

„Hidźry – piętno odmienności i boska ambiwalencja. O indyjskiej trzeciej płci”

Katarzyna Najmrocka

Biogram: Katarzyna Najmrocka – doktor antropologii kulturowej. Pracuje jako adiunkt na kierunku kulturoznawstwo i turystyka w Akademii Humanistyczno-Ekonomicznej w Łodzi. W kręgu zainteresowań badawczych mieszczą się narracje antropologiczne – szczególnie dotyczące prowincji, postpamięci, kulinariów i dziedzictwa regionu. Zajmuje się antropologią podróży i kulturowym fenomenem południowo-zachodnich Indii.

Abstract

„Hijras – stigma of the otherness and divine ambivalency. About Indian third gender”

Hijra communities have been an inseparable part of the Indian culture and society for centuries. They call themselves neither man nor woman, someone in between. As third gender representatives they have established a strong social and cultural status in society, which is yet, ambiguous and ambivalent. They arouse curiosity in liminal situations and are marginalized and stigmatized at the same time. The main reason for that is the colonial stigma which consolidated the feeling of shame and contempt among hetero normative and non hetero normative society.

Hijras play important roles in Hindu ceremonies. They are present at weddings and child births to bless the newborns or to curse people and send them infertility or misfortune. Thus, they arouse fear and anxiety with a simultaneous desire to receive a blessing. Hijras as a third gender community have been excluded from the society for decades. That forced them to become beggars and prostitutes. It strengthened the hijra stereotype as a group of poor and non-educated people who are disrespected, marginalized and not accepted by the society.

However, due to slow cultural changes there is hope to treat the third gender representatives as equal members of Indian society and let them choose their own way of living without fear of being violated or stigmatized. Hijras speak in public more often, which is fundamental in the global tolerance and gender identity discourse. The young Indian generation seems to be more open-minded and understanding, that is why, election of the hijra for a city major brings hope for restoring hijras dignity.

Keywords: hijra, India, transgender, colonialism, social stigma

Abstrakt

Od stuleci hidźry stanowią w Indiach nieodłączną część lokalnej kultury i społeczeństwa. Same określają siebie jako osoby pomiędzy, nie-mężczyźni i nie-kobiety. Będąc przedstawicielami trzeciej płci, mają wyraźnie ugruntowany status społeczno-kulturowy. Jest on jednak pełen

niejednoznaczności. Hidźry budzą jednocześnie ciekawość, zabiega się o ich obecność w sytuacjach liminalnych, jak i podlegają marginalizacji oraz stygmatyzacji. Przyczyn można szukać w wielu kontekstach – poczynając od religijnych. Jeden z najbardziej dotkliwych, bo narzucony zewnątrz, to kolonialny stygmat, który utrwalił aurę wstydu i pogardy wokół osób płciowo nienormatywnych.

Hidźry pełnią ważne funkcje obrzędowe – błogosławią noworodki i nowożeńców, jak i mają moc rzucenia klątwy zsyłającej na ludzi bezpłodność i inne nieszczęścia. Wzbudzają więc strach i obawy przy jednoczesnym pragnieniu otrzymania ich błogosławieństwa. Hidźry, jako osoby transpłciowe, podlegały przez lata wykluczeniu, co zepchnęło je na margines społeczny i zmusiło do żebractwa oraz prostytucji. Utrwaliło to obraz pogardzanej społeczności, która w większości pozostaje niezamożna i niewydukowana, a więc często budzi uczucia niechęci.

Powolne zmiany kulturowe dają jednak pewną szansę, by oswoić obcość trzeciej płci i pozwolić ich reprezentantom na wybór drogi życiowej, który nie będzie podyktowany przemocą, piętnem odmienności czy ubóstwem. Hidźry coraz częściej zabierają publicznie głos, który jest niezbędny w globalnym dyskursie dotyczącym tożsamości płciowej i tolerancji. Młode pokolenie Indusów wydaje się być coraz bardziej otwarte i wyrozumiałe, więc wybór hidźry na burmistrza miasta daje nadzieję na przywrócenie tej grupie należytej godności.

Słowa kluczowe: hidźra, Indie, trzecia płeć, transpłciowość, kolonializm, stygmatyzacja społeczna

1 Dziennik terenowy, Indie 2016 r.

Jest gorący koniec września. Jadę w przedziale osobowym indyjskich kolei z Bangaluru do Kochi w stanie Kerala, w południowych Indiach. Każde miejsce jest zajęte – bagaże podróżne, walizki i tobołki skutecznie wypełniają przestrzeń nad i pod siedziskami. Na kolanach pasażerów siedzą małe dzieci, albo znajdują się torby podręczne czy też kolejne porcje indyjskich specjałów kulinarnych. Pociągowa garkuchnia działa tu wyjątkowo sprawnie – co rusz goniec donosi kolejne litry masala chai, chłodzonych napoi czy też gorących samosów i warzywnych kotlecików, zwanych tu po prostu *cutlet*. Podróż trwa już kilka godzin i wierzę, że Indusi zdążyli napatrzeć się na dwóch obcych – białasów, nazywanych często żartobliwie *fresh chicken*. To przez wzgląd na kolor skóry, która nawet opalona w zestawieniu z rodzimą karnacją przypomina tu bardziej tuskę kurczaka niż heban. Wszystkie pytania – o kraj pochodzenia, zawód, rodzinę, zarobki i wyznanie, padły w pierwszej godzinie podróży, więc uznaję, iż jesteśmy już oswojeni ze swoją obecnością i zwyczajnie zmęczeni podróżą. Część pasażerów przysypia i nie zwraca większej uwagi na współtowarzyszy. Wyłapuję jedynie spojrzenia niestrudzonych w swym zaciekawieniu dzieci.

Kolejna stacja, w ciasnym przejściu między siedzeniami następuje szybka wymiana towarów na handel, żebraków zbierających datki czy sprzedawców świeżo pokrojonych owoców. Kobieta, która siedzi przede mną, postawna i piękna Induska w średnim wieku, zmierzająca do Thrissur, nakazuje, by zjeść posolonego ogórka z arbuзем, co jest świetnym remedium na upał. Wyjaśnia

też żebrakom, którzy wchodzą na czas postoju pociągu po datek, by zostawili mnie w spokoju. Tłumaczy jednak historię kobiety, która zbiera pieniądze na leczenie raka piersi. Jest wdową, której mąż zginął tragicznie. Obie chwilę rozmawiają, po czym moja indyjska „przewodniczka” roni łzy, rzuca drobne i czule żegna żebrzącą rozmówczynię. Kobieta była wychudzona, ubrana w skromne wypłowiałe sari, a na jej ciele widoczna była nie tylko mastektomia, ale trwoga i siermiężna przeszłość. O ile jej sytuacja wydaje się być dramatem, tonie on jednak w problemach ponad miliardowego społeczeństwa. Kobieta nie wzruszyła pasażerów na tyle, by wszyscy zasilili ją jałmużną, dostała pieniądze od nielicznych. Sprawy nabierają innego obrotu, gdy do przedziału wchodzą wystrojone – na pierwszy rzut oka – hałaśliwe kobiety. Klaszczą w dłonie i pewnym krokiem ruszają wzdłuż przedziału. Każdy sięga po portfel i rzuca im drobne. Przy mnie jednak nie zatrzymują się, zakładając słuszną, odporność obcego na perswazyjny urok hidźr¹. Gdy mnie mijają, dostrzegam ciała o męskich proporcjach. Są ubrane w kolorowe sari, noszą wyraziste makijaże, długie włosy i damską biżuterię. Sposób poruszania się i język ciała wskazują na pewność siebie i pewną determinację pomieszaną z nonszalancją. Znamienne, że bardziej przypominają poborców podatkowych niż proszących o datek. Wywołują wśród pasażerów przedziwną konfuzję i nie dziękują za drobne. Tych, którzy nie wyciągają pieniędzy (szczególnie mężczyzn), głośno poszturchują i komentują sytuację z grymasem złości na twarzy. Od współpasażerki dowiaduję się, że to hidźry, które nie szczędzą skąpom wulgaryzmów, więc część podróżnych, chcąc uniknąć krepujących scen, szybko daje im drobne. To indyjska trzecia płeć, napiętnowana i wyjęta poza nawias społeczny, obwarowana tabu i egzystująca na granicy światów. To kolorowa i głośna grupa, która jednocześnie doświadcza tragizmu swojego położenia w indyjskim społeczno-kulturowym mikrokosmosie. Pociągi stają się dla nich jednymi z nielicznych miejsc zdobywania środków do życia, gdyż władze Indii nie przewidują dla nich wielu miejsc pracy.

2 Hidźry – wybranki bogini-matki

Mianem hidźry określa się w Indiach trzecią płeć, co w dosłownym tłumaczeniu oznacza „ani mężczyzna, ani kobieta”. Określenie, które wywodzi się z języka urdu, pierwotnie oznaczało hermafrodytę (Nanda, 1999, 231). Hidźrą jest więc ktoś pomiędzy, kto posiada zarówno cechy męskie jak i żeńskie. W kontekście potocznym często wskazuje się na ich interseksualizm, impotencję czy też fakt usunięcia całości, bądź części genitaliów. Termin hidźra funkcjonuje również jako określenie pejoratywne, którym zazwyczaj obraża się mężczyznę, podkreślając jego kobiece cechy.

Istotne jest to, że zazwyczaj hidźrami stają się osoby urodzone jako hermafrodyty, bądź mężczyźni. Taka sytuacja wywołuje w rodzinnym domu sporą konsternację. Dzieci ze stygmatem hermafrodytyzmu często doświadczają przemocy, są odsyłane z domu w atmosferze niechęci, bądź też świadomie, jako osoby dorosłe, wybierają do życia środowisko hidźr. Istotny

¹ *Kothi, Arvanis, Hijra* – to najpopularniejsze określenia przedstawicieli indyjskiej trzeciej płci. W polskiej transkrypcji spotykamy: hidźra, hidźry/ hidźrowie.

jest tu fakt, iż kultura indyjska przewiduje dla nich konkretne miejsce. Ten aspekt puentuje Gilbert Herdt, badacz seksualności:

Anatomiczna dwuznaczność noworodka przeraża jedynie w dwupłciowych kulturach, takich jak nasza. W systemach trój płciowych, z ich mniej ostrymi granicami, płęć i tożsamość osoby rozpoznaje się w związku z bardziej złożonymi kodami płciowymi i polem społecznym, w którym istnieją trzy tryby socjalizacji – każdy jest historycznie spójny: męski, żeński i hermafrodytyczny (Herdt, 2012, 459).

Hidźry noszą kobiece stroje oraz używają kodu gestycznego przypisywanego kobietom (zazwyczaj w groteskowej formie). Żyją z jałmużny oraz datków, które otrzymują za występy na weselach, chrzcinach czy świętach. Oddają cześć hinduskiej bogini płodności i czystości, która nazywa się Bahuchara Mata². Jako patronka społeczności transpłciowych, referuje ona do płynnej seksualności³. Legenda głosi, iż pewnego dnia bogini wraz ze swą siostrą wybrała się w podróż karawaną. Kobiety zostały napadnięte przez łupieżcę – Babię. Aby ratować swój honor, boginie postanowiły się zabić, więc odcięły sobie piersi. Przelewanie krwi kasty Charan było poczytywane jako straszny grzech. Babiya został więc okryty klątwą impotencji. Jedynym sposobem na jej zdjęcie było przebranie się za kobietę i oddawanie czci bogini Bahucharze Macie (*Ibidem*). Wspomniana kasta Charan – wysoce uprzywilejowana – nie jest jednak tożsama z pozycją społeczną hidźr, choć w pewnym sensie wiara w bramińską boginię włącza tę grupę w szerszy kontekst hinduskiej społeczności, z której skądinąd hidźry są wykluczone (Kanodia, 2016, 90).

Hidźry pojawiają się na hinduskich weselach, gdzie tańczą i błogosławią nowożeńców, zapewniając im płodność. Są więc jednocześnie poza strukturą społeczną rodziny jako osoby, które nigdy nie wstąpią w związek małżeński przy jednoczesnym byciu nieodłączną częścią ceremoniałów włączenia nowożeńców do owej struktury. Warto tu podkreślić doniosłą rolę błogosławieństwa oraz przekleństwa ze strony hidźr, co jednocześnie referuje do bogini.

Antropolożka badająca hidźry – Serena Nanda – podkreśla, iż ich społeczność zamieszkuje cały subkontynent – są pokaźną reprezentacją w Indiach północnych jak i południowych. Tworzą one często społeczności od 5 do 15 osób, które rezydują razem wraz ze swoim guru. Przy czym społeczności hinduskie i muzułmańskie żyją osobno na terenach Gujaratu, w Bombaju czy Bangalur zamieszkują wspólne domy. Ci, którzy są w stanie utrzymać się samodzielnie, mieszkają osobno, jednak podtrzymują więzi ze swoją społecznością. Interesujące są relacje na linii guru – adept (*chela*), które

² Bogini jest szczególnie czczona w regionie Gujaratu (północno-zachodnie Indie), gdzie znajdują się liczne świątynie jej poświęcone. Bahuchara Mata jest więc wcieleniem indyjskiej bogini matki, która pod różnymi postaciami czczona jest niemal w całych Indiach. Najważniejsza świątynia znajduje się w mieście Becharaji, przyciąga ona szczególnie modlących się o płodność i potomstwo. Krąży tam legenda, iż po wykapaniu się w tamtejszym jeziorze, można przemienić się w hidźrę, jednak warunkiem jest prawdziwa wiara i oddanie bogini. Obok świątyni znajduje się dom gościnny dla hidźr. Świątynne otoczenie oddaje im w pewnym sensie sprawiedliwość, są one ważną grupą w Becharaji, jednakże to bramini (wysoka kasta) są kapłanami w świątyniach, a nie hidźry. Kanodia, 2016, 106-108.

³ Bahuchara Mata, <http://bahucharajitemple.org/>.

przypominają relacje krewniacze matka – córka. Między samymi hidźrami są one nazywane siostrzanymi. W grupie pojawiają się także ciotki oraz babki. Przybrane krewniactwo jest pieczętowane wymianą słodyczy, ubrań, niewielkich kwot pieniędzy czy też biżuterii. Taki związek łączy hidźry z całego subkontynentu – często odwiedzają się w różnych miastach, spotykają z guru czy też uczestniczą wspólnie w wydarzeniach religijnych (Nanda, 1999, 225-227).

Wiele opracowań na temat hidźr wprowadzało błędne tropy, sytuując społeczność po stronie homoseksualnej. Kulturowy obraz hidźr referuje jednak do aseksualnej natury, co utrwała idealny wizerunek danej społeczności, która w praktyce często skłania się do zachowań homoseksualnych⁴. Same hidźry mówią o sobie, że nie są ani mężczyznami, ani kobietami, są odrębne. W związku z tym nie czują pragnienia, by dopełniać aktu seksualnego, który zachodzi między mężczyzną i kobietą, co w konsekwencji umacniane jest poprzez kastrację. Hidźry nie płodzą zatem synów (dzieci w ogóle), co jest zasadniczym elementem kulturowej roli mężczyzny w hinduizmie. Nie będąc zatem mężczyzną ani kobietą, sytuowani są jednak po stronie kobiecego habitusu płciowego (*Ibidem*, 227, 229), gdyż na to wskazuje strój i często przerysowane (groteskowe i karykaturalne) zachowanie. W znormatywizowanej konwencji ról płciowych zostałyby poczytane jako niewłaściwe, nieprzystojne kobiecie, np. głośne zaczepianie mężczyzn, niewybredne komentowanie, używanie pokąźnego repertuaru przekleństw⁵, okazywanie braku wstydu – w tym podwijanie spódnicy i pokazywanie genitaliów. Takie sytuacje w miejscach publicznych (np. w pociągach) często powodują zakłopotanie, które wykorzystują zbierający datki. Ludzie rzucają pieniądze, by nie stać się obiektem wulgarnych zaczepk, bądź nie zostać przeklętym.

Głównym powodem, dla którego człowiek wstępuje w szeregi społeczności hidźr, jest najczęściej hermafrodytyzm, bycie innym od urodzenia, co też referuje do czegoś niezwykłego, bo przecież stworzonego przez boga. Inną grupą, która przystępuje do hidźr, są mężczyźni poddani kastracji. Zatem urodzeni jako osoby interseksualne, nie mogące się rozmnażać, posiadają moc zsyłania na innych błogosławieństwa płodności – w myśl kreacyjnego ascetyzmu (Nanda, 1999, 227, 229). Odcięcie piersi przez Bahucharę jest zatem aktem, który hidźry powtarzają podczas samookaleczenia (kastracji), które prowadzi do abstynencji seksualnej. Warto wspomnieć przy tej okazji opowieść o królu Baria z Gujaratu, wiernym wyznawcy bogini Bahuchary Maty, który pragnął mieć męskiego potomka. Dzięki łasce bogini narodził się mu syn – Jetho, który był impotentem. Zawiedziony król, wbrew szacunkowi do bogini, zakazał synowi służenia jej. Ta objawiła się we śnie Jetho i nakazała mu obciąć swe genitalia, a następnie przebrać się w kobiecy strój⁶. Ów gest stał się symbolicznym i nieodłącznym elementem wstępujących w szeregi społeczności hidźr. Serena Nanda podkreśla, iż rytuał obrzezania odbywa się w obecności wizerunku bogini Bahuchary Maty, w trakcie wypowiedane jest jej imię, a po zakończeniu rytuału – nowy członek kasty hidźr – staje się

⁴ Warto zaznaczyć, że większość mężczyzn korzystających z usług seksualnych, które świadczą hidźry, nie poczytuje ich jako homoseksualnych.

⁵ Szerzej na temat języka, którym posługują się hidźry jest w opracowaniu: Hall, 1997, 420-460.

⁶ Bahuchara Mata błogosławi Jetho i przeklina Babię, w myśl tej boskiej zasady hidźry mają dar błogosławieństwa i przekleństwa. Metha, 1945, 6.

ulubieńcem bogini. Rytuał ów był zazwyczaj warunkiem przynależności do kasty oraz czynnikiem stanowiącym o wyjątkowości tej grupy (Nanda, 1999, 229). Zatem to właśnie ciało staje się źródłem przynależności do społeczności hidźr i musi zostać poddane sprawdzeniu czy prezentuje właściwy status (Lang, Kuhnle, 2008, 244). Należy jednak podkreślić, iż kastracja nie jest warunkiem obligatoryjnym przynależności do społeczności. Przemawia za tym chociażby przykład hidźry pisarki – Vaishali Raode: „Podczas gdy świat wierzy, że wykastrowana hidźra to prawdziwa hidźra, my nie potwierdzamy tego. Nie jestem wykastrowana. Nie optowałam za tym, a mój guru nie zmuszał mnie do tego. Większość moich uczniów jest, podobnie jak ja, niewykastrowanych” (Kanodia, 2016, 102). Kunal Kanodia w rozmowie z pisarką dowiaduje się również, iż oddawanie czci bogini Bahucharze Macie nie musi wiązać się z samookaleczeniem, gdyż ta jedynie nakazuje, by przywdziać strój kobiecy oraz być wytrwałym w wierze (*Ibidem*).

Istotnym mitycznym tropem, który afiluje hidźry z bóstwami, jest również identyfikacja z żonami Krishny. Bardzo ważne jest także wcielenie Sziwy – Ardhanarishvara – pół kobieta, pół mężczyzna. Ardhanari był/ była więc w połowie Sziwą i w połowie jego małżonką – Parwati, co wskazywało na pełnię i zarazem androgyniczny charakter bóstwa⁷. Również bohater „Mahabharaty” – książę Arjuna – ukrywał się na wygnaniu (po odrzuceniu awansów nimfy Urvashi) pomiędzy społecznością eunuchów, przebrany za kobietę, biorący udział w obrządkach weselnych i narodzinach. Legitymizuje to zajęcie, którym pałają się hidźry od czasów starożytnych⁸.

3 Hidźry – kulturowa rola

Kategoria hidźry, osoby odrębnej, nie mieszczącej się w klasyfikacji męskiej i żeńskiej, jest sporym wyzwaniem dla koncepcji seksualności i płci wypracowanych na gruncie kultury Zachodu.

Gilbert Herdt uważa, iż kultury, w których istnieje trójpłciowy podział (w przeciwieństwie do tych, w których obowiązuje „dwubiegunowa klasyfikacja biologicznego dymorfizmu”) są skłonne do tolerowania wariacji na temat płci, nie są rygorystyczne „czyniąc androgynię znaczącym motywem w przedstawieniach kulturowych, a nawet w sferze sacrum. Ich permisywność można scharakteryzować słynnym sformułowaniem Freuda jako <<polimorficzną perwersyjność>>” (Herdt, 2012, 444). W tym świetle można pisać o Indiach jako o kulturze polimorficznej (Herdt przytacza przykład Sambii na Papui Nowej Gwinei), która zakłada płynność osoby – męskość i kobiecość będzie zależała od „cech społecznych i rozwojowych, statusu społeczno-ekonomicznego i rytuałów cielesnych” (*Ibidem*). Społeczeństwo indyjskie nie odrzuca hidźr, nie jest to wszak zachodni model dymorficzny. Istotne jest również to, iż hermafrodytyzm w wielu kulturach jest nieakceptowany (Pokot z Afryki Wschodniej, starożytni Rzymianie). Willard W. Hill z kolei przytacza przykład Indian Nawaho z Ameryki Północnej, którzy traktują hermafrodyty (berdache Nawaho, Two-Spirit) z szacunkiem. Łączą oni w jedną kategorię (*nadle*) zarówno transwestytów i hermafrodyty. Owi „trzęsący się tancerze”

⁷ <https://www.templepurohit.com/ardhanarishvara-composite-form-shiva-parvati/>.

⁸ <http://lonelyphilosopher.com/urvashi-arjuna-curse/>.

mieli moce uzdrawiające i przekazujące błogosławieństwo (Hill, 1935, 275). Bez wątplenia owe nadprzyrodzone właściwości przyczyniły się do ugruntowania szanowanej pozycji społecznej berdache Nawaho.

Hidźry mają bardziej ambiwalentny status społeczno-kulturowy (niż berdache), wystarczy sama fakt, iż w ich gestii leży rzucenie na kogoś klątwy (budzą w tym kontekście strach), bądź obdarzenie błogosławieństwem. W tym sensie utożsamiane są z pozycją bogini-matki i jej kreacyjną rolą. Rytuał błogosławieństwa odbywa się po urodzeniu męskiego potomka. Zaprasza się wówczas hidźry. Niezwykli goście tańczą i dokonują inspekcji dziecięcych genitaliów. Towarzyszą temu wypowiedzi o podtekście seksualnym oraz błogosławieństwo płodności, szczęścia i zdrowia dla całej rodziny. Przedstawienie hidźr w kontekstach społecznych, charakteryzujących się jedynie pozytywną recepcją, byłoby jednak romantyzowaniem ich sytuacji. Relacje otoczenia z hidźrami są złożone, jak pisze Anuja Agrawal: „związane z pogardą, lękiem i drwinami, a także skomplikowaną formą uznania” (Agrawal, 1997).

Kiedy grupa hidźra nie dostanie dość pieniędzy za występ na ślubie lub uroczystości z okazji narodzin, Ogborn⁹ jest jedną z pierwszych odstawiających swoje genitalia. Grozi mężczyźnie, który nie może zapłacić wystarczająco dużo: „Jeśli chcesz, żeby twój syn miał dzieci, przyjmę jałmużnę”... (Towle, Morgan, 2012, 487).

Obecność hidźr wydaje się zatem szalenie ważna w sytuacjach granicznych – przy narodzinach dziecka czy też weselu. Alfred Hildebeitel, badacz sanskrytu i religioznawca, podkreśla, iż również w trakcie ciąży używane są talizmany, które mają odegnać od dziecka impotencję, zapobiec obumarciu płodu czy przemiany embrionu z męskiego w żeński. Ów graniczny moment narodzin związany jest przecież z tajemnicą i niepewnością co do ostatecznej identyfikacji płciowej przybysza na świat, stąd też obecność tych, którzy utożsamiają niejednorodność¹⁰ (Hildebeitel, 1980, 168).

Cechy wpisane w kulturowo-społeczne role hidźr ogniskują się wokół interseksualności, impotencji, samookaleczenia (obrzezania) i transwestytyzmu. Owe właściwości mają również wskazywać na abstynencję seksualną, która według hinduskiej mitologii referuje do potęgi ascezy – źródła mocy hidźr. Ci zaś podkreślają, że wyrzekli się normalnego życia, pełnienia społecznych ról ojców, dóbr materialnych i pragnień seksualnych w zamian za bycie świętymi żebrakami i wędrowcami, którzy żyją w ubóstwie, poza swoimi rodzinami. Zatem życie według zasad ascezy oraz religijnych i kastowych nakazów miało im zapewnić szacunek społeczeństwa (Nanda, 1999, 230).

Trwanie wspólnoty hidźr często jednak odbiega od ideału, na który wskazuje mitologia i afiliacja z boginią. W potocznych opiniach pojawiają się również głosy, iż społeczność składa się z osób, które zostały uprowadzone jako dzieci. Większość członków to jednak ludzie, którzy samodzielnie przystąpili do

⁹ Chodzi o transpłciową badaczkę, która na czas badań wstąpiła w szeregi hidźr.

¹⁰ Badania Hildebeitela, odnoszące się do tradycyjnych ról społecznych hidźr, są z perspektywy czasu nadal aktualne i często praktykowane, szczególnie wśród społeczności wiejskich.

zbiorowości w dorosłym czy nastoletnim wieku. Warto zaznaczyć, że osoby, które raz wstąpiły do kasty hidźr, nie mają już z niej powrotu, pozostają do końca swych dni w owej odseparowanej grupie (Kuhnle, Lang, 2008, 240-250).

Kwestia wstrzemięźliwości płciowej również znacznie odbiega od idealnych założeń. Hidźrom przypisuje się aktywność homoseksualną, co wykazywał już w swoich badaniach (z lat 50 tych) brytyjski psychiatra i antropolog – Morris Carstairs twierdząc, iż kasta hidźr jest formą zinstytucjonalizowanego homoseksualizmu, który wyrósł na gruncie społecznego zatajenia faktu homoseksualizmu w Indiach (Carstairs, 1957, 128-138). Teoria ta spotkała się z krytyką (Lynton, Rajan, 1974) tłumaczącą, iż środowisko hidźr, pełniące od zarania role performerów (tancerzy i śpiewaków), po prostu przyciągnęło homoseksualistów. Antropolog, James Freeman, zajmujący się środowiskiem nietykalnych z Orrisy opisał z kolei hidźry jako transwestyczne prostytutki (Freeman, 1979). Natomiast wspomniana już badaczka, Serena Nanda dowodzi, iż hidźry utrzymują kontakty seksualne z mężczyznami, co nie jest też zjawiskiem nowym – wskazuje tu na źródła XIX wieczne, które utrzymywały, iż hidźry porywały młodych chłopców w celu prostytucji i sodomii. Jest to współcześnie utrzymująca się pogłoska, która co jakiś czas pojawia się w prasie¹¹. Figura eunucha-transwestyty, który utrzymuje kontakty seksualne z mężczyznami, nie jest jednak obca kulturze indyjskiej, co znajduje swoje potwierdzenie chociażby w Kamasutrze. Pełnili oni role strażników w haremach. Nanda wskazuje na ważny fakt, iż nieporozumienia wynikają z tego, że koncepcja eunucha, transwestyty, homoseksualisty (geja) nie jest rozróżniana, więc hidźra traktowana jest jako uosobienie tych wszystkich cech (Nanda, 1999, 230).

4 Hidźry – sex pracownicy / stygmatyzowani / potępieni

W potocznym rozumieniu hidźry są często postrzegane głównie przez pryzmat seksualności jako te, które świadczą homoseksualne usługi za pieniądze. Należy jednak zaznaczyć, iż niektóre hidźry – wbrew ideałowi boskiej ascezy – zawierają również związki partnerskie. Łączą się w pary (zazwyczaj) z mężczyznami i nie określają tych związków jako homoseksualnych, a partnerów nazywają po prostu „mężami” (*Ibidem*, 232). Jasno wynika z wywiadów terenowych przeprowadzonych przez Nandę, iż mężczyźni – seksualni klienci hidźr – przychodzą do nich nie w homoseksualnych celach, gdyż traktują je jako kobiety. Istotne znaczenie ma tu fakt, iż klienci mogą realizować fantazje, których nie spełniają ich partnerki. W nomenklaturze zachodniej zostałyby określone mianem transseksualnych – kobiet uwięzionych w męskich ciałach.

Narodowy Instytut Badań nad AIDS w Pune (National AIDS Research Institute) przeprowadzając analizy poświęcone seksualnym zachowaniom hidźr (lata 1993 – 2002 Pune, Indie), obnaża smutne statystyki wysokiej zachorowalności na AIDS. Badania wskazują (oraz potwierdzają wcześniejsze wnioski), iż głównym zajęciem przynoszącym hidźrom dochód jest, zaraz obok żebractwa i występów na uroczystościach, prostytucja. Wnioski płyną takie, iż hidźry są

¹¹ W dalszej części tekstu wyjaśniam, iż jest to spadek po polityce kolonialnej. Samą zaś pogłoskę przywołuje również: Nanda, 1999, 231.

bardziej narażone na zakażenie wirusem HIV (45% spośród badanych) niż sondowana grupa mężczyzn, którzy utrzymują kontakty seksualne z mężczyznami oraz mężczyzn heteroseksualnych. Nadal główną przyczyną jest brak edukacji, niski status społeczny powiązany z zarabkowaniem seksualnym oraz wczesny wiek inicjacji seksualnej (między 7 a 16 rokiem życia), który bardziej naraża hidźry na ryzykowane zachowania. Te w efekcie prowadzą często do zarażenia się wirusem HIV oraz innymi chorobami przenoszonymi drogą płciową. Istotne jest również to, iż 11% spośród badanych zadeklarowało, iż utrzymuje kontakty seksualne z mężczyznami i kobietami, a 18 % ma stałego partnera seksualnego. Hidźry, świadczący usługi seksualne, są również mniej opłacane niż kobiety, które zajmują się prostytutką. W praktyce trzecia płeć ma zwyczajnie więcej klientów (niż kobiety) oraz mniej partnerów na stałe. W porównaniu do kobiecych prostytutek używają też rzadziej prezerwatyw. Ponieważ jest to grupa stygmatyzowana społecznie i w niewielkim stopniu wyedukowana, ma również trudności z dostępem do odpowiedniej opieki medycznej oraz do programów prewencyjnych. W ich trudnej sytuacji nie pomagało także indyjskie prawo, które przez lata zezwalało na aresztowania mniejszości seksualnych oraz hidźr¹².

5 Przeciwno marginalizacji

Południe Indii uważane jest przez Nandę za obszar, na którym hidźry mają mniej zrytualizowany status niż te z północy. Od 2014 roku władze Indii, Pakistanu, Bangladeszu oraz Nepalu uznały trzecią płeć za oficjalną, gwarantując im tym samym równe prawa obywatelskie.

Stan Kerala wprowadził też wiele przełomowych udogodnień, które skierował właśnie do owych społeczności. Jedną z klinik keralskich oferuje darmową pomoc medyczną dla osób transpłciowych¹³. Szczególne znaczenie ma tu opieka psychiatryczna i endokrynologiczna, która czuwa nad kuracjami hormonalnymi. Również metro w Kochinie zatrudnia hidźry, wychodząc naprzeciw konceptowi transpłciowej polityki, która ma zapobiegać stygmatyzacji i dyskryminacji grupy mniejszości seksualnych. Dodatkowo w Kerali rozegrano pierwszy transpłciowy turniej piłki nożnej. Najbardziej istotne jest jednak to, że powstała tam szkoła, która skierowana jest do osób transpłciowych i społeczności LGBT – The Sahaj International School. Jedną z założycielek, transpłciowa aktywistka – Vijayaraja Mallika przyznaje: „Celem transpłciowej szkoły jest udzielenie osobom transpłciowym schronienia, ocalenia i zrównoważonego rozwoju”¹⁴. Szkoła ma pomagać również tym, którzy z różnych przyczyn nie dokończyli edukacji. Wszak Kerala spośród 25 tysięcy osób transpłciowych odlicza 25% tych, którzy z powodu stygmatyzacji czy jakichkolwiek form prześladowań przerwali naukę. W dalszym ciągu największym problemem zdaje się być brak szans na normalną (bądź

¹² https://journals.lww.com/jaids/Fulltext/2012/01010/Sexually_Transmitted_Infections_and_Risk_Behaviors.11.aspx.

¹³ <https://www.bbc.com/news/av/world-asia-india-41193417/the-clinic-helping-india-s-transgender-people?fbclid=IwAR1yt3LDKkApTr0EvzfHAR9RT6HeBoDXFGHnuJGgxHXnRrhSIEpXvn6MhIE>.

¹⁴ <https://homegrown.co.in/article/800384/india-s-first-transgender-school-is-all-set-to-launch>.

jakąkolwiek) pracę. Stan Kerala próbuje to rozwiązać przeznaczaniem 2% budżetu na tworzenie miejsc pracy dla osób transpłciowych. Jakkolwiek mało efektywny wydaje się być ów ułamek, daje on nadzieję na zmianę, szczególnie w mentalności młodego pokolenia.

W walce ze stygmatyzacją hidźr olbrzymią rolę odgrywa również społeczność miasta Raigarh w stanie Chhattisgarh. W 2015 r. wybrali na burmistrza hidźrę – kandydatkę niezależną – Madhu Kinnar¹⁵. Nowa burmistrz obrała jako priorytet troskę o najbiedniejszych i wykluczonych oraz ekologię – w tym system sanitarny: walkę z zaśmieconymi ulicami, ściekami, przywracanie parków i ogrodów oraz budowanie dróg i chodników. Sama przyznaje, że w Raigarh nie ma już dyskryminacji trzeciej płci. Społeczność szanuje hidźry, a sama Madhu często nazywana jest przez miejscowych siostrą czy ciotką.

Laxmi Narayan Tripathi, transpłciowa aktywistka, jest dziś ambasadorką indyjskich hidźr¹⁶. Miała w życiu to szczęście, gdyż urodziła się w uprzywilejowanej bramińskiej rodzinie. To pozwoliło jej na zdobycie wykształcenia i dokonanie świadomego wyboru bycia hidźrą, nie podyktowanego np. odrzuceniem rodziny czy przemocą. Nie musiała również dzielić losu swoich towarzyszek – żebrzących i sprzedających ciało. Laxmi wyznaje:

„Przyjęłam tożsamość hidźry rozmyślnie. To był świadomy wybór, który powzięłam i który nie jest przez wszystkich rozumiany. Dlaczego wszak dziecko płci męskiej należące do zamożnej wysoko sytuowanej rodziny bramińskiej wtajemnicza się w kult, tradycję części społeczeństwa tak napiętnowanego przez ogół? W istocie dlaczego? Rzadko z własnego wyboru większość hidźr jest hidźrami – w istocie to brak wykształcenia i szans, które zmuszają do szukania schronienia w świecie hidźr. Brak, którego ja, z błogostawieństwem boga i moich rodziców, nigdy nie doświadczyłam. Więc dlaczego ja, uprzywilejowany chłopiec, zostałam hidźrą?”¹⁷.

Kolejno Laxmi dzieli się autorefleksją nad ambiwalencją kulturową hidźry:

„Jako hidźra mogę dostąpić obu jestestw oraz mogę być poza tym. W najbardziej intensywnych momentach czuję to, co czuje mężczyzna, walkę o władzę, którą lubią odgrywać. A gdy lśnię w swojej kobiecości, doprowadzając mężczyzn do szaleństwa, czuję się bardziej jak kobieta, co jedynie najbardziej kobieca kobieta mogłaby sobie wyobrazić. Jak Kleopatra albo Umrao Jaan – oba największe symbole kobiecości. Chciałabym zadać pytanie. Co we mnie pociąga mężczyzn, chciałabym to wiedzieć. Tych heteroseksualnych, patriarchalnych mężczyzn. Jestem kobieca, ale nie jestem biologicznie kobietą, więc o co chodzi tym mężczyznom? Zatem wielu mężczyzn, którzy nazywali mnie matką, siostrą, przychodziło do mnie wieczorem, kiedy byli pijani, albo uważali, że ja jestem pijana i chcieli przespać się ze mną. Ale ja nie potrzebuję w swoim życiu matkojebców albo siostrójebców. Odpowiadam im – spadaj! Oni byli gotowi poświęcić wszystko, żeby znaleźć się ze mną w łóżku,

¹⁵ <https://www.theguardian.com/cities/2015/mar/03/india-first-transgender-mayor-overcoming-prejudice-hijra>.

¹⁶Laxmi Narayan nie poddała się kastracji, ma męża i cieszy się kobiecością. Czyni również rozróżnienie między hidźrą a hermafrodytą – ta pierwsza rodzi się jako mężczyzna, podczas gdy hermafrodyta posiada cechy męskie i żeńskie. Tripathi, 2015, 173.

¹⁷<https://scroll.in/article/814182/why-i-chose-to-become-a-hijra-laxmi-in-her-own-words>.

nawet naszą relację. Zastawiałam się wtedy – jak to możliwe, że tak się stało? Wszyscy ci mężczyźni byli w oczach świata i swoich własnych heteroseksualni. Wtedy zrozumiałam, że pojęcie heteroseksualności jest samo w sobie dyskusyjne” (*Ibidem*).

Z pewnością ów uprzywilejowany status (skądinąd bardzo różniący się od większości hidźr) stał się źródłem świadomości i pchnął Laxmi do działania. Rozpoczęła więc aktywność na rzecz społeczności, nie szczędząc sobie słów krytyki, sytuujących ją po stronie celebrytizmu. Jednakże udzielanie wywiadów, pokazywanie się w mediach i publikowanie pozwoliło jej zabrać głos w istotnych kwestiach dla całej społeczności hidźr. Chodzi tu chociażby o przemoc, niepriorytetowe traktowanie zaginięć czy zabójstw hidźr (przypadek morderstwa ucznia Laxmi – Subhadry). Laxmi Narayan upatruje przyczyny marginalizacji transpłciowej kasty (w historii której członkowie pełnili również poważane funkcje¹⁸ w państwie) w spuściźnie angielskiej kolonizacji, podczas której odebrano im ziemie i wszelkie posiadane dobra materialne. To pchnęło ich w stronę żebractwa i prostytucji oraz usankcjonowało przyzwolenie na przemoc.

6 Kolonialny stygmat

Siddhart Narrain w artykule „Being a Eunuch” zwraca uwagę na uwarunkowania prawne, które w przeszłości służyły jako represje w stosunku do społeczności:

Przemoc ze strony policji, z którą spotyka się społeczność hidźr, może prowadzić do poprawki z 1897 roku, do Ustawy dotyczącej Przestępczości Plemiennych z 1871 roku, która była zatytułowana: „Ustawa Rejestrująca Przestępczość Plemienną i Eunuchów („An Act for Registration of Criminal Tribes and Eunuchs”)”. W świetle tego prawa lokalna władza wymagała utrzymywania rejestru nazwisk i miejsc zamieszkania wszystkich eunuchów, którzy byli „słusznie podejrzani o porywanie dzieci albo ich kastrowanie, bądź popełnienie wykroczenia przeciwko Ustępowi 377”¹⁹ Indyjskiego Kodeksu Karnego²⁰.

¹⁸ Laxmi Narayan podkreśla, iż hidźry mają również doniosłą przeszłość historyczną. W swoich dziejach pełnili również poważane funkcje jako: doradcy króla, administratorzy, generacja czy strażnicy haremów. Byli społecznością silną, bogatą i wielowarstwową. <https://scroll.in/article/814182/why-i-chose-to-become-a-hijra-laxmi-in-her-own-words>.

¹⁹ „Ustęp 377 został wprowadzony w Indiach przez Brytyjczyków w 1861 r., na podstawie obowiązującej od 1553 r. w Anglii ustawy zakazującej homoseksualizmu (Buggery Act 1533). Wzorując się na indyjskim kodeksie karnym i tzw. kodeksie karnym Queensland, powstał model systemu prawnego stosowany w innych brytyjskich koloniach. Według książki *British Colonialism and the Criminalization of Homosexuality: Queens, Crime and Empire* (E. Han, J. O’Mahoney) prawo to zostało stworzone, aby chronić żołnierzy i kolonialnych urzędników przed „deprawacją”, w obawie, że mężczyźni, przebywający daleko od domu, staną się homoseksualni” <https://outride.rs/pl/brief-note/homoseksualizm-w-indiach-nie-jest-juz-karany/>.

²⁰ Siddarth Narrain, 2003, Frontline, <https://www.countercurrents.org/gen-narrain141003.htm>.

W istocie rząd sprawowany przez Brytyjczyków traktował indyjskie hidźry jako wybryk natury i zaprzeczenie kolonialnego porządku, który musiał być utrzymany w ryzach. Na te potrzeby pojawiła się kampania skierowana przeciwko środowisku hidźr oraz regulacje dotyczące seksualności. Na przestrzeni lat 1850 – 1870 (szczególnie w północnych Indiach) powstało wiele opowieści na temat eunuchów czy hidźr porywających dzieci. Te legendy miejskie rozpałały panikę w głowach brytyjskich oficjeli. Owe historie stanowiły doskonałe podłoże, by rozsiewać historię niejako sankcjonującą kryminalne sprawy, w które były zamieszane hidźry (zarówno jako ofiary oraz przestępcy). Dało to w szerszej perspektywie asumpt do tego, by myśleć o środowisku w kategoriach kryminogennych i nieobyczajnych. Owa „kolonialna panika”, jak nazywają to autorzy – Christopher Bayly, Kim Wagner, Robert Peckham²¹, wyrażała strach brytyjskich administratorów przed zagrożeniem kolonialnym zasadom. Ponadto postrzegano środowisko hidźr jako krnąbrne i odporne, często przedstawiane przez urzędników jako brudne, nieprzyzwoite, będące siedliskiem zarazy. Taki portret miał wszystkie cechy zniechęconego obcego, którego deprecjonuje się, odczuwacza i pozbawia głosu.

Zatem wszelkie odstępstwo ponad normę w sferze płci i seksualności, które dokładnie uosabiały hidźry, nie licowało z porządkiem kolonialnym, który miał w założeniach reprezentować ład i harmonię. Środowisko hidźr postrzegane było więc jako zarzewie nałogowych sodomitów, co zupełnie odbierało im jakąkolwiek godność i lekceważyło kobiecą naturę. Wymierzali oni cios idealnemu społeczeństwu, nastawionemu na reprodukcję i patrylinearny porządek społeczny. Porzucono zatem pomysł asymilowania hidźr z szanowanym indyjskim społeczeństwem na rzecz zepchnięcia danej grupy w niebyt. W tym celu sporządzono listę eunuchów, by policja mogła monitorować ich środowisko i zapobiegać kolejnym kastracjom, co w rezultacie miało skazać grupę na wymarcie – kulturowy i społeczny niebyt. Usuwano również dzieci z domów hidźr, by zapobiec ich inicjacji. Nadzorowano przedstawienia, monitorowano mężczyzn noszących kobiece stroje, wszystko po to, by grupa stała się dla społeczeństwa niewidzialna. Wierzono, iż prawo kolonialne oraz nadzór doprowadzą do całkowitego zniknięcia grupy nawet o tak długim historycznym rodowodzie²².

Owe kolonialne stereotypy utrwaliły się w społeczeństwie indyjskim (mowa tu szczególnie o północy Indii), które zwłaszcza w klasie średniej wchłonęło pozostałości kolonialnej moralności. Nadal wśród wykształconych mężczyzn pobrzmiewają historie dotyczące porwanych dzieci, nielegalnych kastracji i nieobyczajnych przedstawień. Brak jednak wyraźnych głosów, które by optowały za przywróceniem hidźrom należytego statusu w społeczeństwie indyjskim²³. Tutaj pokłada się nadzieję w młodym pokoleniu. Dlatego tak ważne są osoby jak Laxmi Narayan Tripathi czy Madhu Kinnar. Okazuje się, że współczesne hidźry mogą też odchodzić od modelu życia wyznaczonego przez zrytualizowane formy obowiązujące w danej społeczności. Chociaż mitycznym przeznaczeniem hidźr nie była polityka czy pisarstwo, dziś próbują swoich sił

²¹ Hinchy, 2019, 8.

²² Szerzej na ten temat w: Hinchy, Jessica; 2019, *Governing Gender and Sexuality in Colonial India: The Hijra, c.1850–1900*, Cambridge: Cambridge University Press, ss. 7-12.

²³ *Ibidem*, 11.

na różnych polach aktywności społecznej i zawodowej. Jest zatem całkiem prawdopodobne, że w ślad za pojawiającymi się miejscami pracy, hidźry porzucają najbardziej upokarzające sposoby zarobkowania.

Moje krótkie rozmowy na temat hidźr, przeprowadzone przy okazji pobytu w Indiach w 2016 roku, pokazują ciekawe prawidłowości. Jaya, dwudziestokilkuletnia studentka z Pendżabu, przyznaje, iż wśród pokolenia jej babci i rodziców panowały uprzedzenia większe niż pośród jej rówieśników. Jaya wspomina również, iż jej babcia znała zamożne hidźry, które z racji zaradności i nie posiadania na utrzymaniu rodzin, zdołały zgromadzić pokaźne majątki:

Moja babcia opowiadała mi, że znała bogate hidźry, one mieszkaly też w Pendżabie, żyły w grupach i wcale nie były biedne. Nie musiały ostatecznie łożyć pieniędzy na dzieci, szkołę czy tam w ogóle rodzinę. Także nie jest to do końca prawda, że wszystkie hidźry są biedne... Tak, owszem, zajmują się żebraniem i są też prostytutki, ale to zależy gdzie. Babcia opowiadała mi o tych bogatych, które chodziły na wesela do zamożnych ludzi, wiedziały, kiedy u takich ludzi rodzą się dzieci... A czy dzisiaj są prześladowane? Wśród młodych ludzi już coraz rzadziej, oni byli bardziej piętnowani przez starsze pokolenie. Dzisiaj wszyscy znają Laxmi Narayan, ona występowała nawet w telewizyjnym show, każdy ją zna... Tak więc w naszym kraju zdecydowanie gorszą pozycję mają nietykalni, to jest prawdziwy dramat i wstyd dla społeczeństwa, jak oni są traktowani (Notatki terenowe, Indie, 2016).

7 Konkluzja

Kontekst rozważań nad statusem indyjskiej trzeciej płci wykracza poza kategorie interpretacyjne kultury Zachodu, wymaga więc dodatkowych wyjaśnień. Owa inność i obcość hidźr ma swoje szczególne uwarunkowania, dodatkowo usankcjonowane przez politykę kolonialną. Możemy ją zatem poczytać jako zmieniającą się temporalnie. Czasy starożytne, źródła eposów indyjskich („Mahabharata”, „Ramajana”) nie wskazują na przemoc i wykluczenie w skali, z którą spotyka się ta grupa współcześnie. Trzeba pamiętać, że niegdyś hidźry były szanowanymi obywatelkami, posiadały swoje majątki i pozycję związaną z boską afiliacją.

Istnienie takiej kategorii jak hidźry ukazuje zatem, że kultura jest w stanie stworzyć kategorię, którą można interpretować jako alternatywę dla binarnej teorii płci. Jednakże jest to grupa, która funkcjonuje w złożonym kontekście kulturowym Indii. Z jednej strony jest to kasta sytuowana w niskiej hierarchii społecznej – żebrząca, zajmująca się często prostytutką, a z drugiej – historycznie i religijnie ugruntowana, pełniąca w sytuacjach liminalnych ważne i zinstytucjonalizowane społecznie role. Hidźry przełamują też seksualne tabu, które jest wiodące w indyjskim społeczeństwie – przesuwają granice tego, co jest męskie i żeńskie. Zatem pomimo bycia wyrzutkami,

egzystowania na krawędzi ubóstwa, poza społeczną hierarchią, hidźry są jednocześnie integralną częścią indyjskiej kultury. W tym miejscu w zależności od autora (punktu widzenia), można interpretować ów fakt jako otwartość indyjskiego społeczeństwa na niejednoznaczność w sferze płciowej i tolerancję, bądź też rozumieć umieszczenie hidźr poza nawiasem społecznym jako wyjątkowo surowe i krzywdzące (Lang, Kuhnle, 2008, 244).

Bez względu na zakładaną optykę należy jednak pamiętać o tym, że złożone indyjskie społeczeństwo realizuje model, w którym jest miejsce na kategorię trzeciej płci – hidźry²⁴. Ta z kolei wydaje się na tyle elastyczna, by pomieścić w niej różne temperamento, poziomy religijności, bardziej czy mniej zrytualizowane obrządki i zachowania (np. życie w ascezie vs prostytutka czy posiadanie męża, obrzezanie vs jego brak). Zasadą, która cementuje obecność hidźr w indyjskim społeczeństwie i poniekąd tłumaczy ich marginalizację, jest w wielu aspektach hinduizm. Indyjska mitologia wspomina o androgynii, kastracji, odgrywaniu ról przeciwnej płci czy zmianie płci. Hinduizm (oraz islam), jakkolwiek przywiązany i gratyfikujący kobiece oraz męskie role, znajduje jednak przestrzeń dla szerszej płciowej ekspresji. Ascetyzm oraz prokreacja ma swoje ważne kulturowe znaczenie. Sam bóg Sziwa był jednocześnie wielkim ascetą oraz jednocześnie przejawiał olbrzymi apetyt erotyczny. W tym kontekście widać wyraźną różnicę między Zachodem i tradycją judeochrześcijańską. Nanda przypomina, iż hinduizm przewiduje wiele dróg prowadzących do błogostawieństwa, zbawienia, mądrości i przyjemności (również seksualnej). Ponieważ ludzie różnią się między sobą, a wszechświat jest złożony i pojemny, można znaleźć w nim miejsce również dla opozycyjnych wartości (Nanda, 1999, 236).

Spuścizna kolonializmu, nierówności społeczne i pozostałości systemu kastowego nie pomagają hidźrom w przywróceniu im należytej pozycji społecznej. Jednak, biorąc pod uwagę ogrom kontekstów społeczno-kulturowych, które w Indiach przeplatają się z różnymi systemami religijnymi, ekonomicznymi i politycznymi, hidźry w pewien sposób zyskują głos. Staje się tak dzięki zmianom, które są przecież immanentną cechą kultury, napędzanym chociażby przez aktywistki jak Laxmi Narayan czy Madhu Kinnar. Ich głosy są szczególnie ważne, bo artykułują historię hidźr pisaną przez hidźry, a nie przez kolonialistów, polityków czy (jakkolwiek zaangażowanych) zachodnich badaczy.

8 Bibliografia

- [1] Agrawal, Anuja; 1997, Gendered bodies: The case of the „third gender” in India; w: Contributions to Indian Sociology, t.31, ss. 273-297.

²⁴ Niektórzy badacze uważają, iż kategoria trzeciej płci nie czyni społeczeństwa mniej dyskryminującym. Anuja Agrawal sądzi, że im więcej podziałów, tym bardziej sztywne są role płciowe i większy „potencjał opresyjny” dla danej jednostki. Agrawal, 1997, 294. Z kolei Don Kulick uważa, że „teorie trzeciej płci w rzeczywistości radykalnie naturalizują tradycyjne rozumienie dymorfizmu płciowego i wzmacniają je (...) Tradycyjną binarność męczyzna – kobieta pozostawiają nienaruszoną” Kulick, 1998, 230.

Carolyn Epple dodaje do tego, iż kategoria trzeciej płci „separuje niedopasowanych płciowo, zabezpiecza znaczenie męczyzny i kobiety przed zakłócającymi wpływami. Epple, 1998, 273.

- [2] Carstairs, Morris G.; 1957, *Hinjra and jiryān : Two derivatives of Hindu attitudes to sexuality*, w: *British Journal of Medical Psychology*, 29, ss.128-138.
- [3] Epple, Carolyn; 1998, *Coming to terms with Navajo Nádleehí: A Critique of Berdache, „Gay”, „Alternate Gender”, and „Two-spirit”*; w: *American Ethnologist*, t. 25, ss. 267-290.
- [4] Freeman, James M.; 1979, *Untouchable: A n Indian life history*, Stanford, CA: Stanford University Press .
- [5] Hall, Kira; 1997, *Go Suck Your Husband's Sugarcane! Hijras and the Use of Sexual Insult*. w: Anna Livia and Kira Hall, *Queerly Phrased: Language, Gender and Sexuality*, New York: Oxford University Press, ss. 420-460.
- [6] Herdt, Gilbert; 2012, *Pomyłona płeć. Kultura, biologia i trzecia płeć na Nowej Gwinei*; w: Agnieszka Kościańska, *Antropologia seksualności*, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, ss. 439 – 466.
- [7] Hill, Willard W.; 1935, *The Status of the Hermaphrodite and Transvestite in Navaho Culture*, w: *American Anthropologist*, t. 37, ss. 273- 279.
- [8] Hinchy, Jessica; 2019, *Governing Gender and Sexuality in Colonial India: The Hijra , c.1850–1900*, Cambridge: Cambridge University Press.
- [9] Kanodia, Kunal; 2016, *Bahuchara Mata*; w: *Intermountain West Journal of Religious Studies*, vol 7, nr 1, ss. 87-119.
- [10] Kuhnle, Ursula; Lang, Claudia; 2008, *Intersexuality and Alternative Gender Categories in Non-Western Cultures* Claudia Lang; w: *Hormone Research*, nr 69, ss. 240–250.
- [11] Kulick, Don; 1998, *Travesti: Sex, Gender, and Culture Among Brazilian Transgendered Prostitutes*; Chicago: University of Chicago Press.
- [12] Lynton, H., Rajan, M.; 1974, *Days of the beloved*, Berkeley: University of California Press.
- [13] Mehta, Sumant; 1947, *Eunuchs, Pavaiyas and Hijadas*; w: *Gujarat Sahitya Sabha, Amdavad, Karyavahi, Part II, Ahmedabad*, ss. 3-75.
- [14] Nanda, Serena; 1999, *Neither Man Nor Woman: The Hijras of India*; w: Richard Parker, Peter Aggleton, *Culture, Society and Sexualit. A reader*, Belmont: UCL Press, ss. 226-238.
- [15] Towle, Evan B; Morgan, Lynn M; 2012, *Fantazje o transpłciowym tubylcu. Rewizje pojęcia „trzecia płeć”*; w: Agnieszka Kościańska, *Antropologia seksualności*, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, ss. 467 – 494.
- [16] Tripathi, Laxmi Narayan; 2015, *Me Hijra Me Laxm*; (R. Raj Rao & P.G. Joshi, Trans.)New Delhi: Oxford UP.

8.1 Źródła internetowe:

- [17] Dutt, Nabanita; 2002, Eunuchs – India's third gender, Mumbai. www.thingsasian.com/stories-photos/2022, [dostęp: 21.03.2019].
- [18] Narrain, Siddarth; 2003, Being a Eunuch. www.countercurrents.org/gen-narrain141003.htm, [dostęp: 15. 03.2019].
- [19] <http://bahucharajitemple.org/>, [dostęp: 26.03.2019].
- [20] <https://www.templepurohit.com/ardhanarishvara-composite-form-shiva-parvati/>, [dostęp: 21.03.2019].
- [21] https://journals.lww.com/jaids/Fulltext/2012/01010/Sexually_Transmitted_Infections_and_Risk_Bhaviors.11.aspx, [dostęp: 26.03.2019].
- [22] <https://www.bbc.com/news/av/world-asia-india-41193417/the-clinic-helping-india-s-transgender-peoplefbclid=IwAR1yt3LDKkApTr0EvzfHAR9RT6HeBoDXFGHnuJGgxHXnRrhSIpXvn6MhIE> [dostęp: 26.03.2019].
- [23] <https://homegrown.co.in/article/800384/india-s-first-transgender-school-is-all-set-to-launch>, [dostęp: 15.04.2019].
- [24] <https://www.theguardian.com/cities/2015/mar/03/india-first-transgender-mayor-overcoming-prejudice-hijra>, [dostęp: 15.04.2019].
- [25] <https://scroll.in/article/814182/why-i-chose-to-become-a-hijra-laxmi-in-her-own-words>, [dostęp: 26.03.2019].
- [26] <https://outride.rs/pl/brief-note/homoseksualizm-w-indiach-nie-jest-juz-karany/>, [dostęp: 26.03.2019].
- [27] <http://lonelyphilosopher.com/urvashi-arjuna-curse/>, [dostęp: 26.03.2019].