: produção cultural, cidadania e saúde, S. 127-135. Rio de Janeiro: ABIA

PINHO, Osmundo S. de A. (2005). Desejo e poder: Racismo e violência estrutural em comunidades homossexuais. Lima: Proyecto Sexualidades, Salud y Derechos Humanos en America Latina (Artikel vom Internet heruntergeladen: http://www.ciudadaniasexual.org/boletin/b15/Art_Osmundo_Bol15.pdf)

RAMOS, Silvia (2005). Violência e homossexualidade no Brasil: As políticas públicas e o movimento homossexual. In: GROSSI, Miriam Pillar et al. (Eds.): Movimentos sociais, educação e sexualidades, S. 30-44. Rio de Janeiro: Garamond

SANSONE, Livio (1995). O local e o global na Afro-Bahia contemporânea. In: Revista Brasileira de Ciências Sociais, Vol. 10, Nr. 29, S. 65-84. São Paulo: ANPOCS

SANSONE, Livio (2003). Blackness without Ethnicity: Constructing Race in Brazil. New York: Palgrave MacMillan

SCHEIN, Gerlinde (1997). Geschlecht – Konstruktion – Identität: Kritische Annäherung an einen feministischen Diskurs. In: SCHEIN, Gerlinde/STRASSER, Sabine (Eds.): Intersexions: Feministische Anthropologie zu Geschlecht, Kultur und Sexualität, S. 111-148. Wien: Millena Verlag

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

SCHLEHE, Judith (2003). Formen qualitativer ethnographischer Interviews. In: BEER, Bettina (Ed.): Methoden und Techniken der Feldforschung, S. 71-93. Berlin: Reimer

SCHMIDT, Christiane (2003 [2000]). Analyse von Leitfadeninterviews. In: FLICK, Uwe et al. (Eds.): Qualitative Forschung: Ein Handbuch, S. 447-456. Reinbek: Rowohlt

TELLES, Edward (2003). A persistência da desigualdade racial. In: TELLES, Edward: Racismo à brasileira: Uma nova perspectiva sociológica, S. 185-220. Rio de Janeiro: Relume Dumará

TITSCHER, Stefan et al. (1998). Methoden der Textanalyse: Leitfaden und Überblick. Opladen: Westdeutscher Verlag

TOSOLD, Léa (2006). Muito além das cotas: Lições da argumentação retórica no debate brasileiro. Wien, Diplomarbeit Uni Wien

TREVISAN, João Silvério (2000 [1986]). Devassos no paraíso: A homossexualidade no Brasil, da colônia à atualidade. Rio de Janeiro: Record

WERNHART, Karl R./ZIPS, Werner (2001 [1998]b). Einführung in die theoretischen und methodologischen Grundlagen der Ethnohistorie. In: WERNHART, Karl R./ZIPS, Werner (Eds.): Ethnohistorie: Rekonstruktion und Kulturkritik. Eine Einführung, S. 13-40. Wien: Promedia

8.2 Zeitungen und Zeitschriften

O Jornal A Tarde - www.atardeonline.com.br

Revista Época - www.epoca.com.br

8.3 Aufgerufene Internetseiten

IBGE, Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – www.ibge.gov.br

Stadtverwaltung Salvador – www.salvador.gov.ba.br

EMTURSA, Tourismusbüro Salvador – www.salvadordabahia.gov.ba.br

GGB, Grupo Gay da Bahia – www.ggb.org.br

Youtube – www.youtube.com

8.4 Interviews

Interview mit Marcelo Cerqueira, geführt am 10.05.2007; Dauer: 75'. 15 S

Interview mit Luiz Mott, geführt am 01.07.2007; Dauer: 47'. 9 S

Interview mit Otávio Reis Filho, geführt am 05.07.2007; Dauer: 26'. 7 S

Interview mit Keila Simpson, geführt am 11.07.2007; Dauer: 47'. 11 S

Interview mit Millena Passos, geführt am 12.07.2007; Dauer: 23'. 6 S

Interview mit Cristiano Santos, geführt am 19.07.2007; Dauer: 23'. 5 S

Interview mit Valquíria Costa, geführt am 26.07.2007; Dauer: 64'. 11 S

Interview mit Renildo Barbosa, geführt am 01.08.2007; Dauer: 21'. 5 S

Interview mit Ailton Santos, geführt am 06.08.2007; Dauer: 69'. 17 S

Interview mit Ana Cristina Conceição, geführt am 09.08.2007; Dauer: 53'. 11 S

8.5 Aufnahmen von informellen Gesprächen

Sitzung der ATRAS, aufgenommen am 14.05.2007; Dauer: 32'

Sitzung des Fórum GLBT, aufgenommen am 07.07.2007; Dauer: 62'

Gespräch mit Millena Passos, aufgenommen am 24.07.2007; Dauer 22'

Gespräch mit Roberval, aufgenommen am 01.08.2007; Dauer: 41'

8.6 Sonstige Dokumente

Feldforschungstagebücher in digitalisierter Form, geführt von 23.02 – 21.08.2007

Manifesto Kiu! – Manifest des coletivo kiu!

Boletim do Quimbanda-Dudu, Nr. 6, 2005

ATRAS: Silicone – Redução de danos para travestis, 2002

9 Anhang

9.1 Verzeichnis der in der Arbeit zitierten Gesprächs- und InterviewpartnerInnen

Zur Bewahrung der Anonymität der hier aufgelisteten InformantInnen wurden ihre Namen und Teile ihrer weiteren persönlichen Daten geändert, mit Ausnahme der InterviewpartnerInnen, welche einer Veröffentlichung ihrer Daten zustimmten. Das Alter der jeweiligen Person bezieht sich auf den Zeitpunkt des letzten durchgeführten Gesprächs.

Ailton Santos: Er ist öffentlicher Bediensteter im Gesundheitswesen und macht seinen Doktorabschluss am Instituto de Saúde Coletiva der UFBA, dem Institut für kollektive Gesundheit, in dessen Rahmen er sich mit Aspekten der Gesundheit von *travestis* befasst. Er arbeitet dadurch intensiv mit der Gruppe ATRAS zusammen. Er definiert sich als *gay* und *negro*. Stammt aus ärmlichen Verhältnissen und lebt in Barroquinha, Salvador. Ist zum Zeitpunkt des Interviews ca. 40 Jahre alt.

Ana Cristina Conceição: bevorzugt Negra Cris genannt zu werden. Ihre Tätigkeiten in der Sozialbewegung nahmen als Aktivistin des *movimento negro* ihren Anfang. Seit geraumer Zeit engagiert sie sich auch in der LGBT-Bewegung und sie ist Mitarbeiterin der Rede Afro LGBT, der Rede Nacional de Lésbica Negras, sowie des GLBTPT. Negra Cris hat einen Masterabschluss als Pädagogin und arbeitet als Lehrerin an einer öffentlichen Schule. Sie beschreibt sich als *lésbica* und *negra*, stammt aus der Unterschicht, wohnt in São Gonçalo, Salvador, und ist zum Zeitpunkt des Interviews 32 Jahre alt.

Artur: Stammt aus einer wohlhabenden Familie in Jequié, Bahia, und ging zum Studium der Medizin nach Salvador. Arbeitet in einem öffentlichen Krankenhaus im Ballungsraum Salvador. Versteht sich als *gay* und *branco*, wohnt in Itaigara, Salvador, und ist 32 Jahre alt.

Beto: Kommt aus einer Favela in Salvador, arbeitet in einem Call-Center und betrachtet sich als *negro* und *gay*. Er ist 25 Jahre alt und hat einen österreichischen Freund, mit dem er im Herbst 2007 nach Deutschland ziehen will.

Chico: Stammt aus einer Familie der Mittelschicht und verbrachte seine ersten 15 Lebensjahre in Rio de Janeiro, zog dann mit seiner Familie in den Heimatort seiner Mutter, nach Alagoinhas, Bahia. Nach dem Schulabschluss ging er nach Salvador, wo er neben seinem mittlerweile abgebrochenen Psychologiestudium als öffentlicher Bediensteter

arbeitete und dann Jus zu studieren begann. Definiert sich als *gay* und *moreno escuro*, lebt in Barra, Salvador und ist 30 Jahre alt.

Cléber: Wuchs in einfachen Verhältnissen in São Felipe, Bahia, auf, zog mit 18 nach Salvador und arbeitet dort seither als Angestellter im Telekommunikationsbereich. Fasst sich als *gay* und *moreno claro* auf und ist 25. Lebt in Paralela, Salvador.

Cristiano Santos: Koordinator der GGB und Leiter der Jugendgruppe „*se ligue*“. Sieht sich als *homossexual* und *branco*. Kommt aus der Unterschicht und wohnt in Liberdade, Salvador. Ist zum Zeitpunkt des Interviews 32 Jahre alt.

Elaine: Wohnhaft in Salvador, stammt aus einer wohlhabenden Familie, nimmt sich als *branca* wahr und will sich nicht kategorisch an eine sexuelle Orientierung festlegen. Ist 20 Jahre alt.

João: Wuchs in bescheidenen Verhältnissen im Viertel Cabula in Salvador auf, schaffte es jedoch auf die öffentliche Uni und ist heute als Arzt tätig. Lebt immer noch bei seinen Eltern, zieht aber eine Umsiedlung nach São Paulo in Erwägung. Sieht sich als *gay* und *negro* und ist 40 Jahre alt.

Josué: Kommt aus ärmlichen Verhältnissen, machte jedoch einen Universitätsabschluss und arbeitet heute als öffentlich Bediensteter an einem staatlichen Bankinstitut. Definiert sich als *gay* und *branco*, wohnt in Jardim de Alá, Salvador, und ist Anfang 40.

Keila Simpson: Mitbegründerin der ATRAS und langjährige Präsidentin dieses Vereines, zum Zeitpunkt des Interviews Präsidentin der ANTRA. Stammt aus dem Bundesstaat Maranhão, zog in jungen Jahren nach Salvador und verbrachte dreieinhalb Jahre in Italien. Definiert sich als *travesti* und *afro-brasileira*. Kommt aus der Unterschicht und wohnt in Salvador. Sie ist 36 Jahre alt.

Laura: Sie wohnt mit ihrer Familie im Mittelschichtsviertel Federação, Salvador, studiert mit Vinícius an der UFBA und ist im movimento kiu! aktiv. Betrachtet sich als *negra* und sieht von einer Kategorisierung ihrer sexuellen Orientierung ab. Sie ist 21 Jahre alt.

Luiz Mott: Gründer und langjähriger Präsident der GGB, Professor der Anthropologie an der UFBA im Ruhestand. Wuchs als Sohn einer Portugiesin und eines Italieners aus der norditalienischen Provinz Trentino im Bundesstaat São Paulo auf, heiratete und wurde Vater zweier Töchter. Mitte 30 zog er jedoch nach Salvador. Er definiert sich heute als *gay* und *branco*, ist der Mittelschicht zuzuordnen und wohnt in Barris, Salvador. Ist zum Zeitpunkt des Interviews 61 Jahre alt.

Marcelo Cerqueira: Präsident der GGB. Er ist als Historiker tätig und in der Partido Verde (grüne Partei) von Salvador eingebunden, für die er bei den Kommunalwahlen vom 6. Oktober 2008 antrat. Nimmt sich als *gay* und *negro* wahr, kommt aus der Mittelschicht und wohnt in Nazaré, Salvador. Er ist 40 Jahre alt.

Millena Passos: Präsidentin der ATRAS. Arbeitet nebenher als Friseurin und Kellnerin in ihrem Viertel Engomadeira, Salvador. Fasst sich als *transexual* und *afro-brasileira* auf und ist der Unterschicht zuzuordnen. Sie ist 29 Jahre alt.

Otávio Reis Filho: Koordinator der GGB und Präsident der Quimbanda-Dudu. Definiert sich als *gay* und *negro*. Kommt aus der Unterschicht und wohnt in São Caetano, Salvador. Er ist 37 Jahre alt.

Pamela: Ist eine weiße *travesti*, die in der Nähe des Pelourinho lebt und ca. 40 Jahre alt ist. Sie lebte auch eine Zeit lang in Italien.

Pedro: Kommt aus Mutuípe, Bahia, und studiert seit seinem 17. Lebensjahr an der UFBA in Salvador. Betrachtet sich als *branco* und *gay*, lebt in einfachen Verhältnissen in Mata Escura, Salvador und ist 20 Jahre alt.

Renildo Barbosa: Begründer und Vorsteher der ProHomo, sowie Mitarbeiter des GLBTPT und der Rede Afro LGBT. Er ist in der Reise- und Tourismusbranche tätig und studiert daneben Rechtswissenschaften an einer privaten Universität in Salvador. Definiert sich als *gay* und *negro*. Kommt aus der Mittelschicht und wohnt in Federação, Salvador. Ist zum Zeitpunkt des Interviews 31 Jahre alt.

Robério: Studiert an der UFBA zusammen mit Pedro und wohnt in Salvador. Sieht sich als *gay* und *branco*. Ist 21 Jahre alt.

Roberval: Wuchs unter einfachen Verhältnissen in Alagoinhas, Bahia, auf. Zog mit 20 nach Salvador, wo er mittlerweile neben seinem Sprach-Studium an der UFBA als Musiker und Sprachlehrer tätig ist. Er lebte eine Zeit lang in São Paulo und verbrachte drei Monate in Spanien und Portugal. Sein Traum ist es, in Europa zu leben. Definiert sich als *gay* und *moreno escuro*, wohnt in Campo Grande, Salvador und ist 31 Jahre alt.

Valquíria Costa: Begründerin und Präsidentin der Palavra de Mulher Lésbica. Sie ist öffentliche Bedienstete der Receita Federal, der nationalen Steuer- und Einnahmebehörde. Bei den Kommunalwahlen vom 6. Oktober 2008 kandidierte sie für die PCdoB (Kommunistische Partei Brasiliens). Definiert sich als *lésbica* und *negra*. Kommt aus der Mittelschicht und wohnt in Barroquinha, Salvador. Ist zum Zeitpunkt des Interviews ca. 40 Jahre alt.

Vaneza: Wuchs in einer Favela in Salvador auf, betrachtet sich als *travesti* und *negra* und arbeitet auf dem Strich. Ist ca. 30 Jahre alt.

Vinícius: Stammt aus einer eher wohlhabenden Familie in Irecê und ging zum Studieren nach Salvador, wo er die UFBA besucht. Ist beim movimento kiu! engagiert und ist 19 Jahre alt. Legt sich an keine sexuelle Orientierung fest, sieht sich als *moreno* und wohnt in Pituba, Salvador.

Abstract

Diese Diplomarbeit befasst sich mit den LGBT-Communities und -Bewegungen von Salvador da Bahia in Brasilien und untersucht in diesem Zusammenhang die Interaktionen sozialer Differenzen innerhalb dieser von der Mehrheitsgesellschaft zumeist homogenisierten Segmente. Dabei gilt es nachzuzeichnen, inwiefern Identitäten durch die Intersektionalität von sozialen Unterschieden wie *race*, Gender und Klasse konstruiert werden und neue Formen annehmen. Die Arbeit ist somit aktuellen theoretischen Annahmen aus der Gender Anthropology verschrieben, wonach Gender als ein Aspekt unter vielen den zwischenmenschlichen Beziehungen zu Grunde liegt.

Mittels ethnographischer Feldforschungen in den Jahren 2007 und 2008 wurde unter der Durchführung teilnehmender Beobachtungen, informeller Gespräche und Leitfaden gestützter Interviews in selbstreflexiver Weise den verschiedenen Aspekten zu dieser Fragestellung vor Ort auf den Grund gegangen. Im Zuge dieser Forschungen stellte sich heraus, dass die LGBT-Communities ein umkämpftes Terrain verschiedenster Identitätskonzepte darstellen, in denen durch die Überschneidungen sozialer Marker einerseits bereits in der Gesellschaft immanente Ausschlussmechanismen fortgeschrieben werden, andererseits jedoch ebenso alternative Konfigurationen von Identität entstehen.

Gerade in dieser Hinsicht gilt es in dieser Arbeit aufzuzeigen, wie dynamische Identifikationsprozesse sich durch ein Abgrenzen von und Einfügen in bestimmte vorgegebene Muster generieren und von einem kontinuierlichen Abwägen von Nähe und Distanz gekennzeichnet sind. Identitäten können dabei jedoch weder als festgelegt verstanden werden, noch als vollkommen ungebunden. So kommen unterschiedlichste Identitätskonstrukte zum Vorschein, die sich entlang sozialer Differenzen wie Sex, Gender, sexueller Orientierung, sexueller Praktik, *race*, Klasse und Alter definieren, jedoch nicht als endgültig fixiert aufgefasst werden können, da sie sich im Laufe der Zeit entwickeln, umformen und verändern können.

Lebenslauf von Johannes Pitschl

Geboren am 10.12.1982 in Bozen, Italien

Anschrift: Münzwardeingasse 8/18, 1060 Wien (A); Platzlweg 5, 39057 Eppan - BZ (I)

e-mail: yees82@yahoo.it

(Aus-)Bildung

2001-2009: Studium der Kultur- und Sozialanthropologie, Indologie und Portugiesisch an der UNI Wien mit Schwerpunkt auf visuelle Anthropologie, Gender-Anthropologie und Internationale Entwicklung

1996-2001: Humanistisches Gymnasium neusprachlicher Fachrichtung in Bozen

1993-1996: Mittelschule in Eppan

1988-1993: Grundschule in St.Pauls/Eppan

Auslandsaufenthalte

07.-08.2008: zweimonatiges KWA-Stipendium der UNI Wien für weitere ethnographische Forschungen zur Diplomarbeit in Salvador, Brasilien

02.-08.2007: Joint-Study-Aufenthalt an der UFBA in Salvador, Brasilien. Ethnographische Forschungen zur Diplomarbeit

01.-06.2006: ERASMUS-Aufenthalt an der USTL in Lille, Frankreich

05.2005: Auslandsexkursion nach Zypern über das Institut für KSA der UNI Wien

07.-08.2004: Aufenthalt in Indien

Jobs/Praktika

02.-06.2008: Praktikum an der Sprachabteilung des Goethe-Instituts von Salvador, Brasilien

06.-07.2005: Praktikum als wissenschaftlicher Mitarbeiter beim Forschungsprojekt KASS (Kinship and Social Security – Urban Fieldsite) am Institut für KSA der UNI Wien

07.2004: Praktikum bei der NGO „Lha“ in Dharamshala, Indien: Englischkonversation mit tibetischen Flüchtlingen

2000-2009: Verschiedene Jobs im Kulturbereich (Südtiroler Landesarchiv (I), Transart-Festival - Bozen (I), science.com. - Wien (A)), als Kellner (Weltcafé Wien (A), Punta Trieste – Corvara (I)), Bürofachkraft, Lagerarbeiter (Naturallook - Bozen (I)) Promoter fürs DRK (Kober (D)), Animateur (Gepratur - Peschiera (I)), Erntehelfer (Südtirol (I))

Soziale Fähigkeiten und Kompetenzen

2002-2007: Aktive Mitarbeit als Ausschussmitglied an der SH-ASUS (Südtiroler HochschülerInnenschaft - associazione di studenti universitari sudtirolesi), Außenstelle Wien (A)

Sprachen

Deutsch, Muttersprache

Italienisch, Zweitsprache (Zweisprachigkeitsdiplom A)

Englisch, sehr gut

Französisch, sehr gut (DELF B2)

Portugiesisch, sehr gut (CELPE-BRAS Intermediário Superior)

Spanisch, Grundkenntnisse

Hindi/Urdu, Grundkenntnisse