

5. Animalische Verbindungen: Transgressionen der natürlichen Ordnung der Dinge

It matters what matters we use to think other matters with; it matters what stories we tell to tell other stories with; it matters what knots knot knots, what thoughts think thoughts, what descriptions describe descriptions, what ties tie ties. It matters what stories make worlds, what worlds make stories.

— Donna J. Haraway, *Staying with the Trouble*, 2016

Im Frühjahr 1931 sorgte eine seltsame Nachricht für Schlagzeilen in der österreichischen Tagespresse. Gleich mehrere Zeitungen berichteten über eine sensationelle Operation, zu deren Protagonist_innen neben dem Patienten und einem angesehenen Wiener Chirurgen auch ein schwarzer Widder zählte.¹ Am Anfang dieser Geschichte stand laut den Zeitungen der Wunsch von

1 Es ist denkbar, dass es sich bei diesem unbenannten Chirurgen – »ein[em] Professor der Wiener Schule, dessen Name internationalen Klang hat« (»Eine Frau zum Mann operiert« 1931: 2) – um den Gynäkologen Josef Halban gehandelt haben könnte, der zwischen 1910 und 1937 als Primarius am *Wiedner Spital* arbeitete. Über Halban kursierte bereits einige Jahre zuvor die Meldung, er habe die erste »echte Geschlechtsumwandlung« am Menschen durchgeführt. Laut den Zeitungsberichten handelte es sich damals um eine intergeschlechtliche Person, die sich als Frau identifizierte, deren Körper intergeschlechtliche beziehungswise als »männlich« klassifizierte Merkmale aufwies. Durch eine Transplantation weiblicher Keimdrüsen habe Halban »dem Als-ob-Weib die volle Weiblichkeit« verschafft. Halban selbst ließ jedoch einige Tage nach Bekanntwerden der Operation, welche gleich von mehreren Tageszeitungen aufgegriffen wurde, eine Feststellung veröffentlichen, in der er sich von den Darstellungen und Interpretationen der von ihm durchgeföhrten Operation distanzierte, oh-

R.² ein tierisches Keimdrüsen-Transplantat zu erhalten, so »daß [er seinen] Körper durch eine Operation im Sinne [seiner] geistigen Anlage vermännliche«. (»Eine Wiener Malerin« 1931: 5) Mit diesem Ansinnen hatte sich R. jahrelang wiederholt an den *Schönbrunner Tiergarten* gewandt, mit der Bitte, eines der dort gehaltenen Tiere als Organspender für eine solche Operation bereitzustellen. Zweifelsohne inspiriert durch Steinachs Forschungen aber auch durch die Experimente des französischen Chirurgen Serge Voronoff, der an Steinach angelehnt Verjüngungsoperationen durch Keimdrüsentransplantate von Affen durchführte (vgl. Hamilton 1986), »sprach [R.] von einem Affen, ein andermal von einem Löwen und sogar von einem Adler, den [er] zu diesem Zweck auftreiben werde« (»Eine Wiener Malerin« 1931: 5). Die Leitung des Tiergartens lehnte diese Gesuche jedoch mit Verweis auf die Hochwertigkeit dieser Tiere wiederholt ab. Schlussendlich machte sich R.s Hartnäckigkeit jedoch bezahlt und der *Schönbrunner Tiergarten* willigte ein, ihm einen schwarzen Widder, »ein dreieinhalbjähriges Tier aus der Schönbrunner Schafzucht [...]; eine ganz kommune Rasse mit schwarzem Fell, deren männliche Tiere stark nach rückwärts gebogene Hörner tragen« (»Eine Frau zum Mann operiert« 1931: 2), für ein Keimdrüsentransplantat zu überlassen.

Diese heute vielleicht bizarre ammutende Nachricht passt nicht in die dominanten Erzählstrukturen der trans* Vergangenheit, ist sie doch weder eine romantische Erzählung noch eine Tragödie (Chu/Drager 2019: 104f.; Keegan 2022: 24f.). Doch wie Zavier Nunn betont: »This over-attachment to the serious renders many histories unacceptable, asynchronous, and ultimately dangerous (lest they devalue the gravity of the situation) to projects of recovery and memorialisation« (Nunn 2024: 193). R. erscheint weder als ein authentisches, tapferes, aufrichtiges, ernsthaftes, noch »gutes« trans* Subjekt. Doch R.s Geschichte zeigt mitunter, wie stark Techniken der »Geschlechtsumwandlung« bereits Anfang des 20. Jahrhunderts reglementiert wurden. So benötigte R. nicht nur die Empfehlungsschreiben mehrerer Ärzte, um überhaupt Zugang zu einer solchen Operation zu erhalten. Anzunehmen ist, dass dies nicht

ne jedoch stattdessen ein korrigierendes Narrativ anzubieten (vgl. Finkler 1928b; »Die erste Geschlechtsumwandlung« 1928).

² Die analysierten Zeitungsberichte bezeichnen R. wiederholt als »Frau«, welche sich »seit der Kindheit als Mann fühle«. An diese Narration kritisch anknüpfend, habe ich mich dazu entschieden, lediglich das von der historischen Berichterstattung überlieferte Initial des Nachnamens zu verwenden – auch weil mir kein anderer Vorname bekannt ist –, und dort wo die historischen Quellen weibliche Personalpronomina verwenden, diese durch männliche zu ersetzen.

nur mit immensen Kosten, sondern auch mit Erfahrungen medizinischer und pathologisierender Gewalt verbunden war. Darüber hinaus musste R. auch einen vom Glauben an den Erfolg einer solchen Behandlung getragene Ausdauer und Beharrlichkeit an den Tag legen, um das tierische Organmaterial zu erhalten. Zwei weitere Details werden mich im Verlauf dieses Kapitels noch beschäftigen: Zum einen, dass dem Widder im Vergleich zu Affe, Löwe und Adler, welche symbolisch häufig für Macht, Nation und Maskulinität einstehen, ein niedrigerer Wert zugeschrieben und das Tier deshalb für eine solche Operation zur Verfügung gestellt wurde. Zum anderen, dass sich R. mit jenem Gesuch an den Zoo als einen primären Ort der kolonialen Eroberung und der Staatsgewalt (vgl. Hayward/Gossett 2017: 15) wandte statt beispielsweise an eine landwirtschaftliche Tierzucht. Hier deutet sich bereits an, auf welche Art und Weise das Begehr nach »Geschlechtsumwandlung« einerseits von einem »cannibalistic and erotic hunger« (Amin 2020: 57) für die Drüsen der »Anderen« animiert wurde und andererseits in die komplexen Register kolonialer Fantasien und biopolitischer Macht eingelassen war. Dies wird nur dann sichtbar, wenn wir uns auf die flüchtigen und fragmentierten Überlieferungen von R.s Geschichte mitsamt aller ihrer kuriosen und absurdnen Anekdoten einlassen, statt sie als schlechtes und sensationalistisches Beispiel historischer Medienberichterstattung beiseitezuschieben.

Dabei war die wirkliche Sensation, die die Zeitungsartikel über R. animierte, weniger seine Person als vielmehr die erfolgte Operation. Dies ist unter anderem auch ein Indiz dafür, dass die Transplantation nicht nur faszinierte, sondern auch als Errungenschaft der modernen Medizin gefeiert wurde. So beschreiben die Artikel detailliert den Ablauf der Operation, während derer R. und der Widder gleichzeitig auf dem Operationstisch lagen und die »noch lebenswarmen Drüsen« (»Eine Frau zum Mann operiert« 1931: 1.) von einem Körper in den anderen transplantiert wurden. Die Vorstellung, dass diese tierischen Drüsen lediglich in die Bauchdecke des menschlichen Körpers eingesetzt werden müssten, um dort ihre innersekretorische Wirksamkeit zu entfalten und den Körper von R. zu »vermännlichen«, beruht nicht nur auf den von Steinach an Ratten und Meerschweinchen entwickelten Operationstechniken, sondern auch auf den damit verbundenen Epistemologien des endokrinen Körpers und der »Pubertätsdrüse«. Während Steinachs experimentelle Operationen jedoch lediglich die an Tieren entwickelten Epistemologien und Techniken auf den menschlichen Körper übertrugen, wie seine Thesen zur Verjüngung und zur »Heilung« der Homosexualität zeigen, wurde im Zuge der an R. und dem schwarzen Widder durchgeföhrten Transplantation die Gren-

ze zwischen Mensch und Tier sowie Operationssaal und Menagerie für kurze Zeit aufgehoben. Diese Überschreitung der »natürlichen Ordnung« wurde jedoch post-operativ wiederhergestellt, denn nach der erfolgten Operation, so der Zeitungsbericht, war der Patient wohllauf, habe »keinerlei Gefühl von dem tierischen Fremdkörper im Gewebe« (ebd.: 2) und wirkte zuversichtlich und zufrieden. Es schien gerade so, als ob »das Messer des Chirurgen ein Wunder gewirkt« (»Eine Wiener Malerin« 1931: 5) habe und sich »die Geschlechtsumwandlung [...] binnen kurzer Zeit vollziehen dürfte« (»Eine eigenartige Operation« 1931: 2). Der Widder hingegen wurde am folgenden Tag geschlachtet und den Raubtieren des Tiergartens zum Fraß vorgeworfen (vgl. »Eine Frau« 1931: 5). Die kurzzeitige Öffnung der ontologischen Wunde, durch welche die Kategorien Mensch und Tier ineinander bluten, was eine artenübergreifende Intimität produziert (vgl. Szczygielska 2017), wurde durch die Auslöschung des Tierlebens und dessen gewaltsame Einpassung in die natürliche Ordnung wieder der zusammengenäht. »Slaying animals is a performance of mastery that establishes order, however tenuously«, wie Clair Kim (2015: 32) festhält.

Wie bereits zu Beginn dieses Buches diskutiert, sind Zeitungsberichte wie diese weder verlässliche historische Quellen, noch erlauben sie einen Zugriff auf die Subjektivität der betreffenden Person. Sie als *historische Fakten* misszuverstehen, würde bedeuten, ihren Machtkontext, ihren literarischen Typ und ihre Wahrheitseffekte zu ignorieren. Schließlich war die Berichtserstattung unter anderem auch den ökonomischen Zwängen der Presse und den verkaufssteigernden Logiken der Sensation unterworfen, was unter anderem durch das Erscheinen der betreffenden Artikel auf dem Titelblatt oder auf den ersten Seiten der entsprechenden Tageszeitungen unterstrichen wurde. In diesem Sinne erscheint R. im Archiv weniger als Subjekt denn vielmehr als Geschichte, als Spektakel und Spekulation gleichermaßen. R. ist ein weiteres Gespenst, das durch diese Studie spukt, jedoch keine klare, in Archiven auffindbare Spur hinterlassen hat. Vielleicht war sein Name ein Pseudonym, das die wahre Identität des Patienten anonymisierte, vielleicht handelte es sich auch hier – ähnlich wie bei Adele – um ein Phantasma der sensationalistischen Presse. Dass im Archiv des Schönbrunner Zoos ausgerechnet für jene Jahre, in denen R. wahrscheinlich die wiederholten Anfragen an den Zoo gerichtet hat, die Dokumentation der Korrespondenzen fehlt, lässt darüber hinaus die Frage zu, ob diese womöglich nicht zufällig zum Heizen verwen-

det wurden, sondern vielmehr nachträglich als zu brisant eingeordnet und deshalb willentlich zerstört wurde.³

Während mein Begehr nach der Rekonstruktion der Geschichte ausgehend von den über R. publizierten Zeitungsartikeln erneut die Grenzen des Wissbaren im Archiv aufzeigt, mit denen diese Studie unentwegt ringt, zeigen die Artikel jedoch deutlich, dass die Idee eines tierischen Keimdrüsen-Transplantats als Mittel der »künstlichen Geschlechtsumwandlung« am Menschen – so sensationell sie auch sein mochte – in den frühen 1930er Jahren durchaus denkbar erschien.⁴ Aus diesem Blickwinkel geht es weniger darum herauszufinden, was tatsächlich geschehen ist, als darum zu analysieren, welche Geschichten durch die Medien vermittelt wurden und wie diese Narrationen nicht nur das Handeln und die Wahrnehmung einzelner historischer Subjekte prägten, sondern auch gesellschaftliche Diskurse und die Grenzen des Denkbaren formten. In diesem Sinne spielt es keine Rolle, ob die medial vermittelten Nachrichten wahr oder faktisch waren. Das Wissen und die Geschichten, die die Medien *en masse* verbreiteten, formten die Selbstverständnisse der Leser_innen, unter denen auch diejenigen waren, die nicht in die binäre Geschlechterordnung passten. Wie Joanne Meyerowitz feststellt: »In the history of transsexuality, marginalized subjects used available cultural forms to construct and reconfigure their own identities« (1998: 160). Wie genau sich diese kulturellen Formen gestalteten, welches Wissen sie vermittelten und welche Raster der Intelligibilität sie etablierten, wurde bislang jedoch kaum untersucht.

Das folgende Kapitel beschäftigt sich daher mit den medial vermittelten Popularisierungen der durch Steinach angeregten Experimente zur »künstlichen Geschlechtsumwandlung«. Anhand der medialen Repräsentationen von »Geschlechtsumwandlung« in Printmedien, die zwischen 1911 und 1933 in Ös-

- 3 An dieser Stelle möchte ich mich herzlich bei Dr. Gerhard Heindl bedanken, der sich von meiner fieberhaften Suche nach R. hat anstecken lassen, mit großem Engagement die Korrespondenzen des Tiergarten Schönbrunn gesichtet und mich nicht nur auf diese Lücke im Archiv, sondern auch auf die Verwendung der Akten der betreffenden Jahre als Heizmaterial aufmerksam gemacht hat.
- 4 Tatsächlich spielen die Organismen nicht-menschlicher Tiere bis heute eine zentrale Rolle in medizinisch begleiteten Transitionsprozessen. So wird trans* Frauen und trans*feminine Personen beispielsweise häufig Premarin verschrieben, ein Östrogen-Präparat, das aus dem Urin schwangerer Stuten gewonnen wird (vgl. Hayward 2010: 228f.).

terreich erschienen sind,⁵ beleuchte ich, unter welchen Bedingungen das Phänomen der »Geschlechtsumwandlung« Aufmerksamkeit in der medial vermittelten Öffentlichkeit erhielt und welches Wissen über Geschlecht dabei produziert wurde. Dabei bin ich, in den eingangs zitierten Worten Donna Haraways, besonders an jenen anderen Objekten, Geschichten, Knoten, Gedanken, Beschreibungen und Bindungen interessiert, die in diesem Kontext genutzt werden, um neue Welten und neues Wissen zu schaffen (vgl. Haraway 2016: 12). Mit Blick auf Tageszeitungen und populärwissenschaftliche Magazine widmet sich dieses Kapitel also der Frage, auf welches hegemoniale Wissen und welches Repertoire an Bildern und Diskursen R. und andere Personen zugreifen konnten, um ihren Wunsch nach »Geschlechtsumwandlung« zu verbalisieren und welche animalischen Verbindungen dabei zu Tage traten.

Von Meerschweinchen, Monstern und Massenmedien

Bereits 1916 publizierte der deutsche Sexualwissenschaftler Max Marcuse unter dem Titel »Geschlechtsumwandlungstrieb« die Fallgeschichte von A., welche_r Marcuse aufgesucht hatte, nachdem sie_er in der Presse über die Experimente des Direktors des Zoologischen Gartens in Dresden, Gustav Brandes, erfahren hatte. Brandes hatte zwei Jahre zuvor, angeregt durch Steinachs Experimente mit Ratten und Meerschweinchen, eine Keimdrüsentransplantation zur »künstlichen Geschlechtsumwandlung« an Hirschen vorgenommen, welche in der »Vermännlichung einer Ricke und der Weiblichung eines Damhirschen« (Marcuse 1916: 176) mündeten. Unter dem Titel »Künstliche Geschlechtsumwandlung« hatte das *Deutsche Volksblatt* im Mai 1914 über die gelungene Operation berichtet. Dieser Bericht veranlasste A. dazu, Marcuse zu kontaktieren, »ob eine derartige Operation nicht auch beim Menschen mit Erfolg durchgeführt und [sie_er] auf diese Weise zu einem Weibe gemacht werden könnte« (Marcuse 1916: 176). Auch der an der

5 Die Auswahl dieses Untersuchungszeitraumes ist einerseits durch die Publikation von Steinachs »Umstimmung des Geschlechtscharakters bei Säugetieren durch Austausch der Pubertätsdrüsen« (1911) und dessen Berufung an die *Biologische Versuchsanstalt* im Jahr 1912 bestimmt. Andererseits ist sie durch die mediengeschichtliche Zäsur durch die *de facto* Ausschaltung des Parlaments und Etablierung des austrofaschistischen Ständestaates im März 1933 begründet, welche zu einer Wiedereinführung der Zensur und Abschaffung der Pressefreiheit führte (vgl. Moser 2019).

Psychiatrischen Universitätsklinik in Basel tätige Psychiater Hans Binder diskutiert einige Jahre später in »Das Verlangen nach Geschlechtsumwandlung« (1933) eine Fallgeschichte aus seiner Praxis, welche ebenfalls auf die Bedeutung der Medialisierung der Steinachschen Experimente hinweist. Auch sein_e Patient_in habe durch die Medien von den Feminisierungsversuchen Steinachs erfahren und sei ab diesem Moment von dem Wunsch besessen gewesen, »durch Entfernung der Hoden und Einpflanzung von Eierstöcken zum ›Vollweib‹« (Binder 1933: 88) zu werden.⁶

Während die von Marcuse und Binder beschriebenen Fallgeschichten zwar anders als R. nicht explizit tierische Organe als Transplantate begehrten, waren es dennoch die Körper der Tiere, über die sie in den Medien erfahren hatten, welche ihren Wunsch nach »Geschlechtsumwandlung« animierten. Dabei verlief ihr Wunsch, die Keimdrüsen des »anderen Geschlechtes« in den eigenen Körper zu transplantieren und so eine »Uebereinstimmung zwischen Körper und Seele« (Marcuse 1914: 186) zu erreichen, diametral zu der von Steinach und seinen Anhänger_innen vertretenen Auffassung. Sie sahen in der »künstlichen Geschlechtsumwandlung« vielmehr die Möglichkeit der Vereindeutigung von Geschlecht und der Wiederherstellung binärer Geschlechternormen. Auch

6 Anhand der überlieferten Quellen bleibt offen, ob sich die Subjekte der Fallgeschichten von Marcuse und Binder analog zu den zu ihrer Zeit verfügbaren Konzepten als »Transvestiten«, »sexuell Invertierte«, »Homosexuelle« oder »Hermaphroditen« identifizierten. Abseits der Frage nach ihrer Identität machen die Fallgeschichten jedoch deutlich, dass sie ihr Geschlecht als durch Drüsen und Sekrete bestimmt verstanden. Binders Definition des von ihm diagnostizierten »Verlangens nach Geschlechtsumwandlung« als Wunsch, »demjenigen Geschlechte anzugehören, das der Beschaffenheit der Keimdrüsen nicht entspricht« (Binder 1933: 84), verdeutlicht dieses Verständnis. Laut Marcuse sei es charakteristisch, »dass die betreffenden Individuen sich nicht etwa für Angehörige des anderen Geschlechtes halten« (Marcuse 1914: 181). Vielmehr würde erst die Transplantation weiblicher Keimdrüsen sie »ganz Weib [...] werden« (ebd.: 179) lassen. Davor scheinen sie geschlechtliche Zwischenwesen zu sein; »eine Doppelnatur« (Binder 1933: 88), welche weder eindeutig Mann noch Frau ist – ein Selbstverständnis, das nicht zuletzt auch mit Steinachs Theorie der Bisexualität der Pubertätsdrüse korrespondierte (vgl. Gill-Peterson 2014; Amin 2018). Aus diesem Grund habe ich mich entgegen den Bezeichnungspraktiken von Marcuse und Binder, die ihre Patient_innen durchwegs als männlich kategorisieren, für eine Schreibweise entschieden, die das Selbstverständnis der geschlechtlichen Uneindeutigkeit in dem Moment festhält, als sie uns als Patient_innen in Marcuses und Binders Praxen begegnen.

jener Zeitungsartikel, der Marcuses Patient_in zum Aufsuchen der ärztlichen Praxis ermutigte, hielt fest, dass

Menschen [natürlich] nicht den Geschlechtscharakter ändern [sollen], sondern solche Individuen, deren Geschlechtscharakter zweifelhaft oder schwach ist, könnten vielleicht völlig geheilt werden, indem man ihnen ein gesundes Geschlechtsgewebe einpflanzt. (»Künstliche Geschlechtsumwandlung« 1914: 6)

Entgegen diesem Normalisierungsdiskurs sahen R. und die von Marcuse und Binder beschriebenen Personen in der Keimdrüsentransplantation jedoch eine Möglichkeit, ihre Körper im Sinne ihres geschlechtlichen Empfindens anzupassen. So kommentiert Marcuse, dass sein_e Patient_in die »Heilung von dem anderen Ende« ablehnte: Sie_er »will nicht Mann, sondern Weib werden« (Marcuse 1916: 187). Die Patient_innen eigneten sich dabei die dominanten Diskurse über »künstliche Geschlechtsumwandlung« an und gestalteten sie für ihre eigenen Bedürfnisse um, indem sie sich zwar auf das im frühen 20. Jahrhundert dominante Verständnis des endokrinen, von allerlei Drüsen und unsichtbaren Sekreten gesteuerten Körpers bezogen, aber die intendierte Anwendung der Keimdrüsentransplantate als gewaltvolle geschlechtliche Normalisierung umdeuteten. Sie forderten stattdessen eine Praxis der Geschlechtsanpassung ein, die ihrem geschlechtlichen Selbstverständnis entsprach. In dieser kreativen Umgestaltung entwarfen sie eine Subjektposition, die durch die dominante Kultur undenkbar gemacht wurde. Wo andere »Monster«⁷ sahen, die es bestenfalls zu heilen galt, entdeckten sie in den Tierkörpern eine Projektion ihrer selbst und forderten eine ihr Geschlecht affirmierende Behandlung ein, wie sie bis dato nur im Tierexperiment beschrieben wurde. In den popularisierten Diskursen über die von Steinach und anderen durchgeführten »Geschlechtsumwandlungen« an Tieren und den medial vermittelten Bildern dieser Experimente erkannten die in Marcuses und Binders Fallgeschichten beschriebenen Personen eine neue Möglichkeit,

⁷ Steinachs experimentellen Geschlechtsumwandlung und die daraus resultierenden »feminisierten« und »masculinierten« Tiere, die Sengupta unkritisch als »masculinized and feminized monsters« bezeichnet (Sengupta 2006: 64), dienten der Überprüfung seiner Thesen zur Entwicklung »normaler« Geschlechtlichkeit. Der Logik von Wilhelm Roux »Entwicklungsmechanik« folgend, waren sie die künstlich hergestellte »Abweichung« mithilfe derer kausale Zusammenhänge »normaler Entwicklung« ermittelt werden konnten (vgl. Steinach/Loebel 1940).

ihr Geschlecht und ihre Körper zu imaginieren und zu gestalten. Die medialen Diskurse, welche Steinachs Forschungen zelebrierten, hatten die Raster der Intelligibilität zu einem gewissen Grad verschoben, so dass »[a]ngesichts der artiger ›Erfolge‹ bei Tieren [...] auch Geschlechtsumwandlungen am Menschen nicht mehr utopisch [schienen]« (Herrn 2005: 107).

Die Bedeutung der medialen Rezeption Steinachs in Tageszeitungen und populärwissenschaftlichen Zeitschriften sollte insbesondere im österreichischen Kontext nicht unterschätzt werden, da alternative öffentliche Foren fehlten, in welchen Personen, die sich nicht mit dem ihnen bei der Geburt zugewiesenen Geschlecht identifizierten, sich austauschen konnten. Denn im Gegensatz zur benachbarten Weimarer Republik, wo sich in der Zwischenkriegszeit eine eigenständige transvestitische Presse herausbildete (vgl. Sutton 2012; Herrn 2016; Marhoefer 2015), gab es in Österreich keinen vergleichbaren selbstbestimmt geführten medialen Diskurs. Aber auch fremdbestimmte Berichte über »Transvestiten« und Cross-Dresser waren bis in die späten 1920er Jahre eine Ausnahmeerscheinung, bezogen sich fast ausschließlich auf Phänomene im Ausland und stellten die betreffenden Personen meist als »Hochstapler_innen« und »Betrüger_innen« dar, wie die Geschichten von Adele und Sandor Vay (s. Kap. 1) bereits gezeigt haben. Im Gegensatz dazu schien das Phänomen der »Geschlechtsumwandlung« jedoch spätestens ab den 1910er Jahren in aller Munde zu sein und populäre Printmedien waren die kulturellen Orte, »where sex change had made its public debut« (Meyerowitz 2002: 14). Es waren insbesondere Tageszeitungen, durch welche das Phänomen der »Geschlechtsumwandlung« vom Labor in die Öffentlichkeit gelangte.

Mediengeschichtlich war dieses öffentliche Debüt und dessen mediale Wirksamkeit eng mit der Entwicklung der Tageszeitung zum populären Massenmedium verbunden. Dabei waren es nicht nur die im 19. Jahrhundert fortschreitenden technischen Neuerungen (wie etwa der Rotationsdruck, Telegrafen und die Kinematografen), sondern auch die zunehmende Urbanisierung und Liberalisierung des Rechts, welche die technischen, sozialen und rechtlichen Rahmenbedingungen für die massenhafte Reproduktion und Verbreitung von Texten und (bewegten) Bildern schufen. Gabriele Melischek und Josef Seethaler (2016) betrachten daher die Entwicklung der Tageszeitungen als »Indikator für den Modernisierungsprozess in der Habsburgermonarchie« (Melischek/Seethaler 2016: 169). Sie merken an, dass die »aufklärerische Idee einer egalitär und diskursiv organisierten Gesellschaft überhaupt erst realisiert und damit eine Demokratisierung des öffentlichen Lebens angestrebt

werden konnte« (ebd.), weil es im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts und im frühen 20. Jahrhundert durch die Zunahme an Tageszeitungen zu einer Ausweitung und Verdichtung der medial vermittelten Öffentlichkeit kam. Kurt Paupié (1960) zeigt in seinem *Handbuch der österreichischen Pressegeschichte 1848–1959* eindrücklich auf, dass sich das »überschäumende Freiheitsgefühl« (ebd.: 1) nach der Revolution 1848 auch in der Presse niederschlug und zu der Neugründung unzähliger Tages- und Wochenzeitungen führte: »Mehr als 300 periodische Druckschriften erblickten damals allein in Wien das Licht der Welt, darunter 86 Tageszeitungen« (ebd.: 1). Viele der nach 1848 neu-gegründeten Zeitungen waren jedoch kurzlebig und wurden schnell wieder eingestellt. Allerdings deuteten sie bereits die Trendwende zur Zeitung als modernem Massenmedium an, auch wenn die dafür notwendigen Bedingungen Mitte des 19. Jahrhunderts noch nicht erfüllt waren. Ein wichtiger Faktor für diese Trendwende war die ab den 1860er Jahren einsetzende und sukzessive fortschreitende Liberalisierung der Presse, welche ihren ersten Anstoß durch das Pressegesetz 1862 erhielt und durch die Pressefreiheit 1867 rechtlich im Staatsgrundgesetz verankert wurde. Aber auch der Ausbau der Verkehrs- und Transportmittel, welche in Österreich nicht zuletzt im Zuge der Wiener Weltausstellung 1873 modernisiert wurden, war eine zentrale Bedingung für die Verbreitung der Presseerzeugnisse (vgl. Melischek/Seethaler 2016). Durch die Verlegung der Unterseekabel durch den Atlantik 1866 und später auch durch den Pazifik nahm zudem auch die internationale Verbreitung von Nachrichten zu, da diese nun nicht mehr wochenlang per Schiff transportiert werden mussten, sondern im Minutenakt übermittelt werden konnten. Gemeinsam mit dem Wegfall des Zeitungsstempels und der dadurch ermöglichten Preissenkung führte diese rechtliche Liberalisierung zur Jahrhundertwende zu einer Einbeziehung eines größeren Publikums und zur Herstellung einer breiteren Öffentlichkeit. Diese Erweiterung der Öffentlichkeit zur Jahrhundertwende wurde jedoch durch die ungleich verteilten Bildungschancen innerhalb der Habsburger Monarchie strukturiert. Denn der Zugang zu schulischer Grundbildung und Alphabetisierung war um 1900 trotz Einführung des Pflichtschulbesuchs 1869 immer noch stark eingeschränkt – insbesondere für Frauen, ethnische Minderheiten und die Bevölkerung der Peripherien (vgl. Seger 2010). Nach dem Ersten Weltkrieg erhöhte sich das Angebot an täglichen Printerzeugnissen in Wien aber auch in den anderen Bundesländern drastisch und die Tageszeitung avancierte zum »politisch-kulturelle[n] Leitmedium« (Melischek/Seethaler 2019: 9) der Ersten Republik.

Animierte Diskurse: Animalität, Primitivität und Hierarchien der Wandelbarkeit

Vor diesem mediengeschichtlichen Hintergrund betritt das Phänomen der »Geschlechtsumwandlung« zu Beginn der 1910er Jahre die Bühne der medial vermittelten Öffentlichkeit in Österreich. Zwar wurde bereits zuvor vereinzelt von sensationellen »Umwandlungen des Geschlechts« berichtet, jedoch handelte es sich hierbei um Phänomene der plötzlichen »Verwandlung« des Geschlechts – wie sich etwa anhand der Geschichte von Leopold Zahn zeigt,⁸ der als junges Mädchen in Wien aufwuchs und sich im Alter von siebzehn Jahren »plötzlich in einen jungen Herrn verwandelt[e]« (>Eine seltsame Umwandlung< 1908: 11). In diesen Fällen wurde die plötzlich auftretende »Geschlechtsumwandlung« stets im Sinne einer Offenbarung der geschlechtlichen »Wahrheit« gedeutet und die »Umwandlung« wurde auf einen menschlichen Irrtum in der Bestimmung der bisweilen zwar als uneindeutig aber auch als biologisch unveränderbar verstandenen Natur zurückgeführt.⁹ Gleichzeitig referierte der Begriff Geschlechtsumwandlung in diesem Zusammenhang nicht nur auf die plötzlich auftretenden Änderungen oder Offenbarungen des körperlichen Geschlechts der betreffenden Personen, sondern umfasste auch die »Umwandlung« ihrer sozialen Stellung in der Gesellschaft, sowie ihres amtlichen Geschlechtes in Namens- und Geburtenregistern.

Im Gegensatz zu diesen vereinzelten Berichten lässt sich ab Mitte der 1910er Jahre ein markanter Anstieg der Berichterstattung über »Geschlechtsumwandlungen« feststellen, welcher meiner Ansicht nach nicht zufällig mit Steinachs Publikationen zur »Umstimmung des Geschlechtscharakters bei Säugetieren durch Austausch der Pubertätsdrüse« (1911) und dem wenig später erschienenen Artikel zur »Feminierung von Männchen und Maskulierung von Weibchen« (1913) zusammenfällt. Der Umfang dieser Berichterstattung fand

-
- 8 1910 erschien im Wiener Pollak Verlag ein Buch mit dem Titel *Aus dem Tagebuch einer männlichen Gymnasiastin: Die Geschichte einer Metamorphose*, dessen anonymer Autor, wie Clara Hartmann aufzeigen konnte, höchstwahrscheinlich Leopold Zahn war (vgl. Lili-Elbe-Bibliothek 2020).
- 9 Die Art und Weise, wie über das Geschlecht der betreffenden Personen berichtet wurde, lässt vermuten, dass es sich um intergeschlechtliche Personen gehandelt hat, was auf die vielfältigen Verbindungslien und Überlappungen zwischen inter* und trans* Geschichten hinweist.

in den 1920er Jahren seinen Höhepunkt,¹⁰ wie der Kommentar des Kolumnisten Walter Finkler im Dezember 1923 bereits andeutete. Dieser schrieb: »Immer wieder machen neue sensationelle Nachrichten von gelungenen Geschlechtsumwandlungen und Geschlechtsbestimmungen die Spalten der Tageszeitungen unsicher« (Finkler 1923: 3). Nicht selten stammten diese Nachrichten aus seiner eigenen Feder.¹¹ Aber er war nicht allein; quer durch das politische Spektrum hindurch berichteten Tageszeitungen regelmäßig über sensationelle Fälle der Umwandlungen von Geschlecht. Dabei lässt sich eine Bedeutungsverschiebung des Begriffs Geschlechtsumwandlung feststellen. Während die sensationalistischen Berichte über die unvorhergesehenen und plötzlich auftretenden »Geschlechtsumwandlungen« diese auf einen Irrtum in der Geschlechtsbestimmung zurückführten, wurde ab den 1910er Jahren nicht länger ausschließlich die vom Menschen falsch interpretierte Natur für das Phänomen der Geschlechtsumwandlung verantwortlich gemacht. Stattdessen kreisten die Berichte immer häufiger um von Medizinern und Biologen durchgeführte Drüsentransplantationen und operative Eingriffe. Im Zuge dessen wurde die widerspenstige Natur durch die Beherrschung derselben durch den Menschen ersetzt. Zugleich ging diese Bedeutungsverschiebung auch mit einer Ausdifferenzierung des Begriffs der Geschlechtsumwandlung einher, welche zunehmend zwischen »natürlicher« und »künstlicher« oder »willkürlicher« Geschlechtsumwandlung unterschied. Allerdings bezog sich der Großteil dieser Meldungen nicht auf Menschen; vielmehr standen Tiere im Mittelpunkt des medialen Interesses: Hühner, Frösche, Meerschweinchen, Fische, Insekten und Ratten bevölkerten die Berichte über »Geschlechtsumwandlung« zwischen 1911 und 1933. Es waren ihre Körper und ihr Geschlecht, die im Mittelpunkt des medialen Interesses standen.

Laut den Zeitungsberichten waren es insbesondere sogenannte »niedere Tiere«, deren Geschlecht sich sowohl im Rahmen chirurgischer Interventionen aber auch im Zuge »natürlicher Phänomene« als besonders wandel- und formbar erwies: »Die Wissenschaft vom Leben lehrt, daß Geschlechtsveränderung

¹⁰ Insgesamt liegen mir für den Untersuchungszeitraum 1911–1933 achtundfünfzig Artikel aus Tageszeitungen vor, in denen »Geschlechtsumwandlung« thematisiert wurde. Die meisten Artikel lassen sich in den Jahren 1923, 1924, 1925, 1928 sowie 1931 und 1932 feststellen.

¹¹ Aus dem vorliegenden Korpus lassen sich vierzehn Artikel eindeutig Walter Finkler zuordnen, bei einigen weiteren lässt sich anhand des verwendeten Autor_innenkürzels W. F. vermuten, dass diese ebenfalls von ihm verfasst wurden.

bei niedrig entwickelten Tieren durchaus nicht selten sind und desto häufiger werden, je tiefer wir auf der Stufenleiter des Tierreiches hinabsteigen« (»Tiere« 1933: 13). Während (vollständige) Geschlechtsumwandlungen beim Menschen wahlweise als »unbekannt«, nur bei »hochgradigem Zwittertum« erfolgreich oder gänzlich »unmöglich« dargestellt wurden, seien sie es bei Tieren, »zumal bei niederorganisierten, durchaus nicht« (vgl. »Umwandlung« 1925: 5; »Ergebnisse des Sexualkongresses« 1926: 9; Finkler 1928b: 5). Der wiederholte Verweis auf den »niederen« Status dieser Tiere als Erklärung für deren besondere Formbarkeit verdeutlicht, dass »Geschlechtsumwandlung« in der imaginären Ordnung des öffentlichen Diskurses auf untrennbare Weise nicht nur mit Animalität an sich, sondern mit einer spezifischen »Primitivität« eben jener Tiere verbunden war. Dass dabei in den Zeitungsartikeln so unterschiedliche Spezies wie Austern, Krebse, Würmer, Schwertfische, Hühner und kleinere Nagetiere unter dem Begriff der »niederen Tiere« summiert wurden, liegt nicht zuletzt daran, dass der Begriff selbst keine taxonomische Kategorie bildete.

Die Unterscheidung zwischen »höheren« und »niedrigeren« Lebens- und Daseinsformen hat eine lange Tradition innerhalb der europäischen Naturphilosophie, die bis zur in der Antike entstandenen Idee der Stufenleiter der Natur, der *Scala Natura*, zurückgeht, welche alle Gegenstände der Natur in einer hierarchischen Reihung anordnete: Von den als unbelebt imaginierten Steinen und Pflanzen über die Tiere bis zum Menschen, über dem ab dem Mittelalter noch die Engel und Gott platziert wurden. Populär wurde die Unterscheidung zwischen »höheren« und »niederen« Tieren insbesondere im Anschluss an Charles Darwins Publikation *On the Origin of Species* (1859),¹² deren Inhalt mich später noch beschäftigen wird. Dort verwendete Darwin den Ausdruck *lower animals*, um die so bezeichneten Lebewesen in die die Evolutionstheorie kennzeichnende Entwicklungshierarchie und das damit verbundene Fortschrittsnarrativ einzuordnen. Im Gegensatz zur *Scala Natura*, in welcher die niedrig angeordneten Lebensformen einen relativ statischen Platz einnahmen, wurden die niederen Tiere bei Darwin also nicht nur bezüglich ihres Organismus als weniger komplex und ausdifferenziert kategorisiert, sondern zugleich auch in eine Hierarchie der Entwicklung eingeschrieben. Innerhalb dieses Narrativs repräsentieren sie die primitive Vergangenheit aller höher entwickelten Lebensformen, welche sich im Laufe der Evolution aus ihnen entwickelt hätten. Dabei bevölkerten in Darwins Evolutionstheorie sehr unter-

12 Die deutsche Fassung *Über die Entstehung der Arten* wurde ebenfalls noch im Jahr 1859 veröffentlicht.

schiedliche Spezies den Platz des »Niederen«, gemeinsam ist ihnen jedoch ihre Distanz zum Menschen, welche bis heute die Vorstellung der »niederen Tiere« prägt: Während »höhere Tiere« als näher am Mensch, vielleicht sogar dem Menschen in Verhalten und Physis ähnlich imaginert werden und oftmals als Haus- oder Nutztiere in dessen unmittelbaren Nähe leben, werden »niedere Tiere« als fundamental anders und inkommensurabel mit menschlichen Formen des Lebens konstruiert. Die Kategorie der »niederen Tiere« ist demnach eine inhärent anthropozentrische. Während einigen nicht-menschlichen Tieren menschliches Verhalten und menschliche Emotionen zugeschrieben werden und sie an der Schwelle zwischen »Natur« und »Kultur« verweilen (dürfen), gelten »niedere Tiere« in eurozentrisch-westlichen Epistemologien als weniger empfindsam. Ohne Bewusstsein und Moral scheint ihr Verhalten als ausschließlich durch ihre Instinkte determiniert und sie werden als inhärenter Teil der Natur imaginiert, die sie vollständig bestimmt. Demgegenüber steht der Mensch als Kulturwesen, das die Natur beherrscht.

Mel Y. Chens (2012) aus den Sprachwissenschaften entlehntes Konzept der *Animacy Hierarchy*, welches die grammatischen und semantischen Hierarchie zwischen belebten und weniger belebten oder unbelebten Nomen bezeichnet,¹³ ist besonders hilfreich, um zu verstehen, wie die Vorstellung von Belebtheit und Unbelebtheit nicht nur die Idee der »niederen Tiere« selbst prägt. Wie Chen überzeugend darlegt, sind menschliche Körper, nicht-menschliche Tiere, pflanzliche Organismen aber auch unbelebte Materie in die Raster biopolitischer Macht eingelassen, welche auf der Basis der Einordnung von Körpern als mehr oder weniger »lebendig« operiert. Denn die hierarchisierte Zuschreibung unterschiedlicher Grade der Belebtheit lässt bestimmte Körper als aktiv, handlungsfähig, wertvoll und schützenswert erscheinen und legitimiert zugleich Formen der Gewalt gegen »andere« (rassifizierte, behinderte, queere) Körper, die als passiv und leblos gerahmt werden. Dies zeigt sich auch im populären Diskurs über »Geschlechtsumwandlung« im frühen 20. Jahrhundert. Denn es sind die Körper der vermeintlich »niederen« Tiere,

¹³ Diese Belebtheithierarchie bestimmt unter anderem die Pronominenwahl (im Englischen *he/she/it*) aber auch die syntaktische Stellung eines Wortes im Satz. Chen verdeutlicht diese konzeptuelle Norm am Beispiel des Nomens Stein, welchem aufgrund seiner in westlich eurozentrischen Epistemologien angenommenen Unbelebtheit üblicherweise grammatisch keine Handlungsmacht zugeordnet wird und welcher nicht als Ursache von Kausalität gesetzt wird. Der Stein ist grammatisch kein handelndes Subjekt (*wer?*), sondern ein passives Objekt (*was?*) (vgl. Chen 2012: 2f.).

welche sowohl durch die Kräfte der sie determinierenden Natur als auch durch das auf Wissenschaft und Technik beruhende Handeln des rationalen Menschen geschlechtlich geformt und bestimmt werden können. Die Tiere selbst sind in dieser Imagination lediglich mehr oder weniger unbelebte Materie, welche durch Natur oder den die Natur beherrschenden Menschen geprägt werden kann; sie selbst haben keine (geschlechtliche) Handlungsmacht. Ihr »primitiver« Status äußert sich nicht nur in ihrer geschlechtlichen Instabilität, sondern auch in ihrer geschlechtlichen Formbarkeit und Plastizität, welche sie von den »höheren Tieren« und insbesondere vom Menschen abgrenzt, dessen Geschlecht im populären Diskurs der Tageszeitungen – wenn nicht pathologisiert und somit als Abweichung von der Norm konstruiert – als relativ stabil und weniger formbar gedacht wurde. Zu einem gewissen Grad zeigt sich hier auch eine Diskrepanz zwischen Steinachs Theorien der Formbarkeit von Geschlecht und der Art und Weise, wie diese im öffentlichen Diskurs verhandelt wurde. Während Steinach von einer durchaus speziesübergreifenden Plastizität von Geschlecht überzeugt war, scheint es, als würde dieses Phänomen im populären Diskurs der Tageszeitungen auf nicht-menschliche Tiere enggeführt werden. So bemerkte auch Finkler, der ansonsten euphorisch über erfolgreich durchgeführte »Geschlechtsumwandlungen« an nicht-menschlichen Tieren berichtete, dass »[wir] sicher so bald *kein Mittel* finden [werden], beim Menschen das gewünschte Geschlecht *willkürlich* hervorzurufen« (Finkler 1923: 3, Herv. J.G.). Angesichts der von ihm festgestellten Häufigkeit von Pressemeldungen über »gelungene Geschlechtsumwandlungen« (vgl. ebd.) lässt sich Finklers pessimistischer Kommentar hinsichtlich der Anwendung am Menschen auch als eine Rückversicherung an eine von kulturellen Ängsten rund um Geschlecht und Sexualität geprägten Gesellschaft lesen. Er vermittelt, dass »künstliche Geschlechtsumwandlungen« fest auf der nicht-menschlichen Seite der Mensch-Tier-Binarität verortet seien und es »auf Jahrzehnte hinaus nicht die geringste Aussicht« (ebd.) auf die Übertragung dieser medizinischen Errungenschaften auf den Menschen gebe. Die Geschlechterordnung sei also weiterhin intakt, versucht Finkler seine Leser_innen zu versichern. In Abgrenzung zur geschlechtlichen Primitivität »niederer Tiere« scheint der Mensch also nicht nur geschlechtlich ausdifferenzierter, sondern auch stabiler und weniger formbar – selbst durch die von ihm selbst entworfenen Techniken: »Eine echte Geschlechtsumwandlung [...] gibt es beim Menschen nicht«, schlussfolgert Finkler (1928a: 7). Die von Chen (2012) beschriebene Hierarchie der Belebtheit verkettet sich im populären Diskurs zu »Geschlechtsumwandlung« mit einer Hierarchie der Wandelbarkeit von

Geschlecht. Zusammen bilden sie eine *Animacy-Plasticity-Hierarchie*, an deren Spitze der Mensch in seiner als fixiert imaginierten zweigeschlechtlichen Form steht, welche immer zugleich schon als weiß markiert ist. »[A]nimacy is political, shaped by what or who counts as human, and what or who does not«, betont Chen (2012: 30). Und auch die im frühen 20. Jahrhundert im öffentlichen Diskurs über »Geschlechtsumwandlung« vorherrschende Hierarchie von Plastizität und Belebtheit beruht auf der ihr inhärenten Vorstellung davon, wer oder was ein Mensch ist. Sie ist unterfüttert von kolonialen Fantasien über rassifizierte »Andere«, die als nicht- oder weniger menschlich gelten.

Kolonialer Spuk: »Geschlechtsumwandlung« und die Geister der *Mujerados*

»Geschlechtsumwandlung« wurde im medialen Diskurs des frühen 20. Jahrhunderts nicht nur als animalische Eigenschaft konstruiert, sondern – animiert durch die Geister des Kolonialarchivs – auch als Merkmal der geschlechtlichen »Primitivität« rassifizierter »Anderer« dargestellt. Hierbei zeigt sich, dass Rassifizierung und Animalisierung Hand in Hand gingen und die Animalisierung von geschlechtlicher Wandelbarkeit immer auch schon deren Rassifizierung umschloss. Um dies zu verdeutlichen, widme ich mich im Folgenden zwei weiteren 1922 und 1928 von Finkler publizierten Zeitungsartikeln, in denen er den Diskurs über »Geschlechtsumwandlung« an Tieren – in diesem Fall an Schwertfischen, Bienen und Ratten – mit kolonialen Beichten über indigene Geschlechtertransgressionen verbindet. Denn während laut Finkler zwar eine »echte Geschlechtsumwandlung« am Menschen nicht möglich sei, »kommen die *Mujerados* dieser Geschlechtsumwandlung [doch] ziemlich nahe« (Finkler 1928a: 7).

Dieser anachronistisch anmutende Verweis beruht auf in einer langen Tradition des transatlantischen »Wissenstransfers« über auf die *Mujerados* sowie der populären Zirkulation kolonialer Fantasien über deren geschlechtliche Transgressionen. Denn die Bezeichnung *Mujerado* fand das erste Mal im Juni 1882 Eingang in die Register westlicher Wissensarchive, als der US-amerikanische Militärarzt und Neurologe William A. Hammond vor der amerikanischen neurologischen Gesellschaft über seine dreißig Jahre zuvor getätigten Forschungsaufenthalt bei den Pueblo in New Mexico berichtete. Der später als »Hammond-Report« bekannt gewordenen Bericht, welcher knapp fünfzig Jahre später fast wortgetreu in Finklers Artikel wiedergegeben wird, befasste

sich mit indigenen Geschlechterkonfigurationen, die in Hammonds eurozentrischer Interpretation als pathologisches Phänomen der Feminisierung von Männern dargestellt werden. Im Zentrum seiner Diskussion stand eine Person, die während Hammonds Aufenthalts in Laguna seine Aufmerksamkeit auf sich zog: »It was asserted that by some means or other the sex of this person had become changed from male to female, that he had assumed the garb of a woman, lived with women, and followed their occupations. He was called a *mujerado*« (Hammond 1882: 343, Herv. i.O.). Hammond übersetzt *Mujerado* als *feminine* oder *womanish man*, weist aber darauf hin, dass die wörtliche Übersetzung *womaned* sei, jedoch ein solches Wort im Spanischen nicht existiere (vgl. ebd.). In Folge dieser Interpretation Hammonds wird *Mujerado* bis heute mit »effeminerter Mann« (vgl. Tortorici 2018) übersetzt, obwohl die von Hammond erwähnte wörtliche Übersetzung *woman-ed* auf eine grundlegende ontologische Verschiebung des Geschlechts hinweist, die über die Idee »weiblichen Verhaltens« hinausgeht und stattdessen einen Prozess des Werdens zu beschreiben scheint, welcher meiner Ansicht nach besser mit »zur Frau (gemacht) werden« übersetzt werden kann. In dieser kurzen Episode zeichnet sich allerdings bereits die sich in der folgenden Begegnung weiterführende Divergenz zwischen Hammonds (Miss-)Interpretationen bzw. (Fehl-)Übersetzungen und indigenen Epistemologien ab, die durch Hammonds dominante Deutungen verschüttet werden.

Offensichtlich fasziniert von den Erzählungen, die von zahlreichen »injunctions of caution and secrecy« (Hammond 1882: 343) begleitet wurden, ersuchte Hammond den *Chief* der Pueblo,¹⁴ dessen persönlicher Arzt er war, darum, ein persönliches Treffen zwischen ihm und *der dem Mujerado* zu arrangieren. Obwohl Hammonds Gesuch zunächst mit Skepsis begegnet wurde, wusste Hammond sich – »after a little hesitation« (ebd.) – durchzusetzen und es kam zu einem Treffen zwischen ihm und *der dem Mujerado*. In Hammonds Beschreibung wurde er zunächst vom *Chief* zu einer Gruppe von

14 Im Deutschen wird an dieser Stelle häufig der Begriff Häuptling verwendet. Dieser wurde im Kontext des europäischen Kolonialismus pauschal eingesetzt, um (teilweise erst durch die Kolonialmacht eingesetzte und stets als männlich imaginierte) Machthaber und Politiker in kolonisierten Gesellschaften zu bezeichnen. Diese wurden zugleich durch den Anhang des Diminutivs -ling abgewertet und sprachlich als »primitiv« und »anders« markiert (vgl. Arndt 2011). Der englische Begriff *Chief* wird jedoch bis heute – trotz seiner kolonialen Implikationen – als indigene Eigenbezeichnung für politischen Vertreter_innen verwendet, weshalb ich mich an dieser Stelle für diese Begriffsverwendung entschieden habe.

Frauen gebracht, die auf dem Boden knieend Getreide mahlten – »laboriously doing what a mill would have accomplished in a hundredth part of the time« (ebd.: 344), wie Hammond abwertend anmerkte. Nachdem der *Chief* einige Worte gesprochen hatte, die von Hammond nicht dokumentiert wurden, erhob sich eine der Frauen, welche Hammond laut eigener Beschreibung nicht von den anderen unterscheiden konnte, und wurde durch den *Chief* mit den Worten »Aqui esta el mujerado« – »Here is the mujerado« (vgl. ebd.) vorgestellt. Hammond fügte hinzu, dass der *Chief* das männliche Pronomen *el* verwendete, wenn er sich auf die Person bezog, welches Hammond sodann in seiner Erzählung über die Person, die namenlos bleibt, übernimmt. Die darauffolgende Interaktion leitet Hammond mit der Bemerkung ein, dass ihm gesagt wurde, er könne mit dieser Person machen, was er wolle. Dieser Einladung folgend, führte Hammond die Person in einen abgetrennten Raum, in welchem er die _den *Mujerado* einer gleichsam invasiven wie voyeuristischen Untersuchung unterwarf, bei der Hammond den Körper der Person eingehend untersuchte, abtastete und vermaß. Neben den Genitalien, deren Aussehen, Form und Größe Hammond detailreich beschrieb, schien er besonders von den Brüsten der Person fasziniert, welche er als außerordentlich groß beschrieb, was darauf zurückzuführen sei, dass »[the mujerado] had nursed several infants whose mothers had died, and that he had given them plenty of milk from his breasts« (ebd.).

Wie Smithers (2022) feststellt, lässt Hammonds Report keine Rückschlüsse darüber zu, wie sich die _der *Mujerado* während der Untersuchung gefühlt hat und Hammonds eigene medizinische Beschreibung täuscht nicht nur Objektivität vor, sondern erlaubt ihm auch eine gewisse Distanz zu der Person: »This was a medical subject, not a human being with emotions, kin, and social responsibilities. In Hammond's mind, the person he was examining was, as a mujerado, a biological anomaly« (Smithers 2022: 105). Über das Leben der Person, ihre Eingebundenheit in die Gemeinschaft der Frauen, mit denen sie arbeitete, ihre sozialen Beziehungen erfahren wir aus Hammonds Berichts nichts; sie wird zu einer weiteren durch koloniale Transmisogynie gezeichneten geisterhaften Figur im Gefüge des Archivs.

Um das Wiederauftauchen dieses Berichts und das gespenstische Spuknen der _des *Mujerados* über hundert Jahre später im Kontext der populären Zeitungsdiskurse über »Geschlechtsumwandlung« zu verstehen, ist es einerseits wichtig zu bemerken, dass auch in Hammonds Beschreibung der *Mujerados* Tiere eine zentrale Rolle spielen. Jedoch findet sich hier eine andere Form der artenübergreifenden Intimität, denn die *Mujerados* nutzten

laut Hammond die Praxis des übermäßigen Pferdereitens, um eine Atrophie der Genitalien zu erzielen, was auch in den Zeitungsartikeln der 1920er Jahre nicht unerwähnt blieb (vgl. Finkler 1922, 1928a). Tiere sind hier also weniger das Vehikel geschlechts-transgressiver Imaginationen oder medizinisches Rohmaterial, sondern sie werden als ein integraler Bestandteil der Geschlechtertransition selbst dargestellt; sie sind ein »efficient aid in their process for making a *mujerado*.« (Hammond 1882: 350, Herv. i.O.). Zugleich sei die auf diese Weise erzeugte Impotenz aber auch die Ursache für das »effeminierte Verhalten« der *Mujerados*, die körperliche Veränderung geht in Hammonds Wahrnehmung der psychischen voraus (vgl. ebd.: 355); denn deren Geschlechtsidentität sei nicht angeboren, sondern vielmehr »gezüchtet« (vgl. Finkler 1922). Andererseits – und das reicht die durch Hammond geprägte eurozentrische Imagination über *Mujerados* in den Diskurs über die »Primitivität« von Geschlecht ein – stellen die *Mujerados* für Hammond ein ebenso faszinierendes wie archaisches Phänomen dar, von welchem er überzeugt war, dass es »will doubtlessly disappear ere [sic!] long before advancing civilization« (ebd.: 347). Für Hammond war der feminisierte Körper der *Mujerados* selbst ein Zeichen der Rückständigkeit und des moralischen Verfalls, wie Smithers (2022) deutlich macht: »the *mujerado* was a figure in decline« (ebd.: 106). Anders als Phänomene der Geschlechtertransgression in Europa im späten 19. Jahrhundert, bei denen die betreffenden Personen laut Hammond lediglich der Illusion einer »Geschlechtsumwandlung« unterlagen – »They are as much men or as much women as they ever were, but entertaining the erroneous belief that a transformation of sex has occurred, they dress and act accordingly« (Hammond 1882: 352) –, seien die *Mujerado* aufgrund ihrer »primitiven« Geschlechtlichkeit tatsächlich dazu in der Lage, ihr Geschlecht durch verschiedene kulturelle Techniken zu verändern.

Obwohl Hammond diese Feststellung einige Jahrzehnte vor den durch Steinach angeregten populären Diskursen über »künstliche Geschlechtsumwandlung« machte, ist es doch dieses Argument, dass seinen Bericht Anfang des 20. Jahrhunderts anschlussfähig machte, erlaubte es doch kulturelle Ängste rund um »Geschlechtsumwandlung« und die schwindende Ordnung der Geschlechter in der Figur der *_des Mujerado* zu bündeln. Wie Stryker in Bezug auf die seit dem 15. Jahrhundert anhaltenden ethnografischen Auseinandersetzungen mit außereuropäischen Konfigurationen der Beziehung zwischen Körper, Geschlecht, Identität und Sexualität darlegt, waren diese Kategorien nicht nur Quelle eurozentrischer Faszination und Zielscheibe kolonialer Gewalt, sondern »just as importantly, categories of deviant per-

sonhood constructed by a European imaginary and invested with the magical power to condense and contain, and thereby delimit, a more systemic European failure to grasp a radical cultural otherness in its totality« (Stryker 2006: 14). Die koloniale Imagination über die Geschlechtertransgression der *Mujerados* animierte also nicht nur die populären Diskurse über »künstliche Geschlechtsumwandlung« in den 1920er Jahren, sondern sie erweist sich als wirksame koloniale Fantasie, die durch die Wissensarchive der modernen Sexualwissenschaft spricht: Krafft-Ebings *Psychopathia Sexualis* (1894 [1886]) und Hirschfelds *Die Transvestiten* (1910) sind nur zwei prominente Beispiele, in welchen der Hammond-Report seine Spuren hinterlassen hat.

In Krafft-Ebings taxonomischer Sexualpathologie verkörpern die von Hammond beschriebenen *Mujerados* die zweite Stufe der erworbenen konträren Sexualempfindung, die »Eviratio«, welche Krafft-Ebing mit folgenden warnenden Worten beschreibt: »Tritt bei derart entwickelter conträrer Sexualempfindung keine Rückbildung ein, so kann es zu tiefer greifenden und dauernden Umänderungen der psychischen Persönlichkeit kommen« (Krafft-Ebing 1894 [1886]: 204). Für Krafft-Ebing ist Hammonds Bericht eine »interessante Bestätigung« (ebd.: 208) seiner Thesen, die die Gefahr der Feminisierung verdeutlichen. Für Hirschfeld hingegen sind die *Mujerados* eines von vielen Beispielen im ethnologische-historischen Teil seines Werkes, welches bezeugen soll, dass Transvestitismus eine »Erscheinung [ist], die [...] stets vorhanden gewesen ist« (Hirschfeld 1910: 329). Anderes als Hammond und Krafft-Ebing, der Hammonds Narrativ unverändert übernimmt, verortet Hirschfeld die Ursache des Geschlechts der *Mujerados* jedoch nicht in exzessiver Masturbation und Pferdereiten, sondern versteht es als eine Identität, die »sich überall selbstständig, von innen heraus, entwickelt hat« (ebd.: 330).

Die folgenreiche Bedeutsamkeit der gespenstischen Zirkulation der *Mujerados* liegt demnach in der vielfältigen Nutzbarmachung der Figur: Bei Hammond als Symbol der Rückständigkeit der *Pueblo*, für Krafft-Ebing ethnologischer Beweis seiner Taxonomie der erworbenen Homosexualität und für Hirschfeld gleichermaßen Indiz seiner Zwischenstufen-Theorie sowie Bestätigung seiner These der historischen wie kulturellen Universalität von Geschlechtertransgressionen. In den populären österreichischen Medien der 1920er Jahre fungierten die *Mujerados* schließlich als ein willkommener Container für gesellschaftliche Ängste vor der Wandel- und Formbarkeit von Geschlecht und dem damit verbundenen vermeintlichen Verschwinden der Geschlechtergrenzen einerseits sowie andererseits als nützliches Vehikel zur Kritik der Moderne, ihren Emanzipationsbewegungen und der Krise der

Geschlechterordnung in Europa, wie Finklers abschließender Kommentar verdeutlicht:

Im übrigen brauchen wir gar nicht über die *Mujerados* der I [...] zu staunen, hat uns doch die Moderne das Pendant geliefert: die Vermännlichung der Frau. Nur: dort hat das Brimborium wenigstens einen Sinn und bleibt auf Vereinzelte beschränkt, hier aber... (Finkler 1928a: 8)

Während die »Feminisierung« der *Mujerados* als Zeichen der Rückständigkeit der *Pueblo* zu deuten sei, führe die Modernisierung in Europa zur Vermännlichung der (weißen bürgerlichen) Frau.

Zugleich markieren die beständig zirkulierenden kolonialen Fantasien über die *Mujerados* auch die Grenzen des Menschlichen. Denn wie Finkler an anderer Stelle feststellt, sei »[a]us einem wirklichen Mann [...] noch nie eine wirkliche Frau geworden und nie aus einer echten Frau ein echter Mann« (Finkler 1931: 5). Selbst die Errungenschaften der modernen Medizin – ihre Instrumente und Techniken – könnten dies nicht zustande bringen. Dass also die *Mujerados* dieser ansonsten nur im Reich der »niederen Tiere« möglichen Geschlechtsumwandlung am nächsten kämen, platziert diese nicht nur im Zwischenraum zwischen Mensch und Tier, sondern zeigt auch auf, dass das Geschlecht indigener Personen in der europäischen Fantasie als weniger statisch und binär organisiert imaginiert wurde. Als »species technology« (Chen 2015: 320) ist »Geschlechtsumwandlung« also nicht nur, so Mel Y. Chen »always involved with nonhumans« (ebd.), sondern immer auch schon durchzogen von rassifizierten Vorstellungen davon, wer oder was als Mensch zählt.

Tier, Monster, Mensch? Die vielen Nachleben der Julia Pastrana

Die Verhandlungen der Grenzen des Menschlichen ziehen sich auch durch den 1926 vom deutschen Sexualwissenschaftler und Dermatologen Georg Loewenstein veröffentlichten Artikel »Die Herrschaft der Drüsen«. Der in der populärwissenschaftlichen Zeitschrift *Die Koralle*¹⁵ erschienene Text zielt

15 *Die Koralle* war eine populärwissenschaftliche Monatszeitschrift, die zwischen 1925 und 1944 erschien. Wie der Untertitel *Magazin für alle Freunde von Natur und Technik* versprach, versammelte sie zahlreiche Artikel zu Naturwissenschaft und berichtete über technologische Fortschritte.

darauf ab, einem Laienpublikum die durch Steinachs Experimente begründete Theorie der Drüsen und ihrer Rolle im Organismus zu erklären. Denn trotz ihrer geringen Größe seien »Entwicklung, Wachstum, Temperament, äußere Erscheinung und Veranlagung des Menschen« (Loewenstein 1926: 536) vollständig durch diese Drüsen bestimmt.

Zwischen Berichten über Korallenriffe in tropischen Meeren, Flusspferdjagden in Ostafrika, fleischfressende Pflanzen und die größte Sternwarte der Welt platziert, lenkte Loewensteins Artikel die Aufmerksamkeit der Leser_innen nicht nur auf Steinachs Tierexperimente, sondern griff auch auf bekannte Figuren und Darsteller_innen der im 19. und 20. Jahrhunderts populären *Freak Shows* zurück, die häufig auf Jahrmärkten in ganz Europa und so auch im Wiener Prater zu finden waren, um den Leser_innen die Wirkung der Drüsen zu verdeutlichen. Angesichts der bereits geschilderten »Geografien des Wissens« (Livingstone 2003) in Steinachs Wissensproduktion ist es wenig verwunderlich, dass auch die Unterhaltungskultur des Wiener Praters Eingang in die populärwissenschaftliche Rezeption von Steinachs Forschungen erhielt. Die Selbstverständlichkeit allerdings, mit der Loewenstein diese Figuren als Belege für seine Argumentation in den Text einbaut, weist nicht nur auf deren Bekanntheit hin, da der Autor augenscheinlich davon ausgeht, dass die Erwähnung dieser Figuren bei seinen Leser_innen ohne weitere Erklärungen spezifische Imaginierungen evozieren können, sondern verdeutlicht auch ein weiteres Mal, wie eng Wissenschaft und Spektakel im frühen 20. Jahrhundert miteinander verwoben waren.

In Loewensteins Argumentation dienen die als »abnormal« konstruierten Körper der *Freak Show*-Darsteller_innen als Ausdruck der Fehlfunktionen spezifischer Drüsen. So schreibt Loewenstein etwa:

An der Unterseite des Gehirns befindet sich ein dreilappiger Hirnanhang, die sogenannte Hypophyse, die fünf Gramm schwer ist. Fehlt sie oder fallen durch ihre Erkrankung die von ihr gebildeten Hormone fort, so tritt eine Hemmung in der Entwicklung der Knochen und im Längenwachstum ein. Auf Jahrmärkten und Volksbelustigungsstätten kann man häufig Zwerge, sogenannte Liliputaner, sehen, die ihren Gelderwerb einer solchen Hypophysen-Entartung verdanken. (Loewenstein 1926: 536)

Einerseits deutet sich hier ein Fokuswechsel des medizinischen Blickes von den Keimdrüsen hin zum Gehirn als Produktions- und Wirkungsort der inneren Sekretionen an, der sich auch in Steinachs späterer Forschung nieder-

schlug (vgl. Steinach/Kun/Peczenik 1936), wobei Geschlecht trotz dieser Verschiebung nie seine zentrale Rolle verliert.¹⁶ Andererseits wird deutlich, dass die verschiedenen *Freak Show*-Figuren, die Loewenstein aufruft – die »Zwerge«, »Riesen«, »Kretins«, »bärtigen Frauen« und »Zwitter« – in einer Imagination der Abweichung verbunden sind, die als Negativfolie das »normale« Funktionieren der jeweiligen Drüsen veranschaulicht.

Dabei ist das Arrangement der Bilder, die Loewensteins Artikel illustrieren, besonders auffällig. Neben schematischen Abbildungen der Drüsen und ihrer Lokalisierung im menschlichen Körper finden sich zu Forschungszwecken produzierte Aufnahmen von Tieren – darunter auch die Fotografie von Steinachs Feminisierungsversuchen an Meerschweinchen – sowie medizinische Fotografien, die die Folgen unterschiedlicher Drüsen-Fehlfunktionen verdeutlichen sollen.¹⁷ Die Fotografien dienen dem Vergleich von »Abweichung« und »Norm«, produzieren in Vorher-/Nachher-Gegenüberstellungen Imaginationen von »Degeneration« und »Heilung« und suchen durch neutrale Hintergründe und monochrome Farbgestaltung den Eindruck der Objektivität zu erzielen. Während diese Bilder in weiten Teilen der Logik des medizinischen Blickes folgen – und mit Ausnahme der Porträtfotografie eines »femininen Mannes« auch zu diesem Zwecke erstellt wurden –, gibt es ein Bild, das deutlich aus diesem Rahmen fällt. Jene Abbildung, die gegenüber der vielfach visuell zitierten »Feminisierungsserie« Steinachs platziert ist, ist nicht nur das einzige kolorierte und seitenfüllende Bild, sie entstammt darüber hinaus keiner medizinischen Aufnahme, sondern ist eine populäre Lithografie aus dem 19. Jahrhundert. Sie zeigt die mexikanisch-indigene Performerin Julia Pastrana in tanzender Pose: Das rechte Bein ausgestellt, der Fuß bis zu den Zehenspitzen gestreckt, die Hände auf den Hüften des enganliegenden Korsets platziert, darunter ein Rock aus weißen Rüschen,

16 Im Vergleich zu Steinachs Drüsen-Transplantationen fanden diese Forschungen jedoch außerhalb der wissenschaftlichen Gemeinschaft wenig Gehör und wurden im Gegensatz zu den sensationalistischen Berichten über Steinachs Experimente zur »Verjüngung« und »künstlichen Geschlechtsumwandlung« nicht von einem breiteren Publikum rezipiert. Sie hatten daher auch keine vergleichbaren Subjektivierungseffekte. Aus diesen Gründen werden Steinachs spätere Forschungen in dieser Studie vernachlässigt, obwohl sich anhand dieser sicherlich bereits Vorläufer der Verschiebung des medizinischen Blickes auf Geschlecht von den Keimdrüsen hin zum Gehirn nachvollziehen ließen.

17 Die Bilder bezog Loewenstein aus den Archiven der *Magnus-Hirschfeld-Stiftung* und des *Deutschen Hygiene Museums*.

dessen Ränder mit einem rosa Band abgenäht sind, die schwarzen Haare aufwendig frisiert (vgl. Abb. 10; Loewenstein 1926: 538f.).

Abb. 10: Populäre Lithografie von Julia Pastrana



Quelle: Österreichische Nationalbibliothek

Doch die Lithografie, die Pastrana zeigt, fällt auch aus einem weiteren Grund aus der Reihe, denn Julia Pastrana war als Loewenstein's Artikel erschien bereits seit über einem halben Jahrhundert verstorben. Dennoch ist kein Zufall, dass die Lithografie im Zusammenhang mit Steinachs Forschungen aufscheint. Denn auch ihre Geschichte ist Teil jener kolonialen Geografien des Wissens, die Steinachs Forschung und ihre Rezeption charakterisieren.

Monströses Spektakel im 19. Jahrhundert

Julia Pastrana, deren nicht-christlicher Name in den erhaltenen historischen Aufzeichnungen nicht überliefert ist, wurde vermutlich 1834 im mexikanischen Gebiet *Sinaloa* geboren. Ab Mitte des 19. Jahrhunderts wurde sie aufgrund ihrer starken Gesichts- und Körperbehaarung international als konsumierbares Spektakel inszeniert und ihr Körper kommodifiziert. Über ihr Leben vor dem Zusammentreffen mit jenen weißen Impresarios, die sie zunächst in den USA und dann in Europa zur Schau stellten, ist außer den Mythen, die diese in Broschüren und Flugblättern über ihre Herkunft verbreiteten, nur wenig bekannt. Die wenigen erhaltenen Narrationen lassen kaum zwischen Fakt und Fiktion unterscheiden.

Als sie 1857 erstmals in Berlin, Budapest und schließlich in Wien zu sehen war, wurde sie von den lokalen Zeitungen als »Naturwunder«, »Monstrum«, »Menschenungeheuer«, »Halbweibe«, »Unbeschreibliche«, »Mädchen mit dem Affenkopfe« und schließlich als »Zusammensetzung von Mensch und Orangutang« angekündigt.¹⁸ Dabei waren ihre Auftritte in Wien, wo sie ab Dezember 1857 – im selben Jahr, in dem auch die österreichische Fregatte *Novara* zu ihrer zweijährigen Weltumsegelung in See stach – als »Julia Pastrana aus der mexikanischen Wüste« zu sehen war, so erfolgreich, dass ihr Engagement im Zirkus Renz gleich zwei Mal verlängert wurde. Während dieser Zeit berichteten die lokalen Zeitungen immer wieder ausführlich über sie (vgl. Kaldy-Karo 2013: 103). Dabei standen ihr als monströs konstruierter Körper, die ihr zugeschriebene »Häßlichkeit« und vor allem ihr vermeintlicher Status als hybrides Geschöpf zwischen Mensch und Tier im Mittelpunkt des populären Interesses. Dieses Interesse wurde durch die ihre Performances begleitende Broschüre weiter eingehetzt, denn dort wurde impliziert, Pastrana sei das Ergebnis einer speziesübergreifenden Kreuzung von Mensch und Tier: Sie sei als Kind in einer Höhle in Mexiko gefunden worden, wo sie von ihrer indigenen Mutter und den sie umgebenden Affen, Bären und Pavianen großgezogen worden wäre (vgl. Garland-Thomson 2007: 42). Diese Konstruktion als hybrides Mensch-Tier-Wesen schloss Pastrana gleichsam auch aus den Registern der binären Geschlechterordnung aus, denn sie war in den Augen ihre weißen Betrachter_innen »mehr Pavian, als Mädchen« (»Theaternotizen« 1857: 3).

¹⁸ Siehe »Julia, Pastrana, ein Menschenungeheuer« (1857); »Theaternotizen« (1857); »Im Kroll'schen Establisment...« (1857); »Feuilleton« (1857a); »Feuilleton« (1857b); »Cirkus Renz« (1857); »Circus Renz« (1857).

Neben den Schaustellungen, in denen sie sang und tanzte, wurde sie im Rahmen ihrer Tournee zahlreichen Ärzten vorgeführt und wissenschaftlichen Untersuchungen ausgesetzt. Auch in Wien wurde sie einer solchen Untersuchung unterworfen, deren Ergebnisse 1858 in der *Wiener Medizinischen Wochenschrift* veröffentlicht wurden. Der zuständige Arzt und Rassentheoretiker Prof. Sigmund meinte in Pastrana eine »Mestize« zu erkennen, das Ergebnis einer »Rasse-Mischung« weißer und indigener Vorfahren, und attestierte ihr insbesondere angesichts ihres eingeschränkten Zugangs zu Bildung einen »ausgebildeten Verstand«. Darauf hinaus beschrieb er Pastranas Geschlechtsorgane im Vergleich zu jenen weißer Frauen als unauffällig. Damit wies Sigmund Theorien über Pastranas Status als hybrides Mensch-Tier-Wesen zwar zurück und schrieb sie in das Raster der Zweigeschlechtlichkeit ein, dennoch blieb sie auch in seiner Wahrnehmung ein »Curiosum« (»Miss Pastrana« 1858: 108), ein »abentheuerliche[s], seltsame[s] Unicum« (ebd.: 109) und eine »transatlantisch[e] Seltsamkeit« (ebd.), deren Aussehen an ein »anderes, als an das genus Homo mahn[e]« (ebd.: 109). Nur am Rande erwähnt der medizinische Bericht, dass Pastrana sich »anfänglich gegen jede Manualuntersuchung [sträubte]« (ebd.: 110) und lässt so die Gewaltförmigkeit der Untersuchung und Pastranas Widerstand gegen diese erahnen.

Wie Rosemarie Garland-Thomson argumentiert, wurde Pastranas Körper von Wissenschaft und Schaustellungsindustrie gleich in mehrfacher Hinsicht als ontologisches Dilemma konstruiert, da er sich nicht eindeutig in jene Kategorien einordnen ließ, auf denen die soziale Ordnung fußte: »the oppositions between human/animal, civilized/primitive, normal/pathological, male/female, and self/other« (Garland-Thomson 2017: 41). Dies wird insbesondere in ihrer Konstruktion als »Unbeschreibliche« (»Feuilleton« 1857a) deutlich. Ihr Körper widersetzt sich der Kategorisierung und fällt aus den Rastern der Intelligibilität des Menschlichen heraus. Die Bemühungen, sie zu klassifizieren und erfassbar zu machen z.B. als »Mestize« und als »Frau« wurden immer wieder eingeholt von ihrer Repräsentation als »Monster« und »Naturwunder«, wie der obengenannte Bericht der *Wiener Medizinischen Wochenschrift* aufzeigt. Die damit verbundene Rhetorik, die sich gleichermaßen der Diskurse des Fabelhaften und Fantastischen wie der Wissenschaft bediente, konstruierte Pastrana als »Mischwesen« – eine hybride Figur, deren »Rasse« und Geschlecht ebenso instabil waren, wie ihre Zugehörigkeit zur Kategorie »Mensch« selbst. Die an ihrer Konstruktion beteiligten Akteur_innen – Wissenschaftler, Schausteller, Journalisten und Beobachter_innen – konnten keinen Konsens über Pastranas Ontologie, also die Frage, *was sie sei*, erreichen: »Some regarded her as half-

human, half-animal hybrid, others considered her part of an entirely different species, and still others labeled her as a normal human woman – albeit one with an unfortunate affliction» (Alexander 2014: 264). Dabei diente ihre Zur-schaustellung als »Unbeschreibliche« und »Monster« dazu, dem Publikum seine eigene Identität als »fully human, legitimate citizens« (Garland-Thomson 2017: 42) zu versichern.

Die Frage, was Julia Pastrana sei und ob sie zu der Klasse der Menschen gehöre, wurde jedoch nicht nur medizinisch diskutiert und in ihren Inszenierungen ausverhandelt, sondern schlug sich auch in der Frage nieder, ob sie ein Subjekt mit Rechten sei. Zum ersten Mal wurde diese Frage öffentlich debattiert, als einer der Männer, der sie und ihren Impresario auf ihren Reisen durch die USA begleitete, im November 1855 in Baltimore einen Antrag auf Heirats-erlaubnis stellte.¹⁹ Als Julia Pastrana und Theodore Lent wenige Tage später heirateten, entbrannte ein Rechtsstreit über die Frage, wer der rechtmäßige Impresario Pastranas sei – der ehemalige Manager oder der neue Ehemann – und wem dementsprechend das aus den Schaustellungen generierte Einkommen zustand. Im Zuge dieser Debatte wurde die Rechtmäßigkeit der Ehe aufgrund von Julia Pastranas Kategorisierung als »hybrides Wesen« angezweifelt. Schlussendlich akzeptierte das Gericht in Baltimore jedoch die Heiratsurkunde und Pastrana reiste fortan mit ihrem Ehemann/Impresario weiter, der damit die Kontrolle über die Inszenierung ihres Körpers, ihre sozialen Beziehungen und ihre Einnahmen besaß (vgl. Baltimore City Court 1855).

Auch während ihrer Zeit in Wien, wurde die Frage, ob Pastrana ein Mensch mit entsprechenden Rechten sei, erneut heftig diskutiert. Auslöser dafür war das Theaterstück des berühmten Schauspielers und Bühnenautors Johann Nestroy. In seiner Posse »Die Braut aus Mexico«, die im Februar 1858 im *k.u.k. Carltheater* der Stadt Wien Premiere feierte, inszenierte sich Nestroy selbst als Julia Pastrana mit Maske und Kostüm und parodierte ihren Tanz und Gesang. Jedoch traten kurz vor der ausverkauften Vorstellung unerwartete

¹⁹ Innerhalb der Sekundärliteratur herrscht Konsens darüber, dass Lents Intention, die-e Ehe einzugehen, höchstwahrscheinlich darin bestand, Julia Pastrana als Einkommensquelle an sich zu binden und somit einen Geschäftsverlust durch konkurrierende Schausteller, die versuchten, Pastrana abzuwerben, zu verhindern (vgl. Garland-Thomson 2017: 36; Stern 2008: 201). Obwohl diese Annahme angesichts der Gewalt, die Pastrana posthum durch eben jenen Mann erfuhr, schlüssig erscheint, wiederholt dieses ungebrochene Narrativ zu einem gewissen Grad die Annahme, dass es unmöglich gewesen sei, Julia Pastrana zu begehrn und dass Pastrana innerhalb dieses Gefüges keine Handlungsmacht zugekommen sei (vgl. Alexander 2014: 275).

Hindernisse auf: So sei das *Carltheater* durch die Behörden informiert worden, dass es eine Vorschrift gäbe, welche die Parodie lebender Personen auf der Bühne ohne deren Einverständnis untersage. Schlussendlich scheint sich jedoch die Meinung durchgesetzt zu haben, »daß es weder naturgeschichtlich noch rechtlich feststehe, ob das unglückliche Wesen, das hier parodirt wird, als eine Person (?) [sic!] zu betrachten sei« (»*Tagesneuigkeiten*« 1858: 2), denn das Stück wurde vor tosendem Beifall aufgeführt.

Diese beiden kurzen Episoden in Pastranas Leben machen deutlich, dass sie in der Ordnung der Dinge keinen Platz hatte (vgl. Browne/Messenger 2003: 156), ihr Menschsein bestialisiert und ihr Status als Subjekt konstant in Frage gestellt wurde. In der Tat ist es fast unmöglich, Julia Pastrana als Subjekt aus dem Archiv wiederherzustellen. Es gibt keine Bilder ihres Alltags, keine Aufzeichnung der Dinge, die sie gesagt hat, die nicht durch die Gewalt derer, die sie aufgeschrieben haben, fabriziert oder verzerrt ist. Das Leben, von dem sie insgeheim geträumt haben könnte, die Zukunft, die sie sich ausmalte, ihre Gefühle und ihre Meinungen, zu dem was sie erlebte, bleiben uns verborgen. Die Frage, wer Julia Pastrana in ihren eigenen Augen war, bleibt unbeantwortbar. Was bedeutet es, angesichts dieser Lücken Pastranas Leben zu bezeugen? Was würde es in Saidiya Hartmans Worten heißen, »[t]o imagine a *free state* from this order of statements?« (Hartman 2008: 7, Herv. i.O.).

Wenn Pastrana während ihres Aufenthaltes in Wien nicht auf der Bühne stand oder an durch den Impresario choreografierten sozialen Zusammenkünften teilnahm, durfte sie ihr Zimmer im *Russischen Hof* tagsüber nicht verlassen, »damit die Neugierde des Publikums nicht vermindert wird, damit ihre Erscheinung nicht entwertet werde« (Saltarino 1895: 124). Aber können wir uns ausmalen, dass sie nachts im Schutz der Dunkelheit durch die kleinen engen Straßen der Leopoldstadt und den anliegenden Prater spazieren ging? Was könnte sie in diesen Stunden erlebt haben? Hat sie andere getroffen, die, wie sie, von der Gesellschaft in die Dunkelheit verbannt worden waren? Hat sie sich allen Sprachbarrieren²⁰ zum Trotz mit den Sexarbeiter_innen am Eingang der Hauptallee angefreundet, über deren neuesten Klatsch und Tratsch gelacht und ihnen Gesellschaft geleistet, während sie unter den großen Kastanienbäumen auf die nächsten Freier warteten? Haben sie gegenseitig ihre selbstgenäh-

²⁰ In historischen Quellen wird wiederholt darauf hingewiesen, dass Pastrana fließend Englisch und Spanisch sprach und sie ein besonderes Talent für Sprachen zeigte. Es liegt daher nicht fern, anzunehmen, dass sie sich während ihres mehrmonatigen Aufenthaltes in Berlin und Wien auch Deutschkenntnisse angeeignet hat.

ten Kleider bewundert oder wäre Pastrana auch für sie nur ein »Monster« gewesen? Hat sie die queeren Pärchen gesehen, die sich bemühten, nicht durch ihr Kichern aufzufallen, bevor sie im Dickicht des Praters verschwanden? Hätten diese sie mit anerkennenden Blicken willkommen geheißen, weil sie ihren Bart mit Stolz trug, oder hätten sie in ihr nur eine Verkörperung des »Anderen« sehen können? Was wiederum hätte Pastrana als praktizierende Katholikin (vgl. Anderson Barbata 2017: 134) in den Sexarbeiter_innen und Queers gesehen? Hat sie andere Performer_innen getroffen und sich mit ihnen darüber ausgetauscht, wie sie mit den unerwünschten Händen umgehen kann, die während der Vorstellungen gierig nach ihr griffen, um zu fühlen, ob ihre Haare echt seien? Lachte sie über die Leute, die dafür bezahlten, sie anzustarren, die die Fantasie kauften, die sie produzierte, oder verachtete sie sie? Fand sie, wie die Figuren in Tod Browning's Film *FREAKS* (USA 1932), eine Gemeinschaft der »Abnormalen« und »Unerwünschten«, die ihre Menschlichkeit anerkannten? Wurde sie zu einer »von uns« statt zu einer »von ihnen«?²¹ Hatte sie Freund_innen, Gefährt_innen oder Geliebte, die ihr Leben abseits der populären Narrative bezeugen konnten? Welche Rolle spielte Julia Pastranas Rassifizierung, die sie mal als Indigen, mal als Schwarz markierte, in diesen möglichen Begegnungen? War sie eine unüberwindbare Trennlinie, und mein Fabulieren lediglich ein romantisierendes Wunschdenken? Kannte sie die Geschichten von Angelo Soliman, Sara Baartman²² und den unzähligen namenlosen Anderen, die lebend und tot in Europas Städten als »exotische Exempla-

21 *FREAKS* (USA 1932, R: Tod Browning) wird durch einen Erzähler eröffnet, der zu Beginn der Handlung darauf hinweist, dass die »Freaks« gemäß ihrem eigenen ethischen Kodex, dem *code of the freaks*, leben: »Offend one and you offend them all«. Die Geschichte des Films dreht sich um eine Gruppe von zu »Freaks« gemachten Schausteller_innen, die sich zusammenschließen, um kollektiv an der Trapezkünstlerin Kleopatra Rache zu nehmen. Diese hatte gemeinsam mit ihrem Liebhaber Herkules geplant, den kleiniwüchsigen Hans, über den sie sich zuvor lustig gemacht hatte, zu heiraten, um ihn anschließend zu ermorden und sein Erbe zu stehlen. Bevor die »Freaks« jedoch ihren Plan durchschauen und beschließen, sich zu rächen, wird Kleopatra zunächst feierlich mit dem Sprechchor »We accept her, we accept her. One of us, one of us. Gooble-gobble, gooble-gobble« in ihren Kreis aufgenommen.

22 Zumindest Sara Baartmans und Julia Pastranas Geschichten kreuzten sich in ihrem Nachleben, da die mexikanische Künstlerin Laura Anderson Barbata, die sich Anfang der 2000er Jahre für die Rücküberführung von Pastranas menschlichen Überresten einsetzte, in ihrer Argumentation gegenüber den schwedischen und mexikanischen Behörden explizit auf die Geschichte Baartmans verwies (vgl. Anderson Barbata 2017: 138).

re« und Vertreter_innen imaginierter »Rassetypen« in Museen, auf Jahrmärkten und vor wissenschaftlichen Auditorien zur Schau gestellt wurden? Wenn ja, fürchtete sie sich angesichts dieser Geschichten? Wie empfand sie die Beziehung zu ihrem Ehemann/Impresario Theodor Lent? Laut den historischen Quellen, die über ihre Beziehung berichteten, habe Pastrana aus Liebe geheiratet: »He loves me for my own sake – er liebt mich um meinewillen«, äußerte sie über ihren Mann. (»Bärtige Frauen« 1904: 5). Ist in ihrer Beziehung zu Lent neben Kontrolle, Ausbeutung und Objektifizierung noch etwas anderes vorstellbar, oder verzerrt und verharmlost der bloße Gedanke an diese Möglichkeit die unbeschreibliche Gewalt, die sie – nicht zuletzt durch ihn – erlebt hat? Was würde es in diesem Sinne bedeuten, Pastranas Recht auf »complex personhood« (Gordon 2008 [1997]:4) anzuerkennen, ohne ihre Geschichte zu romantisieren?

Ein »werthvoller Gegenstand«: Dis/kontinuitäten der Verdinglichung

Die Geschichte der Gewalt, Dehumanisierung und Verdinglichung von Julia Pastrana endete nicht mit ihrem Tod, sondern setzte sich in ihrem Nachleben nahtlos fort. Nachdem sie ihr Engagement in Wien beendet hatte, reiste Pastrana nach Russland weiter, wo sie 1860 an den Folgen der Geburt ihres Kindes verstarb, welches die Geburt ebenfalls nicht überlebte. Daraufhin ließ ihr Impresario/Ehemann, dem mit Julia Pastranas Tod der Verlust seiner größten Einkommensquelle drohte, die beiden Leichen am Anatomischen Institut der Universität Moskau mumifizieren und stellte diese im Anschluss weiterhin aus.

1873 kaufte Hermann Präuscher, Besitzer und Gründer des *Panoptikums* im Wiener Prater, die körperlichen Überreste von Pastrana und ihrem Kind, um diese in seinem Museum zur Schau zu stellen. Das 1871 eröffnete *Panoptikum*, das auch als *anatomisches, pathologisches und ethnologisches Museum* und später *Präuschers Menschenmuseum* bezeichnet wurde, stellte neben anatomischen Objekten, die der Aufklärung dienen sollten, vor allem aufwendig gefertigte Wachsfiguren berühmter Persönlichkeiten aus (vgl. Präuschers Erben 1907). Ab Mitte der 1870er Jahre konnten zwischen jenen Wachsfiguren von Maria Theresia, Kaiser Franz Josef und Richard Wagner die beiden in einem gläsernen Sarg arrangierten Leichname für einen Eintrittspreis von 10 Kreuzern besichtigt werden. Präuscher selbst schrieb in einer Werbeanzeige über die körperlichen Überreste Pastranas: »[Es] existiert meines Wissens kein zweites Privat-Museum, welches einen so werthvollen Gegenstand besitzt« (»Der

wandernde Leichnam 1877: 8, Herv. J.G.). Die Tatsache, dass Pastrana nicht wie die anderen prominenten Figuren in Wachs modelliert und nachgebildet wurde, sondern stattdessen ihre körperlichen Überreste zur Schau gestellt wurde, weist abermals darauf hin, dass Pastrana für Präuscher und die Besucher seines Museums eine andere (Unter-)Kategorie Mensch darstellte. Die Gewalt ihrer posthumen Zurschaustellung wurde durch ein proklamiertes pseudo-wissenschaftliches Interesse an Pastranas Körper legitimiert, das sowohl an evolutionstheoretische Diskurse anschloss, als auch an Ideale der humanistischen Bildung appellierte. Unter dem Motto von Präuschers Museum, »Erkenne dich selbst« (vgl. Storch 2016: 30), wurden die Leichname von Pastrana und ihrem Kind bis in die 1920er Jahre in unmittelbarer Nähe zu Steinachs Laboratorium zur Schau gestellt.

Dabei gab es schon zu Pastranas Lebzeiten wie auch nach ihrem Tod öffentlich artikulierte Kritik an ihrer dehumanisierenden Zurschaustellung. Allerdings, so macht Garland-Thomson (2017: 47) deutlich, war diese eingebettet in einen aufstrebenden Diskurs um Sentimentalität, Empfindsamkeit und Feinfühligkeit, der die Grenzen weißer bürgerlicher Identität markierte. Denn in Abgrenzung zu einer als roh und weniger fein imaginierten Sensibilität der Arbeiter_innenklasse wurde Sentimentalität als ein zentraler Bestandteil bürgerlicher Respektabilität konstruiert. Das folgende Feuilleton, das kurz vor Beginn der Ausstellung von Pastranas Leichnam im Wiener Prater veröffentlicht wurde, verdeutlicht diese Verbindung von Humanismus, Sentimentalität und Bürgertum eindrücklich:

›Ruhe sanft!‹ Dies ist der Wunsch, den man den Abgeschiedenen gerne in ihr Grab nachruft. [...] Die Sorge aller Völker war von jeher darauf gerichtet, die Todesstätte unverletzlich und heilig zu machen, daß keine profane oder pietätslose Hand an dem Staube rühren könne oder dürfe, möchte er nun in einer Urne ruhen oder in einem Sarge. [...] Die Wilden Afrika's selbst setzen ihre Todten in die Zweige der höchsten Bäume, damit weder Mensch noch Thier die Ruhe des Todten störe [...]. Im wildesten Herzen selbst ist die Achtung vor dem Tode lebendig, der ungebildetste Geist selbst hat den Instinkt und die Gewißheit in sich, daß der Leichnam Rast haben müsse, und in allen Sprachen der Welt schallt es über den Todten: ›Ruhe in Frieden.‹ Gar seltsam berührt es daher, wenn mitten in der Zivilisation, der Humanität und der (freilich nicht immer echten) Feinlebigkeit unserer Zeiten und aller Nationen durch die That widersprochen und auf wahrhaft peinliche Art in's Gesicht geschlagen wird. Und dies geschieht dadurch, wenn man einen Leichnam zum Zwecke des Geldverdienens von Land zu Land, von Stadt zu

Stadt schleppt; in Kisten verpackt wie eine Waare oder wie eine Wachsfigur; an jeder ›geldreichen‹ Station hervorgezerrt aus der Werghülle, mit einem grellen Flitterrocke bekleidet, und in einem Glaskasten ausgestellt für einige Kreuzer, Centimes oder Pennies der Neugierde eines jeden Straßenjungen. Es ist diese Sache, welche jedes fühlende Herz zum mindesten abstoßend berührt. [...] Der Leichnam, den ich meine, ist der der bekannten Miß Julia Pastrana, welche diesen Sommer als Mumie in einem ambulanten Museum des Praters gezeigt werden wird [...]. (»Feuilleton« 1874: 1)

Sentimentalität als die Fähigkeit, zu fühlen, Pietät zu empfinden und sich um die Toten zu sorgen, wird hier einerseits als vermeintlich fundamentale menschliche Eigenschaft verstanden, die sogar die Grenzen der rassifizierten Dichotomie Zivilisiertheit/Wildheit überschreitet (selbst im »wildesten Herzen« ist dieses Gefühl lebendig). Andererseits wird sie als Grenzmarker bürgerlicher Identität konstruiert gegenüber jener des nur an Geld interessierten Schaustellers und der Figur des »Straßenjungen«, der in der vom Autor als pietätslos empfundenen Zurschaustellung menschlicher Überreste Unterhaltung findet. Dabei erhöhte die Fähigkeit, Mitleid insbesondere auch für diejenigen zu empfinden, deren Menschlichkeit in Frage gestellt wurde, die Funktion dieser Affekte als »form of class and civilization distinction« (Haschemi Yekani 2021: 21, s.a. Schuller 2018) noch zusätzlich.

Von Animalisierung zu Pathologisierung: Pastrana als »bärtige Frau«

Pastranas Menschsein wurde posthum weitaus weniger in Frage gestellt als noch zu Lebzeiten, als ihre Zurschaustellung durch ihre Konstruktion als hybrides Mischwesen legitimiert wurde, das vermeintlich eine andere, nicht-menschliche Spezies repräsentierte und sich nicht eindeutig in den Kategorien hegemonialer Taxonomien erfassen ließ. So berichtete die *Wiener Zeitung* regelrecht verwundert, dass sich bei Pastranas Obduktion herausstellte, »daß der Körper eine durchaus menschliche Organisation hatte« (»Vermischte Nachrichten« 1860: 8). Im Gegensatz zu den Berichten, die ihre Performances in Berlin, Wien und Budapest begleiteten, finden sich in den Berichten über die Zurschaustellung ihres Leichnams keine Verweise mehr auf ihre unklare Einordnung in die dichotome Klassifikation Mensch/Tier. Stattdessen dominiert posthum die Beschreibung von Pastrana als »bärtige Dame« oder »Bartfrau« den medialen Diskurs, die nicht selten auch auf die Imagination von Pastrana als »unglückliche Zwitтерgestalt« (»Kleine Chronik 1861: 10) zu-

rückgriff. Es lässt sich also feststellen, dass die Rhetorik des Monsterhaften in Pastranas Nachleben zunehmend durch einen pathologischen Diskurs der Abnormität verdrängt wurde, in dem ihr Körper nicht länger als mythisches Monster, sondern vielmehr als »Folge eines krankhaften Prozesses« (»Vermischte Nachrichten« 1860: 8) gedeutet wurde.

Die Veränderung der kulturellen (Be-)Deutungen, die Pastranas Körper angeheftet wurden, die Verschiebung von der gewaltvollen Animalisierung und Bestialisierung hin zu einer auf Geschlecht fokussierten Pathologisierung, ist eng mit zwei zentralen Paradigmenwechseln im 19. Jahrhundert verbunden:

Der erste Paradigmenwechsel fand durch das Aufkommen der modernen Medizin statt und ermöglichte ein neues Verständnis von körperlicher Differenz. Es bewegte sich weg vom Monsterhaften und Mythischen hin zur Pathologie und Abweichung. Garland-Thomson hat diese Verschiebung in ihrer Genealogie des »Freak«-Diskurses als »from wonder to error« beschrieben (vgl. dies. 1996). Mit dem Aufkommen der Moderne in Europa und der Etablierung der westlichen Medizin, die die alleinige Deutungshoheit über den menschlichen Körper beanspruchte, und insbesondere durch das Entstehen der Teratologie, der Lehre von Fehlbildungen, zu Beginn des 19. Jahrhunderts, fand ein kultureller Wandel statt, durch den der zuvor als monströs, außergewöhnlich und kurios klassifizierte Körper säkularisiert, naturalisiert und verwissenschaftlicht wurde. Dieser Paradigmenwechsel kann als der wirkmächtige Versuch beschrieben werden, »Monstrositäten der natürlichen Ordnung einzugliedern, also ihnen ihre Widernatürlichkeit zu nehmen und sie zugleich durch die Ordnung der Natur, d.h. die in ihr waltenden Regelmäßigkeiten und Gesetze, zu erklären« (Dederich 2007: 90).

Der zweite Paradigmenwechsel war eine Verschiebung in der Art und Weise, wie die Geschichte des Menschen und der Mensch selbst verstanden wurden. Sie wurde entscheidend durch das Aufkommen von Charles Darwins Evolutionstheorie ab Mitte des 19. Jahrhunderts geprägt. In *On the Origin of Species* (1859) entwickelte Darwin die Grundzüge seiner Evolutionstheorie unter dem zentralen Paradigma der *natürlichen Selektion*. Dieser heute auch als *Darwinismus* bezeichnete Grundsatz geht davon aus, dass sich durch den Vorgang der natürlichen Auslese langfristig nur die am besten an ihre Umwelt angepassten Organismen fortpflanzen und zur Weiterentwicklung der Spezies beitragen würden. Während Darwin diese Thesen in *On the Origin of Species* (1859) ausschließlich anhand von Pflanzen und Tieren diskutierte, übertrug er seine Theorie der Entstehung der Arten in *The Descent of Man* (1871), das noch im

selben Jahr in seiner deutschen Übersetzung als *Die Abstammung des Menschen* erschien, erstmals auch auf den Menschen. Entgegen des in Europa hegemonialen christlichen Weltbildes, das die Entstehungsgeschichte des Menschen in der Schöpfungslehre begründete und alle Lebewesen in einer großen Stufenleiter der Natur, der *Scala Naturae* vereinigte, an deren obersten Stelle Gott stand, entwickelten die Naturwissenschaften zu Beginn des 19. Jahrhunderts eine alternative Geschichte der Abstammung des Menschen, in deren Zentrum nicht Gott, sondern die Natur selbst stand. Im Gegensatz zur christlichen Schöpfungslehre, die die Entstehung des Menschen als Folge der Schöpfung Adams, dem Sündenfall und der Vertreibung aus dem Paradies erzählte, suchten Naturwissenschaftler wie Darwin eine Erklärung für die Abstammung des Menschen, die letztere als Ergebnis natürlicher Prozesse verstand. Sylvia Wynter (2003) bezeichnet dies als den Übergang von einer *theozentrischen* zu einer *biozentrischen* Konzeption des Menschen. Ein zentrales Problem für diese naturwissenschaftlich begründete Erklärung der Abstammung des Menschen war allerdings die Frage nach den Ursachen und der Entstehung von als »Rassen« konstruierten Unterschieden zwischen Menschen und die damit verbundene Aufrechterhaltung rassistisch legitimierter Gewaltverhältnisse. Darwin und seine Anhänger_innen argumentierten entgegen der in der Mitte des 19. Jahrhunderts verbreiteten Annahme, dass rassifizierte Differenzen zwischen Menschen auf deren Status als unterschiedliche Spezies zurückzuführen seien, für eine Theorie der Monogenese. Dieser Theorie zufolge haben alle Menschen denselben evolutionären Ursprung in der Abstammung vom Affen. Die Differenz zwischen vermeintlichen »Rassen« sei demnach nicht Ausdruck unterschiedlicher Arten, sondern vielmehr das Kennzeichen unterschiedlicher *evolutionärer Stufen* in einer gemeinsamen Entwicklungsgeschichte des Menschen, wobei der weiße Europäer an oberster Stelle stehe. Rassifizierte Differenz wurde dadurch verzeitlicht, insofern die Konstruktion rassifizierter Hierarchien als gleichbedeutend mit historischem Fortschritt gesetzt wurde (vgl. McClintock 1995: 36ff.).

Innerhalb dieser durch Darwins Evolutionstheorie popularisierten biozentrischen Konzeption des Menschen, die ab der Mitte des 19. Jahrhunderts dominant wurde, kam der Suche nach dem *missing link* eine besondere Bedeutung zu. Das fehlende Bindeglied des evolutionsgeschichtlichen Übergangs zwischen Mensch und Tier, das Darwin nicht gefunden habe, sollte die Theorie der gemeinsamen menschlichen Abstammung einerseits sowie der evolutionären Stufenleiter als naturwissenschaftlich fundierter Rassentheorie andererseits beweisen. Zwar war Darwin selbst der Überzeugung, dass es

unmöglich sei, einen lebenden *missing link* zu finden, denn dieser Übergang hätte sich seiner Meinung nach vor vielen Jahrtausenden ereignet (vgl. Darwin 1871: 199ff.). Das hinderte begeisterte Anhänger_innen seiner Theorie jedoch nicht daran, die Existenz eines solchen immer wieder auf ein Neues zu behaupten. Während Pastrana zu Lebzeiten noch als Monster und Mischwesen repräsentiert wurde, dessen Zugehörigkeit zur Kategorie Mensch fraglich erschien, erfuhr ihr Körper mit der Popularisierung der naturwissenschaftlich begründeten Evolutionstheorien und ihrer Behauptung der Verwandtschaft zwischen Mensch und Affe eine zunehmende Umdeutung. Diese schloss Pastrana zunehmend in die Entwicklungsgeschichte des Menschen ein, entweder als eben jener imaginierte *missing link* oder aber als »bärtige Frau« (vgl. Loewenstein 1926, »Julia Pastrana, die bärtige Tänzerin« 1929).

Auch letztere Bedeutungskonstruktion von Pastrana als »bärtige Frau« ist eng mit Darwins Theorien zur Abstammung des Menschen verknüpft, wie Kimberly Hamlins (2011) Analyse der Genealogie »bärtiger Frauen« verdeutlicht. Hamlins Lektüre von *The Descent of Man* stellt heraus, dass Darwins Theorie über die Abstammung des Menschen auf dem Prinzip der *sexuellen Selektion* beruhte (vgl. Darwin 1871: 253ff.). Dieses Prinzip der sexuellen Selektion ergänzt Darwins Grundsatz der *natürlichen Selektion*, indem es die Ausprägung geschlechtlicher Merkmale erklärt, die gemäß Darwin hinsichtlich der natürlichen Selektion nutzlos erscheinen oder sogar Nachteile mit sich bringen, sich aber positiv auf die Reproduktionschancen auswirken würden.²³ In Bezug auf das Wirken dieses Prinzips der sexuellen Selektion innerhalb der Evolutionsgeschichte des Menschen fokussierte Darwin vor allem auf die Körper- und Gesichtsbehaarung. Damit lieferte Darwins Theorie eine neue Grundlage dafür, Haare und deren Fehlen als Kennzeichen von Geschlecht und Geschlechterdifferenz zu deuten und diese innerhalb der Geschichte der Evolution vom stark behaarten Affen hin zum weniger behaarten Menschen einzuordnen. Haare wurden sowohl zum Bedeutungsträger von Geschlechterdifferenz als auch zum Ausdruck der rassifizierten Hierarchie vermeintlicher Evolutionsstufen. Bereits im 18. Jahrhundert hatten europäische Wissenschaftler nach körperlichen Eigenschaften gesucht, anhand derer sie die von ihnen imaginierten Unterschiede von »Rasse« und Geschlecht

²³ Hamlin nennt als Beispiel das bunte Federkleid des Pfaus, das diesen in Bezug auf seine Umweltangepastheit zu einer auffälligen Beute macht und dessen evolutionäre Weitervererbung in Darwins Logik daher nicht dem Prinzip der natürlichen Selektion folgen kann (vgl. Hamlin 2011: 960).

festmachen konnten. Londa Schiebinger (1993: 120ff.) hat herausgearbeitet, dass neben Hautfarbe, Skelett und Schädel dabei auch dem Bart eine zentrale Symbolkraft rassifizierter und vergeschlechtlichter Differenz zukam. Sein Vorhandensein oder Fehlen wurde dabei nicht nur zu einem Unterscheidungsmerkmal zwischen Männern und Frauen erklärt, sondern diente auch dazu, rassifizierte Unterschiede zwischen verschiedenen Männern zu markieren. Ärzte entwickelten Mitte des 19. Jahrhundert eigene Instrumente, um Haare zu messen, zu vergleichen und sie entlang rassifizierter »Typen« zu kategorisieren (vgl. Herzig 2015: 31f.). Darwins Theorie der sexuellen Selektion und die darin enthaltenen Thesen in Bezug auf Körper- und Gesichtsbehaarung schlossen an diese Wissensbestände an. Wie Hamlin veranschaulicht, wurde die Gesichtsbehaarung weißer Frauen infolgedessen zu einem Zeichen von Krankheit und Pathologie, während die Gesichtsbehaarung von Schwarzen Frauen und Frauen *of Color* zum Zeichen ihrer rassifizierten Differenz wurden:

Just as the alignment of beards with masculinity was racialized, so, too, was the relationship between hairlessness and female beauty. While facial hair on women of all races was considered unusual, hirsute white women were considered diseased individuals, whereas bearded women of color were presented as racial representatives illuminating evolution at work. (Hamlin 2011: 692)

Darwins Evolutionstheorie lieferte damit die Grundlage für das später auch von Steinach aufgegriffene Argument, dass ausgeprägte Geschlechterdifferenz Ausdruck rassifizierter Überlegenheit sei. So können wir trotz des sich verändernden Rahmens sehen, dass die posthumen Versuche, Pastrana ein Geschlecht zuzuweisen, durch ihre Rassifizierung beharrlich untergraben wurden. Gleichermaßen blieb ihr Menschsein – egal ob sie als nicht-, unter- oder halb-menschlich betrachtet wurde – durch ihre geschlechtliche Hybridität und Unbestimmtheit gekennzeichnet. Während ihre Behaarung sie zu Lebzeiten noch als Monster und Mensch-Tier-Hybrid markierte, wurde sie nach ihrem Tod zum Zeichen einer devianten Geschlechtlichkeit und rassifizierten Inferiorität: »The same body that merged the human and animal now confuses the male and female« (Garland-Thomson 2017: 45). Diese Umdeutung von Pastranas Körper setzte sie einer neuen Ordnung der als wissenschaftliches Interesse maskierten Gewalt aus und machte Präuschers

Museum zu einem weiteren Ort der durch koloniale und dehumanisierende Gewalt geprägten Wissensproduktion.²⁴

Schauobjekt zwischen kolonialer Unterhaltung und moderner Biomedizin

Die Dauer der Zurschaustellung der Leichen Pastranas und ihres Kindes im Wiener Prater lässt sich nicht genau rekonstruieren.²⁵ Präuscher, der auch in Deutschland Schaustellungen betrieb, bewarb Pastranas körperlichen Überreste als »wandernden Leichnam«, was darauf hindeutet, dass diese nicht nur in Präuschers Museum im Prater ausgestellt wurden, sondern höchstwahrscheinlich auch regelmäßig an anderen Orten besichtigt werden konnten. Es ist überliefert, dass die Leichname 1921 an den skandinavischen Schausteller Håkon Lund verkauft wurden, der sie bis in die 1970er Jahre international ausstellte. Erst dann verbot die norwegische Regierung die Zurschaustellung und konfiszierte die Leichen. Nachdem sie Ende der 1970er Jahre aus dem Lager, in dem sie bis dahin aufbewahrt wurden, gestohlen wurden und Pastranas Leichnam – nicht aber der ihres Kindes – durch die norwegischen Behörden wieder entdeckt wurde, wurden die körperlichen Überreste Pastranas an das Forensische Institut der Universität Oslo übergeben (vgl. Bondeson 1997: 235ff.; Bondeson 2017a; Kaldy-Karo 2013: 208f.; Garland-Thomson 2017: 37).

24 So berichtet beispielsweise der deutsche Arzt und Ethnologe Max Bartels, der einen einflussreichen Aufsatz *Ueber die Abnorme Behaarung beim Menschen* veröffentlichte, darüber, Pastranas Leichnam in Wien mehrfach zu Studienzwecken besucht zu haben (vgl. Bartels 1879).

25 Der letzte Hinweis auf die Zurschaustellung der Leichname von Pastrana und ihrem Kind im Wiener Prater, den ich im Zuge der Recherchen finden konnte, lässt vermuten, dass diese auch Anfang des 20. Jahrhunderts noch in Präuschers Museum ausgestellt waren. In einem Zeitungsartikel heißt es: »Beide Präparate wurden dann noch Jahrzehnte lang, wohl auch heute noch, in dem bekannten anatomischen Museum von Präuscher gezeigt« (»Bärtige Frauen« 1904: 5). In der Sekundärliteratur gibt es ein weiteres Narrativ, wonach Julia Pastranas Leichnam und der ihres Kindes nach dem Tod Theodore Lents Ende der 1880er Jahre zum »Besitz« seiner zweiten Ehefrau Marie Bartel wurden, welche als angebliche Schwester Julia Pastranas unter dem Namen »Zenora Pastrana« ebenfalls international performte. Bartel wiederum habe die menschlichen Überreste 1889 an den deutschen Impresario J. B. Gassner verkauft, welcher diese weiter handelte (vgl. Bondeson 2017b: 23, Tomaiuolo 2018: 96). Diese Erzählung lässt sich jedoch genauso wenig verifizieren wie die Dauer des Verbleibs der menschlichen Überreste in Wien.

Erst 2013, mehr als hundertfünfzig Jahre nach ihrem Tod, wurden Pastranas körperliche Überreste nach Mexiko überführt, wo sie ein christliches Begegnungsritual erhielt (vgl. Anderson Barbata 2017). Doch vor der Rückführung fertigten Wissenschaftler_innen an der Universität Oslo medizinische Fotografien und Röntgenaufnahmen ihres Körpers an und entnahmen eine DNA-Probe, um weiterhin Bruchstücke von Pastranas Körper für »zukünftige Forschung« nutzen zu können (vgl. Márquez-Grant 2020). Denn einerseits sind Mediziner_innen und Anthropolog_innen noch bis heute daran interessiert, das ontologische Rätsel Pastranas zu lösen, indem sie ihren Körper vermessen, klassifizieren und mit einer Diagnose versehen (vgl. Miles 1974; Bondeson/Miles 1993; Bondeson 1997; Aguayo-Orozco et al. 2020). So schreibt etwa der Arzt und Autor Jan Bondeson, einer der am meisten zitierten Biografen Pastranas, dass sein eigenes Interesse an der Geschichte von Pastrana von dem Wunsch getragen war, »to establish Pastrana's correct diagnosis« (Bondeson 2017a: 67). Andererseits äußert sich in dem forensischen Begehr, »[to record] as much data from the remains as possible [...] prior to repatriation« (Márquez-Grant 2017: 112) und der Zurückhaltung und Aufbewahrung von jenen Fragmenten über Pastranas Bestattung hinaus auch die Vorstellung, dass Pastranas DNA – wie auch jene vieler anderer Indiger (vgl. Kowal/Radin/Reardon 2013; Berthier-Folgar, Collingwood-Whitlock und Tolazzi 2012) – aus Sicht westlicher Biomedizin nicht nur wertvolle Informationen über deren eigene Körper und ihr pathologisch gedeutetes Erscheinungsbild enthalte, sondern darüber hinaus auch zu einem allgemeinen Verständnis der Geschichte der Menschheit beitragen könne und deshalb der Forschung zur Verfügung zu stehen habe (vgl. Márquez-Grant 2020). Pastranas DNA wird so nicht nur als ein »portal into the human species' evolutionary past« (Kowal/Radin/Reardon 2013: 467) konstruiert, sondern auch Teil einer auf Profit ausgerichteten globalen Zirkulation von Zellen, Körperteilen und Genen, die oftmals ohne den Konsens der Betroffenen oder ihrer Nachfahr_innen entwendet und in Wert gesetzt wurden und werden, was die fortwährenden kolonial-rassistischen Verstrickungen moderner Biomedizin und Biotechnologie verdeutlicht.²⁶

26 Neben dem vielfach kritisierten internationalen *Humangenomprojekt* (HGP) ließe sich an dieser Stelle hinsichtlich der globalen Zirkulation und Inwertsetzung auch der Fall von Henrietta Lacks (1920–1951) anführen, einer Schwarzen Krebspatientin am *Johns Hopkins Hospital* in Baltimore, der ohne ihr Wissen geschweige denn ihre Zustimmung Zellen entnommen wurden, aus denen eine permanente Zelllinie kultiviert wurde. Diese sogenannten HeLa-Zellen vermehren sich noch heute in wissenschaftlichen Laboren weltweit und »leben [...] als ein in die Ewigkeit versetzter Spuk weiter« (Gramlich

Die Gewalt gegen Pastrana, ihre Verdinglichung und die verschiedenen Arten, wie ihr Körper in Wert gesetzt wird, dauern demnach an. Noch heute zirkulieren neben jenen hoch stilisierten Abbildungen, mit denen für ihre Performances geworben wurde, Bilder ihres präparierten Leichnams sowie jene medizinischen Skizzen, die ihren Status als nicht- oder nur-fast-menschliches Wesen manifestierten in zeitgenössischen akademischen Publikationen. Ihr wird nach wie vor nicht erlaubt, zu ruhen und auch mein eigenes Schreiben über Pastrana reiht sich in diese fortwährende Zirkulation ein. Ihres ursprünglichen Namens beraubt, zur Schau gestellt, ausgestopft, verkauft und schlussendlich erst zum »internationalen Schauobjekt« (Kaldy-Karo 2013) und dann zum biomedizinischen Exemplar degradiert, ist es nicht unmöglich, Pastranas eigene Stimme im Archiv zu hören. Vielmehr scheint es, als würde das Sprechen über sie, das ihre Abwesenheit übertönt, niemals verstummen. Pastrana ist ein weiterer Asterisk in der Geschichte der Moderne, der von seiner eigenen Unmöglichkeit verschluckt wird. Gleichzeitig ist die Geschichte von Pastrana exemplarisch für jene »stummen Schattenfiguren« (Hoffmann 2020: 41) der populären Diskurse über Drüsen, innere Sekrete und Geschlecht im frühen 20. Jahrhundert. Als solche ist sie Teil der durch die Printmedien etablierten Wissensarchive zur Wandel- und Formbarkeit von Geschlecht.

Grenzfiguren und die Reaktualisierung der ontologischen Ordnung

In diesem Kapitel habe ich gezeigt, dass im frühen 20. Jahrhundert Tiere sowie rassifizierte und monströse Körper die zentralen semantischen Figuren waren, über welche die Idee der »Geschlechtsumwandlung« medial verhandelt wurde. So fungierten »niedere Tiere«, die kolonialen Geister der *Mujerados* und das Gespenst Julia Pastranas als Grenzfiguren, welche die Instabilität von Geschlecht als die Eigenschaften animalischer und rassifizierter Körper verkörperten und damit kulturelle Ängste über den Zerfall der binären Geschlechterordnung einfingen. Im Zuge dieser öffentlichen Ausverhandlung wurden die Grenzen zwischen Menschen und Tieren sowie »normalen« und »abnormalen« sowie rassifizierten Körpern nicht so sehr *neu gezogen* als vielmehr *reaktualisiert*.

2020b: 205). Auf ihnen basieren medizinische Durchbrüche unter anderem in der Erforschung von Genen und Impfstoffen sowie der Behandlung von HIV/AIDS und Krebs. Sie sind die Grundlage zahlreicher profitabler Patente und werden international gehandelt (vgl. Skloot 2010).

Zugleich eröffnete dieses von Tieren, Monstern und kolonialen Geistern bevölkerte kulturelle Archiv der »Geschlechtsumwandlung« neue Dimensionen der Intelligibilität, die Wünsche nach medizinischer Geschlechtertransition speisten. Hierbei sind es insbesondere die verwobenen Geschichten von Animalität und Kolonialität, die als »animalische Verbindungen« die Intelligibilität des Wunsches nach »Geschlechtsumwandlung« durch die Transplantation tierischer Keimdrüsen im medialen Diskurs des frühen 20. Jahrhundert animierten. Insbesondere die mediale Repräsentation der erfolgreich an Tieren durchgeführten »Geschlechtsumwandlung« trug maßgeblich dazu bei, die Idee der Formbarkeit von Geschlecht durch Drüsentransplantate denkbar zu machen und regte Personen dazu an, ihr eigenes Geschlecht entlang dieser Logiken als wandelbar zu begreifen. Die medialen Repräsentationen geschlechtlicher Wandelbarkeit rassifizierter und tierischer Körper boten eine diskursive Legitimation – und wie der Fall von R. gezeigt hat, auch das organische Rohmaterial – für Personen, die medizinische Interventionen begehrten. Entgegen der dominanten Logik geschlechtlicher Normalisierung, die ihre Körper und ihr Geschlecht als pathologisch rahmte, forderten sie eine Praxis der geschlechtlichen Anpassung ein, in deren Zentrum das Potential der selbstbestimmten Formbarkeit von Geschlecht stand.

Dass die im Archiv auffindbaren Subjekte, welche eine solche Praxis einforderten, alle weiß rassifiziert und fast ausschließlich aus dem bürgerlichen Milieu zu kommen scheinen, liegt jedoch nicht nur daran, dass es diese kulturellen Differenzmerkmale waren, die ihnen das materielle und soziale Kapital verschafften, welches Zugang zu entsprechenden Ärzten und Kliniken erlaubte. Dass es ihre Geschichten sind, die innerhalb der Struktur des Archivs intelligibel werden, ist, wie ich gezeigt habe, auch den medial vermittelten Bildern und Diskursen geschuldet. Doch das medial vermittelte Wissen über die Wandelbarkeit von Geschlecht eröffnete nicht nur den Vorstellungshorizont dafür, Geschlecht als wandel- und formbar zu begreifen, sondern war zugleich auch unterfüttert von Hierarchien der Belebtheit und Plastizität, welche die Körper von »niederen Tieren« und rassifizierten »Anderen« als immer bereits geschlechtlich instabil und außerhalb der Logik binärer Zweigeschlechtlichkeit positionierte. Amin schreibt daher in Anlehnung an Steinachs Formulierung von Geschlecht als der Wurzel des Lebens: »As the root of life, sex *debilitates* and *capacitates*« (Amin 2018: 597, Herv. i.O.). Während die durch Steinach propagierten Drüsentransplantate für weiße und größtenteils bürgerliche Subjekte die Möglichkeit eröffneten, innerhalb der Register der kolonial konstituierten bürgerlichen Zweigeschlechtlichkeit wiederhergestellt zu werden und sich

im Heilungsversprechen trotz seiner pathologisierenden Gewalt zugleich die Möglichkeit der radikalen Umdeutung dieser Logik im Sinne einer gewünschten Geschlechtsangleichung verbarg, versprach die Plastizität von Geschlecht für Julia Pastrana, die *Mujerados* und die in ihrer Nähe positionierten rassifizierten und animalisierten Subjekte lediglich eine Fortschreibung der gegen sie gerichteten verdinglichenden und kolonialen Gewalt, die sie immer schon aus den Rastern der Zweigeschlechtlichkeit und damit auch aus den Rastern des Menschlichen ausschlossen.

Die kurzzeitige Öffnung der *ontologischen Wunde* zwischen Mensch und Tier markierte für R. den Zugang zu einer experimentellen geschlechtsangleichenden Operation. Doch zugleich führte die durch diese Öffnung produzierte artenübergreifende Intimität für rassifizierte Subjekte zu einer Intensivierung ihrer Animalisierung, die sie noch weiter aus den Registern des Menschlichen ausschloss. Für die im Labor und Operationssaal eingesetzten Tiere bedeutete das Begehr und der Hunger nach zu transplantierenden Drüsen eine weitere Unterwerfung unter die Logiken ihrer Inwertsetzung in den Produktionsketten von Geschlecht. Während die durch Steinachs Forschungen inspirierten Praktiken der Geschlechtertransgression durch Drüsentransplantate auf die komplexen Verbindungen und Formen des Transfers zwischen menschlichem Geschlecht und nicht-menschlichen Körpern hinweisen und dabei der Eindruck eines die Artentrennung übergreifenden und Taxonomien überschreitenden Potentials geschlechtlicher Wandelbarkeit entsteht (vgl. Weaver 2014; Szczygielska 2017), zeigt sich doch bei genauerer Betrachtung, dass dieses Potential einseitig und zutiefst von kolonialen Logiken der Rassifizierung von Geschlecht und der fundamentalen Abwertung von nicht-menschlichen Tieren unterwandert war. Die kategoriale Überschreitung der ontologischen Grenze zwischen Mensch und Tier war immer schon durch »Rasse« strukturiert (vgl. Amin 2020: 51). Die als unendlich form- und wandelbar imaginierten Körper rassifizierter »Anderer« und »niederer Tiere« markieren den Asterisk, der *trans** seine Bedeutung verleiht. Ihre untergeordnete Position innerhalb der Ordnung von »Rasse« und Geschlecht wurde im medialen Diskurs über »Geschlechtsumwandlung« nicht aufgelöst, sondern vielmehr erneut zementiert.

