

Bildung sucht Dialog!

Dieser
vierte
Band
der
PH NÖ
sammelt
und
präsentiert
Facetten
zum
Dialog
um
Fragen
zur

- Menschlichkeit in der Schule,
- Vielheit der Fächer und Einheit der Bildung,
- dialogischen Führungskultur,
- Ethik als Unterrichtsgegenstand.

Er
will
alle
Lehrer/innen
und
an
Bildung
interessierten
Bürger/innen
einladen
zu
Kontakt,
Gespräch
und
Zusammenarbeit.

ISBN 978-3-9519897-4-7



Erwin Rauscher (Hg.) Unterricht als Dialog

Pädagogik für Nieder-
österreich — **Band 4**

Erwin Rauscher (Hg.)

Unterricht als Dialog

Von der Verbindung der Fächer
zur Verbindung der Menschen

Pädagogik
für
Niederösterreich
Band 4



Erwin Rauscher (Hg.)

Unterricht als Dialog

Von der Verbindung der Fächer
zur Verbindung der Menschen

Pädagogik
für
Niederösterreich

Band 4



IMPRESSUM

Eigentümer und Medieninhaber:
Pädagogische Hochschule Niederösterreich
Mühlgasse 67, A 2500 Baden

Alle Rechte vorbehalten

Printed in Austria – Jänner 2011
Redaktion: Erwin Rauscher
Lektorat: Günter Glantschnig
Text, Gestaltung und Layout: Erwin Rauscher
Druck: Paul Gerin GmbH & Co KG, 2120 Wolkersdorf, Wienerfeldstraße 9

ISBN 978-3-9519897-4-7

Susanne Fleischmann

Weder Mann noch Frau?

Alternative Geschlechterkonzepte am Beispiel der indischen Hijras

Die Kategorien ‚Mann‘ und ‚Frau‘ werden oft als selbstverständlich gebraucht und wenig hinterfragt. Ein Blick in fremde Kulturen, aber auch bewusstes Wahrnehmen transsexueller und intersexuell geborener Menschen in unserer Gesellschaft machen deutlich, dass eine eindeutige Zuordnung nicht immer möglich und eine Reflexion gängiger Geschlechterkonzepte durchaus lohnenswert ist. Der Beitrag stellt die Hijras als Beispiel einer Bevölkerungsgruppe, welche die Geschlechtergrenzen ihrer Gesellschaft überschreitet, in den Mittelpunkt. Hijras sehen sich selbst als ‚weder Mann noch Frau‘, sie werden häufig als ‚Indiens drittes Geschlecht‘ bezeichnet. Die Darstellung der Hijras erfolgt vor dem Hintergrund der Sex-/Gender-Debatte und berücksichtigt soziale, medizinisch-biologische und religiöse Aspekte. Dabei schwingt immer die Frage mit, inwiefern derartige alternative Geschlechterkonzepte zufriedenstellende Lebensentwürfe inter- bzw. transsexueller Menschen ermöglichen. Sie dient als Grundlage für fächerübergreifenden Unterricht (Ethik, Religion, Biologie, Psychologie und Philosophie).

1 Geschlechterdichotomie und alternative Konzepte

1.1 Die Begriffe ‚Sex‘ und ‚Gender‘

Die Existenz zweier Geschlechter wird in unserer Gesellschaft häufig unhinterfragt vorausgesetzt und als biologisch festgelegt betrachtet. Gruppen wie die indischen Hijras, die Geschlechtergrenzen überschreiten, aber auch intersexuell geborene Menschen, deren Geschlechtsorgane bzw. Chromosomensätze nicht eindeutig männlich oder weiblich sind, lassen sich allerdings in dieses Konzept schwer einordnen. Feministische Ansätze seit den 1970er-Jahren und die darauf aufbauenden Gender Studies, die sich seit den 1990er-Jahren auch an den deutschsprachigen Universitäten verstärkt durchsetzten, lieferten eine tiefgehende Analyse der Geschlechterverhältnisse, wobei u.a. die Begriffspaare Sex und Gender von Bedeutung sind, die von Gayle Rubin 1975¹ entwickelt wurden:

- ❖ *Gender* steht im Englischen für die kulturell vorgegebenen Geschlechterrollen, die in einer Gesellschaft akzeptiert sind und durch Verbote, Strafen und Belohnungen für verbindlich erklärt werden.

- ❖ Sex bezeichnet das anatomische Geschlecht, das mit *Gender* identisch sein kann, nicht aber sein muss. Eine ‚biologische‘ Frau kann auf sozialer Ebene weibliche, aber auch männliche Rollenangebote für sich in Anspruch nehmen.

Die *Gender Studies* legen den Fokus vor allem auf das soziale Geschlecht und weisen darauf hin, dass vor allem Kleidercodes, Verhaltensrepertoires, Gestik und Mimik Weiblichkeit und Männlichkeit ‚herstellen‘. Geschlecht wird als ein Prozess beschrieben, in dem die damit verbundenen Verhaltensnormen immer wieder neu inszeniert werden müssen. Geschlecht sei daher, wie bereits Simone de Beauvoir es formuliert hat, ein Handeln. Die scheinbare Natürlichkeit von Geschlecht wird damit in Frage gestellt. Im Bereich der Gender Studies wird außerdem betont, dass Weiblichkeit und Männlichkeit einander gegenseitig definieren, d.h. sich erst aus relationalen Bezügen ergeben.²

Ist nun aber *Gender* wirklich völlig frei bestimmbar? Kann sich der Einzelne beliebig zu Frau oder Mann erklären? Insbesondere die ‚*Men’s Studies*‘, die den Schwerpunkt ihrer Untersuchungen auf Männlichkeitskonstruktionen legen, weisen darauf hin, dass das soziale Geschlecht durch strikte Verbote und Anreize organisiert werde und die Gesellschaft streng über die Einhaltung der Normen wache. Deshalb seien Schwule, Lesben und Transsexuelle meist an den Rändern der Gesellschaft angesiedelt, die darauf achte, dass die binäre Matrix – im Sinne einer klaren Opposition von Mann und Frau – eingehalten werde. Ein Drittes werde kaum akzeptiert.³

Die Unterscheidung von *Sex* und *Gender* wurde in den 90er-Jahren in Frage gestellt, als Judith Butler in Anlehnung an den Poststrukturalisten Michel Foucault die These vertrat, auch das biologische Geschlecht (*Sex*) sei eine soziale Konstruktion, denn Naturwissenschaften wie Biologie und Medizin, die darüber entscheiden, welche Organe für welches anatomische Geschlecht entscheidend sind, reproduzierten trotz ihres Objektivitätsanspruches herrschende kulturelle Normen und schrieben die geltenden Geschlechterverhältnisse damit fest.⁴

Die US-amerikanische Biologin Anne Fausto-Sterling⁵ berichtet über eine spanische Hürdenläuferin, Maria Patino, die beim Aufbruch zu den Olympischen Spielen 1988 das ärztliche Zertifikat vergaß, das ihr bescheinigte, weiblich zu sein, und sich daraufhin einem Chromosomentest unterziehen musste. Der Geschlechtstest ergab, dass sie zwar aussah wie eine Frau, aber ein Y-Chromosom hatte. Außerdem wurde festgestellt, dass sie keine Gebärmutter hatte und sich in ihren Schamlippen Hoden befanden. Aufgrund dieser Untersuchungsergebnisse wurde sie für die Olympiade gesperrt und vom spanischen Team ausgeschlossen. In weiterer Folge geriet ihr Leben völlig aus den Fugen: ‚*Spanische Offizielle entzogen ihr bereits gewonnene Titel und sperren sie für zukünftige Wettkämpfe. Ihr Freund verließ sie. Sie wurde zum Verlassen ihrer Wohnung im nationalen Athletik-Zentrum gezwungen, ihr Stipendium wurde widerrufen und plötzlich musste sie um ihr Auskommen kämpfen. Die nationale Presse hatte einen großen Tag auf ihre Kosten.*‘⁶ Bis zu der unerwarteten Untersuchung hatte die Sportlerin keinen Grund gesehen, daran zu zweifeln, dass sie eine Frau war. Sie ließ sich daraufhin von Medizinerinnen beraten, die ihr erläuterten, dass sie mit einer Androgen-Insensivität geboren worden sei, die dazu führte, dass ihre Zellen, obwohl sie ein Y-Chromosom hatte und ihre Hoden Testosteron produzierten, dieses Hormon nicht erkennen konnten, woraufhin ihr Körper keine männlichen Merkmale entwickelte. In der Pubertät begannen ihre Hoden aber – wie auch bei anderen Burschen – Östrogen zu erzeugen, auf das der Körper sehr wohl reagierte: Ihre Brüste wuchsen, sie bekam eine schmale Taille und ihre Hüften wurden breiter. Sie sah also wie eine Frau aus, obwohl sie mit einem Y-Chromosom geboren worden war und ihre

Hoden ausreichend Testosteron produzieren konnten. Patino begann, unterstützt durch eine Biologin, die Geschlechts tests kritisch gegenüberstand, gegen den Beschluss des IOC zu kämpfen. Nach weiteren Untersuchungen bescheinigten medizinische Gutachten, dass sie aufgrund ihres Körperbaus weiblich genug war, um an Wettkämpfen mit Frauen teilzunehmen. Letztlich wurde sie wieder in den Internationalen Athletik-Verband aufgenommen und durfte 1992 als Mitglied des spanischen Teams an der Olympiade teilnehmen. Ihr Beispiel zeigt nach Fausto-Sterling, dass das Geschlecht eines Menschen einfach zu komplex ist, um es in nur zwei Kategorien einzuteilen. Eine ihrer Kernaussagen lautet, dass es eine soziale Entscheidung sei, ob man eine Person als Mann oder Frau bezeichne. Nur unsere Überzeugungen von *Gender*, dem sozialen Geschlecht, würden *Sex*, das biologische Geschlecht, definieren.⁷

Gender Studies betrachten auch die Tatsache, dass es in der binären Ordnung nur ein heterosexuelles Begehren zu geben scheint, kritisch. Denn die strikte Festlegung auf ein gegengeschlechtliches Begehren als scheinbar ‚natürliche‘ oder ‚gottgewollte‘ Lebensform grenze andere Formen des Begehrens aus. So wird im Bereich der Gender Studies häufig der Psychoanalytiker Sigmund Freud zitiert, der davon ausging, dass der Mensch grundsätzlich bisexuell sei und nur der kulturelle Druck zu einer Abspaltung der homosexuellen Komponenten führe. Gender Studies interessierten sich in der Folge auch für verborgene Formen von Sexualität abseits der herrschenden Kultur. Zu Beginn der 1990er-Jahre entstanden daraus die Queer Studies, die sich mit schrägem, quer zur Norm stehendem Begehren beschäftigen.⁸

1.2 Die Performanztheorie Judith Butlers

Judith Butlers Schrift *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*⁹ stellt die Trennung von *Sex* und *Gender* in Frage und kritisiert die ‚Zwangsheterosexualität‘, zu der die herrschende Gesellschaftsordnung verpflichtete. Butler lehnt in ihrer Arbeit auch feministische Modelle ab, die die Frau als autonomes Subjekt betrachten und gleichberechtigt in die männliche Ordnung zu integrieren versuchen. Denn für die Philosophin ist der Diskurs des (männlichen) Subjekts grundsätzlich ein Ort der Macht, Unterwerfung und Reglementierung. Das Subjekt sei daher nichts als ein Produkt diskursiver Machtstrukturen, wie auch Michel Foucault, auf den Butler aufbaut, darlegt. Wenn Frauen also zu Subjekten werden wollen, so ist nach Butlers Ansicht ihr Emanzipationsversuch schon allein aus dem Grund zum Scheitern verurteilt, dass Subjektsein prinzipiell Unterwerfung bedeutet.¹⁰ Außerdem würde die Teilnahme von Frauen am verbindlichen Subjektdiskurs aus ihrer Sicht einen wesentlichen Bestandteil der bestehenden Geschlechterordnung – und damit vor allem die Zwangsheterosexualität – bestätigen. Ähnlich wie Freud ist Butler der Ansicht, dass die Menschen ursprünglich ein vielfältigeres Begehren in sich tragen, das aber von der Kultur in enge Bahnen gelenkt und auf die Norm der Heterosexualität festgelegt wird. Butlers grundlegende Identitätskritik führt dazu, dass sie auch die Kategorien *Sex* (biologisches Geschlecht) und *Gender* (kulturelles Geschlecht) ablehnt.¹¹ Wenn *Sex* und *Gender* voneinander abgekoppelt werden, die soziale Geschlechtsidentität also nicht dem biologischen Geschlecht entsprechen muss, so gibt es nach Butler auch keinen Grund, warum es lediglich zwei *gender*-Kategorien, nämlich männlich und weiblich, geben sollte: *Wenn der Begriff ‚Geschlechtsidentität‘ die kulturellen Bedeutungen bezeichnet, die der sexuell bestimmte Körper (sexed body) annimmt, dann kann man von keiner Geschlechtsidentität behaupten, dass sie aus dem biologischen Geschlecht folgt. Treiben wir die Unterscheidung anatomisches Geschlecht/Geschlechtsidentität bis an ihre logische Grenze, so deutet sie vielmehr auf eine grundlegende Diskontinuität zwischen*

den sexuell bestimmten Körpern und den kulturell bedingten Geschlechtsidentitäten hin. Setzen wir für einen Augenblick die Stabilität der sexuellen Binärität (binary sex) voraus, so folgt daraus weder, daß [sic!] das Konstrukt ‚Männer‘ ausschließlich dem männlichen Körper zukommt, noch daß [sic!] die Kategorie ‚Frauen‘ nur weibliche Körper meint. Ferner: Selbst wenn die anatomischen Geschlechter (sexes) in ihrer Morphologie und biologischen Konstitution unproblematisch als binär erscheinen (was noch die Frage sein wird), gibt es keinen Grund zu der Annahme, daß [sic!] es ebenfalls bei zwei Geschlechtsidentitäten bleiben muss.’¹² Ihre Schlussfolgerung lautet: ‚Wenn wir [...] den kulturell bedingten Status der Geschlechtsidentität als radikal unabhängig vom anatomischen Geschlecht denken, wird die Geschlechtsidentität selbst zu einem frei schwebenden Artefakt.’¹³

Butler geht aber noch weiter und kritisiert auch das biologische Geschlecht als eine gesellschaftliche Konstruktion, die dazu diene, die Machtverhältnisse wissenschaftlich zu beglaubigen. Denn auch die Biologie sei keine wirklich objektive Wissenschaft, sondern eine kulturelle Größe.¹⁴ Butler wirft die Frage auf, ob nicht auch die angeblich natürlichen, biologischen Sachverhalte des Geschlechts in Wirklichkeit diskursiv produziert würden, und zwar durch wissenschaftliche Diskurse, die ihrerseits wieder im Dienste politischer und gesellschaftlicher Interessen stünden. Wenn man den unveränderlichen Charakter des biologischen Geschlechts bestreite, erweise sich dieses Konstrukt vielleicht als ebenso kulturell hervorgebracht wie die Geschlechtsidentität¹⁵: *‚Ja, möglicherweise ist das Geschlecht (sex) immer schon Geschlechtsidentität (gender) gewesen, so daß [sic!] sich herausstellt, daß die Unterscheidung zwischen Geschlecht und Geschlechtsidentität letztlich gar keine Unterscheidung ist.’¹⁶*

Nach Butlers Ansicht produziert das soziale Geschlecht das anatomische, wobei Letzteres ebenfalls eine kulturelle Größe sei. Die Geschlechtsidentität (*gender*) bringe den Körper als scheinbar vordiskursive, natürliche Determinante hervor.¹⁷ Ähnlich wie Simone de Beauvoir ist sie davon überzeugt, dass Geschlecht ein Tun ist: *‚In diesem Sinne ist die Geschlechtsidentität (gender) weder ein Substantiv noch eine Sammlung freischwebender Attribute. Denn wie wir gesehen haben, wird der substantivische Effekt der Geschlechtsidentität durch die Regulierungsverfahren der Geschlechter-Kohärenz (gender coherence) performativ hervorgebracht und erzwungen. Innerhalb des überlieferten Diskurses der Metaphysik der Substanz erweist sich also die Geschlechtsidentität als performativ, d.h., sie selbst konstituiert die Identität, die sie angeblich ist. In diesem Sinne ist die Geschlechtsidentität ein Tun, wenn auch nicht das Tun eines Subjekts, von dem sich sagen ließe, daß [sic!] es der Tat vorangeht.’¹⁸* Damit kommt ein zentraler Begriff Judith Butlers zum Tragen, nämlich jener der Performanz. *Gender-Kohärenz* entsteht nach Butler durch Performanz, d.h. durch (regulierbare) Akte. Die wesenhaft-innerliche Geschlechtsidentität ist demnach nichts anderes als ein Effekt äußerlicher Verrichtungen. Permanente Wiederholungen kultureller Praktiken lassen Männlichkeit und Weiblichkeit entstehen.¹⁹ *Geschlecht ist somit ein ‚Werden und Konstruieren [...], von dem man nie rechtmäßig sagen kann, daß [sic!] es gerade beginnt oder zu Ende geht.’²⁰*

Vor diesem Hintergrund stellt sich auch die Frage nach dem Verhältnis von Innen (Seele, Geist) und Außen (Körper). Nach Butler lassen erst die kulturellen Gebote und Verbote, die den Körper markieren, einen Ort entstehen, der als Gegenteil des Körpers, nämlich als Seele bzw. Geist, aufgefasst wird. Innerlichkeit, Wesen und Geschlecht seien demnach ebenso Produkte kultureller Verfahren wie Mimik, Gestik und Kleidung. Die Akte, Gesten und Begehren erzeugen den Effekt eines inneren Kerns oder einer inneren Substanz, allerdings erzeugen sie

ihn auf der Oberfläche des Körpers. Die Identität, die diese Akte, Gesten und Inszenierungen scheinbar zum Ausdruck brächten, sei in Wahrheit nichts anderes als eine durch leibliche Zeichen oder andere diskursive Mittel hergestellte und aufrechterhaltene Fiktion. Besonders der Transvestit bzw. die Transvestitin zeige, dass Geschlecht durch Imitation entstehe, und nicht Essenz sei. Der Transvestitismus unterlaufe die gängige Unterscheidung von Innen und Außen, indem er durch seine ‚Maskerade‘ die Geschlechtsidentität auf der Oberfläche des Körpers erzeuge. Transvestiten würden zwar einerseits Geschlechterstereotype aufgreifen, diese andererseits aber auch parodieren und in einen neuen Kontext stellen. Durch diese parodistische Imitation gerate auch das Original in Bewegung. Der Transvestit wiederhole also die kulturellen Geschlechterrepräsentationen und überschreite sie gleichzeitig.²¹

Butlers Darstellung wurde vielfach kritisiert, z.B. von Landweer²², und zwar mit dem Hinweis darauf, dass der Transvestit die Geschlechterbinarität trotz scheinbarer Überschreitung aufrecht halte. Die Irritation des Publikums ergebe sich beim Transvestitismus allein durch den Unterschied zwischen kulturellem Geschlecht und Anatomie. Erst durch das Wissen bzw. die gezielte oder gewollte Unsicherheit des Publikums in Bezug auf das anatomische Geschlecht des Darstellenden könne der Performance-Charakter der Situation überhaupt erst zur Geltung kommen.²³ Gegen das Butlersche Modell wurden außerdem vordiskursive Körperwahrnehmungen (v.a. von Frauen) ins Treffen geführt und der Vorwurf erhoben, sie konstruiere eine ‚Frau ohne Unterleib‘. Ein weiterer Kritikpunkt betrifft Butlers Absage an ein autonomes (politisch agierendes) Subjekt, ihre Vorstellung eines maskierten Darstellers, hinter dessen Maske sich aber gar kein Ich verbirgt.²⁴ Dies wurde vor allem in Hinblick auf das ohnehin oft angeschlagene Selbstgefühl von Frauen in ihrem Kampf um Autonomie als problematisch erachtet: Die Reduzierung der weiblichen Handlungsfähigkeit auf ein ‚Tun ohne Täter‘ sei angesichts der ohnehin oft schwierigen Teilnahme der Frauen am politischen Diskurs kontraproduktiv und mache die Not zur Tugend, argumentiert die US-amerikanische Professorin für politische Theorie, Seyla Benhabib.²⁵

1.3 Das (biologische) Zwei-Geschlechter-Modell und seine Geschichte

Bevor sich das uns vertraute Zwei-Geschlechter-Modell etablierte, habe in unserem Kulturkreis über Jahrtausende hin ein älteres Modell vorgeherrscht, fasst Schöbler²⁶ Ergebnisse aus dem Bereich der Gender-Forschung zusammen: Seit der Antike (z.B. bei dem griechischen Arzt und Naturforscher Galen im 2. Jahrhundert) sei die Auffassung weit verbreitet gewesen, dass das weibliche Geschlechtsorgan dem männlichen gleiche, nur sei es nach innen gestülpt und deshalb defizient. Dieses ‚Ein-Geschlecht-Modell‘ basiere auf dem Denkmodell der Ähnlichkeit. Es gebe nach dieser Vorstellung nur ein Geschlecht, wobei aber eine Veränderung vom Mangelhaften (Weiblichen) zum Perfekten (Männlichen) jederzeit möglich sei. Diese vormoderne Sicht von Geschlecht zeigt nach Schöbler, dass sex bzw. Anatomie eine kulturelle Größe sei und von den jeweils herrschenden Weltanschauungen beeinflusst werde. Selbst anatomische Informationen aus Autopsien, über die man bereits vor dem 18. Jahrhundert verfügte, hätten vorerst keinen Einfluss auf das Modell gehabt. Durchgesetzt habe sich das Zwei-Geschlechter-Modell erst zu Beginn des 19. Jahrhunderts, als es zur Stabilisierung der bürgerlichen Geschlechterimages, die die Frau auf Reinheit und Passivität festlegten, beitragen konnte. Die Frau sei damit einerseits entsexualisiert, andererseits auf Empfängnis und Mutterschaft festgelegt worden. Der Ausschluss der Frauen aus dem öffentlichen Bereich und bestimmten Wissensbereichen sei durch die Professionalisierung und Spezialisierung der Naturwissenschaften um 1800 noch verstärkt worden.

Mediziner mit ihren naturwissenschaftlichen Erkenntnissen seien zu neuen ‚Deutungsexperten‘ der Welt und damit auch der Geschlechterordnung geworden; mit dem in den Humanwissenschaften in den Vordergrund gestellten ‚Menschen‘ sei meist nur der ‚Mann‘ gemeint gewesen. Zudem habe sich um 1820 die Gynäkologie von der Anthropologie abgespalten, womit Frauen zum Gegenstand dieser Spezialwissenschaft worden seien. Das Geschlecht sei damit aus dem Bereich der ‚neutralen‘ Wissenschaften ausgegrenzt und nur mehr in der Gynäkologie thematisiert worden.²⁷

Mit der Biologisierung des Geschlechts, die auch Diskussionen über die Emanzipation der Frau wieder verdrängte, die in Zusammenhang mit der Französischen Revolution aufgekomen waren, sei die Naturalisierung der Geschlechterdifferenz zunehmend festgeschrieben worden: Der Frau wurde ‚von Natur aus‘, also aus organischen Gründen, eine größere Empfindlichkeit, ein zärtlicheres Grundgefühl, eine Unfähigkeit zu den ‚hohen Wissenschaften‘ usw. zugeschrieben. Aus den schlafferen Muskeln der Frauen wurde beispielsweise auf einen schlafferen Willen, aus kleineren Lungen auf größere Furcht geschlossen.²⁸

Geschlecht wurde also – wie Schöblier zusammenfasst – in dem sich im 18. und 19. Jh. herausbildenden Zwei-Geschlechter-Modell über die Anatomie des Körpers definiert. Aus dem Körper leiteten sich die sozialen Rollen ab, die damit als natürlich aufgefasst wurden. Dieses Differenzmodell, das Frau und Mann, aber auch Familien- und Arbeitswelt streng voneinander trennte, war aus der Sicht der oben genannten Autorin das Produkt des Zusammenwirkens von Natur- und Geisteswissenschaften, von Bildungssystemen und Kultur.²⁹

1.4 Alternative Geschlechterkonzepte

Im westlichen Denken gilt die Vorstellung weitgehend als selbstverständlich, dass sich die Menschheit in weibliche und männliche Individuen einteilen lässt und es sich bei diesen Attributen um Gegensätze handelt, die einander ausschließen. Im Normalfall wird davon ausgegangen, dass ein Mensch sein ganzes Leben lang nur einer der beiden Kategorien zuordenbar sei. Wie sich u.a. am Beispiel der Hijras zeigen wird, existieren in manchen Kulturen Vorstellungen, nach denen es zwischen den beiden Polen ‚männlich‘ und ‚weiblich‘ Zwischenstufen gibt bzw. nach denen sich die Geschlechtszuordnung eines Menschen im Lauf seines Lebens ändern kann. Im Folgenden sollen zwei Beispiele alternativer Geschlechterkonzepte aus anderen Kulturen vorgestellt werden, die darauf hindeuten, dass es sich bei den indischen Hijras um keinen Einzelfall handelt.³⁰

1.4.1 Die Xanith im Oman

Xanith bedeutet so viel wie ‚impotent, verweiblicht, weich‘. *Xanith* werden männlich geboren, aber in der islamisch geprägten Gesellschaft des Omans als weder männliche noch weibliche Personen angesehen. Allerdings werden ihnen Merkmale beider Geschlechter zugeordnet. Im Gegensatz zu den indischen Hijras praktizieren sie aber kein Entmannungsritual. Die *Xanith* haben männliche Namen und man spricht in der grammatikalisch männlichen Form über sie. Nach islamischem Recht werden sie wie Männer behandelt, sie beten in der Moschee mit den Männern und sind ökonomisch eigenständig. In anderer Hinsicht leben und verhalten sie sich wie Frauen: Sie verrichten Frauenarbeit in ihren Haushalten, ihr Aussehen wird nach weiblichen Schönheitsidealen (weiße Haut, glänzendes dunkles Haar, volle Wangen) beurteilt. In einer Gesellschaft, in der Männern und Frauen in ihren Sozialkontakten und ihrer Lebensgestaltung streng getrennte Bereiche zugeordnet werden, überschreiten *Xanith* diese Grenzen. Beispielsweise singen und tanzen sie bei Festen mit den Frauen, was einem Mann

im Oman normalerweise nicht möglich ist. Weiters darf ein *Xanith* mit einer Frau Arm in Arm die Straße entlang gehen und mit den Frauen essen. Diese Faktoren machen deutlich, dass die *Xanith* zwar einige Merkmale der Männer in ihrer Gesellschaft haben, in anderer Hinsicht aber so etwas wie ‚Nicht-Männer‘ sind. Ein wesentliches Merkmal, das diesen Status bedingt, ist ihre Tätigkeit als homosexuelle Prostituierte. Weil ihnen damit die passive, empfangende Rolle in der Sexualität zugeordnet wird, werden sie von der Gesellschaft nicht als Männer gesehen. Denn Männlichkeit definiert sich im Oman sehr stark über Potenz und das Einnehmen der als aktiv betrachteten, penetrierenden Rolle im Geschlechtsverkehr. Allerdings kann ein *Xanith* zu einem ‚richtigen‘ Mann werden, wenn er sich entscheidet, eine Frau zu heiraten. Damit demonstriert er seine männliche Potenz, und ab diesem Zeitpunkt gelten auch für ihn alle gesellschaftlichen Rechte und Beschränkungen eines Mannes. Der Zwischenstatus der *Xanith* zeigt sich auch darin, dass ihr Verhalten in vielen Bereichen ‚in der Mitte‘ zwischen jenem von Männern und Frauen liegt, z.B. in der Kleidung: Während Männer weiße und Frauen bunte, gemusterte Kleidung tragen, sind *Xanith* an ihrer bunten, aber ungemusterten Kleidung erkennbar. Auch die Haartracht zeigt ihren Zwischenstatus an: Männer tragen das Haar kurz, Frauen lang, *Xanith* bevorzugen eine mittlere Länge. Vieles deutet nach Nanda also darauf hin, dass es sich bei den *Xanith* tatsächlich um eine alternative Geschlechterrolle, einen ‚Zwischenstatus‘ zwischen Mann und Frau, handelt.³¹

1.4.2 ‚Two-spirit‘ in den indigenen Völkern Nordamerikas

Auch in den indigenen Völkern Nordamerikas wurden alternative Geschlechterrollen beobachtet. In Berichten aus dem 17. und 18. Jahrhundert wurden die betreffenden Personen als ‚Berdache‘ bezeichnet, was so viel wie ‚männlicher Prostituirter‘ oder ‚Sklave‘ bedeutet und dem Phänomen nicht gerecht wird. In jüngerer Zeit hat sich in der englischsprachigen Forschung der Begriff ‚two-spirit‘ durchgesetzt, der die spirituelle Kraft berücksichtigt, die diesen Personen in ursprünglichen nordamerikanischen Gesellschaften zugeschrieben wurde. Diese alternativen Rollen wurden meist von Männern – selten auch von Frauen – eingenommen und äußerten sich in Kleidung, Tätigkeit, Sprache, ritueller Rolle und Sexualität. Häufig hatten diese ‚two-spirit-people‘ gleichgeschlechtliche Partner aus der ‚normalen‘ Bevölkerung, wobei bemerkenswert ist, dass diese Partner von der Gesellschaft nicht als von der Geschlechternorm abweichend betrachtet wurden. Leider sind viele der in älteren Berichten beschriebenen Phänomene heute nicht mehr beobachtbar, da die nativen Gesellschaften Nordamerikas durch den Einfluss der Europäer zu einem großen Teil zerstört wurden. Ein Beispiel, das von Devereux (1937) dokumentiert wurde, ist jenes der Mojave, die zwei alternative Geschlechterrollen kannten: ‚hwame‘ für die Frauen und ‚alyha‘ für die Männer, wobei auf Letztere im Folgenden näher eingegangen werden soll: Zukünftige *alyhas* begannen im Alter von etwa 10/11 Jahren, sich aus der Sicht ihrer Gesellschaft ‚seltsam‘ zu benehmen. Zum Beispiel vermieden es die Buben, jagen, reiten oder mit Pfeil und Bogen umgehen zu lernen. Stattdessen spielten sie mit Puppen, imitierten die Haushaltstätigkeiten der Frauen, wollten als typisch weiblich geltende Spiele spielen und weibliche Kleidung tragen. Die Eltern und Verwandten versuchten anfangs entgegenzuwirken, gaben nach einiger Zeit aber auf und bereiteten schließlich eine spezielle Zeremonie vor, die eine Art ‚Test‘ darstellte. Wenn der Junge während dieses Rituals wie eine Frau zu tanzen begann, wurde dies als Bestätigung dafür gesehen, dass er tatsächlich ein *alyha* war. Von diesem Zeitpunkt an bekam der Junge einen weiblichen Namen. Viele *alyha*, die in der Mojave-Gesellschaft als bessere Hausfrauen betrachtet wurden, als die jungen Mädchen es waren, fanden Ehemänner, die auch ihre Sexualpartner wurden. Allerdings wurde um *alyha* nicht wie um junge Mädchen geworben, sondern sie wurden eher wie Witwen oder

geschiedene Frauen gesehen. Sobald ein *alyha* einen Partner gefunden hatte, begann er eine Menstruation zu imitieren, indem er sich selbst zwischen den Beinen verletzte, sodass Blut floss. Es kam auch vor, dass *alyha* Schwangerschaften und anschließende Fehlgeburten vortäuschten. *Alyha* wurden grundsätzlich als friedfertige Personen betrachtet und mussten daher nicht an Kämpfen teilnehmen. Ihre Rolle bestand darin, gemeinsam mit den Frauen die heimkehrenden Krieger in einem Willkommensfest zu empfangen. Man machte sich über die *alyha* wegen ihrer mangelnden Kampfeslust aber nicht lustig, weil man davon ausging, dass sie nichts gegen ihre Bestimmung tun konnten. Außerdem wurden sie respektiert, weil sie als Schamanen betrachtet wurden, denen u.a. auch die Fähigkeit zugeschrieben wurde, sexuell übertragene Krankheiten zu heilen. Die Charakteristik der *alyhas* bestand also darin, dass sie manche Aspekte der weiblichen Geschlechterrolle übernahmen, andere aber nicht. Dazu gehörte auch, dass sie nicht den in der weiblichen Linie der Familie weitergegebenen Namen übernahmen, sondern einen eigenen Namen erhielten.³²

1.4.3 Transsexualismus und Transgenderismus in Europa und Amerika

Im der europäischen und amerikanischen Kultur werden transsexuelle Menschen meist nicht als Angehörige eines dritten oder alternativen Geschlecht betrachtet. Geschlechtszugehörigkeit wird vielmehr als permanent und unveränderlich gesehen, wobei von zwei einander ausschließenden Kategorien - männlich und weiblich - ausgegangen wird. Ein Status zwischen den Geschlechtern wird daher als etwas Vorübergehendes, Temporäres betrachtet. Der Wunsch nach geschlechtsumwandelnden Operationen kann daher auch das Bestreben ausdrücken, diesen unangenehmen Zwischenzustand zu überwinden und ein ‚richtiger‘ Mann, eine ‚richtige‘ Frau zu werden.³³

Die Verunsicherung unserer Gesellschaft durch Menschen, die sich in das binäre Modell nicht einordnen lassen, zeigt sich auch im Umgang mit intersexuell geborenen Kindern, die biologisch gesehen nicht eindeutig männlich oder weiblich sind. Es gibt viele Abstufungen in der Geschlechtsausprägung, über deren wichtigste Formen die Website der Hamburger Forschergruppe zum Thema ‚Intersexualität‘³⁴ informiert. Manchmal wird Intersexualität gleich nach der Geburt festgestellt, oft aber auch erst in der Pubertät, wenn körperliche Veränderungen nicht wie erwartet eintreten. In beiden Fällen stellt sich die Frage, welchem Geschlecht diese Kinder bzw. Jugendlichen zugeordnet werden sollen. Bisher strebte man durch medizinische Behandlungen eine möglichst frühe Geschlechtszuweisung an: *„Nach der bisherigen Behandlungspraxis wurden die betroffenen Kinder oftmals sehr früh in ihrem Leben operativen und/oder hormonellen Behandlungen unterzogen, um ein möglichst eindeutiges Erscheinungsbild zu erreichen. Dieser Behandlungsansatz geht auf Richtlinien zur Behandlung und Erziehung von Kindern mit nicht eindeutigem Genitale zurück, die John Money in den 50er Jahren entwickelt hat. Darin plädiert er u.A. für genitalkorrigierende Operationen vor dem 18. bis 24. Lebensmonat, da die Entwicklung der Geschlechtsidentität bis zu diesem Zeitpunkt weitgehend abgeschlossen sei und eine spätere Geschlechtszuweisung diese Entwicklung behindern würde. Des Weiteren sieht er die Geheimhaltung der Diagnose und der erfolgten operativen Maßnahmen vor, da seiner Meinung nach die psychosexuelle Gesundheit mit weitgehend ungestörter Geschlechtsrolle, Geschlechtsidentität und sexueller Funktion nur möglich sei, wenn das Kind und seine soziale Umgebung nichts von den Behandlungen in der frühen Kindheit erfahren.“*³⁵

Neuere Forschungsergebnisse sowie vor allem die Rückmeldungen der Betroffenen selbst, die den frühen Zeitpunkt der Operationen, die mangelnde Aufklärung und die Tabuisierung bzw.

Verheimlichung von Diagnosen kritisierten, ließen Zweifel über die bisherige medizinische Vorgangsweise entstehen. Eine Hamburger Forschergruppe hat es sich zum Ziel gesetzt, die Behandlungserfahrungen und Lebenssituationen intersexueller Menschen zu erforschen und aufgrund der Ergebnisse neue Behandlungsrichtlinien zu erarbeiten. Als erste Ergebnisse werden folgende Empfehlungen genannt:

- ❖ (Altersgemäße) Vollständige Aufklärung der Betroffenen ohne Tabuisierung und Verheimlichung
- ❖ Einbindung der Betroffenen in alle Entscheidungen über die Vorgangsweise
- ❖ Vermeiden voreiliger Entscheidungen über geschlechtsanpassende Eingriffe, solange keine lebensbedrohlichen Situationen bestehen, da die meisten medizinischen Interventionen nicht mehr rückgängig gemacht werden können
- ❖ Ausführliche Beratung und umfassende Unterstützung der Betroffenen sowie das Herstellen eines Kontakts zu anderen Betroffenen³⁶

Mit der Transgender-Bewegung sei das Zwei-Geschlechter-Modell in Europa und Amerika zunehmend in Frage gestellt worden, und es habe sich eine Vielfalt an Kombinationen von Gender-Identitäten und sexuellen Orientierungen entwickelt, meint Nanda (1999). Die Transgender-Community bestehe aus Transsexuellen, die eine geschlechtsanpassende Operation anstreben, aus anderen, die lieber ein androgynes Leben führen, und aus einer Vielzahl von Geschlechtsidentitäten, die dazwischen liegen.³⁷ Ob ihre sehr positive Einschätzung auch auf Österreich zutrifft, wage ich nicht zu beurteilen. Auch hier gibt es Transgender-Organisationen, die auf die Vielfalt möglicher Geschlechtsidentitäten aufmerksam machen. So informiert ‚transX‘, ein Verein für Transgender-Personen mit Sitz in Wien, auf seiner Website über verschiedene Transgender-Varianten:

„Trans-Was? Ein (unvollständiger) TransGender-Leitfaden

TransGender (TG): Gender (engl.) ist Geschlechtlichkeit im sozialen Zusammenhang. TransGender bedeutet das Überschreiten herkömmlicher Geschlechterrollen und -zwänge. Dazu gehören unter anderem:

- ❖ *Transsexuelle (TS): Menschen, die sich ihrem körperlichen Geschlecht nicht zugehörig fühlen. Meist streben sie körperliche Anpassungen an ihr Identitätsgeschlecht an.*
- ❖ *Transvestiten (TV) und Crossdresser (CD): Menschen, die bewusst jene Kleidungsnormen übertreten, die zur Aufrechterhaltung der Geschlechterordnung dienen. So können sie Persönlichkeitsanteile ausdrücken, die sie in ihrer üblichen Geschlechtsrolle verdrängen müssen.*
- ❖ *Butches: Lesbische Frauen, die sich in Kleidung und Verhalten kontinuierlich maskulin geben.*
- ❖ *Drag-Queens: Schrille parodistische Imitation von Frauen. Treten zumeist in der schwulen Szene auf.*
- ❖ *Drag-Kings: Frauen, die sich gelegentlich betont männlich präsentieren.*
- ❖ *Travestiekünstler: Schauspieler, die auf der Bühne professionell Damen parodieren.³⁸*

In Österreich ist es seit kurzem möglich, auch ohne genitalanpassende Operation eine Namens- und Personenstandsänderung durchführen zu lassen. Für eine Operation sind nach wie vor eine vorangegangene, mindestens einjährige Psychotherapie, anschließend eine Hormontherapie und ein einjähriger ‚Alltagstest‘ im gewünschten Geschlecht nötig.³⁹ Dass die Situation nicht einfach ist, beschreibt Eva Fels, die Obfrau des Vereins ‚transX‘ in ihrem teilweise sehr persönlich gehaltenen Buch ‚Auf der Suche nach dem dritten Geschlecht‘: *„Vor einer genitalanpassenden OP müssen Therapeuten beurteilen, ob die TS tatsächlich dauerhaft in ihrem Wunschgeschlecht leben kann. Deshalb wird auch ein einjähriger Alltagstest verlangt. In dieser Zeit müssen M2F-TS⁴⁰ etwa durchgängig als Frauen auftreten. Sie sollen als Frauen*

*arbeiten, auch wenn sie noch männliche Papiere haben. Üblicherweise verlieren TS spätestens in dieser Phase ihren Arbeitsplatz. Es gibt in Österreich nur eine nicht-operierte Transe, die in der Privatwirtschaft angestellt ist und Frauenkleidung trägt. Alle anderen, die in Frauenkleidung arbeiten, sind pragmatisierte Beamte oder selbstständig. Sonst arbeiten sie so wie ich in Männerkleidung oder sind arbeitslos. Nur wenn du in den Alltagstest eintrittst und definitiv vor der Operation stehst, akzeptieren manche Arbeitgeber das Tragen von Frauenkleidung. Die meisten werden aber versuchen, dich gerade dann loszuwerden. Schließlich müssen bei der OP ja auch drei Wochen bis zwei Monate Krankenstand erwartet werden."*⁴¹

2 Die indischen Hijras als ‚drittes Geschlecht‘

2.1 Begriff und Erscheinungsbild

„Sie tauchen oft plötzlich auf, im Nu wird es laut und schrill – und wenn sie gegangen sind, fühlt man sich so, als hätte es einen aus einem kurzen, aber heftigen Albtraum gerissen. Ich mag sie nicht, aber man muss nett zu ihnen sein, denn sie verfügen über magische Kräfte und können dich leicht verhexen“, mein westbengalischer Sitznachbar im Zug schwieg für ein paar bedeutungsvolle Sekunden und schaute der grellen Truppe nach, die singend und scherzend durch den Gang unseres Wagons zog. Es war nicht meine erste Begegnung mit diesen eigentümlichen Gestalten gewesen, gleichwohl weckten seine Worte mein vermehrtes Interesse an ihnen.“⁴² So schildert Peer Bruch eine Begegnung mit indischen Hijras⁴³, jener Bevölkerungsgruppe, die weder dem ‚typisch weiblichen‘ noch dem ‚typisch männlichen‘ Klischee entspricht. Häufig werden Hijras als ‚drittes Geschlecht‘ bezeichnet, das ein Leben nach seinen eigenen Regeln am Rande der Gesellschaft führt – diskriminiert, aber traditionell innerhalb ganz enger Grenzen in seiner Rolle akzeptiert, die auch einen gewissen Dienst an der Gesellschaft beinhaltet.

Nach Nanda bedeutet das Wort ‚Hijra‘ in Urdu ‚Eunuch‘ (kastrierter Mann) oder ‚Hermaphrodit‘ (von Geburt an intersexuelle Person), wobei beide Begriffe – wie sie in Indien gebraucht werden – Impotenz implizieren, und zwar entweder aufgrund der Unfähigkeit, die männliche Sexualfunktion auszuüben, oder aufgrund eines physischen Defekts der Geschlechtsorgane. Wenn bei einem Kind, das zunächst dem männlichen Geschlecht zugeordnet wurde, uneindeutige Geschlechtsorgane festgestellt werden, wird es als intersexuell, als ‚Hijra‘, kategorisiert. Das Wort ‚Hijra‘ wird zwar grundsätzlich nicht für Homosexuelle verwendet, da aber in Indien die Auffassung weit verbreitet ist, dass Homosexuelle in der passiven, ‚weiblichen‘ Rolle impotent werden können, kommt es vor, dass sich Homosexuelle als Hijras bezeichnen, aber nicht, weil sie sexuelle Beziehungen zu Männern haben, sondern weil sie sich als impotent betrachten. In Teilen Nordindiens werden Männer, die eine passive Rolle in homosexuellen Beziehungen einnehmen, als ‚zenana‘ bezeichnet, was wörtlich ‚Frau‘ bedeutet. ‚Zenana‘, wie Nanda sie beschreibt, betrachten sich selbst als männlich, sie tragen ‚männliche‘ Kleidung, sie sind manchmal auch verheiratet und haben Kinder. Manche von ihnen leben mit Hijras, werden allerdings nicht als ‚richtige‘ Hijras gesehen. Manche werden aber auch ‚offiziell‘ in die Hijra-Gemeinschaft aufgenommen, nachdem sie sich dem formalen Aufnahmeeritus unterzogen haben.⁴⁴

Reddy, die ihre Feldforschungen vorwiegend in Hyderabad betrieben hat, definiert ‚zenana‘ etwas abweichend als einen männlichen Tänzer, der während der Vorstellung weibliche Kleidung

trägt und in homosexuellen Kontakten die rezeptive Rolle übernimmt. Außerdem nennt sie weitere Begriffe, die von Hijras als Selbst- bzw. Fremdbezeichnungen verwendet werden, aber in der Sprache der übrigen Bevölkerung so nicht vorkommen: *,koti'*, *,panti'* und *,naran'*:

- ❖ *,koti'* bezeichnet einen Mann, der sich *,weiblich'* fühlt, in gleichgeschlechtlichen sexuellen Beziehungen die rezeptive Rolle übernimmt und *,weibliche'* Verhaltensweisen zeigt. Hijras betrachten sich demnach als *,koti'*.
- ❖ *,panti'* steht für einen Mann, der der penetrierende Partner in gleichgeschlechtlichen Sexualbeziehungen ist. Auch die *,Ehemänner'* der Hijras werden so genannt.
- ❖ Mit *,naran'* werden alle (*,biologischen'*) Frauen bezeichnet, egal ob verheiratet, ledig, verwitwet, jung oder alt. Was die *,narans'* von Hijras unterscheidet, ist aus der Sicht letzterer vor allem die Fähigkeit, Kinder zu gebären. Trotzdem fühlen sich – zumindest nach den Beobachtungen Reddys in Hyderabad – Hijras wohl in der Interaktion mit Frauen; es sei auch durchaus üblich, dass sie mit Frauen aus der Nachbarschaft tratschen und sich über die neuesten Mode- oder Schmucktrends austauschen.⁴⁵

Eine weitere Abgrenzung ist jene gegenüber Transvestiten: Hijras werden in der Literatur zwar manchmal als Männer, die in Frauenkleidung auftreten, beschrieben; ihre Rolle erschöpft sich aber nicht darin, wie die folgenden Kapitel zeigen werden. All diese Versuche, den Begriff *,Hijra'* zu definieren und gegenüber anderen Begriffen abzugrenzen, zeigen die Schwierigkeit, das Phänomen zu fassen. Sie zeigen auch die Komplexität und Vielfältigkeit der Selbst- und Fremdzuschreibungen von Menschen im Spannungsfeld von männlicher bzw. weiblicher Identität.

Wie sind Hijras nun in der Öffentlichkeit zu erkennen? Meist sehen sie zwar einerseits wie Männer aus, tragen aber die als weibliche Kleidungsstücke geltenden Saris und haben langes Haar. Ihre laute Sprechweise und ihr forderndes Verhalten stehen im Widerspruch zu ihren ansonsten übertrieben feminin anmutenden Gesten und Bewegungen. Besonders auffällig und nach Reddy ein sicheres Erkennungszeichen der Hijras ist ihr lautes, eigenartiges Händeklatschen. Sie benutzen das Klatschen einerseits, um in der Öffentlichkeit als Hijras erkannt zu werden und Aufmerksamkeit zu bekommen, andererseits aber auch innerhalb der Gemeinschaft, um Missbilligung eines Verhaltens auszudrücken oder um sich – mit Hilfe eines bestimmten Klatschmusters – während eines Auftrittes über die weitere Vorgangsweise zu verständigen.

Viele Hijras unterziehen sich einem traditionellen Entmannungsritual, bei dem der Penis und die Hoden entfernt werden. Ihnen wird von der Gesellschaft die rituelle Rolle zugeschrieben, Frischverheiratete zu segnen und ihnen so Fruchtbarkeit übertragen zu können, was gleichzeitig eine Möglichkeit für Hijras darstellt, ihren Lebensunterhalt zu verdienen, da sie für ihre Dienste Spenden fordern und auch erhalten. Eine *,richtige Hijra'* sollte eigentlich asketisch bzw. als *sannyasi* (also als ein Mensch, der der Welt entsagt und sich auf eine spirituelle Suche begeben hat) leben und frei von sexuellen Bedürfnissen sein. Obwohl dies dem Idealbild eines asketischen Lebens widerspricht, arbeiten Hijras aber sehr oft als Prostituierte. Viele von ihnen sehen diese Situation als ein Durchgangsstadium an, das – nach körperlichen und geistigen Veränderungen – letztlich überwunden werden soll.⁴⁶

2.2 Soziale Organisation und Rolle in der Gesellschaft

Über die Zahl der Hijras in Indien sind kaum verlässliche Angaben zu machen. Manchen

Schätzungen zufolge sollen ca. 50.000 Hijras in Indien leben, mit einem Schwerpunkt in den nordindischen Städten.⁴⁷ In einer BBC-Dokumentation wird sogar von mehr als einer Million Hijras in Indien gesprochen.⁴⁸ Beschäftigt man sich mit der sozialen Struktur der Hijra-Gemeinschaften, so ist das indische Kastenwesen als gesellschaftlicher Hintergrund ohne Zweifel mitzubedenken: Die Gesellschaft Indiens ist von der Strukturierung in sogenannte ‚Kasten‘ geprägt, wobei zu beachten ist, dass ‚Kaste‘ kein indischer Ausdruck ist, sondern nach einer gängigen Theorie portugiesischen Ursprungs ist und von lat. *castus* (‚keusch, das Unvermischte‘) abstammt. Den europäischen Kolonialherren reichten offenbar die gewohnten westlichen Begriffe nicht aus, um das vielfältige Sozialsystem in Indien zu beschreiben, außerdem wollten sie für ihre Kolonien nicht dieselben Begriffe benutzen, die sie für die aus ihrer Sicht zivilisierte europäische Kultur verwendeten. Daher setzte sich eine neue Bezeichnung durch, um die Segmentation der indischen Gesellschaft zu beschreiben, nämlich der Begriff ‚Kaste‘.⁴⁹

Was ist eine ‚Kaste‘? Michaels bezeichnet eine Kaste als *„eine Berufsgruppe oder Ethnie, genauer gesagt: eine sprachlich, ethnisch und religiös überregionale, schwach endogame soziale Kategorie, in der Subkasten, Clans und Familienverbände zu einer klassifikatorischen Einheit gemacht werden, die vor allem Ähnlichkeiten im Beruf, weniger in Brauchtum, Mythologie und Ritus haben.“*⁵⁰ Er weist allerdings darauf hin, dass eindeutige Zuordnungen schwierig sind und das Wort ‚Kaste‘ ideologisch belastet ist, was sich vor allem auch am stigmatisierenden Begriff ‚Kastenloser‘ zeige, bei dem sich europäisches Kastendenken mit der brahmanischen *varna*-Hierarchie verbunden habe: *„Wäre ‚Kaste‘ eine wertfreie Kategorie, mit der gesellschaftliche Gruppen nur erfaßt [sic!] und beschrieben würden, so dürfte es Kastenlose nicht geben, weil es ja auch Klassenlose nicht gibt.“*⁵¹

Für den Begriff ‚Kaste‘ werden von Hindus die Sanskrit-Begriffe ‚*varna*‘ und ‚*jati*‘ verwendet, die aber nicht dasselbe bedeuten und klar voneinander unterschieden werden müssen:

❖ *Varna*

‚*Varna*‘ (wörtlich ‚Farbe‘) kann mit ‚Stand‘ oder ‚Kastengruppe‘ übersetzt werden und ist eine Geburtsständeordnung und eine Einteilung gesellschaftlicher Funktionen, aber eigentlich kein Kastensystem, obwohl es von westlichen Autoren oft so bezeichnet wird. Vier Stände werden unterschieden:

- *Brahmanen* (Priester, Geistesadel)
- *Kshatriyas* (Aristokratie, Krieger)
- *Vaishyas* (Händler, Bauern)
- *Shudras* (Diener, Handwerker)

Das *varna*-System wurde und wird auch heute noch zur vereinfachenden Einordnung von gesellschaftlichen Gruppen oder Einzelpersonen verwendet, obwohl es die Wirklichkeit nur unzureichend abbildet. In Südindien und Teilen Nordindiens gibt es beispielsweise fast keine *Kshatriyas*, in manchen Gebieten keine *Brahmanen*. Das System findet dennoch überregional Anwendung und beruht nicht auf Verwandtschaft, sondern auf dem Geburtsstatus. Mitglieder eines *varnas* betrachten einander nicht als Verwandte. Heute ist es fast unmöglich, klare Gemeinsamkeiten der einzelnen *varnas* in Bräuchen, Ritualen oder Berufen zu erkennen. So können *Brahmanen* heute als Gelehrte, Bauern, Köche, usw. arbeiten. Das *varna*-System ist nach Michaels in erster Linie als eine sozio-religiöse Ideologie zu sehen, die von den *Brahmanen* gestützt wurde und von ihnen vielfach zu ihrem Vorteil ausgelegt wurde.⁵²

❖ *Jati*

Im alltäglichen Leben Indiens haben sie eine viel größere Bedeutung als die *varnas*. ‚*Jati*‘ (sanskrit.) geht auf die Verbalwurzel für ‚geboren werden‘ zurück und bedeutet ‚Abstammung‘, ‚Geburt‘, ‚Geschlecht‘, ‚Familie‘, ‚Spezies‘, ‚Nation‘ usw. Häufig wird das Wort im Sinne von ‚Subkaste‘ verwendet, was verdeutlichen soll, dass es nur auf einer untergeordneten, regional und kontextual eingegrenzten Ebene möglich ist, von so etwas wie ‚Kasten‘ zu sprechen. Angehörige von Subkasten sehen einander oft als gleich an, ohne dass sie unbedingt Heiratsverbindungen pflegen. Subkasten-Beziehungen bilden sich immer wieder neu, z.B. aufgrund von Ortsveränderungen, Besitzaufteilungen, Berufs- oder Religionswechsel ganzer Bevölkerungsgruppen. Mitglieder von *Jatis* sprechen oft dieselbe Sprache, tragen denselben Namen, üben denselben Beruf aus. Teilweise waren Subkasten auch früher Stämme und wurden erst allmählich zu Subkasten, indem sie sich an ihre Umgebung anlehnten und vermehrt Beziehungen pflegten. Die Gesamtzahl der *Jatis* soll mehrere tausend betragen.⁵³

Nach Nanda ähnelt die Hijra-Gemeinschaft in einigen Aspekten einer Kaste, wobei sie das Wort hier im Sinne von *Jati* verwendet. Die Hijra-Community ist – wie häufig auch die anderen *jatis* – rund um eine traditionelle Beschäftigung organisiert und dadurch in die Gesamtgesellschaft eingegliedert. Wie eine Kaste beansprucht die Hijra-Community das Monopol über ihre Tätigkeit als rituelle Darsteller/innen, übt Kontrolle über ihre Mitglieder aus und legitimiert sich über traditionelle Mythen, verbunden mit legendären Figuren wie Arjuna oder Göttern wie Rama oder Shiva.

Hijras sind gut organisiert und haben Anteil an einer Subkultur, die über ganz Indien verbreitet ist und einige regionale Variationen ausbildet. Sie leben normalerweise in Haushalten zu 5 bis 20 Mitgliedern zusammen, mit einem bzw. einer ‚Ältesten‘ an der Spitze, der/die die Funktion eines ‚Managers‘ bzw. einer ‚Managerin‘ übernimmt. Jede Hijra trägt zur Haushaltsführung bei, entweder durch einen Geldbetrag oder die Übernahme von Tätigkeiten im Haushalt. Als Gegenleistung erhält sie ein Dach über dem Kopf, Nahrung, Schutz vor der Polizei und einen Platz, von dem aus sie ihren beruflichen Tätigkeiten nachgehen kann, seien dies nun rituelle Dienstleistungen, Betteln oder Prostitution. Der Hijra-Haushalt stellt also einerseits eine Wohneinheit, andererseits aber auch eine wirtschaftliche Einheit dar. Die Mitglieder ordnen sich den Regeln des Haushalts unter, die regional unterschiedlich sein können. Die Zusammensetzung des Haushalts verändert sich, da immer wieder einzelne Hijras von einem Haushalt in einen anderen wechseln, der in einem anderen Stadtteil, einer anderen Stadt oder einer anderen Region liegt.

Manchmal leben Hijras auch allein, aber selbst dann halten sie enge Verbindung mit den Hijra-Gemeinschaften in ihrem Umfeld. Sie müssen dann nicht ihr ganzes Einkommen teilen, sondern nur jenes, das sie erwirtschaften, wenn sie mit einer Gruppe auftreten. Einige Hijras haben feste Sexual- und Lebenspartner und leben mit diesen sogenannten ‚Ehemännern‘ in einem eigenen Haus. Die überregionale Hijra-Community besteht aus ‚Häusern‘, womit keine Haushalte gemeint sind, sondern Untergruppen, die mit Abstammungslinien oder Clans vergleichbar sind. Jedes Haus hat seinen eigenen Gründer, seine eigene Geschichte und seine eigenen Regeln. Beispielsweise kann es den Mitgliedern eines bestimmten Hauses verboten sein, Kleidung einer bestimmten Farbe zu tragen. Eine Führungspersönlichkeit („*naik*“ genannt) steht an der Spitze jedes Hauses, und in den großen Städten bilden die ‚*naiks*‘ der verschiedenen Häuser einen Art ‚Rat der Ältesten‘ („*jamat*“) , der ‚Politik macht‘ und versucht, Konflikte zu lösen.

Der Begriff ‚*jamat*‘ kommt aus dem muslimischen Kulturkreis. Zu den wichtigsten Entscheidungen, die ein Hijra-*jamat* zu treffen hat, gehören Sanktionen für Hijras, die gegen Gemeinschaftsregeln verstoßen haben. Eine wichtige Norm jeder Hijra-Community ist Ehrlichkeit. Aufgrund der hohen geografischen Mobilität unter den Hijras ist es wichtig, dass die Individuen vertrauenswürdig sind, denn wenn etwas aus dem Haushalt fehlt oder der persönliche Besitz einer Hijra angetastet wurde, kann dies heftige Konflikte verursachen, die in weiterer Folge sogar den ökonomischen Erfolg eines Haushalts stören können. Dies hängt auch damit zusammen, dass Hijras im Rahmen ihrer Auftritte bei Hochzeiten und Geburten Zutritt zu Privathäusern haben, der ihnen nicht mehr gewährt würde, wenn sie den Ruf von Diebinnen hätten.

Ein weiteres wichtiges Strukturmerkmal der Hijra-Gemeinschaften ist die Hierarchie von ‚*guru*‘ (wörtlich: Lehrer) und ‚*chela*‘ (auch ‚*cela*‘; wörtlich: Schüler). Jede Hijra hat einen *guru*, und die Aufnahme in die Gemeinschaft erfolgt nicht durch das Kastrationsritual, sondern durch Adoption durch den *guru*, also eine ältere, angesehene Hijra. Das Verhältnis zwischen *guru* und *chela* ist zwar klar hierarchisch strukturiert, aber grundsätzlich wohlwollend und auf Gegenseitigkeit beruhend. Von den *chelas* wird erwartet, dass sie gehorsam, respektvoll, loyal sind und ihre *gurus* im Haushalt bedienen. Außerdem sollen sie einen Teil ihres erwirtschafteten Geldes abliefern. Als Gegenleistung sind die *gurus* für Gesundheit und Wohlbefinden der *chelas* zuständig, versorgen sie mit Kleidung und Nahrung, helfen ihnen und vermitteln ihnen das notwendige Wissen über die Regeln der Hijra-Gemeinschaft. Das Verhältnis zwischen *guru* und *chela* wird oft hochidealisiert und im Sinne einer familiären Bindung verstanden, die im Idealfall lebenslang besteht. Hijras betrachten nur andere Hijras als ‚ihre Familie‘, und innerhalb dieser Familie ist die *guru-chela*-Beziehung die wichtigste.⁵⁴ Reddy zitiert eine Hijra, die dies folgendermaßen ausdrückt: „*This is our family now. It is only hijras who will look after us if anything happens.*“⁵⁵ In der indischen Gesellschaft stehen den Hijras im Wesentlichen drei Möglichkeiten offen, ihren Lebensunterhalt zu verdienen:

❖ *Badhai* (Tätigkeit als rituelle Darsteller/innen)

Die wichtigste und bekannteste traditionelle Rolle von Hijras ist das Segnen von Neugeborenen. Vor allem die Geburt von Söhnen ist für eine indische Familie der Anlass für eine große Feier. Aus diesem Anlass kommen Hijras, segnen das Kind und die Familie, außerdem unterhalten sie die Verwandten, Freunde und Nachbarn mit Musik, Gesang und Tanz. Einen solchen Auftritt nennen die Hijras ‚*badhai*‘. Der Ausdruck geht auf die traditionellen Geld- und Sachgeschenke zurück, die die Hijras als ‚Bezahlung‘ für ihre rituellen Dienste erhalten.

Auch anlässlich von Hochzeiten treten Hijras auf: Sie kommen einen oder zwei Tage nach der Hochzeitszeremonie ins Haus des Bräutigams, wenn auch einige Nachbarn, Freunde und Verwandte zu Besuch sind. In dem Auftritt der Hijras geht es darum, das jungvermählte Paar zu segnen, sodass es fruchtbar sei und im Idealfall einen Sohn bekommen möge. Ähnlich wie bei der Darbietung anlässlich einer Geburt treten typischerweise fünf bis neun Hijras auf. Die meisten tanzen, eine spielt auf der Trommel, eine andere auf der Mundharmonika. Begleitet wird die Gruppe von ihrem Guru, der normalerweise nicht selbst auftritt. Die Größe der Gruppe, die Geldspenden und die Geschenke hängen von der sozialen Schicht ab, aus der die besuchte Familie stammt. Die nordindischen Häuser haben normalerweise Innenhöfe, in denen das Ritual stattfindet. Viele der Lieder, die gesungen werden, sind bekannte Filmsongs oder Volkslieder, aber die Hijras erfinden auch

Verse, in denen sie sich über den Bräutigam und seine Familie lustig machen und ihn verspotten. Das alles geschieht in einer humorvollen Atmosphäre, aber mit einem ernsten Unterton. Nanda interpretiert das Ritual so, dass hier insofern ein Ausgleich geschaffen wird, als das Ansehen der Familie des Bräutigams normalerweise höher ist als jenes der Familie der Braut, was zu jahrelangen Konflikten und Ressentiments führen kann. Die Spottlieder lassen nach Nanda so etwas wie ausgleichende Gerechtigkeit entstehen, da in ihnen der Bräutigam ab- und damit die Braut aufgewertet wird. Die Darsteller/innen sollten ‚richtige‘, also kastrierte Hijras sein und sie müssen in Frauenkleidung auftreten. In ihren Tänzen stellen sie eine Form aggressiver weiblicher Sexualität zur Schau und segnen die Anwesenden im Namen der Muttergottheit *Bahuchara Mata*. Wenn sie zu einem Neugeborenen kommen, inspizieren sie dessen Genitalien und bekräftigen damit ihren Anspruch auf intersexuell geborene Kinder, die traditionellerweise von den Hijras mitgenommen und aufgezogen wurden.

Die Haltung der indischen Gesellschaft gegenüber den Hijras ist ambivalent. Einerseits lacht ihr Publikum über sie als tragische, hermaphroditische Figuren, bedauert sie vielleicht sogar, andererseits machen sie Angst. Denn den Hijras wird nicht nur die Kraft zugeschrieben, im Namen der Muttergöttin zu segnen und Fruchtbarkeit zu übertragen, sondern das Publikum glaubt auch daran, dass die Hijras eine Person oder Familie verfluchen und ihr Unglück und Unfruchtbarkeit wünschen können. Vor allem, wenn die Familie nicht bereit ist, der Forderung nach Bezahlung und Geschenken im gewünschten Ausmaß nachzukommen, können Hijras unangenehm und beleidigend werden. Am gefürchtetsten ist die Drohung, den Rock zu lüften und die operierten Genitalien zur Schau zu stellen, da der Anblick – wie das Publikum glaubt – Impotenz und Unfruchtbarkeit verursachen kann.⁵⁶

❖ Prostitution

Wenn auch die Darbietungen und Segnungen im Rahmen von Hochzeiten und Geburten die traditionell akzeptierten und innerhalb ihrer Gemeinschaften höher angesehenen Tätigkeiten sind, arbeiten Hijras dennoch häufig als homosexuelle Prostituierte, um ihren Lebensunterhalt zu verdienen. Sie selbst sehen ihre Tätigkeit aber als minderwertig und im Widerspruch zu den Forderungen der Muttergöttin stehend an. Prostitution kann allerdings, weniger für die Hijra selbst als für ihren *guru*, ein recht einträgliches Geschäft sein. Denn die *chelas* eines *gurus* müssen einen Teil ihres Verdienstes – oft 50 bis 100 Prozent - bei ihm abliefern. Nur wenige Hijra-Prostituierte arbeiten selbstständig, weil ihnen die Gemeinschaft der *gurus* und anderen Prostituierten doch eine gewisse Sicherheit und einen Schutz vor gewalttätigen Freiern sowie der Polizei bietet. Da die Tätigkeit als Prostituierte wenig angesehen ist, wohnen in manchen größeren Städten die Hijras, die sich prostituieren, in eigenen Wohnungen – oft im Rotlichtviertel - getrennt von jenen, die der traditionellen Tätigkeit als rituelle Darstellerinnen nachgehen. Dennoch werden sie als vollwertige Mitglieder der Gemeinschaft betrachtet und zu sozialen Aktivitäten eingeladen. In manchen Fällen nehmen Hijra-Gemeinschaften auch sogenannte *zenana* auf, die meist als homosexuelle Prostituierte oder Tänzer arbeiten, sich aber als Männer betrachten und nicht kastriert sind. Sie werden zwar nicht als ‚richtige‘ Hijras angesehen, Hijra-Gemeinschaften akzeptieren sie aber manchmal und profitieren damit auch von deren Einkommen.⁵⁷

❖ Betteln

Eine weitere traditionelle Einkommensquelle von Hijras besteht darin, Geschäftsinhaber/innen sowie Passantinnen und Passanten um Almosen zu bitten. Die Gemeinschaften in den

Städten teilen das Stadtgebiet so auf, dass jeder Gruppe ein bestimmtes Areal zusteht, in dem ihre Mitglieder betteln dürfen. Diese Zonen unterstehen jeweils einem *nayak* oder lokalen *guru* und werden zusätzlich tageweise weiter unterteilt. Manchmal schließen Besitzer von Geschäften, aus Angst, deren forderndes Gehabe könnte geschäftsschädigend wirken, ‚Verträge‘ mit einer Gruppe von Hijras, in denen ihnen eine fixe Summe pro Woche oder Monat zugesichert wird.⁵⁸

In der Dokumentation „Between the lines. Indiens drittes Geschlecht zwischen Mystik, Spiritualität und Prostitution“ (Wartmann 2005) wird eine typische Bettelszene gezeigt: Eine Hijra geht eine Strandpromenade Bombays entlang, wo viele Menschen anzutreffen sind, die spazieren gehen oder sitzen und das Meer betrachten. Die Hijra macht auf sich aufmerksam, indem sie Passantinnen/Passanten neckt. Damit zieht sie einerseits bewundernde, andererseits schamhafte Blicke von Männern auf sich; manche weichen auch aus. Zu sehen ist auch das typische Händeklatschen, mit dem die Hijra ein Pärchen um Geld bittet. Als das Paar nicht zahlen will, droht sie, den Rock zu heben, ein – wie oben bereits beschrieben – gefürchtetes Druckmittel, da der Anblick der operierten Genitalien den Betrachter beschämen und bei ihm den Verlust der Fortpflanzungsfähigkeit bewirken soll. In der Filmszene macht die Hijra ihre Drohung nicht wahr, sondern zieht fluchend weiter. Im gegenwärtigen Indien haben Hijras mit vielfältigen Problemen zu kämpfen. Zunächst sind ihre rituellen Dienste im Rahmen von Hochzeiten und Geburten mit zunehmender Modernisierung weniger gefragt, da nicht nur die Oberschicht, sondern immer breitere Kreise derartige ‚abergläubischen Rituale‘ ablehnen. Dadurch werden Hijras verstärkt in die Prostitution gedrängt, wodurch ihre Gemeinschaften mit einem weiteren gravierenden Problem konfrontiert sind, nämlich mit AIDS. Häufig werden HIV-positive Hijras aus Angst, die Krankheit könne sich schon allein durch das alltägliche Zusammenleben übertragen, aus ihren Wohngemeinschaften ausgeschlossen. Dies führt wieder dazu, dass sie nur wenig Interesse an einem AIDS-Test haben und dass die Stabilität der Gemeinschaften grundsätzlich gefährdet ist.⁵⁹

Ein weiterer Aspekt, der das Leben für Hijras heute schwierig macht, ist ihr schlechter Bildungsstand. Nach Bruch ist es für sie außerdem sehr schwierig, sich für ‚hijra-untypische‘ Berufe zu bewerben: „*Wachleute hindern sie schon am Betreten von Büros und jedes Formular fragt danach, ob man weiblich oder männlich ist. Die meisten Berufe sind für sie weiterhin traditionell tabu.*“⁶⁰ Obwohl in der indischen Gesellschaft grundsätzlich geduldet, sind Hijras dennoch häufig Opfer von Diskriminierung oder sexueller Gewalt durch Kriminelle oder Zuhälter, vor allem wenn sie keinen Rückhalt in einer starken Gemeinschaft haben.⁶¹ Eine Entwicklung, welche die zukünftige Existenz von Hijra-Gemeinschaften grundsätzlich in Frage stellt, ist nach Fels' Ansicht der Entschluss einer immer größeren Gruppe indischer Transgender-Personen, vor allem aus der Mittel- und Oberschicht, einen eigenen, westlich orientierten Weg zu gehen: „*Was vor fünfzig Jahren noch undenkbar war, wird nun zur Realität: Transsexuelle lassen sich im Ausland operieren und beginnen nun auch in Indien als Frauen zu leben, ohne dabei mit dem Status des dritten Geschlechts in Verbindung gebracht zu werden.*“⁶² Neben vielen Problemen sind aber auch positive Entwicklungen zu verzeichnen: So wurde beispielsweise das Leben von Hijras in indischen Filmen thematisiert („*Darmiyaan*‘ 1997, „*Tamanna*‘ 1998), und einige Hijras engagierten sich politisch. Als Vorbild wirkte Shabnam Mausi, eine Hijra, die 1998-2003 als Abgeordnete im Parlament des Bundesstaates Madhya Pradesh tätig war und über deren Leben 2005 ein Film gedreht wurde.⁶³

2.3 Das Kastrationsritual

Vor allem die indische Boulevardpresse bringt gerne sensationell aufgemachte Artikel über Buben oder junge Männer, die von Hijras gekidnappt und gegen ihren Willen einer Kastration unterzogen werden, wie Reddy⁶⁴ berichtet. Die Autorin geht aber – auch aufgrund eigener Feldforschungen – davon aus, dass derartige Situationen zwar gelegentlich vorkommen, dass aber in Bezug auf deren Häufigkeit in Medienberichten stark übertrieben wird. Der Grund liege darin, dass den Hijras in der indischen Gesellschaft die Rolle des sprichwörtlichen ‚schwarzen Mannes‘ zugeschrieben werde: Kindern wird gedroht, die Hijras würden sie holen, wenn sie sich nicht gut benähmen. Indem die Medien über diese Bevölkerungsgruppe nur als ‚böse‘, ‚bizarre‘ Menschen berichten, werde diese Rolle bestätigt und zementiert. Hijras nennen das Kastrationsritual ‚nirvan‘, was nach Reddy⁶⁵ ‚spirituelle Wiedergeburt‘ bedeutet. Die Entmannung ist eindeutig ein Übergangsritual, das den ‚nirvan‘ (also jenen, der operiert wird), vom Status eines einfachen, impotenten Mannes in jenen einer Hijra überführt. Während der Operation ‚stirbt‘ die ursprüngliche, männliche Person, und eine neue Person, die mit heiliger Kraft ausgestattet ist, wird geboren. Dieser Übergang besteht, wie es auch von anderen ‚rites de passage‘ beschrieben wird, aus drei Phasen⁶⁶:

- ❖ In der ersten, vorbereitenden Phase wird der Anwärter von seinem früheren, männlichen Status getrennt.
- ❖ In der zweiten, einer Zwischenphase, die der Erholungszeit nach der Operation entspricht, befindet sich die Person in einem Zwischenzustand, in dem sie nicht mehr männlich, aber auch noch nicht mit den Kräften der Göttin ausgestattet ist.
- ❖ In der dritten Phase wird der Anwärter ein ‚nirvan‘, eine ‚richtige‘ Hijra. Diese lässt die Phase der Impotenz hinter sich und wird Trägerin der Kräfte der Göttin.

Traditionell wurde das Kastrationsritual auf dem Gelände des Tempels der *Bahuchara Mata* (Ahmedabad, Gujarat) durchgeführt. 1888 wurde der Ritus vom dort herrschenden Raja trotz heftiger Proteste der Hijras verboten. Heute kann die Operation von Hijras überall in Indien erfolgen, allerdings heimlich, weil sie nach dem indischen Gesetz als ein krimineller Akt gilt. Als Ideal gilt, wenn das Ritual von einer Hijra, die ‚*dai ma*‘ (Hebamme) genannt wird, durchgeführt wird. Diese hat in der Regel keine medizinische Ausbildung, sondern ist davon überzeugt, dass die Kraft der Göttin *Bahuchara Mata* in ihr wirkt und das Resultat der Operation nicht in ihrer Hand, sondern in der Hand der Göttin liegt. Vor der Operation liegt eine Vorbereitungsphase, in der die ‚*dai ma*‘ und der Kandidat in einer *puja* (einem Verehrungsritual) den Segen der Göttin erbeten. Die *dai ma* fordert den zukünftigen *nirvan* auf, das Bild der Göttin anzusehen. Wenn diese zu lächeln scheint, wird dies als Zeichen gedeutet, dass die Operation erfolgreich sein wird. Dabei genügt es, wenn der Anwärter das Lächeln sieht, die *dai ma* muss die Wahrnehmung nicht überprüfen oder bestätigen. Anschließend zerbricht sie eine Kokosnuss. Wenn die beiden Hälften in etwa gleich groß sind, kann die Operation stattfinden; wenn die Kokosnuss asymmetrisch zerbricht, wird der Eingriff verschoben. Ein Ausbleiben dieser positiven Omen wird von den Kandidaten als Folge ihres eigenen Mangels an Mut interpretiert. Wenn entschieden ist, dass die Operation durchgeführt werden soll, wird die Person für eine gewisse Zeitperiode – von einigen Tagen bis zu einem Monat – isoliert. In dieser Zeit darf sie das Haus nicht verlassen und die Hijras sorgen für sie. Sie muss einige Verbote beachten, wie z.B. nicht in den Spiegel zu sehen, keine Sexualkontakte zu haben, nichts Scharfes zu essen. Damit soll ein friedvoller psychischer Zustand gefördert werden.

Die Operation wird um 3 oder 4 Uhr morgens durchgeführt; nur die *dai ma* und ihr Assistent sind anwesend, und im Raum wird ein Bild der Muttergöttin aufgestellt, wo – während der Klient noch schläft – eine *puja* durchgeführt wird, um *Bahucharas* Segen dafür zu erbitten, dass das Messer erfolgreich sein möge. Danach versteckt die *dai ma* das Messer in einer Falte ihres Saris, der Klient wird geweckt und bekommt Wasser zu trinken. Die Kleidung und der Schmuck des Klienten werden abgenommen, mit dem Hintergrund, dass dieser ‚so nackt wie am Tage seiner Geburt‘ sein solle. Nach einem Bad nimmt der Klient auf einem niedrigen Stuhl Platz und wird von der Assistentin der *dai ma* von hinten gehalten. Diese kreuzt das Haar des Klienten vor dessen Gesicht, sodass er darauf beißen kann. Penis und Hoden des Anwärters werden mit einer Schnur abgebunden, sodass ein sauberer Schnitt gemacht werden kann. Er blickt auf das Bild der *Bahuchara* und wiederholt immer wieder ihren Namen: *Mata, Mata, Mata*. Dadurch wird anscheinend ein tranceähnlicher Zustand erzeugt, während die ‚*dai ma*‘ mit zwei schnellen Schnitten die Geschlechtsorgane abtrennt. Ein kleines Stäbchen wird in die Harnröhre gesteckt, um sie offen zu halten. Der Blutfluss soll nicht gestillt werden, da das Blut als ‚männlicher Anteil‘ gesehen wird, der aus dem Körper entfernt werden soll. Die Stunde direkt nach der Operation wird als kritische Zeit gesehen, die über Leben oder Tod des Klienten entscheidet. Diese Phase der Unsicherheit wird als ‚Krieg‘ zwischen *Bahuchara Mata*, die Leben gibt, und ihrer älteren Schwester *Chamundeswari*, die Leben nimmt, interpretiert. Während dieser Stunde werden die abgetrennten Organe in einen Topf gegeben und unter einem Lebensbaum begraben. Nach der Operation folgt eine 40-tägige Rekonvaleszenzphase, ähnlich wie bei einer Frau nach einer Geburt. Die Wunde wird nicht genäht; die Heilung soll durch wiederholtes Übergießen mit heißem Sesamöl und durch Einhalten einer speziellen Diät unterstützt werden. Der Operierte darf den Raum nicht verlassen und wird von älteren Hijras versorgt. Am 40. Tag wird das Wiedereingliederungsritual durchgeführt. Der Operierte wird wie eine Braut angezogen und in einer Prozession der Hijras spät in der Nacht zu einem Gewässer geführt. Dort wird eine ‚*puja*‘ für *Bahuchara Mata* durchgeführt und dreimal Milch über den Kopf des ‚*nirvan*‘ und ins Wasser gegossen. Mit diesem letzten Element des Rituals wird dieser als eine Hijra wiedergeboren, die die Muttergöttin herbeirufen und von ihrer Kraft erfüllt werden kann.⁶⁷

Abgesehen vom Kastrationsritual arbeiten Hijras auf vielfältige Weise daran, nicht männlich auszusehen. Dazu gehört beispielsweise das schmerzhaftes Auszupfen des Bartes, das im Vergleich zur Rasur den Vorteil hat, dass die Barthaare nicht so schnell nachwachsen. Manche, die es sich leisten können, lassen sich die Barthaare auch medizinisch entfernen. Hijras verwenden außerdem gerne diverse Gesichtscremen, die ihnen zu einem weiblicheren Aussehen verhelfen sollen, wobei Mittel, die – entsprechend dem gängigen Schönheitsideal – die Haut bleichen sollen, besonders beliebt sind. Dies gilt vor allem für Hijras in Südindien, wo die Menschen generell dunkler als jene im Norden sind. Ein weiterer wichtiger ‚Marker‘ von Weiblichkeit, den Hijras einsetzen, ist langes Haar. Sobald sie einer Gemeinschaft beitreten, werden sie angehalten, sich das Haar wachsen zu lassen. Teilweise verwenden sie auch Perücken oder Haarverlängerungen. Um ihrem Körper weiblichere Formen zu verleihen, nehmen viele Hijras Hormone, meist in Form der in Indien in Apotheken leicht erhältlichen Anti-Baby-Pillen. Dabei überschreiten sie die für Frauen angegebene Dosis um das Zehnfache oder mehr. In der Hoffnung auf weibliche Rundungen und große Brüste gehen viele so weit, sich illegal erhältliche Hormonpräparate zu injizieren, wobei neben den Problemen einer nicht ärztlich überwachten Hormonbehandlung die Gefahr der Ansteckung mit HIV besteht, da häufig dieselbe Nadel für mehrere Personen verwendet wird.⁶⁸

2.4 Religiöse Aspekte und mythologischer Hintergrund

Zahlreiche Mythen aus den Hindu-Religionen werden mit den Hijras in Zusammenhang gebracht, einerseits um ihre Rolle zwischen den Geschlechtern zu erklären, andererseits um ihre Funktion als rituelle Darsteller/innen und Segenspendler/innen zu legitimieren. Nur einige der wichtigsten mythologischen Texte und Bezüge zu Hindu-Gottheiten können im Folgenden vorgestellt werden.

Das Kastrationsritual verbindet nach Nanda (1999) die Hijras mit zwei der mächtigsten Figuren der indischen Mythologie, nämlich mit Shiva und der Muttergottheit, und es legitimiert die rituellen Auftritte der Hijras bei Hochzeiten und Geburten. Hijras sind daher sowohl in allen Tempeln der Muttergöttin als auch in Shiva-Tempeln anzutreffen; die von ihnen in erster Linie verehrte Göttin ist aber *Bahuchara Mata*, eine Erscheinungsform der Muttergottheit, deren Haupttempel sich in der Nähe von Ahmedabad (Gujarat) befindet. Jeder Hijra-Haushalt besitzt einen kleinen Schrein, der *Bahuchara Mata* gewidmet ist, und idealerweise sollte jede Hijra ihren Tempel besuchen. Im Namen dieser Gottheit segnen Hijras Neugeborene und frisch verheiratete Paare und wünschen ihnen Glück und Fruchtbarkeit. *Bahuchara* ist eine der wichtigsten Göttinnen in Gujarat und wird dort nicht nur von den Hijras, sondern auch von einem großen Teil der allgemeinen Bevölkerung verehrt. Besonders wird sie aber mit männlichem Transvestitismus und Transgenderismus verbunden und hat deshalb einen besonderen Bezug zu den Hijras.⁶⁹ Der Ursprung ihrer Verehrung wird in einer Legende folgendermaßen begründet: *„Bahuchara war ein hübsches, junges Mädchen, das in einer Gruppe von Reisenden den Wald von Gujarat durchquerte. Die Gruppe wurde von Räubern überfallen, und als Bahuchara fürchtete, sie würde sexuell missbraucht, nahm sie ihren Dolch, schnitt ihre Brüste ab und bot sie den Verbrechern anstelle ihrer Unschuld an. Diese Tat und ihr darauffolgender Tod führten zur Vergöttlichung Bahucharas und zur Selbstverstümmelung und sexuellen Abstinenz ihrer Anhänger. Sie wird auch von kinderlosen Frauen in der Hoffnung, ein Kind, besonders einen Sohn, zu gebären, verehrt.“*⁷⁰

Es gibt mehrere Mythen, die die spezielle Verbindung dieser Göttin zu den Hijras als impotente Männer, die sich dem Kastrationsritual unterwerfen müssen, belegen. Eine dieser Geschichten ist folgende: *„In einer Geschichte bat ein König Bahuchara um einen Sohn. Sie gewährte ihm den Wunsch, doch sein Sohn Jetho war impotent. Eines Nachts erschien Bahuchara dem Jetho in einem Traum und befahl ihm, seine Genitalien abzuschneiden, Frauenkleidung zu tragen und ihr Diener zu werden. Jetho gehorchte der Göttin. Seit dieser Zeit wird erzählt, dass impotente Männer von der Göttin im Traum dazu aufgefordert werden, sich zu entmannen. Man glaubt in Gujarat, dass impotente Männer, die dem Ruf der Göttin zur Entmannung nicht folgen, in weiteren sieben Inkarnationen impotent sein werden. Das ist der Preis dafür, sich der Königin zu widersetzen.“*⁷¹ Die Kraft, die aus asketischen Praktiken und sexueller Abstinenz entsteht, spielt eine wichtige Rolle im schöpferischen Prozess, wie viele Geschichten aus der indischen Mythologie zeigen. Dieses kreative Asketentum zeigt sich auch in der Rolle der Hijras, die einerseits selbst unfruchtbar sind, andererseits aber in ihren rituellen Aufgaben einen starken Bezug zu Fruchtbarkeit und Zeugung haben, indem sie neugeborene Kinder und Brautleute segnen.⁷²

Einer der wichtigsten ‚kreativen Asketen‘ in den Hindu-Religionen ist der Gott Shiva. Er lebt freiwillig zurückgezogen und bewegt sich am Rande der Göttergesellschaft. Dennoch hat er eine besondere, erotisierende Anziehungskraft. In ihm mischt sich sexuelle Potenz mit asexueller Macht. Gerade als Asket ist er ein Gott der Fruchtbarkeit, denn indem er seinen

Samen zurückhält, sammelt er schöpferische Kraft. Shiva eint in sich widersprüchliche Seiten: So ist er beispielsweise sowohl der aschebeschmierte Asket als auch der brave Ehemann, der oft in einem idyllischen ‚Familienbild‘ mit seiner Gattin Parvati und den ‚Söhnen‘ Ganesha und Skanda dargestellt wird. Shiva ist der wilde Zerstörer, aber auch der Bewahrer, was sich u.a. auch in seiner Darstellung als ‚*Shiva Nataraja*‘ (‚Shiva, der Gott des Tanzes‘) zeigt.⁷³ ‚*Shiva Nataraja*‘, die wohl bekannteste Darstellung Shivas, symbolisiert sowohl die Erschaffung als auch die Zerstörung des Universums. Der Gott tanzt inmitten eines Flammenkranzes, wobei der Tanz den schöpferischen und das Feuer den zerstörerischen Aspekt darstellt. Mit seinen Füßen tritt er den Dämon der Unwissenheit. Die rechte untere Handfläche zeigt die Geste der Schutzverheißung. Die linke obere Hand wiederholt das Feuermotiv, denn auch sie hält Feuer. Besonders interessant in Hinblick auf den Bezug der Hijras zu Shiva sind seine Darstellungen mit doppeltem Charakter, und zwar vor allem jene als ‚halb Mann, halb Frau‘:

Diese sogenannte *Ardhanarishvara*-Form Shivas (sanskrit. ‚*ardha*‘ = halb, ‚*nari*‘ = Frau, ‚*ishvara*‘ = Herr; also ‚der Herr, der halb Frau ist‘), zeigt eine halb männliche, halb weibliche Figur, wobei die rechte Seite Shiva und die linke Seite dessen Gattin Parvati darstellt. Erkennbar sind die beiden auch an ihrem jeweils charakteristischen Schmuck. In der mythologischen Erzählung, die den Hintergrund dieser Darstellung bildet, geht es darum, dass der Gott Brahma nicht in der Lage ist, das Werk der Schöpfung fortzusetzen, weil sich die Lebewesen, die er geschaffen hat, nicht weiter vermehren. Daraufhin kommt ihm Shiva in seiner halb männlichen, halb weiblichen Form zu Hilfe und spaltet sich in Shiva und Parvati. Auf die Bitte Brahmas hin durchdringt Parvati die Schöpfung mit ihrer weiblichen Natur und regt damit den männlichen Aspekt der Schöpfung zu fruchtbarer Aktivität an. Ohne seine weibliche Hälfte bzw. Natur wäre Shiva nicht vollständig und unfähig, die Schöpfung fortzusetzen.⁷⁴

Das androgyne Bild von Shiva und Parvati betont, dass die beiden Gottheiten füreinander absolut notwendig sind, damit schöpferische Kreativität freigesetzt werden kann: *„In dieser Form transzendiert die Gottheit die geschlechtliche Partikularität, oder sie schließt, genauer gesagt, beide Dimensionen der unterschiedlichen Geschlechter in sich ein. Gott ist sowohl männlich als auch weiblich, sowohl Vater als auch Mutter, sowohl zurückhaltend als auch aktiv, sowohl furchteinflößend als auch freundlich, sowohl destruktiv als auch konstruktiv usw.“*⁷⁵

Auch Hijras sehen in ihrer Zwischenrolle als ‚weder Mann noch Frau‘ eine Verbindung zu schöpferischer Kreativität, zu Fruchtbarkeit und Nachkommenschaft, indem sie bei Hochzeiten auftreten und Neugeborene segnen. Darüber hinaus wird in der Kastration der Hijras ein Bezug zu Shiva gesehen. Einer der indischen Schöpfungsmythen erzählt, wie Shiva seinen Lingam (Phallus) als nutzlos bezeichnet, abbricht und auf die Erde schleudert: *„Brahma und Vishnu baten Shiva, die Welt zu schaffen. Er sagte zu und versenkte sich in tiefer Meditation im Wasser. Vermutlich dürfte er dort eingeschlafen sein. Nach tausend Jahren war er immer noch nicht zurück. Brahma und Vishnu wurden unruhig. So bat Vishnu Brahma, die Welt zu schaffen, wozu er ihm auch die notwendige weibliche Kraft verlieh. Also schuf Brahma alle Götter und alle anderen Kreaturen. Als Shiva dem Wasser entstieg und mit der Schöpfung beginnen wollte, sah er, dass schon alles vollbracht war. ‚Jetzt brauche ich den Lingam nicht mehr‘, sagte Shiva, brach seinen Penis ab und warf ihn auf die Erde.“*⁷⁶ Shiva wird daher, auch vor dem Hintergrund weiterer Mythen, sehr häufig in Form eines phallusförmigen Steines (*linga*) verehrt.⁷⁷ Die Kastration macht Shiva dabei nicht zu einem asexuellen Wesen, sondern weitet seine sexuelle und schöpferische Kraft bis ins Universum aus. Der abgetrennte *linga* ist so nicht mehr eine Quelle individueller, sondern universeller Fruchtbarkeit, was Nanda mit

der Situation der Hijras in Verbindung bringt, deren Zeugungsunfähigkeit ebenfalls zu einer kreativen Kraft verwandelt wird, die es ihnen ermöglicht, anderen einen Fruchtbarkeitssegens zukommen zu lassen.⁷⁸ Auch auf Bezüge der Hijras zum Islam wird in der Literatur hingewiesen, darauf kann aber hier nicht näher eingegangen werden.⁷⁹

2.5 Ein ‚drittes Geschlecht‘ als lebenswerte Alternative?

Vieles deutet darauf hin, dass Hijras tatsächlich die Geschlechtergrenzen ihrer Gesellschaft überschreiten. Betrachtet man ihre Lebensweise vor dem Hintergrund der *sex-/gender-Debatte*, so kann man feststellen, dass ihre Genderrolle Verhaltensweisen und Merkmale umfasst, die dem weiblichen Rollenbild nahekommen: Eines der wichtigsten ‚weiblichen‘ Merkmale der Hijras ist ihre Kleidung. Auf jeden Fall während ihrer rituellen Darbietungen, aber meist auch im Alltag tragen sie als ‚typisch weiblich‘ betrachtete Kleidungsstücke. Dabei folgen sie häufig den Gewohnheiten der Region, in der sie leben: In Südindien tragen Hijras Saris, in Nordindien auch ‚*salwar-kamez*‘ (weite Tunika und Hose), ein bei nordindischen Frauen beliebtes Kleidungsstück. Neben Schmuck und langem Haar soll vor allem auch ihr Gang Weiblichkeit ausdrücken, wobei sie aber oft die Bewegungen von Frauen in übertriebenem Maße imitieren. Außerdem erhalten Hijras weibliche Namen, wenn sie der Gemeinschaft beitreten, und sie verwenden füreinander weibliche Verwandtschaftsbezeichnungen wie Schwester oder Tante. In öffentlichen Verkehrsmitteln beanspruchen sie oft Frauenabteile.⁸⁰

Andererseits verhalten sich Hijras in manchen Aspekten so, wie sich eine indische Frau, die etwas auf sich hält, niemals verhalten würde. Beispielsweise passt ihr lautes, forderndes und teilweise auch sexuell-provokatives Auftreten (das sich z.B. im Lüften des Saris zeigen kann, wenn das Almosengeben verweigert wird) keinesfalls zur Vorstellung vom richtigen Verhalten einer indischen Frau, der schon als Mädchen beigebracht wird, sich zurückzunehmen und sich züchtig, scheu und anmutig zu verhalten: *„Die dezente Körpersprache indischer Frauen steht in starkem Kontrast zu westlichen Manieren. Scham und Schüchternheit gelten als Zeichen von gutem Charakter, Schicklichkeit und Wohlgefälligkeit. Zu deutliches Auftreten würde der Frau sexuelle Begierde unterstellen, und das wäre dem alten Treueideal abträglich, als dessen Verkörperung (Männern) Sita, die Frau des Gottes Rama, gilt, die allen lasziven Annäherungen des Dämons Ravana tugendhaft widerstanden hat.“*⁸¹

Aber auch dem männlichen Rollenbild ihrer Gesellschaft entsprechen Hijras in vielerlei Hinsicht nicht. Die meisten von ihnen sind zwar biologisch gesehen Männer, manche wurden aber schon von Kindheit an wie Mädchen erzogen; viele sehen sich als ‚defiziente Männer‘ an, was ihre Physiologie, ihre Sexualität, ihre Gefühle und ihre Vorlieben angeht. Sie haben von sich die Vorstellung, schon von Geburt an keine ‚richtigen‘ Männer gewesen zu sein. Lakshmi, ein junger Tänzer, drückt dies so aus: *„I was born a man, but not a perfect man.“*⁸²

Bei jenen Hijras, die sich dem Kastrationsritual unterzogen haben, wird die ‚nicht-männliche‘ Genderrolle durch das Fehlen der äußeren Geschlechtsorgane bestärkt. In der Literatur werden die Hijras daher immer wieder als ‚weder Mann noch Frau‘ charakterisiert. Sie stellen die grundlegenden Genderkategorien der indischen Gesellschaft in Frage, weshalb man ihnen mit Angst, Spott, Mitleid, oft auch mit Gewalt und Missbrauch begegnet. Aber dadurch, dass sie auch eine rituelle Rolle innerhalb der Gesellschaft übernehmen, die so aufgefasst wird, dass eine Gottheit durch sie wirkt, haben sie eine Sonderstellung. In der indischen Mythologie ist es nicht unüblich, dass Gottheiten ihr Geschlecht wechseln können; oft werden diese auch

androgyn bzw. zweigeschlechtlich dargestellt. Von daher gibt es in Indien eine gewisse Toleranz gegenüber sexueller Uneindeutigkeit, die es den Hijras ermöglicht, in ihrer gesellschaftlichen Nische zu überleben und dabei als Menschen mit besonderer göttlicher Kraft und einer bestimmten rituellen Funktion in Zusammenhang mit Fruchtbarkeit angesehen zu werden.⁸³

In gewisser Weise versuchen Hijras mit der Kastration und der Einnahme weiblicher Hormone auch den Aspekt ‚sex‘ (biologisches Geschlecht) zu beeinflussen: Ihr Ziel ist es dabei, körperlich wie Frauen auszusehen. Dies gelingt ihnen, oberflächlich betrachtet, oft überraschend gut, wie im Film *„Between the lines“* (Wartmann 2005)⁸⁴ deutlich wird. Nicht hinwegtäuschen dürfen positive Aspekte - wie der oft sehr gute Zusammenhalt innerhalb der Hijra-Gemeinschaften oder die besondere rituelle Rolle - über die massiven sozialen Probleme, mit denen Hijras konfrontiert sind, seien dies die schlechten Bildungschancen, Alkoholismus, Diskriminierung und Gewalt, die Gefahr einer HIV-Infektion und nicht zuletzt die massive Lebensgefahr, die mit der Kastration unter mangelhaften medizinischen Bedingungen einhergeht.

Die Beschäftigung mit dem sogenannten dritten Geschlecht Indiens sollte meines Erachtens nicht als ‚exotisches Hobby‘ gesehen werden, sondern zur Reflexion über unsere eigene Lebenswelt anregen. Denn auch in Österreich, auch an unseren Schulen, leben inter- und transsexuelle Menschen, die in ihrer Identität wahr- und ernstgenommen werden wollen und an einem guten Platz in der Gesellschaft interessiert sind. Ob sie es in unserer säkularisierten, individualisierten Welt leichter haben als die indischen Hijras in ihrer - zu einem großen Teil doch noch traditionellen, sehr von der Religion geprägten - Gesellschaft, bleibt fraglich.

Da das Thema auch für Jugendliche als wichtig erachtet wird, stellt die Autorin in ihrer Projektarbeit, die im Rahmen des Hochschullehrgangs Ethik an der PH NÖ verfasst wird, u.a. ein Unterrichtsmodell vor, das Schüler/innen dazu herausfordert, sich mit gängigen Geschlechterrollen und der scheinbaren Natürlichkeit von Geschlecht auseinanderzusetzen sowie - ausgehend vom Beispiel der indischen Hijras - den Umgang mit trans- und intersexuellen Menschen auch in unserer Gesellschaft zu hinterfragen.

Anmerkungen

- 1 Vgl. Franziska Schöbler: Einführung in die Gender Studies, Berlin 2008, S.10.
- 2 A.a.O., S.10f.
- 3 Ebd.
- 4 Vgl. a.a.O., S.11.
- 5 Vgl. Anne Fausto-Sterling: Sich mit Dualismen duellieren, in: Ursula Pasero/Anja Gottburgsen: Wie natürlich ist unser Geschlecht? Gender und die Konstruktion von Natur und Technik, Wiesbaden 2002, S.17-64.
- 6 Anne Fausto-Sterling, a.a.O., S.17.
- 7 A.a.O., S.18f.
- 8 Vgl. Franziska Schöbler, a.a.O., S.12
- 9 Judith Butler: Das Unbehagen der Geschlechter, Frankfurt/Main 1991 (im amerikanischen Original: Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity, 1990).
- 10 Vgl. auch Franziska Schöbler, a.a.O., S.95f.
- 11 Ebd.
- 12 Butler, a.a.O., S.23.
- 13 Ebd.
- 14 Vgl. Franziska Schöbler, a.a.O., S.96.
- 15 Vgl. Judith Butler, a.a.O., S.23f.
- 16 A.a.O., S.24.
- 17 Vgl. Franziska Schöbler, a.a.O., S.97.
- 18 Judith Butler, a.a.O., S.49.
- 19 Vgl. Franziska Schöbler, a.a.O., S.97f.

- 20 Judith Butler, a.a.O., S.60.
- 21 Vgl. Judith Butler, a.a.O., S.200–203; vgl. Franziska Schöbler, a.a.O., S.98f.
- 22 Hilge Landweer: Jenseits des Geschlechts? Zum Phänomen der theoretischen und politischen Fehleinschätzung von Travestie und Transsexualität, in: Institut für Sozialforschung Frankfurt (Hg.): Geschlechterverhältnisse und Politik, Frankfurt/Main 1994, S.139–167.
- 23 Vgl. Landweer, a.a.O., S.144.
- 24 Vgl. Franziska Schöbler, a.a.O., S.99f.
- 25 Vgl. Seyla Benhabib: Feminismus und Postmoderne. Ein prekäres Bündnis, in: Dies u.a. (Hg.): Der Streit um Differenz. Feminismus und Postmoderne in der Gegenwart, Frankfurt/Main 1993, S.9–30; hier S.15 (zit. nach Franziska Schöbler, a.a.O., S.99f).
- 26 Vgl. Franziska Schöbler, a.a.O., S.29–31.
- 27 Vgl. Claudia Honegger: Die Ordnung der Geschlechter. Die Wissenschaften vom Menschen und das Weib 1750–1850, Frankfurt/Main/New York 1991 (zit. nach Franziska Schöbler, a.a.O., S.30f).
- 28 Vgl. Franziska Schöbler, a.a.O., S.32f (unter Bezugnahme auf Honegger 1991).
- 29 Ebd.
- 30 Vgl. Serena Nanda: Neither man nor woman. The Hijras of India, Belmont/CA 1999, S.128f.
- 31 A.a.O., S.130f.
- 32 A.a.O., S.131–135.
- 33 A.a.O., S.137f.
- 34 <http://www.intersex-forschung.de/index.html> [17. 8. 2010].
- 35 Ebd.
- 36 Ebd.
- 37 Vgl. Serena Nanda, a.a.O., S.139f.
- 38 <http://www.transx.at> [17. 8. 2010].
- 39 Vgl. http://www.transx.at/3100_00_ErlassEmpfehlungen.htm #Empfehlungen [17. 8. 2010].
- 40 M2F-TS = Mann-zu-Frau-Transsexuelle.
- 41 Eva Fels: Auf der Suche nach dem dritten Geschlecht. Bericht über eine Reise nach Indien und über die Grenzen der Geschlechter, Wien 2005, S.151. (Anm. der Verfasserin: Seit der Veröffentlichung des Buchs 2005 hat sich die Situation insofern verändert, als Namens- und Personenstandsänderungen auch ohne genitalanpassende Operation möglich sind.)
- 42 Peer Bruch: Hijras. Das dritte Geschlecht. Analysen: Kunst & Kultur – Indien, <http://www.suedasien.info/analysen/638> [17. 8. 2010]
- 43 Anmerkungen zur sprachlichen und typografischen Darstellung: Fremdsprachige Begriffe werden grundsätzlich kursiv gedruckt, wobei Ausdrücke aus den indischen Sprachen (Sanskrit, Hindi, Urdu, ...) in lateinischer Umschrift – in vereinfachter Form ohne Sonderzeichen – dargestellt werden. Wenn es um die Gruppe der Hijras geht, so wird meist von ‚Schülerinnen/Schülern‘, ‚Tänzerinnen/Tänzern‘ usw. gesprochen, um deren Status zwischen den Geschlechtern gerecht zu werden.
- 44 Vgl. Serena Nanda 1999, S.13f.
- 45 Vgl. Gayatri Reddy: With respect to sex. Negotiating Hijra identity in South India, Chicago 2005, S.45f; S.51; S.269–271.
- 46 A.a.O., S.54–57f; S.136–138; S.150.
- 47 Vgl. Serena Nanda, a.a.O., S.38.
- 48 Vgl. http://news.bbc.co.uk/2/hi/programmes/documentary_archive/6386171.stm. [17. 8. 2010].
- 49 Vgl. Axel Michaels: Der Hinduismus. Geschichte und Gegenwart, München 1998, S.178f.
- 50 A.a.O., S.188.
- 51 A.a.O., S.189.
- 52 A.a.O., S.185–188.
- 53 A.a.O., S.189–193.
- 54 Vgl. Gayatri Reddy, a.a.O., S.156f; Serena Nanda 1999, S.43; Serena Nanda 2000, S.38.
- 55 Gayatri Reddy, a.a.O., S.157.
- 56 Vgl. Serena Nanda, a.a.O., S.1–9.
- 57 Vgl. A.a.O., S.53f u. Gayatri Reddy 2005, S.271.
- 58 Vgl. Serena Nanda, a.a.O., S.50.
- 59 Vgl. Eva Fels: Das Geschlecht jenseits der Dualität. Das Leben als Frau – Die Irritation der Ethnologen, in: Traude Pillai-Vetschera (Hg.): Zwischen gestern und übermorgen. Südasiatische Frauen im Spannungsfeld zwischen Gesellschaft, Politik und Spiritualität, Frankfurt/Main 2002, S.236–256.
- 60 Peer Bruch (Internetdokument, s.o.).
- 61 Ebd.; vgl. Film ‚Between the lines‘ [Wartmann 2005], vgl. BBC-Dokumentation <http://news.bbc.co.uk/2/hi/>

- programmes/documentary_archive/6386171.stm).
- 62 Fels, a.a.O., S.252.
- 63 Vgl. Peer Bruch (Internetdokument, s.o.); vgl. http://en.wikipedia.org/wiki/Shabnam_Mausi [18. 8. 2010]
- 64 Vgl. Gayatri Reddy, a.a.O., S.94f.
- 65 A.a.O., S.270.
- 66 Vgl. Serena Nanda, a.a.O., S.26.
- 67 Vgl. A.a.O., S.26–29.
- 68 Vgl. Gayatri Reddy, a.a.O., S.124–134.
- 69 vgl. Serena Nanda, a.a.O., S.24f.
- 70 A.a.O., (Übersetzung durch die Verfasserin).
- 71 A.a.O., S.25 (Übers.: Fels 2005, S.242).
- 72 Vgl. a.a.O., S.29.
- 73 Vgl. Axel Michaels, a.a.O., S.240–242.
- 74 Vgl. ebd., vgl. auch David Kinsley: Die indischen Göttinnen, Frankfurt/Main 2000, S.77f, S.250f.
- 75 David Kinsley, a.a.O., S.77f.
- 76 Serena Nanda, a.a.O., S.30 (Übers.: Fels 2005, S.117).
- 77 Vgl. Axel Michaels, a.a.O., S.239f.
- 78 Vgl. Serena Nanda, a.a.O., S.30.
- 79 Vgl. a.a.O., S.41f, vgl. Gayatri Reddy, , a.a.O., S.99–105.
- 80 Vgl. Serena Nanda, a.a.O., S.17.
- 81 Axel Michaels, a.a.O., S.142.
- 82 Serena Nanda, a.a.O., S.15.
- 83 Vgl. a.a.O., S.13–23.
- 84 Thomas Wartmann: Between the lines. Indiens drittes Geschlecht. Zwischen Mystik, Spiritualität und Prostitution, Deutschland 2005.
- 85 Susanne Fleischmann: Weder Mann noch Frau? Alternative Geschlechterkonzepte und deren Reflexion im Ethikunterricht am Beispiel der indischen Hijras. Projektarbeit im Rahmen des Hochschullehrgangs Ethik an der Pädagogischen Hochschule Niederösterreich, 2010.

*Susanne Fleischmann, Mag. MSc,
AHS-Lehrerin für Deutsch, Religion (röm.-kath.) und Ethik,
Bildungsberaterin*