

Instytut Językoznawstwa UAM w Poznaniu

Marta Kacprzyk

Charakterystyka grupy oraz negocjowanie ról
społecznych przez indyjskie Hidzre

Praca licencjacka napisana pod kierunkiem

dr Victorii Kamasy

Poznań 2011

Spis treści

Wprowadzenie.....	2
1. Zarys historyczno-kulturowy	4
1.1. Odmienne tożsamości płciowe w klasycznych tekstach i mitologii indyjskiej	4
1.2. Sytuacja społeczno-prawna Hijr w czasie panowania brytyjskiego	9
2. Charakterystyka Hidżr jako grupy społecznej.....	13
2.1. Inicjacja do wspólnoty	13
2.2. Struktura wspólnoty	17
2.3. Codzienne praktyki i rytuały.....	18
3. Językowe strategie wyrażania tożsamości Hidżr.....	24
3.1. Hijrā bolī, czyli specyfika języka Hidżr	25
3.2. Akwizycja hijrā bolī jako element socjalizacji wtórnej.....	27
3.3. Problem rodzaju gramatycznego.....	29
3.4. Hijrā bolī a użycie zaimków osobowych.....	33
3.5. Wulgaryzmy i ich funkcje.....	35
Zakończenie.....	38
Bibliografia.....	39

Wprowadzenie

Postrzeganie płci w kategoriach binarnych w istotny sposób zawęża pole dyskursu tożsamościowego, z jednej strony wyłączając z niego wiele form pośrednich, a z drugiej, zmuszając resztę społeczeństwa do podporządkowania się regułom jednej z dwóch, stałych i absolutnych, kategorii – męskiej i żeńskiej. Zasady funkcjonowania jednostek w ich obrębie są równie jasno określone – za sprawą aktów performatywnych (Butler, 2008) społeczeństwo przypisuje poszczególnym jednostkom zespoły oczekiwań, stereotypów i ról społecznych, których spełnianie gwarantuje szeroką akceptację i szacunek. W ten sposób jednak poza nawias wyłącza się wiele kulturowo i społecznie istotnych kreacji płciowych, tzw. *variant gender* lub *non-conforming gender*¹, które to pojęcia w polskiej nauce występują zazwyczaj pod nazwą *trzecia płeć*. Wśród nich znajdują się również takie tożsamości płciowe, które od wieków cieszyły się usankcjonowaniem społecznym – chociażby *Kathoey* w Tajlandii, *Muxe* w Meksyku, *Berdache* wśród Indian północnoamerykańskich, czy też *Hidźre*^{2 3} w Indiach, którym to poświęcona jest niniejsza praca. Każda z tych grup, w świetle historii i zaplecza kulturowego danego obszaru, jest równoprawna i głęboko zakorzeniona w świadomości danego społeczeństwa.

Historia i obecna sytuacja indyjskich Hidźr jest niezwykle skomplikowana. Z jednej strony, obecność ich, czy też ich pierwowzorów w kulturze indyjskiej sięga czasów starożytnych Indii, czego dowodem są m.in. rzeźby na murach świątyni w mieście Khadzuraho, przedstawiające sceny miłosne, w tym także osób tej samej płci, wzmianki o grupach eunuchów i ich wyjątkowych mocach pojawiające się w wielkich tekstach sanskryckich, m.in. w Ramayanie i Mahabharacie, czy też w Kamasutrze. Świadczy to o tym, że niestandardowe tożsamości płciowe były nieodłącznym elementem tamtejszej kultury i tradycji na długo przed ukształtowaniem się państwowości indyjskiej. Załamanie się roli społecznej Hidźr nastąpiło wraz z

¹ http://www.genderspectrum.org/images/stories/Resources/Family/A_Word_About_Words.pdf, dn. 2.06.2011r.

² <http://thetruthaboutthermaphrodites.blogspot.com>, dn. 2.06.2011r.

³ Pojęcie Hidźra w gramatyce języka polskiego przyjmuje zazwyczaj rodzaj męski, jednak autorka niniejszej pracy, idąc za przykładem badaczek tejże grupy społecznej – Kiry Hall i Sereny Nandy – decyduje się na używanie jego żeńskiej formy. Wyjątkiem są wątki, w których mowa jest o jednostkach w czasie przed dołączeniem do wspólnoty Hidźr.

kolonizacją brytyjską, kiedy to uznano odmienność płciową za przejaw dzikości i nałożono surowe prawa przeciw zachowaniom „niezgodnym z naturą”. Powyższe brutalne prawo zostało zniesione dopiero w 2009 roku, a jego skutki pozostają wciąż widoczne. Hidźre poddawane są dzisiaj szerokiej stygmatyzacji – ze strony społeczeństwa, które przestaje uznawać ich magiczną moc przynoszenia pomyślności i nieszczęść, ale również ze strony wysokokastowych osób odmiennych płci i orientacji seksualnych, którzy przyjmują zachodnie style życia, dystansując się od tradycyjnych ról i rytuałów, jakie panują w świecie Hidźr.

Tradycyjnie uważano, że prawdziwa Hidźra jest hermafrodytą, z natury umieszczoną dokładnie w środku podziału na płęć męską i żeńską. Już sama nazwa *hijrā*, pochodząca z języka urdu, oznacza tyle, co hermafrodyta, eunuch (Nanda, 2007, str. 242). Do dziś zresztą wiele z nich utrzymuje, że takimi właśnie się urodziły. Jednak wspólnota Hidźr, jako odrębna grupa społeczna, jest współcześnie bardzo heterogeniczna, co zostanie ukazane w niniejszej pracy. Wszystkie osoby wchodzące w skład tej wspólnoty łączy jedno – samoidentyfikacja jako osoby spoza binarnej opozycji płciowej, jako „ani mężczyzny, ani kobiety” (Nanda, 1998).

Niniejsza praca podzielona jest na trzy części. Pierwsza dotyczy historycznego zakorzenienia Hidźr w kulturze indyjskiej. Omówione zostaną w niej wzmianki o tej grupie w najważniejszych tekstach kultury indyjskiej – Mahabharacie i Ramajanie, a także traktacie na temat seksualności – Kamasutrze. Następnie przybliżona zostanie ich sytuacja w czasie panowania brytyjskiego, z uwzględnieniem ówczesnego rygorystycznego prawa.

W części drugiej zaprezentowana zostanie współczesna społeczność Hidźr jako rządząca się własnymi prawami, obyczajami i kulturą grupa. Przedstawiony zostanie rytuał przejścia, umożliwiający pełną inicjację, charakter stosunków i relacji panujący między Hidźrami, a także typowe dla nich rytuały i zajęcia.

Część trzecia natomiast skupi się na języku, jakim posługują się Hidźre. Przedstawiony zostanie sposób genderowania przez nie języka, próba nadania mu własnego znaczenia, a także szerzej – próba kontroli nad znaczeniami, jakie nadaje się Hidźrom jako osobom z marginesu społecznego.

1. Zarys historyczno-kulturowy

1.1. Odmienne tożsamości płciowe w klasycznych tekstach i mitologii indyjskiej

Tożsamości płciowe wychodzące poza binarny podział na rodzaj męski i żeński stanowiły istotny element staroindyjskiego światopoglądu (Zwilling & Sweet, 2000, str. 99). Znajduje to wyraz w wielokrotnie pojawiających się w literaturze i mitologii indyjskiej androginicznych postaciach, bohaterach zmieniających swoją płć, bogach igrających z pojęciem płci oraz wyznawcach, którzy upodabniają się do płci przeciwnej, aby zdobyć w ten sposób łaskę bóstwa.

Wśród panteonu bóstw indyjskich na szczególną uwagę w odniesieniu do problematyki płci zasługuje Śiwa pod postacią Ardhanariśwary, czyli „boga, który w połowie jest kobietą” (Nanda, 2007, str. 247). W tej formie prawa strona bóstwa należy do Śiwy, natomiast lewa przedstawia jego małżonkę Parvati. Ardhanariśvara łączy w sobie męską potęgę agresji i żeńską siłę oddania, ale także symbolizować ma wielką moc sprawczą płynącą z połączenia tych dwóch pierwiastków (Suthrell, 2004, str. 88). Co równie ciekawe, według jednej z wersji mitu kosmologicznego, zorientowawszy się, że cały świat został już stworzony przez Brahmę, Śiwa dokonuje rytualnej autoemaskulacji (Nanda, 2007, str. 239). Po odcięciu członka, którego uważa już za zupełnie niepotrzebny i niczemu niesłużący narząd, Śiwa roztrzaskuje go o ziemię, a w miejscach, w których upadają jego odłamki powstają lingamy, czyli kamienne posągi, które stały się następnie przedmiotem kultu wyznawców Śiwy. Zatem płć Śiwy, jednego z trzech najważniejszych bogów panteonu hinduistycznego (Pastva, Nagel, Koch, 1986, str. 74), jest niejasna i zmienna, a raczej, obejmuje wszystkie możliwe typy płci – bóg ten może jawić się zarazem jako odważny i silny mężczyzna, jako połączenie płci męskiej i żeńskiej, oraz właśnie jako eunuch, co bezpośrednio legitymizuje tę tożsamość płciową jako równoprawną i równorzędną z innymi.

W mitologii indyjskiej przykładów transgresji płciowej jest jednak o wiele więcej. Według tradycji, drugi z trójcy najwyższych bogów indyjskich, Wisznu, przeobraża się w Mohini, najpiękniejszą kobietę świata, po to, aby odzyskać skradziony przez demony święty nektar (ibid., str. 247). Podobna opowieść dotyczy Krysny (jednej z inkarnacji Wisznu), który według jednej z opowieści, przybrał żeńską postać, aby móc poślubić Aravana, syna jednego z głównych bohaterów eposu Mahabharata, o którym będzie mowa poniżej⁴.

Jednak jak już zostało wspomniane, tymczasowe bądź stałe zmiany płci nie są charakterystyczne tylko dla bóstw. W myśli hinduistycznej cross-dressing, czyli nakładanie strojów typowych dla płci przeciwnej, może wiązać się z próbą osiągnięcia oświecenia, zbliżenia się do absolutu. Niektóre sekty tantryczne uznają transwestytyzm za środek służący przekraczaniu granic swojej własnej płci, co z kolei ma być warunkiem niezbędnym do zbawienia (Ramet, 1996, str. 5). Podobne założenie towarzyszy niektórym typom *bhakti*, czyli szczególnej formie kultu opierającej się przede wszystkim na silnym związku emocjonalnym z czczonym bóstwem, która zakłada możliwość zamiany płci (dotyczy to zwłaszcza mężczyzn) w celu bliższego kontaktu z bóstwem. Oparte jest to na założeniu, że kobiety, w porównaniu do mężczyzn, zdolne są do większego poświęcenia i głębszego przeżywania miłości i uwielbienia względem boga (Humes, 1996, str. 129). Warto jednak zaznaczyć, iż *bhakti* zakłada jedynie tymczasowe wyparcie się biologicznej płci, ma charakter przedstawienia, pewnego rodzaju zabawy i odgrywania innej płci, a nie pełnej transformacji.

Powyższe przykłady wskazują, iż zmiany płci, czy też alternatywne ich koncepcje są dla kultury indyjskiej niemalże immanentne i były jej częścią od początków jej istnienia. Niewątpliwie istotną rolę spełnia przy tym hinduizm, który „(...) nie tylko zapewnia równoprawne miejsce takim koncepcjom jak transwestytyzm i transgenderyzm, ale ponadto postrzega ja jako pełne znaczenia i siły⁵” (Suthrell, 2004, str. 82). Jedną z takich usankcjonowanych kulturowo tożsamości płciowych jest usytuowana gdzieś pomiędzy męską a żeńską rolą płciową płć Hidzry, której tropy odnaleźć można m.in. w dwóch największych eposach indyjskich, czyli Mahabharacie i

⁴ http://khup.com/view/1_keyword-a-study-of-kothi-and-hijra-sex-workers-in-bangalore-india/pucl-report.html, dn. 19.01.2011r.

⁵ Wszystkie tłumaczenia pojawiające się w niniejszej pracy – M.K.

Ramajanie, w traktacie o sztuce miłosnej – Kamasutrze, a także w wielu mitach i opowieściach.

Mahabharata to jeden z największych utworów literackich Indii. Główny wątek eposu śledzi losy pięciu braci Pandawów od momentu narodzin, poprzez ich wspólne małżeństwo z Draupadi, 18-dniową wojnę o prawa do tronu królewskiego toczoną z kuzynami z rodu Kaurawów, aż do ich śmierci, a nawet kolejnych wcieleń (Brodbeck & Black, 2007, str. 2). Jak twierdzą autorzy książki *Gender and Narrative in the Mahabharata*, pojęcie gender jest jednym z najistotniejszych w całym utworze⁶, a dyskusje powiązane z problematyką płci pojawiają się na różnych poziomach i przy różnych okazjach, ukazując przy tym sposoby, w jakie płeć biologiczna i kulturowa są wzajemnie ze sobą połączone. Obie te kategorie są tu traktowane jako przeplatające się pojęcia, nie oddzielające tego, co biologiczne i kulturowe, ale raczej w równym stopniu służące do opisu relacji ludzi z innymi jednostkami, ale też i z własnym ciałem (ibid., str. 10).

Na takim też gruncie analizować można transgresyjność jednego z braci Pandawów, Ardżuny, który podczas wygnania Pandawów upodabnia się do kobiety, a wraz z tym przyjmuje typowe dla kobiet role społeczne (a także, na poziomie językowym, żeński rodzaj gramatyczny), co w znacznym stopniu zbliża go do roli Hidźry. Ciężko jest określić dokładną tożsamość płciową Ardżuny – tekst Mahabharaty w tym przypadku jest niespójny, nie zostaje też nigdy powiedziane wprost, czy kobiecość bohatera jest wynikiem jedynie transwestytyzmu, czy też całkowitej, fizycznej zmiany płci. Również jego nowe imię, które przybiera wraz z nałożeniem damskiego stroju, Bṛhannaḍā, zdaje się być celowym zabiegiem językowym uniemożliwiającym rozstrzygnięcie tego problemu – w dosłownym tłumaczeniu z sanskrytu oznacza bowiem „wielkiego mężczyznę”, ale w żeńskim rodzaju gramatycznym (Custodi, 2007, str. 211). W czasie wygnania Pandawów, Ardżuna najczęściej pojawia się w tekście jako eunuch, nosi biżuterię, zaplata długie włosy w warkocz, służy kobietom w pałacu królewskim, a także bierze udział w celebrowaniu urodzin i wesel (Nanda, 2007, str. 241). Powyższe cechy i zadania są typowe dla Hidźr,

⁶ Mahabharata, jako jeden z najważniejszych kulturotwórczych tekstów indyjskich, w istotny sposób wpłynęła na charakter ról płciowych i norm społecznych Hindusów, z których wiele pozostaje aktualnych do dzisiaj. Utwór ten jest nie tylko podstawą wszelkiego dyskursu dotyczącego pojęć płci i gender, ale także jest źródłem silnej symboliki związanej z kategorią płci, która to symbolika stała się nieodłącznym elementem indyjskiej rzeczywistości społecznej (Brodbeck & Black, 2007, strony 10-11).

stąd też bierze się ich bezpośrednie identyfikowanie się z bohaterem Mahabharaty, stąd także czerpią legitymizację zarówno dla swojej odrębnej tożsamości płciowej, jak i dla zadań, które wykonują w życiu codziennym.

Postaci podobne współczesnym Hidżrom można również odnaleźć w drugim z wielkich indyjskich eposów – Ramajanie. Opowiada on dzieje Ramy, jednego z wcieleń Wisznu, jego żony Sity, która została porwana przez demona Rawanę oraz przebieg walki o odzyskanie jej (Bose, 2004, str. 8). W całych Indiach istnieje wiele wersji Ramajany. Jedna z nich identyfikuje źródło szczególnych mocy Hidżr i ich religijno-kulturowe usankcjonowanie. Według niej, w czasie kiedy Rama zmuszony został na 14 lat opuścić swoje rodzinne miasto, Ajodhję, podążyli za nim niemal wszyscy mieszkańcy tego miasta, którzy nie zgadzali się na wygnanie Ramy. Gdy doszli do skraju lasu, w którym spędzić miał kolejne lata swojego życia, Rama zwrócił się do wszystkich mężczyzn i kobiet, aby powrócili do domu. Wśród mieszkańców byli jednakże i tacy, którzy nie czuli się ani kobietami, ani mężczyznami i oni właśnie nie zawrócili do miasta, ale czekali na powrót Ramy. Gdy po 14 latach Rama powrócił, u skraju lasu dostrzegł czekającą na niego grupę ludzi. Wzruszony ich oddaniem, pobłogosławił ich i nadał im wyjątkową moc przynoszenia zarówno pomyślności, jak i nieszczęść (Nanda, 2007, str. 238). Historia ta, powtarzana często przez Hidżre, stanowi w ich mniemaniu trzon ich tożsamości i zapewnia im, jako odrębnej płci, miejsce w społeczeństwie indyjskim (ibid.).

Następną z klasycznych pozycji wspominających o płci innej niż żeńska i męska jest Kamasutra, słynny traktat poświęcony sztuce miłosnej. Kamasutra zawiera opisy scen i praktyk seksualnych jednoznacznie przeznaczonych dla eunuchów bądź transwestytów i ich męskich partnerów (ibid., str. 242). Według Kamasutry, przedstawiciele trzeciej płci [z sanskrytu *trīṭyā prakṛiti*] stanowią osobną kategorię kochanków, która rządzi się swoimi własnymi prawami i zasadami stosunków seksualnych (Danielou, 1994, str. 82). Kamasutra wyróżnia dwie grupy osób trzeciej płci – o męskim i żeńskim wyglądzie. Tę drugą grupę charakteryzują damskie stroje, subtelne zachowanie, śmiech, wrażliwość, brak odwagi, cierpliwość i skromność (ibid., str. 183). Zaznaczone jest jednak, że wszystkie te cechy zostają odgrywane, imitowane w celu jak najpełniejszego upodobnienia się do kobiet (ibid., str. 184). Kamasutra wspomina także o dwojakiego typu funkcjach, jakie pełniły w ówczesnym społeczeństwie osoby trzeciej płci – występowały tam jako opiekunowie/opiekunki

kobiet w haremach (ibid., str. 82) oraz jako osoby świadczące praktyki seksualne (ibid., str. 184).

Oprócz klasycznych tekstów pisanych, pełniących istotną rolę w kulturze indyjskiej, postaci związane z Hidżrami występują również w pobocznych mitach i przypowieściach indyjskich. Bohaterką kilku z nich jest bogini Bahuchara Mata, która jest obecnie patronką Hidżr i przedmiotem ich kultu, który zostanie opisany w dalszej części pracy. Jedna z historii opowiada o tym, jak ówczesny król stanu Gudżierat zakochał się w bogini i za wszelką cenę pragnął ją poślubić. Bahuchara Mata natomiast była wzorem cnót i pragnęła na zawsze pozostać dziewicą. Aby pozbyć się zalotnika, bogini obiecała poślubić go, jednak poprosiła, aby najpierw odbył rytualną kąpiel w pobliskim jeziorze. Po wyjściu z niego, król odkrył, że podczas kąpieli został pozbawiony swojego narządu płciowego. Wtedy bogini zapewniła go, że w przyszłości spotka na swojej drodze ludzi, którzy dobrowolnie poddadzą się emaskulacji, aby oddać mu cześć. W ten sposób bogini przepowiedziała powstanie wspólnoty Hidżr⁷.

Według innego mitu, Bahuchara Mata, jeszcze jako zwykła śmiertelniczka, przemierzając lasy Gudżieratu, została zaatakowana przez grupę złodziei. Obawiając się utraty niewinności, odcięła sztyletem jedną pierś i ofiarowała ją swoim oprawcom, w zamian za pozostawienie jej i jej towarzyszy w spokoju. Samookaleczenie doprowadziło do śmierci niewiasty, która została później uznana za boginię i stała się przedmiotem kultu, szczególnie istotnego wśród Hidżr, które w jej imię dokonują emaskulacji i poświęcają swoje życie bogini (Nanda, 2007, str. 240).

Inny często powtarzany mit mówi o wyjątkowych umiejętnościach Hidżr, które potrafią wywoływać deszcz. W mieście Hajdarabad za czasów króla Nizama panowała wielka susza. Żaden z nadwornych magików nie był w stanie zaradzić tej sytuacji i wtedy król, wiedząc o tym, że jest pewna grupa ludzi zdolnych przynosić szczęście, posłał po Hidżre i poprosił je o pomoc. Wtedy jedna z nich, odcinając swój narząd, rzuciła go na ziemię i w tym samym momencie spadł deszcz (Reddy, 2005, str. 97). Deszcz symbolizuje tu przede wszystkim płodność, której przynoszenie przez lata przypisywane było Hidżrom i które stało się podstawą rytuałów odprawianych przez nie w czasie wesel i po narodzinach dzieci.

⁷ http://khup.com/view/1_keyword-a-study-of-kothi-and-hijra-sex-workers-in-bangalore-india/pucl-report.html, dn. 19.01.2011r.

Jak dowodzą powyższe przykłady, kulturę indyjską, a zwłaszcza jej religijną podstawę – hinduizm – cechuje wysoki poziom tolerancji, zwłaszcza jeśli chodzi o możliwości ekspresji seksualnej i płciowej (Nanda, 2007, str. 247). Z tego powodu, przez wiele wieków Hijre, pomimo niejednoznaczności płciowej, cieszyły się w Indiach względnie wysokim szacunkiem społecznym, będąc traktowanymi jako osoby zamieszkujące symboliczną sferę między sacrum a profanum. Wierzo w ich moc błogosławienia i przynoszenia nieszczęść. Hijre pracowały także na dworach królewskich, miały prawo dziedziczenia własności nadanej im przez władców, a także przyznawano im wyłączne prawo na odprawianie rytuałów i zbieranie jałmużny w miejscach publicznych (Penrose, 2001, str. s. 29). Jak wyżej wspomniano, źródłem tej stosunkowo wysokiej tolerancji należy upatrywać przede wszystkim w hinduizmie, który zakłada, iż istnieje wiele dróg i sposobów uzyskania zbawienia, szczęścia lub przyjemności. Wynika to przede wszystkim z akceptacji różnorodności tożsamości, ale też i kompetencji poszczególnych jednostek. Z tego powodu nie istnieje również żadna nadrzędna moralność, czy też pożądaný sposób życia, który byłby zakorzeniony w myśli hinduistycznej (Nanda, 2007, str. 247). W tej dowolności i tolerancji upatrywać należy zasadniczej różnicy między hinduizmem (a nawet islamem, który również dopuszcza różnorodność seksualną), a restrykcyjnymi religiami judeochrześcijańskimi, na których oparta jest kultura zachodnia. Owa różnica światopoglądowa stała się podstawową przyczyną zmiany sytuacji osób transgresyjnych płciowo i postrzegania ich przez resztę społeczeństwa, która to zmiana miała miejsce wraz z nastaniem w Indiach kolonizacji brytyjskiej.

1.2. Sytuacja społeczno-prawna Hijr w czasie panowania brytyjskiego

W 1858 roku Indie oficjalnie stały się kolonią Wielkiej Brytanii i rozpoczął się okres systematycznej dominacji Brytyjczyków na Półwyspie Indyjskim. Jak wyjaśnia Edward Said, celem kolonizatorów, oprócz oczywiście chęci zdobycia hegemonii na danym obszarze oraz korzyści ekonomicznych z niej płynących, było zazwyczaj pragnienie „oświecenia” podbijanych terytoriów, narzucenia im europocentrycznego systemu aksjonormatywnego. Poprzez wprowadzanie zasad organizacji życia

społecznego zgodnych z ówczynie panującymi w Europie, kolonizatorzy zyskiwali nowy wymiar władzy, którą Said określa mianem orientalizmu. Termin ów w tym ujęciu rozumiany jest jako intelektualna władza nad kulturowo odmiennym społeczeństwem, jako władza, która wypływa z jednostronnej, a zatem całkowicie subiektywnej, wiedzy o Oriencie (Said, 2005, str. 80). W tym europocentrycznym spojrzeniu, Indie jawiły się zatem jako dziki, pełen niezrozumiałych zwyczajów i rytuałów kraj, który należało „ucywiliżować”, czyli przybliżyć ówczesnym standardom europejskim.

Po przejęciu władzy na subkontynencie przez Brytyjczyków, diametralnie zmieniła się sytuacja zarówno prawna, jak i społeczna Hidżr. Alternatywne tożsamości płciowe zupełnie nie mieściły się w heteronormatywnym, konserwatywnym światopoglądzie kolonizatorów. Były raczej widziane przez nich jako przejaw dzikości, bądź też jako elementy „demonologii tajemniczego Wschodu” (ibid., str. 62), które należało w możliwie jak największym stopniu wyeliminować z życia publicznego. W świetle ówczesnego światopoglądu Brytyjczyków, Hidżre były postaciami podwójnie transgresyjnymi. Po pierwsze, łamały ściśle wyznaczone, uniwersalne i niezmiennie granice płciowe, definiując się pomiędzy płcią męską a żeńską. Po drugie zaś, Hidżre przekraczały dopuszczalne granice seksualne – utrzymywały bowiem stosunki seksualne poza społecznie usankcjonowaną instytucją rodziny, a ponadto, jako partnerów seksualnych wybierały mężczyzn, co w Europie było uważane za całkowicie niedopuszczalne. Dlatego też, wkrótce po oficjalnym przejęciu władzy w Indiach, w roku 1860, komisja obradująca pod przewodnictwem lorda Thomasa Babingtona Macaulay’a, uchwaliła Indyjski Kodeks Karny, w którym zamieszczony został artykuł nr 377 „O wykroczeniach przeciw naturze” (Bhaskaran, 2004, str. 94), który głosił: „Kto bez przymusu odbywa stosunek płciowy wbrew prawom natury z mężczyzną, kobietą, czy zwierzęciem, podlega karze pozbawienia wolności do lat 10 i nałożona zostaje grzywna”⁸. Niejasność dotycząca tego, jaki stosunek można uznać za niezgodny z naturą w konsekwencji doprowadziła do tego, że kryminalizowane zostały wszelkie stosunki seksualne, których celem nie była prokreacja⁹. Za niezgodne z prawem był więc uznawany stosunek oralny, analny, udowy, a także wszelkie pozamałżeńskie kontakty seksualne. W rzeczywistości jednak, artykuł nr 377 wymierzony był

⁸ <http://forum.nama-hatta.pl/viewtopic.php?f=10&t=452&start=70>, dn. 16.04.2011r.

⁹ http://khup.com/view/1_keyword-a-study-of-kothi-and-hijra-sex-workers-in-bangalore-india/pucl-report.html, dn. 19.01.2011r.

bezpośrednio w środowiska homo- oraz transseksualne, czego skutkiem były liczne aresztowania i procesy sądowe, których podstawą i jedynym warunkiem koniecznym była przynależność do jednej z tych dyskryminowanych grup¹⁰. Nałożone przez brytyjskich kolonizatorów prawo odebrało również Hidżrom prawo do posiadania własności, zbierania jałmużny i przeprowadzania rytuałów w miejscach publicznych¹¹. Hidżre zostały zatem nie tylko sprowadzone w świetle prawa do roli dewiantów, przestępców i kryminalistów, ale także odebrano im podstawowe źródła utrzymania oraz dotychczasową pozycję i kulturową rolę w społeczeństwie indyjskim.

Według Michela Foucaulta, kontrolowanie sfery seksualnej, czym niewątpliwie było wprowadzenie opresyjnego artykułu nr 377, jest wyraźnym przejawem próby tworzenia nowego porządku społecznego, który służyć miałby przede wszystkim interesom warstw panujących, a w tym przypadku Brytyjczykom oraz sympatyzującej z nimi ówczesnej elicie indyjskiej (Foucault, 1995). Do interesów tych należało zatem przede wszystkim pozytywne wartościowanie rodziny jako instytucji społecznej oraz kontrola nad seksualnością ludzką, która sprowadzona miała być jedynie do funkcji prokreacyjnej, przy jednoczesnym stygmatyzowaniu wszelkich pozamałżeńskich kontaktów seksualnych, jak również nieheteronormatywnych tożsamości seksualnych oraz płciowych. Wydaje się, że praktyka ta odniosła pożądany skutek. 2 lipca 2009 roku, po 149 latach obowiązywania prawnego, artykuł nr 377 został uznany przez Sąd Najwyższy w Delhi za niezgodny z konstytucją Republiki Indii, głoszącą równość wszystkich obywateli wobec prawa i wolność osobistą¹². Jednak dyskryminacja Hidżr i tożsamości im podobnych została głęboko zakorzeniona, czego skutki widoczne są do dzisiaj (aktualna sytuacja Hidżr omówiona zostanie w dalszej części pracy). Pomimo dekryminalizacji kontaktów homoseksualnych, indyjskie prawo nie zostało zmienione względem osób o niestandardowych tożsamościach płciowych. Nadal odmawia się uznania Hijr za osobną kategorię płciową – w spisie powszechnym z 2011 roku widnieją tylko 2 płcie – męska i żeńska¹³. To z kolei sprawia, że de facto Hidżre nie mają prawa do udziału w wyborach parlamentarnych, do zawierania związków

¹⁰ <http://www.iglhrc.org/binary-data/ATTACHMENT/file/000/000/15-1.pdf>, dn. 17.04.2011r.

¹¹ <http://lisa.cs.duke.edu/~john/finalproject/history.html>, dn. 16.04.2011r.

¹² http://articles.timesofindia.indiatimes.com/2009-07-03/india/28152338_1_penile-non-vaginal-gays-rights-bisexuals-and-transgenders, dn. 16.04.2011r.

¹³ http://www.censusindia.gov.in/2011-prov-results/data_files/Final%20PPT%202011_chapter5.pdf, dn. 17.04.2011r.

małżeńskich, do własności, do paszportu itd.¹⁴ Zatem tabu kulturowe związane ze społecznością Hidżr, które zostały wprowadzone w trakcie panowania brytyjskiego, pozostają nadal żywe i aktualne, pozostawiając tę, niegdyś niezmiernie istotną kulturowo społeczność, na marginesie współczesnego społeczeństwa indyjskiego.

¹⁴ http://khup.com/view/1_keyword-a-study-of-kothi-and-hijra-sex-workers-in-bangalore-india/public-report.html, dn. 19.01.2011r.

2. Charakterystyka Hidżr jako grupy społecznej

Współczesne Hidżre to niezwykle heterogeniczna grupa, której najważniejszym punktem wspólnym jest przekonanie, że źródłem ich szczególnej pozycji i roli społecznej, na przeciwieciu roli męskiej i żeńskiej, jest wola boska (Hall, 2005, str. 125). Dlatego też, przyjąwszy tę retorykę, Hidżre twierdzą najczęściej, że ich przystąpienie do wspólnoty nie wynika z ich własnej woli, ale raczej z boskiego imperatywu. Utrzymują przy tym, że nie musiały nigdy poddać się emaskulacji, gdyż po prostu takimi się urodziły (Suthrell, 2004, str. 76). W rzeczywistości jednak, niewielki odsetek z nich to urodzone/urodzeni hermafrodyty, podczas gdy reszta to biologiczni mężczyźni, z których część poddała się operacji (ibid., str. 79). Tym, co łączy wszystkie Hidżre, to przyjmowanie roli „ani kobiety, ani mężczyzny” oraz ciągły konflikt pomiędzy idealnym wzorcem „prawdziwej Hidżry”, czyli osoby całkowicie aseksualnej, nieangażującej się w jakiegokolwiek relacje o charakterze seksualnym, z faktycznym aspektem behawioralnym tejże roli, polegającym na wchodzeniu w relacje o znamionach homoseksualności (Nanda, 2007, str. 242). Pomimo tego, że jako wspólnota Hidżre cieszą się coraz mniejszym szacunkiem społecznym, struktura tej grupy i zasady, jakie nią rządzą, pozostają niezmiennie (Suthrell, 2004, str. 75).

2.1. Inicjacja do wspólnoty

Jak twierdzi Serena Nanda, wspólnota Hidżr stanowi atrakcyjną alternatywę dla wielu osób o ambiwalentnych tożsamościach płciowych, mających swoje źródło w sferze zarówno fizycznej, jak i psychologicznej (Nanda, 2007, str. 241). Wspólnota ta oferuje przede wszystkim swobodę ekspresji własnej tożsamości i możliwość spełniania potrzeb seksualnych, oraz zapewnia poczucie przynależności, nie tracąc przy tym swojego historyczno-kulturowego znaczenia. Przyszłe Hidżre przyłączają się do grupy zazwyczaj dobrowolnie, jako nastolatki/-owie lub osoby dorosłe (ibid., str. 241). Jednak zdarza się również, że młodzi chłopcy, którzy przejawiają zainteresowanie typowo żeńskimi zajęciami, zabawkami, strojami itp., oddawani są w ręce Hidżr przez swoich

rodziców, którzy decydują się na taki krok z obawy przed utratą szacunku oraz stygmatyzacją ze strony otoczenia (Suthrell, 2004, str. 91). W ekstremalnych przypadkach, młodzi chłopcy są przez swoich krewnych okaleczani, a następnie wysyłani do Hidżr jako źródło dochodów dla rodziny¹⁵. Jak utrzymuje Nanda, dla wielu Hidżr istotnym powodem przystąpienia do zorganizowanej wspólnoty, oprócz poczucia akceptacji i przynależności, była możliwość angażowania się w liczne stosunki seksualne z innymi mężczyznami, przy jednoczesnej milczącej legitymizacji i wsparciu ze strony grupy (Nanda, 2007, str. 245). Autorka twierdzi również, że wśród Hidżr zaobserwować można podobne trajektorie życiowe – jako „zniewieściali” chłopcy, unikający typowo męskich zabaw i obowiązków na rzecz tych przypisywanych tradycyjnie kobietom, byli przedmiotem kpin i prześladowania ze strony rodziny i rówieśników, a czasami zmuszani byli także do przyjmowania pasywnej roli w stosunkach homoseksualnych (ibid., str. 243). Dla wielu z nich, jedynym wyjściem z tego typu opresyjnej sytuacji, było opuszczenie domu rodzinnego i przyłączenie się do wspólnoty Hidżr (ibid.).

W Indiach Hidżre podzielone są na 7 równorzędnych wobec siebie subgrup, tzw. „domów”, czyli *gharana*. Każdy z domów zarządzany jest przez jedną, zazwyczaj najstarszą stażem Hidżrę, czyli *guru*, która ustala specyficzne dla danego domu reguły, rytuały i symbolikę, np. każdy z domów ma jasno określone kolory, które mogą nosić jego członkinie (ibid., str. 237). Aby stać się częścią wspólnoty, zainteresowany/a musi stawić się przed jedną z 7 głównych *guru*, poprosić o przyjęcie do danego domu oraz uiścić „opłatę wstępną” (najczęściej za pośrednictwem innej Hidżry, wobec której będzie od tej pory dłużniczką) (ibid.). Następnie, w rytuale inicjacyjnym kandydatka zostaje oficjalnie przyjęta do społeczności Hidżr, przypisana zostaje jej bezpośrednia opiekunka/zwierzchniczka, zwana również *guru*, a także dostaje nowe imię (ibid.). Ten rytuał służy także za formalną cezurę zerwania więzi z biologiczną rodziną – od tej pory jedyną rodziną, jaką posiada Hidżra, jest jej wspólnota¹⁶. Osobista *guru* ma za zadanie wprowadzić nową Hidżrę w tajniki życia wspólnoty, a także nauczyć ją, w jaki sposób „stać się kobietą”¹⁷. Nowo mianowana Hidżra ślubuje dożywotnie posłuszeństwo i wierność swojej *guru* i całemu domowi, jak również składa śluby czystości (Reddy,

¹⁵ Na podstawie rozmów autorki pracy z pracownikami organizacji pozarządowych w Pune, Indie, 2009 r.

¹⁶ <http://www.humsafar.org/rc/Truckers%20Baseline.pdf>, dn. 19.01.2011r.

¹⁷ Ibid.

2005, str. 39). Asceza stanowi ważną koncepcję w klasycznej myśli hinduistycznej – bezpośrednio łączona jest, być może paradoksalnie, z różnorodnymi formami mocy twórczej – m.in. z wodą, życiem, ale także energią seksualną. Co więcej, asceza wyposaża jednostkę w wyjątkową moc wpływania na innych ludzi, w tym także moc błogosławienia i przeklinania ich (ibid., str. 86). Jednakże, jak zostało już wspomniane, wyrzeczenie się własnej seksualności przez Hidżre często nie odpowiada stanowi faktycznemu – wiele z nich angażuje się w stosunki seksualne z mężczyznami, traktując je jako jedno z podstawowych źródeł dochodu (o czym mowa będzie w dalszej części pracy), ale również jako źródło spełnienia seksualnego.

Niejasną kwestią jest przynależność religijna Hidżr. Formalnie rzecz biorąc, przystępując do wspólnoty, Hidżra automatycznie przechodzi na Islam (Reddy, 2005, str. 99) (Suthrell, 2004, str. 89). Powodem tego jest bezpośrednie łączenie tożsamości Hidżr z eunuchami pracującymi na dworach władców mugalskich, gdzie jedyną akceptowaną religią był właśnie Islam (Suthrell, 2004, str. 89). Eunuchowie zajmowali wtedy prestiżowe pozycje w administracji dworskiej, a także służyli jako opiekunowie haremów królewskich. Widząc w tym formę legitymizacji dla współczesnej kultury Hidżr, członkinie tej wspólnoty chętnie odwołują się do czasów mugalskich, także w kwestiach przynależności religijnej (ibid.). Z drugiej strony jednak, jak zostało już wspomniane, patronką Hidżr jest hinduska bogini Bahuchara Mata, a ich tożsamość płciowa często kojarzona jest z postacią Śiwy Ardhanariśwary, czyli pół kobiety, pół mężczyzny. Co więcej, mimo formalnej przynależności do Islamu, wiele Hidżr nadal czci hinduskich bogów¹⁸, odprawia charakterystyczne dla hinduizmu modlitwy i rytuały (jak chociażby sam rytuał inicjacyjny), nosi hinduskie koraliki *mālā* o sakralnym znaczeniu, czy też *bindi*, czyli znak namalowany na środku czoła, silnie kojarzony z hinduizmem (ibid.). Ten paradoks próbuje wyjaśnić Gayatri Reddy, za punkt centralny wiary Hidżr stawiając nie pojęcie ortodoksji, a więc wierności założeniom doktrynalnym danej religii, ale ortopraksji, czyli skupieniu raczej na konkretnych praktykach religijnych, niż na całym systemie wiary (Reddy, 2005, str. 100). A zatem, w tym przypadku przedmiotem wiary Hidżr jest nie jedna religia, ale pewne kontinuum religijne, z którego Hidżre dowolnie dobierają istotne dla siebie elementy, czcąc je i poświęcając im swoje modlitwy. Jest to także ważny element świadczący o niezwyklej złożoności tożsamości współczesnych Hidżr.

¹⁸ <http://www.humsafar.org/rc/Truckers%20Baseline.pdf>, dn. 19.01.2011r.

Wyższym, obecnie zupełnie dobrowolnym¹⁹, etapem „wtajemniczenia” w życie wspólnoty Hidźr, jest poddanie się emaskulacji, czyli operacji usunięcia penisa i jąder. Hidźre wiążą ten rytuał nie tylko z biologicznym wyzbyciem się męskości, ale także widzą w nim całkowite oddanie się w łaski bogini Bahuchary Maty, wierząc, że tym samym bogini nada im wyjątkową moc przynoszenia pomyślności, urodzaju i płodności (Nanda, 2007, str. 240). Operacja, zwana przez Hidźre *nirvān*, czyli wyzwolenie, oświecenie, jest szczególnie istotna, gdyż nadaje Hidźry większy szacunek wśród jej społeczności, czyniąc z niej prawdziwą, pełnoprawną członkinię tej wspólnoty (Reddy, 2005, str. 97). Mimo, że jest to praktyka dobrowolna, Gayatri Reddy utrzymuje, że starsze i bardziej tradycyjne Hidźre próbują na swoich podwładnych wymusić zgodę na operację, która ich zdaniem jest nieodłącznym elementem ich *dharmy*, czyli obowiązku społecznego i religijnego (Nanda, 2007, str. 240). Z powodu złego położenia ekonomicznego Hidźr, a także nielegalności zabiegów zmiany płci w Indiach, operacje odbywają się zazwyczaj w tradycyjny sposób. Zabieg, bez jakiegokolwiek przygotowania medycznego, wykonuje jedna ze starszych Hidźr, tzw. *dai mā*, czyli akuszerka (cała operacja traktowana jest jako ponowne narodziny), w jednym z domów należących do wspólnoty (Suthrell, 2004, str. 83). Operacja ma miejsce zazwyczaj we wczesnych godzinach porannych, które uważane są za najlepszy czas do wszelkich rytuałów i ceremonii religijnych²⁰. Noc poprzedzająca operację przeznaczona jest na czuwanie oraz modlitwy do bogini Bahuchary Maty. Tuż przed rozpoczęciem zabiegu, Hidźra powtarzając mantrę *mata, mata, mata*, wprowadza się w stan transu, który ułatwić ma jej przejście przez cały rytuał. Następnie zostaje przez inne Hidźre rozebrana, przez co symbolicznie staje się nowo narodzonym człowiekiem. Sama operacja polega na dokonaniu dwóch cięć, w wyniku których narządy męskie zostają zupełnie usunięte. Powstały wówczas krwotok nie jest tamowany, gdyż Hidźre wierzą, że wraz z krwią z ciała wypływa cała męskość. Szacuje się, że z powodu braku jakiegokolwiek pomocy medycznej, co 10-ta Hidźra umiera z powodu infekcji i innych powikłań po zabiegu (Reddy, 2005, str. 95). Same Hidźre natomiast, widzą okres po operacji jako czas walki między boginiami życia i śmierci, a także jako czas ponownych narodzin, tym razem w ciele pozbawionym pierwiastka męskiego. Przez 40 dni po

¹⁹ Ibid.

²⁰ Opis rytuału na podstawie Suthrell, Ch., *Unzipping Gender. Sex, Cross-dressing and Culture*, 2004, str. 83-84

operacji Hidźra pod nadzorem innych, powoli wraca do zdrowia, czemu sprzyjać mają modlitwy, a także specjalnie przeznaczone na tę okazję jedzenie, jakim jest karmiona. Po tym czasie, miejsce ma ceremonia przypominająca hinduskie wesele, w trakcie którego świętowane jest ponowne narodzenie się i wejście w struktury wspólnoty. Rodzi się prawdziwa Hidźra.

2.2. Struktura wspólnoty

Jak zostało wspomniane, przyłączając się do wspólnoty Hidźr, jednostka wyrzeka się swojej biologicznej rodziny i staje się częścią wyobrażonej, fikcyjnej rodziny Hidźr. Struktura grupy jest silnie zhierarchizowana. Każdy z 7 domów zarządzany jest przez *guru*, zazwyczaj najstarszą Hidźrę w grupie, która cieszy się największym szacunkiem, jak również posiada największy majątek – jest formalną właścicielką wszystkich domostw (Suthrell, 2004, str. 80). To do niej trafia cała opłata pobierana przy przyjmowaniu do wspólnoty nowej Hidźry oraz zazwyczaj aż połowa zarobków każdej Hidźry²¹. W momencie wstępowania Hidźry do wspólnoty, zostaje zawarta oficjalna, dożywotnia więź między *guru* a nową członkinią, która od tej pory będzie pełnić rolę uczennicy, czyli *chela*. Relacja *guru-chela* jest najistotniejszą w całej strukturze, gdyż z jednej strony zapewnia młodej Hidźry wsparcie i legitymizację, a z drugiej wymaga bezwarunkowego posłuszeństwa i systematycznego oddawania połowy swojego dochodu (Nanda, 2007, str. 237). Relacja *guru-chela* przypomina nieco relację powinowactwa (jest arbitralna, nieoparta na biologicznej więzi), która pozwala następnie na rozszerzenie tej relacji na inne Hidźre z tego samego domu, podobnie jak to jest w heteronormatywnym społeczeństwie (Hall, 2005, str. 135). W wyniku tego rozszerzenia powstaje fikcyjna sieć rodzinna, w ramach której Hidźre zwracają się do siebie używając odpowiednich terminów – córka, matka, siostra, ciotka, babka itd. (Nanda, 2007, str. 238). Hidźre, będące częścią jednej rodziny, często wymieniają się symbolicznymi podarunkami i strojami, co wzmocnić ma więzi między nimi (ibid.). Podobne relacje łączą także Hidźre mieszkające w różnych rejonach Indii, stąd też

²¹ <http://www.humsafar.org/rc/Truckers%20Baseline.pdf>, dn. 19.01.2011r.

często spotkać można Hidzre podróżujące przez pół kraju w celu odwiedzenia swoich „krewnych” (ibid.).

Hidzre z jednego domu mieszkają zazwyczaj w małych wspólnotach liczących 5-10 osób (Nanda, 2007, str. 237). Taką wspólnotą przewodzi zawsze jedna z nich, wobec której podrzędne jej członkinie zwracają się również terminem *guru*. Ta „lokalna” *guru* stoi w hierarchii grupy pomiędzy główną *guru*, a szeregowymi Hidzrami, dlatego też do niej należy prawo ustalania zasad konkretnego domostwa, a także socjalizacja nowych Hidzr, a więc *cheli* (ibid.). Hidzre zamieszkujące wspólnie jedno domostwo są dla siebie nawzajem niezwykle istotną grupą odniesienia²². Wspólnie pracują, uczą się swojej nowej roli społecznej, oferują sobie wzajemnie wielkie wsparcie, zarówno finansowe, jak i emocjonalne, a także zapewniają pewien poziom bezpieczeństwa – są dla siebie najbliższą, nową rodziną. Niewiele Hidzr jest w stanie zapewnić sobie względny finansowy dobrobyt pozwalający na życie poza społecznością. Jednak nawet te Hidzre, dla których byłoby to możliwe, rzadko decydują się na samodzielne życie przede wszystkim ze względów bezpieczeństwa – pojedynczo są bardziej narażone na przemoc ze strony innych ludzi, w tym także policji (ibid., str. 245).

2.3. Codzienne praktyki i rytuały

Celem rytuału przejścia, który włącza jednostkę do wspólnoty Hidzr, jest ponowne narodzenie się, tym razem pod postacią kobiety. Jednak niewiele Hidzr podejmuje starania, aby dokładnie imitować stereotypowe zachowania kobiet (ibid., str. 239). Zamiast tego, ich udziałem jest swoistego rodzaju performance, w trakcie którego Hidzre mieszają cechy charakterystyczne kobiet i mężczyzn, wyolbrzymiając je i zniekształcając. Z jednej strony, noszą intensywnie kolorowe sari, makijaż, długie włosy i przyjmują typowe dla indyjskich kobiet gesty, z drugiej natomiast, często mówią uniesionym głosem, posługując się przy tym językiem pełnym wulgaryzmów oraz seksualnych podtekstów, co z kolei zwyczajowo przypisywane jest rolom męskim (ibid.). To przede wszystkim z powodu tej ambiwalencji, Hidzre, jako osoby

²² <http://www.humsafar.org/rc/Truckers%20Baseline.pdf>, dn. 19.01.2011r.

niepasujące do jasno wyznaczonych we współczesnym społeczeństwie indyjskim ról społecznych, są przedmiotem silnej stygmatyzacji i nietolerancji²³.

Dawniej podstawową rolą, jak i źródłem dochodu Hidżr było praktykowanie rytuałów związanych z zaślubinami lub narodzinami dziecka (Suthrell, 2004, str. 79). W pewnym stopniu tak jest do dzisiaj. Tam, gdzie właśnie narodziło się dziecko lub miejsce miało wesele pary młodej, tam też pojawiają się Hidżre ze swoim przedstawieniem (te praktyki mają miejsce przede wszystkim w miastach północnych Indii, tam, gdzie kultura Hidżr jest najsilniejsza²⁴). W czasie tych przedstawień, Hidżre tańczą i śpiewają, imitują poród, dokładnie badają narządy rozrodcze noworodka, a w przypadku nowożeńców robią żarty o seksualnych podtekstach (Nanda, 2007, str. 240). Ponownie jest tu ważne powiązanie Hidżr z kultem bogini Bahuchary Maty, dzięki wstawiennictwu której Hidżre wyposażone są w kreatywną moc naznaczania pomyślnością, płodnością i zdrowiem. Umiejętność ta zostaje przez nie wykorzystana jednak tylko wówczas, gdy rodzina noworodka, czy też nowożeńcy zaproponują Hidżrom godziwą zapłatę za ich występ. W przypadku odmowy darowania im jałmużny, Hidżre mogą zacząć zachowywać się agresywnie, a nawet nałożyć klątwę na całą rodzinę. Jednak największą karą, jaka grozi za odmowę zapłaty, jest uniesienie przez Hidżre sari i obnażenie okaleczonego krocza, co oznacza wielką zniewagę i nieszczęście sprowadzone na osobę, w kierunku której Hidżra unosi swój strój (Suthrell, 2004, str. 79). Dlatego też, aby uniknąć wstydu i awantury, ale także i odsunąć od siebie złe moce, rodziny zazwyczaj godzą się wypłacić Hidżrom zadowolającą je kwotę²⁵. Praktyka obnażania blizn pooperacyjnych jako symboliczna forma upokarzania jest jednym z powodów dla którego wiele Hidżr decyduje się na poddanie się operacji (Nanda, 2007, str. 246). Ponadto, Hidżra domagając się zapłaty za taniec bądź pobłogosławienie dziecka może zostać przez rodzinę zmuszona do pokazania blizn pooperacyjnych, w celu udowodnienia, że jest prawdziwą Hidżrą i posiada pełnię mocy płynącej od Bahuchary Maty (ibid.). Tak więc Hidżre, które przeszły *nirvān*, cieszą się większym szacunkiem nie tylko wewnątrz swojej własnej wspólnoty, ale także pośród całego społeczeństwa.

²³ http://khup.com/view/1_keyword-a-study-of-kothi-and-hijra-sex-workers-in-bangalore-india/pucl-report.html, dn. 19.01.2011r.

²⁴ Ibid.

²⁵ http://etd.ohiolink.edu/view.cgi?acc_num=osu1222102359, dn. 19.01.2011r.

Komplementarnym źródłem dochodów jest dla Hidżr tańczenie i śpiewanie na ulicach i w pociągach, wymuszanie jałmużny od przechodniów, sklepikarzy oraz pasażerów pociągów (Suthrell, 2004, str. 79). Również i w tych kontekstach ma zastosowanie gróźb sprowadzania nieszczęścia, jak i obietnic pomyślności i dostatku.

Powyższym praktykom (w tym także używaniu obscenicznego języka, które to zjawisko zostanie umówiony w dalszej części pracy) towarzyszy zawsze pewien zestaw gestów, wśród których najważniejszym, i charakterystycznym jedynie dla Hidżr, jest szczególny rodzaj klaskania w dłonie, tzw. *tāli*²⁶. Hidżre wykonują go płaskimi dłońmi z szeroko rozstawionymi palcami. Kira Hall widzi w tym geście wskaźnik wyjątkowej tożsamości Hidżr, niemalże ich werbalny symbol, sytuujący ich położenie pomiędzy rolą kobiecą i męską²⁷. Co więcej, oprócz funkcji przykuwania uwagi, oklaski te konstituują pewnego rodzaju mini system semiotyczny, w którym każdy z tej grupy gestów niesie inne znaczenie. Za jeden z przykładów takich symbolicznych klaśnień Hall podaje *derh tāli*, czyli półtora klaśnięcia, który to gest składa się z jednego standardowego klaśnięcia, po którym następuje *adhī tāli*, czyli pół klaśnięcia, wykonywane w podobny sposób, ale bez wytwarzania przy tym jakiegokolwiek dźwięku. Powyższy gest stanowi znak dla pozostałych Hidżr do rozpoczęcia jednego z seksualnie nacechowanych przedstawień (Hall, 1997, str. 448).

Jak twierdzi Kira Hall, uniwersum gestów jest nieodłącznie związane z tożsamością i rolami społecznymi²⁸. Według autorki, gesty, jako część języka którym posługujemy się w komunikacji z innymi, są istotnym elementem wpływającym na konstrukcję naszej tożsamości. Niosą one ze sobą wyznaczniki naszej pozycji i roli społecznej, różniąc się przy tym w zależności od obszaru kulturowego, w którym się znajdujemy (np. w wielu kulturach od kobiet oczekuje się większej powściągliwości, jeśli chodzi o gesty). Zatem ten szczególny rodzaj klaskania używany przez Hidżre w miejscach publicznych, jest także, oprócz wspomnianego mikro-języka, ważnym czynnikiem określającym ich tożsamość, plasując je tym samym poza dychotomią męskich i żeńskich ról społecznych. Ponadto, klaskanie Hidżr stanowi pewnego rodzaju narzędzie służące genderowaniu przestrzeni publicznej. Miejska przestrzeń publiczna w Indiach należy do mężczyzn – ulice, sklepy, biura – wszystkie te miejsca tradycyjnie są domeną mężczyzn (Bhaskaran, 2004, str. 95). Tak więc używanie głośnych klaśnień

²⁶ http://www.colorado.edu/linguistics/faculty/kira_hall/articles/Z&H2009.pdf, dn. 25.03.2011 r.

²⁷ Ibid.

²⁸ Ibid.

podczas przedstawień ulicznych nie tylko zwraca uwagę na Hidżre, ale również można traktować je jako (niezwykle skuteczną) strategię pozyskiwania, lub też odzyskiwania, przestrzeni, która wraz z nadejściem Hidżr przestaje być typowo męska. Mężczyźni schodzą wtedy na drugi plan, co więcej, mogą nawet czuć się zagrożeni tym, że jedna z Hidżr zażąda pieniędzy, a w razie odmowy ubliży ich męskości (Hall, 1997, str. 432). Na czas przedstawienia właścicielkami przestrzeni publicznej stają się Hidżre.

Z powodu wciąż obniżającego się statusu społecznego i kulturowego Hidżr, powyżej opisane rytuały bardzo rzadko są jedynym i wystarczającym źródłem dochodu²⁹. Badania przeprowadzone w 2004 roku przez organizację pozarządową Humsafar wśród 100 osób oferujących usługi seksualne, spośród których 85 definiowało siebie jako Hidżre, ukazują, że dla aż 81% respondentów stosunki seksualne są jedynym źródłem dochodu³⁰. Powyższe dane potwierdza Serena Nanda twierdząc, że współcześnie dla wielu Hidżr jest to jedyny sposób zarabiania pieniędzy (Nanda, 2007, str. 246). Wynika to przede wszystkim z głęboko zakorzenionych uprzedzeń i dyskryminacji ze strony indyjskiego społeczeństwa, które odmawiając Hidżrom dostępu do innych zawodów, pozostawia je właściwie bez wyboru³¹. Jednak jak się okazuje, oprócz „koniecznego zła”, tego rodzaju praca nie jest dla niektórych z nich niczym nagannym, a wręcz odwrotnie – powodem do dumy z racji tego, że są w stanie samodzielnie utrzymać siebie i swoją rodzinę³². Klienci wybierają Hidżre dlatego, że po pierwsze, godzą się one na rodzaje stosunków, na które mężczyźni nie znajdują pozwolenia u swoich żon bądź innych kobiet w tym zawodzie (Nanda, 2007, str. 244), a po drugie dlatego, że usługi przez nie oferowane są o wiele tańsze³³. Natomiast dlatego, że ich zarobki są stosunkowo niskie, co oznacza konieczność przyjmowania większej liczby klientów, jak również ze względu na utrudniony dostęp do edukacji seksualnej i pomocy medycznej, Hidżre stanowią najwyższą grupę ryzyka zarażeniem wirusem HIV³⁴.

²⁹ http://khup.com/view/1_keyword-a-study-of-kothi-and-hijra-sex-workers-in-bangalore-india/pucl-report.html, dn. 19.01.2011r.

³⁰ <http://www.humsafar.org/rc/Truckers%20Baseline.pdf>, dn. 19.01.2011r.

³¹ http://khup.com/view/1_keyword-a-study-of-kothi-and-hijra-sex-workers-in-bangalore-india/pucl-report.html, dn. 19.01.2011r.

³² Ibid.

³³ http://www.aidslex.org/site_documents/SO-0028E.pdf, dn. 19.01.2011r.

³⁴ Ibid.

Starsze oraz bardziej konserwatywne Hidżre zwykle starają się ukryć fakt, że angażują, bądź angażowały się w prostytutkę, uważając zbieranie jałmużny za jedyne odpowiednie zajęcie, podczas gdy inne twierdzą otwarcie, że wszystkie Hidżre podążają podobną ścieżką życiową – w młodości oferują odpłatne stosunki seksualne, natomiast później, gdy popęd seksualny mija, polegają jedynie na jałmużnie i zajmują się obowiązkami domowymi (Reddy, 2005, str. 56).

Alternatywnym stylem życia jest dla Hidżr posiadanie tylko jednego partnera, który w zamian za usługi seksualne, decyduje się utrzymywać daną Hidżrę. Gdy taki związek ma miejsce, Hidżra odnosi się do tego mężczyzny jako do „męża”, często wprowadza się do jego mieszkania, po czym para żyje wspólnie, czasami również z innymi Hidżrami, pozostając w relacjach seksualnych i ekonomicznych satysfakcjonujących każdą ze stron (Nanda, 2007, strony 243-244). Związki takie mają miejsce także wówczas, gdy dany mężczyzna jest już żonaty i mieszka wraz ze swoją rodziną (ibid.).

Zakres możliwości zawodowych dla Hidżr zdaje się powoli rozszerzać o pozycje związane z pracą w sektorze pozarządowym, a nawet w polityce³⁵. W północnych Indiach Hidżre zaczynają kandydować w wyborach, a także zostają wybierane na burmistrzów, czy też członkinie rady ustawodawczej. Te wybory napotykać jednak wiele zastrzeżeń prawnych, związanych z różnicą między płcią biologiczną, a tą, z którą identyfikują się Hidżre. Ponadto, ta zwiększona mobilność zawodowa wywołuje wśród części społeczeństwa (a tym także policji) negatywną reakcję zwrotną (tzw. *backlash*), mającą postać prześladowań i agresywnych ataków fizycznych na społeczność Hidżr³⁶.

Przystępując do wspólnoty, młoda Hidżra wchodzi w szczególnego rodzaju hierarchiczne struktury grupowe, które odtąd będą całkowicie porządkować jej

³⁵ http://khup.com/view/1_keyword-a-study-of-kothi-and-hijra-sex-workers-in-bangalore-india/pucl-report.html, dn. 19.01.2011r.

³⁶ Ibid.

rzeczywistość społeczną, wyznaczając ramy tego, co wymagane, dopuszczalne oraz tego, co zabronione. I o ile zasady celibatu i przynależności religijnej są płynne i w różnym stopniu przestrzegane, to śluby wierności i przynależności do grupy są wiążące i niezwykle istotne – są podstawą nowej tożsamości Hidźry. Jako nowa grupa odniesienia, wspólnota Hidźr nie tylko zapewnia wsparcie i akceptację, ale także wyznacza ścieżkę transformacji, czy też stawania się prawdziwą Hidźrą, oraz organizuje nowej członkini codzienne życie, przypisując jej konkretny zakres obowiązków, ucząc typowych dla grupy zajęć i rytuałów. Dzięki wskazówkom i naśladowaniu starszych, Hidźra przyjmuje zupełnie nową, niezwykle złożoną rolę społeczną i płciową, której jednym z podstawowych elementów jest specyficzny język, któremu poświęcona zostanie następna część pracy.

3. Językowe strategie wyrażania tożsamości Hidźr

„Język ma moc tworzenia „rzeczywistości społecznej” dzięki aktom lokucyjnym mówiących podmiotów” (Butler, 2008, str. 216). Celem niniejszej części pracy jest zweryfikowanie powyższej tezy Judith Butler w odniesieniu do Hidźr, jako ambiwalentnej ze względu na tożsamość seksualną i rolę społeczną grupy. Uznawane przez większość społeczeństwa za postaci dewiacyjne, usytuowane na przecięciu męskich i żeńskich ról płciowych, Hidźre wykorzystują język, aby zapewnić sobie odrębne miejsce we współczesnym społeczeństwie indyjskim, a także odzyskać kontrolę nad własną seksualnością i znaczeniami jej przypisywanymi³⁷. Zwłaszcza, że jak pisze Kira Hall, w Indiach, w trakcie ostatnich dwudziestu lat globalizacja oraz działalność organizacji szerzących świadomość zagrożenia wirusem HIV wywołały silne przetasowanie i zmiany wśród osób o alternatywnych postawach seksualnych (Hall, 2005, str. 127). Zmiany powyższe polegały przede wszystkim na utworzeniu się w wielkich obszarach miejskich społeczności homoseksualnych złożonych z przedstawicieli nowej klasy średniej, posługujących się językiem angielskim jako pierwszym językiem. Grupy te, identyfikujące się z zachodnimi wzorami tożsamości homoseksualnych, zdecydowanie odrzucają i dystansują się od tradycyjnych ról transgenderowych (m. in. Hidźr), uważając je przede wszystkim za przejaw niskoklasowego/-kastowego pochodzenia³⁸. W wyniku tego, język angielski i hindi zostają silnie wartościowane – kolejno jako język wyedukowanej, kosmopolitycznej i postępowej części społeczeństwa oraz język dyskryminowanej, tradycyjnej mniejszości seksualnej (ibid.). Można zatem mówić tu o szczególnego rodzaju seksualności klasowej, tak, jak rozumiał to pojęcie Michel Foucault (Foucault, 1995, strony 107-117), a więc jako zbiór typowych dla danej klasy społecznej reguł i ograniczeń związanych ze sferą seksualną. Zatem posługiwanie się językiem hindi, traktowane jako warunek wystarczający do zakwalifikowania Hidźr do negatywnie wartościowanej, tradycyjnej mniejszości seksualnej sprawia, że grupa ta dyskryminowana jest podwójnie

³⁷ http://www.colorado.edu/linguistics/faculty/kira_hall/articles/Z&H2009.pdf, dn. 25.03.2011 r.

³⁸ Ibid.

– przez heteronormatywną większość oraz postępową, związaną z językiem angielskim, społeczność homoseksualną.

Gramatyka języka hindi pozwala na jedynie dwa rodzaje gramatyczne – męski i żeński, dlatego też Hidźre nieustannie zmuszone są balansować między tymi rodzajami, odnosząc się względem samych siebie, jak i innych Hidźr w rodzaju męskim lub żeńskim (Hall, 2002, str. 137). Powyższe praktyki językowe Hidźr odzwierciedlają ich nieustanne i płynne tworzenie własnej tożsamości³⁹, w tym także imitowanie tradycyjnych językowych ról męskich i żeńskich, jako jedną z podstawowych strategii jej kreowania (Hall & O'Donovan, 2006, str. 230). Owe tożsamościotwórcze praktyki językowe w hindi zostaną omówione poniżej.

3.1. *Hijrā bolī*, czyli specyfika języka Hidźr

Język, którym posługują się Hidźre nie jest standardową odmianą hindi, ale raczej językiem mieszanym (w hindi: *khicrī* lub *milijhulī*), podobnym do tych, które powstają na styku dwóch różnych obszarów językowych (Hall, 2002, str. 139). W przypadku Hidźr, o ich specyficznym „dialekcie” mówi się *fārsī* lub *hijrā bolī*. Nazwa *fārsī* symbolizować ma, według Hidźr, ich powiązanie z eunuchami służącymi na dworach mogolskich, które to traktują jako historycznie potwierdzone źródło legitymizacji ich tożsamości seksualnej (Hall, 2005, str. 129). W rzeczywistości, *fārsī* jako kod językowy, którym posługują się Hidźre nie ma nic wspólnego z językiem nowoperskim. Nazwa ta służy raczej pozycjonowaniu Hidźr jako historycznie pełnoprawnej wspólnoty, będącej w koniecznej opozycji do posługującej się językiem angielskim, stosunkowo młodej indyjskiej społeczności homoseksualnej (ibid.). Natomiast w Waranasi, świętym mieście hinduizmu⁴⁰, język, którym posługują się Hidźre nazywany jest po prostu *hijrā bolī* (język Hidźr). Jest on mieszanką wielu lokalnych odmian standardowego hindi, czego przyczyną upatruje się przede wszystkim w historiach życiowych samych Hidźr, które bardzo często przed osiedleniem się w jednym miejscu, podróżują z miasta do miasta, poddając się wpływom różnych języków

³⁹ Vide: J. Butler, *Uwikłani w płęć*, 2008, Warszawa

⁴⁰ <http://www.britannica.com>, dn. 2.06.2011r.

i dialektów (Hall, 2002, str. 139). Jednak tym, co różni *hijra bolī* od tradycyjnych pidżynów czy lingua franca (które zazwyczaj stopniowo porzucają rodzaj gramatyczny), jest tendencja do przypisywania istotnej funkcji rodzajom gramatycznym⁴¹, zazwyczaj poprzez niezgodnie z przyjętymi zasadami gramatyki języka hindi sposoby ich użycia (ibid. 140). Jednym z przykładów takich subwersywnych praktyk językowych jest używanie samego rzeczownika hidźra (*hijra*), który w hindi ma rodzaj męski. Hidźre jednak, używają go w rodzaju żeńskim, definiując tym samym również siebie jako tożsamości żeńskie/kobiece (ibid.). Co więcej, już samo „nieprawidłowe” używanie rodzajów gramatycznych uznane może zostać za oznakę płci kulturowej osoby mówiącej, poziomu jej wykształcenia, znajomości języka oraz statusu społecznego (ibid., str. 139). Jest to tym istotniejsze, że osoby posługujące się standardową odmianą hindi zazwyczaj trzymają się arbitralnie ustalonego rodzaju gramatycznego, zarówno w odniesieniu do samych siebie, jak i do adresatów i osób trzecich (wyłączając takie rzeczowniki, które mogą przyjmować zarówno męski, jak i żeński rodzaj gramatyczny, np. *dost* – przyjaciel/przyjaciółka) (ibid., str. 143). Wyjątkiem jest używanie pewnej grupy rzeczowników rodzaju męskiego, np. *betā* – syn, chłopiec, *bhāī* – brat, w odniesieniu do dziewcząt i kobiet. Użycie form męskich oznacza w tym przypadku czułość lub szacunek oraz uznanie wobec adresatki (ibid., str. 145). Sytuacje odwrotne, tj. adresowanie mężczyzn przy użyciu rzeczowników rodzaju męskiego, występują niezwykle rzadko i wiążą się z przenoszeniem znaczeń negatywnych i obraźliwych (co zostanie zanalizowane w dalszej części pracy).

Za wyróżniki *hijra bolī* Kira Hall uznaje:⁴²

- Wysoka i nienaturalna barwa głosu (skutek zaburzonej gospodarki hormonalnej po dokonanej emaskulacji);
- mówienie podniesionym głosem;
- nasalizacja;
- wydłużanie końcowych samogłosek, zwłaszcza w ostatnich sylabach jednostek intonacyjnych;
- podniesiony ton głosu w ostatnich sylabach jednostek intonacyjnych;

⁴¹ Vide: rozdz. 3.3

⁴² Elementy zostały wyróżnione na podstawie przedstawień, podczas których przedstawiciele innej indyjskiej mniejszości seksualnej, *koti*, parodiowali styl mówienia Hidźr.

- użycie wobec 2 os. l. poj. zaimka osobowego *tu* i odpowiadających mu form; czasownikowych, zamiast społecznie akceptowanej formy *tum* (vide: rozdz. 3.3);
- liczne aluzje i zniewagi związane ze sferą seksualną;
- częste niezwerbalizowane okrzyki, np. *ae::*, *hae::*;
- słownictwo typowe dla niewykształconych mieszkańców obszarów wiejskich (Hall, 2005, strony 133-134).

3.2. Akwizycja *hijrā bolī* jako element socjalizacji wtórnej

Kiedy Hidżra przystępuje do danej społeczności, zostaje szybko nauczona wszelkich strategii mających na celu zdystansowanie się do męskiej symboliki i stylu życia (Hall, 2002, str. 147). Zaczyna zatem nosić kolorowe sari i błyszczącą biżuterię, uczy się tańczyć i śpiewać, przyjmuje charakterystyczne dla indyjskich kobiet gesty, a także, poprzez naśladownictwo bardziej doświadczonych Hidżr, uczy się nowego, typowego dla tejże grupy społecznej, języka. Jak twierdzi Kira Hall, owe zmiany na poziomie języka są najistotniejszymi elementami socjalizacji do wspólnoty Hidżr (ibid.). Z racji tego, że większości przypadków Hidżre wychowywane były jako chłopcy, wraz z przystąpieniem do nowej społeczności muszą, w trakcie żmudnego i dokładnie nadzorowanego przez „starszyznę” procesu, przyswoić zupełnie nowe i odmienne style życia, wzorce mówienia i postępowania (Hall & O'Donovan, 2006, str. 239). Przede wszystkim, młoda Hidżra musi nauczyć się rozróżniać między *mardānā bolī*, czyli językiem typowym dla mężczyzn, oraz *zanānā bolī*, czyli takim, którym tradycyjnie posługują się kobiety (Hall, str. 147). *Mardānā bolī* wiązany jest zwykle z silnymi wulgaryzmami, mową niezależną oraz męskiego rodzaju czasownikami pierwszej osoby liczby pojedynczej, *Zanānā bolī* odwrotnie – charakterystyczne dla niego są „słabsze” przekleństwa, mowa zależna i czasowniki z żeńską końcówką rodzajową (ibid.). Ponadto, Hidżre wiążą „język męski” z dystansem społecznym, natomiast „kobiecy” z bliskością, zażyłością i solidarnością (ibid., str. 148) (efektem tego jest zróżnicowane użycie zaimków osobowych, o których mowa będzie w rozdziale 3.3). Powyższy podział ukazuje, w jak wielkim stopniu Hidżre dokonują stereotypizacji dwóch podstawowych ról płciowych, a następnie korzystają z tych

wzorów przy budowaniu swojej nowej, bardziej kobiecej tożsamości. Ponadto, przystępując do społeczności Hidżr, jednostka pozbywa się nadanego jej przez rodziców, męskiego imienia oraz zaczyna być przez inne Hidżre adresowana przy użyciu nowego, damskiego. Pomimo tego, że we wspólnotach Hidżr panuje zakaz zwracania się do innych członkiń ich męskimi imionami, często pojawiają się one w trakcie kłótni między Hidżrami (Hall & O'Donovan, 2006, str. 251). Zyskują wtedy bardzo obraźliwy wyraz, sugerują bowiem męski charakter danej Hidżry, odmawiając jej tym samym nowej, kobiecej roli płciowej.

Należy również wspomnieć, że przystąpienie do społeczności oznacza dla Hidżry całkowitą zmianę dotychczasowej grupy odniesienia. Typowa dla tradycyjnych i konserwatywnych rodzin indyjskich, z których najczęściej pochodzą Hidżre, jest sytuacja, w której zarówno obowiązki, jak i sposoby spędzania wolnego czasu kobiet i mężczyzn są jasno określone i rozłączne (Hall, 2002, str. 148). A zatem kobiety przebywają z innymi kobietami, mężczyźni zaś z mężczyznami. Ma to oczywiście istotny wpływ na kształtowanie się postaw i zachowań dzieci, których socjalizacja przebiega w tego typu homogenicznych płciowo grupach. Tak więc Hidżre, wychowywane jako chłopcy, zmuszane są do spędzania czasu z innymi chłopcami i poświęcania się typowym dla płci męskiej obowiązkom. Wraz z przystąpieniem do wspólnoty Hidżr, każda członkini zyskuje zupełnie nową grupę odniesienia. W przeciwieństwie do wcześniejszej przewagi wzorów męskich, Hidżra poznaje typowo kobiecy system identyfikacji. Zostaje także poddana kontroli grupy, która zapewnić ma jej pełną internalizację wzorców kobiecych – języka, gestów, sposobów poruszania się. Jedna z Hidżr, z którymi pracowała Kira Hall, porównała owo przejście, proces stawania się „kobietą”, ale również samo pojęcie płci do ubioru, który zakłada się każdego dnia: „Teraz, kiedy założyłam to sari, muszę stosować się do wszystkich zasad z nim związanych (...), muszę żyć jak kobieta” (Hall & O'Donovan, 2006, str. 240). To stwierdzenie przywołuje na myśl teorię Judith Butler, według której „(...) kulturowa płeć jest pewnym rodzajem stawania się bądź działania. Kulturowej płci nie należałoby zatem ujmować jako rzeczownika, substancjalnej rzeczy bądź statycznego kulturowego naznaczenia, lecz jako pewne nieustające i powtarzane działanie (...), które potencjalnie może się rozwinąć poza binarne ograniczenia narzucone przez rzekomą binarność płci biologicznej” (Butler, 2008, strony 211-212). A zatem można przyjąć, iż poprzez ciągłe działania, w tym także językowe, Hidżre systematycznie tworzą i przetwarzają na nowo swoją tożsamość płciową, odmienną od dwóch standardowych, akceptowanych przez

społeczeństwo. Powołując się na wywiady z Hidźrami, Kira Hall pisze, że nauka *zanānā bolī* jest dla nich niczym nauka języka obcego – jest to długi i pracowity proces, którego pomyślnie zakończenie (tzn. kiedy używanie wszystkich elementów *zanānā bolī* stanie się nawykiem) pozwala na uzyskanie statusu pełnoprawnej członkini danej społeczności (Hall & O'Donovan, 2006, str. 241). Ze względu na powtarzające się w wywiadach słowo nawyk (hindi: *ādat*, ang.: *habit*), Hall porównuje proces przyjmowania *zanānā bolī* do konstruktów *habitusu* w rozumieniu Pierra Bourdieu (ibid., str. 242). *Habitus* wg Bourdieu to „łączny rezultat oddziaływań socjalizacyjnych, jakim podlega w ciągu życia jednostka, rezultat interioryzowania przez nią społecznych norm i wartości, tj. całokształt nabytych przez nią i utrwalonych dyspozycji do postrzegania, oceniania i reagowania na świat zgodnie z ustalonymi w danym środowisku schematami” (Szacki, 2004, str. 897). Zgodnie z koncepcją Bourdieu, Hidźre wypracowują swoje strategie tożsamościowe m.in. na przestrzeni pola lingwistycznego, w którym reguły posługiwania się *zanānā* i *mardānā bolī* są jasno określone (Hall & O'Donovan, 2006, str. 241). Ponadto, używanie języka typowego dla kobiet, jako najistotniejszy element socjalizacji do nowej grupy, jest w społecznościach Hidźr wzmacniane poprzez system pozytywnych i negatywnych bodźców ze strony starszych Hidźr, które czuwają nad pełnym przystosowaniem się młodych członkiń do tejże wspólnoty językowej (Hall & O'Donovan, 2006, str. 242).

3.3. Problem rodzaju gramatycznego

Cechą charakterystyczną języka Hidźr jest ciągłe balansowanie między rodzajami gramatycznymi, zarówno w wypowiedziach dotyczących ich własnej tożsamości, innych Hidźr oraz osób spoza wspólnoty (Hall & O'Donovan, 2006, str. 235). Tym samym, w niezwykle sprawny sposób obalają zasady gramatyki w ogóle, która z zasady przecież „narzuca płciom sztuczną binarną relację, a każdej z nich – sztuczną wewnętrzną spójność” (Butler, 2008, str. 71). Hidźre opierają się tym sztywnym zasadom rodzajów gramatycznych, żonglując rodzajami gramatycznymi, a także, co za tym idzie, znaczeniami przypisywanymi danym pojęciom. Zgodnie z założeniami podziału na *zanānā* i *mardānā bolī*, chcąc ukazać bliskość, intymny

charakter relacji z innymi Hidźrami, czy też typowo kobiece cechy swojej tożsamości, Hidźra użyje języka „kobiecego”. Natomiast przy podkreśleniu dystansu, negatywnych uczuć, ale również i szacunku względem innych Hidźr, użyty zostanie język „męski” (Hall, 2002, str. 149). Co ciekawe, już samo to wymienne używanie rodzajów gramatycznych w zależności od kontekstu i znaczenia, jakie ma zostać przekazane, może zostać uznane za przesłankę do uznania danej osoby za Hidźrę (a nie inną tożsamość płciową) (Hall & O'Donovan, 2006, str. 241).

Identyfikacja rodzaju gramatycznego w języku hindi nie jest trudna. Określenie rodzaju możliwe jest przede wszystkim na podstawie imiesłowu niedokonanego czasownika, który przyjmuje w liczbie pojedynczej końcówki: *-ā* dla rodzaju męskiego oraz *-ī* dla rodzaju żeńskiego, a w liczbie mnogiej odpowiednio: *-e* oraz *ī*. Tworząc orzeczenie, do danej formy imiesłowu dodaje się odpowiednią formę czasownika być – *honā*, który pełni wtedy funkcję czasownika posiłkowego (np. *kartī hai* – ona robi, *kartā hai* – on robi). Związkowi zgody z rodzajem gramatycznym rzeczownika podlegają także przymiotniki odmienne przyjmując w rodzaju męskim końcówki *-ā* oraz *-e*, natomiast w rodzaju żeńskim końcówkę *-ī*. Pozbawiony reguł sposób, w jaki z tych elementów gramatycznych korzystają Hidźre odzwierciedla ich, poniekąd podwójną, pozycję w społeczeństwie – zarówno męską, jak i żeńską. Najbardziej widoczne przykłady takiego balansowania między rodzajami gramatycznymi dostrzec można w kilku kontekstach: kiedy Hidźre odnoszą się do własnej osoby przed wstąpieniem do grupy Hidźr, w kontekstach związanych z wyrażaniem szacunku wobec innych oraz domeną władzy, a także w przypadku wyrażania silnie negatywnych emocji i opinii.

Opowiadając o swoim życiu przed dołączeniem do grupy Hidźr osoby, z którymi rozmawiała Kira Hall⁴³ mówiły o sobie w rodzaju męskim⁴⁴: „Kiedy opuściłem dom, kiedy wyjechałem, to ponieważ w domu mówiło się po męsku, ja też tak wtedy mówiłem” („*Jab ghar se calē, jab ghar se āyē, to ghar kī bolī mardānā to main to mardānā bolī bolā*”)⁴⁵; „W domu mieszkaliśmy po męsku i mówiliśmy po męsku. Ale kiedy Hidźra musi odejść z domu, to wtedy musi się to zmienić” („*Ghar men, to mardānā bolī bolte-bolte hai. Jab hijre ko jānā partā hai to parivartan karnā partā*

⁴³ Fragmenty rozmów pochodzą z artykułów Kiry Hall: 'Unnatural' Gender in Hindi oraz *Shifting gender positions among Hindi-speaking hijras*, pisanego we współpracy z Veronicą O'Donovan

⁴⁴ Komentarze i wyjaśnienia cytatów – M.K.

⁴⁵ Końcówki rodzajowe zostały podkreślone w celu łatwiejszej identyfikacji

hai”). Takie wykorzystanie rodzaju męskiego w odniesieniu do czasu, kiedy Hidźra żyła wraz z rodziną i według męskich wzorów, świadczy o nieciągłej tożsamości seksualnej Hidźr (ang. *discontinuous gender identity*). Wyraża się ona w posługiwaniu się dwoma różnymi rodzajami gramatycznymi, w zależności od kontekstu, o którym Hidźra opowiada. Użycie rodzaju męskiego w tym przypadku może służyć także za swoistego rodzaju cezurę, która oddziela aktualną tożsamość Hidźry od jej męskiego „pierwowzoru”. Co więcej, zjawisko powyższe można, tak jak czyni to Hall, uznać za strategię dystansowania się od swojej poprzedniej tożsamości (Hall, 2002, str. 154).

Gra rodzajami gramatycznymi odbywa się również na polu szacunku i władzy. Zgodnie z zasadami życia grupy, każda Hidźra zwracając się bezpośrednio do swojej przełożonej/ innej Hidźry zajmującej wyższą pozycję w hierarchii grupy, używać będzie rodzaju żeńskiego. Jednakże mówiąc o wyżej postawionych Hidźrach w 3 osobie, często używany jest rodzaj męski, który sygnalizować ma szacunek i uznanie względem tej osoby (Hall, 2002, str. 152): „Tych, którzy są starsi [od nas] nazywamy guru. Te młodsze [od nas], nazywamy po imieniu” („*Jo barā hotā hai to guru. Jo choṭī hotī hai, to kā bolalā nām se bulāte hain*”). Należy jednakże pamiętać o tym, że użycie rodzaju męskiego nie jest jednoznaczne – w niektórych kontekstach może pełnić rolę przeciwną do powyższej, tj. może umniejszać roli i szacunku względem innej Hidźry. Dlatego zdarza się również i tak, że w odniesieniu do młodszych Hidźr, a zwłaszcza tych, które niedawno przystąpiły do wspólnoty, używany jest rodzaj męski, co po pierwsze, oznaczać ma ich stosunkowo niską pozycję w hierarchii, a po drugie, wskazywać na to, że cały czas są w trakcie procesu stawania się prawdziwymi Hidźrami (ibid.). „Jeżeli teraz przyjdzie ktoś [nowy], to zostanie moim *chelā*” („*Ab ham - koī āyegā (...) to hamārā chelā ho jāyegā*”); „Ale kiedy przyłączy się do Hidźr i będzie z nimi żył, to zobaczy (...) Skoro ona tak siada, to on też tak będzie. Skoro ona w ten sposób je, on zacznie robić to samo” („*Tab hijre mai jab ā jāyegā to rahegā, to dekhegā (...) Is tarah baiṭhi hai to tarah baiṭhegā, is tarah khātī hai to is tarah khāyegā*”); „[On] ma 20 lat, a on 25. Ja mam 38” („*20 varsh kā hai, 25 varsh kā hai. Mein 38 varsh kī hū*”).

W dyskursie władzy, kiedy mowa jest o tym, jak dana Hidźra stopniowo pnie się w górę hierarchii grupowej, używany jest zazwyczaj rodzaj męski, pojawiający się najczęściej pod postacią męskich terminów pokrewieństwa i relacji – *dādā, nānā, chelā* (Hall & O'Donovan, 2006, str. 249): „[P]óźniej, kiedy przyjeżdżał nowy Hidźra, to stawał się jego *chelā*, potem przyjeżdżał następny i stawał się czyimś *chelā* i tak dalej. Każdy miał swojego *chelā*. Wtedy ci najstarsi stali się *nānā guru* (dziadek ze strony

matki) albo *dādā guru* (dziadek ze strony ojca) – i tak dalej. Mamy tutaj pewnego rodzaju rodzinę” („[U]ske bād, jab jitnā hijrā āyā, vo chelā banatī gayī, vo uskā chelā, vo uskā chelā (...) ātā gayā⁴⁶. Tab nānā guru ban gaye, dada guru ban gayī⁴⁷, isī tarah. Ham log kā ek koṭhe sā hotā hai”). Ciekawym aspektem dyskursu władzy jest fakt, że męskie formy gramatyczne używane są przede wszystkim względem osób trzecich – mówiąc o samych sobie, nawet w kontekstach władzy, Hidżre używają zazwyczaj rodzaju żeńskiego (ibid., str. 250): „Teraz ja jestem szefową/właścicielką tego miejsca. (...) zrobię z niego *chelā* i zostanę *dādī* (babcią ze strony ojca)” („Ab main yahā kā⁴⁸ malkin hū. (...) usko uskā chelā kārā dūgī, to main dādī ban jaūgi”). Można zatem przypuszczać, że określanie samej siebie w rodzaju męskim, nawet w kontekstach władzy, jest dla Hidżry nie do przyjęcia (ibid.).

Łatwiejszym do wyjaśnienia zjawiskiem jest używanie przez Hidżre form męskich w trakcie kłótni, czy też wyrażania negatywnych opinii o innych Hidżrach. Wiąże się to z wspomnianym wcześniej podziałem na *zanānā* i *mardānā bolī*, w którym to gniew i wszelkie negatywne emocje przypisywane są językowi mężczyzn (Hall, 2002, str. 156). A zatem, ponieważ kłótnie i obraźliwe opinie, czy też sformułowania są niezgodne z przyjmowanym przez Hidżre ideałem kobiecego zachowania, w tego typu przypadkach posługują się w przeważającej części męskimi formami gramatycznymi. Przykładu dostarcza wypowiedź jednej z Hidżr, która o swojej byłej koleżance, która została zmuszona do opuszczenia grupy mówi w rodzaju męskim: „[M]ieszkał z nami od dziecka, ale teraz wyjechał do X i mieszka tam” („bacpan se yahī kā hai, ab jākar X mein rah rahā hai”). Podobnie zwracają się Hidżre odnośnie konkurencyjnych domów Hidżr, z którymi zmuszone są rywalizować o klientów: „Channu, który mieszka w Bazarḍihā, także jest mężczyzną. Nie jest Hidżrą. Jest bardzo stary. Jest szefem grupy Bazarḍihā” („Bazarḍihā main jo Channū hai, to vah bhī ādmī hai. Hijra to hai nahī. Vah buzurg hai. Vah sab se mālik vahī hai, Bazarḍihā kā”). Przykłady powyższe pokazują, że używanie rodzaju męskiego względem osób spoza własnej społeczności może przenosić negatywne konotacje. Podobnie jest, kiedy miejsce mają kłótnie i starcia wewnątrz danej społeczności (podczas którym innym Hidżrom sugeruje się

⁴⁶ W wypowiedzi zauważyć można nieściśłość rodzajową – najpierw rzeczownik *chelā* występuje wraz z orzeczeniem rodzaju żeńskiego - *banatī gayī*, a w dalszej części zdania rodzaju męskiego - *ātā gayā*. Jest to przykładem ciągłego mieszania i dowolnego używania rodzajów gramatycznych przez Hidżre.

⁴⁷ J.w.

⁴⁸ W tym przypadku rzeczownik ma rodzaj żeński, natomiast postpozycja *kā* męski

męskość): „On źle się zachowuje. (...) Mówi, co mu ślina na język przyniesie, *bhosṛī vālā!*⁴⁹” („[*K*]udhangā hai. Apne man se kah rahā hai, bhosṛī vālā!”). Wulgaryzmy i przekleństwa stanowią istotny element kłótni między Hidźrami. Zagadnienie to zostanie poruszone także w dalszej części pracy.

3.4. Hijrā bolī a użycie zaimków osobowych

W języku hindi występują 3 zaimki 2 osoby: *tū*, *tum* oraz *āp*. W standardowej odmianie hindi, zakres użycia każdego z nich jest jasno określony. „Zaimka *tū* używa się stosunkowo rzadko. Pojawia się w wypowiedziach adresowanych do małych dzieci (...), w modlitwach lub prośbach skierowanych do bóstwa lub w sytuacjach, gdy podkreślamy niską pozycję (w stosunku do nas) osoby, do której się zwracamy. Zaimek ten często występuje w przekleństwach, towarzyszy wybuchom gniewu (...). Może jednak wyrażać także intymny, czuły stosunek do drugiej osoby” (Stasik, 2008, str. 34). Najbardziej neutralny i najbliższy odpowiadający polskiemu zaimkowi „ty” jest *tum*. Używa się go w nieformalnych kontekstach, rozmowach z przyjaciółmi oraz osobami o podobnej pozycji społecznej. Zaimka honoryfikatywnego *āp* używa się przede wszystkim w sytuacjach formalnych, względem „osób starszych wiekiem, stanowiskiem, pozycją społeczną” (ibid.). Należy zaznaczyć jednak, że na dobór odpowiedniego zaimka wpływ mają także kwestie związane z płcią rozmówcy – w tradycyjnej hinduskiej rodzinie, mąż będzie się zwracał do swojej żony *tū* lub *tum*, podczas gdy ona, w stosunku do męża, używać będzie zaimka *āp* (Hall, 2002, str. 151).

Można uznać, że wybory zaimków, jakie dokonują Hidźre są wypadkową reguł panujących w społeczeństwie indyjskim oraz specyficznego podziału na *zanānā* i *mardānā bolī*. Przypisują one zaimkowi *tū* charakter intymny, delikatny, a co za tym idzie, kobiecy, natomiast formalny *āp* kojarzą raczej z dystansem społecznym i męskością (ibid., str. 150). Ponadto, stosunkowo częste używanie przez Hidźre zaimka *tū*, traktowane bywa jako przejaw odrzucenia ograniczających je heteronormatywnych reguł społecznych, kastowych i rodzinnych (Hall, 2005, str. 131). Warto zaznaczyć, że

⁴⁹ Ten, który posiada waginę.

Hidżre korzystają z zaimka *āp* przede wszystkim rozmawiając z mężczyznami, traktując ich jako wyżej postawionych, o większym szacunku społecznym (Hall & O'Donovan, 2006, str. 247). Różne zaimki łączone są z odrębnymi funkcjami komunikacyjnymi – użycie zaimka *āp*, będącego elementem języka „męskiego” służyć ma ukazaniu dystansu wobec interlokutora, zaś użycie *tū*, oznaczać ma solidarność i bliskość relacji (ibid., str. 245). Jedną z Hidżr, z którymi rozmawiała Kira Hall utrzymuje, że sposób, w jaki adresuje swoich rozmówców i rozmówczynie zmienia się, w zależności od kontekstu rozmowy – rozmawiając z mężczyznami używa form grzecznościowych, natomiast przebywając z Hidżrami i innymi kobietami, korzysta z nieformalnych zasobów leksykonu (ibid., str. 244): „[Zazwyczaj] mówię jak kobieta, ale kiedy rozmawiam z mężczyzną, mówię tak jak on. (...) Kiedy jestem pośród kobiet i podejdzie inna kobieta, wtedy będę z nią rozmawiać „po kobiecemu”. Powiem: *Dīdī Bahan!*⁵⁰. A kiedy podejdzie mężczyzna, to spytam: Czy ma Pan ochotę na coś do jedzenia? Co Pana tutaj sprowadza?” („*Main aurat jaisī bolī hū. Ādmī se ādmī jaisā bāt kartī hū. (...) Ab auratō mai hain, to aurat ā gayī to aurat vālā hī bolūgī. Dīdī Bahan kahūgī. Ādmī ā jātā hai to kyā khātē hain? Kyā bāt hai āpko? Kyā kām hai?*”). Odbiega to od standardowej odmiany języka, w której kobiety w sytuacjach formalnych, tradycyjnie używają wobec siebie nawzajem form grzecznościowych, w tym także zaimka *āp*. A zatem, w przypadku *hijrā bolī*, użycie konkretnych zaimków i form grzecznościowych jest odzwierciedleniem subiektywnie postrzeganej relacji i dystansu społecznego między interlokutorami (formy nieformalne wobec kobiet, grzecznościowe wobec mężczyzn).

Ponadto, według Kiry Hall, wybory zaimków, jakich dokonują Hidżre często są „niestandardowe”, postrzegane przez wyedukowane warstwy społeczne za nieprawidłowe (Hall, 2005, str. 136). Za przykład takiego niestandardowego użycia podaje autorka użycie zaimka *tereko* (pochodzącego z języka pandżabi) zamiast standardowego *tumhē* (ciebie/was) (ibid.). Oprócz zaimków, Hidżre dokonują także niestandardowych, kojarzonych z niskoklasową ludnością, wyborów leksykalnych, np. *lorā/lorī*, zamiast *larḳā/larḳī* (chłopiec/dziewczyna)⁵¹ (ibid.).

⁵⁰ Oba te pojęcia oznaczają „siostrę”, przy czym pierwsze z nich niesie ze sobą więcej szacunku, drugie zaś jest zupełnie nieformalne (Hall, 2002, str. 150)

⁵¹ Vide: rozdz. 3.1

3.5. Wulgaryzmy i ich funkcje

Innym charakterystycznym elementem języka Hidżr jest częste i nieskrępowane użycie przekleństw i wulgaryzmów w miejscach publicznych. Jak twierdzą Hidżre, z którymi pracowała Kira Hall, obsceniczny język, jakim się posługują nie jest wynikiem odrzucenia przez nie wszystkich zasad i reguł życia społecznego w Indiach. Jest raczej strategią niezbędną przetrwaniu i zapewnieniu sobie miejsca w strukturze społecznej, a także elementem walki przeciwko stałej marginalizacji Hidżr ze strony reszty społeczeństwa⁵². Używanie wulgaryzmów służyć ma zatem przede wszystkim wymuszeniu szacunku ze strony innych ludzi, którzy, bojąc się wybuchu gniewu i strumienia przekleństw ze strony Hidżr (*sarāp denā*), zgadzają się na ich przedstawienia uliczne i podarowanie jałmużny. Hall zauważa, że Hidżre wyraźnie rozróżniają dwa, istotne w tej kwestii, pojęcia: *sarāp denā* oraz *śarāp denā*. Oba te wyrażenia oznaczają „przeklinać”, „wyzywać”, z tą różnicą jednak, że słowo *śarāp* przypisywane jest bóstwom, ale również osobom u władzy oraz elicie społecznej i służy utrzymaniu obecnej hierarchii społecznej. Natomiast *sarāp* łączone jest z niższymi, biednymi warstwami społecznymi, nie mającymi dostępu do władzy ani też wpływu na kształt aktualnych stosunków społecznych. Zatem przeklinanie, *sarāp denā*, staje się narzędziem w rękach osób wykluczonych społecznie do przeciwstawiania się zastanemu stanowi rzeczy oraz jedynym sposobem do zapewnienia sobie minimalnego poziomu szacunku.

Hidżre najczęściej rozpoczynają swoje nasycone przekleństwami tyrady z dwóch powodów: po pierwsze, kiedy nie otrzymują należytej zapłaty za rytuały lub usługi przez nie świadczone, oraz po drugie, kiedy chcą na siebie zwrócić uwagę, ale też zawstydzić i zaszokować niechętnych im przechodniów (w tym drugim przypadku, Hidżre zaczynają obrzucać wyzwiskami siebie nawzajem, w trakcie swoistego rodzaju performance'u). Duża część oszczerstw wykrzykiwanych przez Hidżre w miejscach publicznych ma swoje źródło w domenie *bazār*, czyli targowiska, które w Indiach było przestrzenią tradycyjnie zarezerwowaną dla mężczyzn. Z racji utrwalonego

⁵² Niniejsza część pracy powstała na podstawie artykułu Kiry Hall pt. *Go Suck Your Husband's Sugarcane! Hijras and the Use of Sexual Insult* i wszelkie informacje pochodzą z tegoż artykułu, o ile nie podano inaczej.

przekonania, że żadna szanująca się kobieta nie powinna samotnie udawać się na targowisko, niewybredne komentarze Hidżr mają z założenia mieć podteksty seksualne, odnoszące się do rozwiązłości lub ogólnie rzecz biorąc, czynności seksualnych, np. „Idź ssać trzcinę cukrową swojego męża!” („*Khasam kā gannā cūs!*”), „Idź wylizać wszystkie banany na bazarze, wtedy się nasycisz!” („*Sāre bāzār ke kele cāṭ le, peṭ bhar jāyegā!*”), „Sprzedaj tę laskę!”⁵³ („*Lakṛī bec lakṛī!*”)⁵⁴. Poprzez podobnego typu odniesienia do sfery seksualnej i cielesnej, Hidżre skutecznie obalają sztywne podziały między tym, o czym się nie mówi, a tym co może zostać swobodnie powiedziane, między sferą prywatną a publiczną, domem a targowiskiem, tym, co kobiecie i tym, co męskie.

Hidżre utrzymują, że w swoich wulgaryzmach i tak pozostają w pewnych sensie kobiece i używają bardziej kobiecych oszczerstw – nigdy nie odwołują się bowiem do matki lub siostry adresata, co jest częste wśród mężczyzn. „Przeklinamy jak kobiety. Hidżre nie przeklinają jak mężczyźni” („*Gālī bhī dēgī, to aurat jaisā. Mardānā gālī nahī dete hai hijrā*”). W rzeczywistości jednak, takie ograniczenie nie ma miejsca. W codziennych konwersacjach używają one typowo męskich oszczerstw, w tym także jednego z najcięższych, jakie występują w hindi – *bhosrī vālā* (ten, który ma waginę)⁵⁵. Używane pośród mężczyzn, wyrażenie to sugerować ma zniewieściałość i istotny defekt adresata, jednak gdy zostaje użyte przez Hidżrę wobec innej Hidżry, konotuje wtedy nie tyle zniewieściałość czy impotencję, lecz męskość w ogóle (co dla Hidżry jest wielką obelgą). Jednak jak wiele innych terminów używanych przez Hidżre, również i *bhosrī vālā*, w zależności od kontekstu, może przyjmować różne znaczenia: „Mówimy tak, kiedy jesteśmy złe, ale także wtedy, kiedy sobie żartujemy” („*Gussā mai ho jātā hai, is tarah mazāk mai ho jātā hai*”).

Podwójna natura Hidżr, po części męska i żeńska, pozwala im na zachowania (w tym także językowe) zarówno typowe dla kobiet, jak i mężczyzn, a także, co wydaje się bardziej istotne, na przekraczanie dopuszczalnych granic tych zachowań (Hall, 1997, str. 437). Tym, co w sferze językowej i pozawerbalnej, łączy je ze stereotypami kobiecymi jest częste użycie zaimka *tū*, a także charakterystyczne dla indyjskich kobiet

⁵³ Wyrażenie sugeruje oddanie się prostytucji

⁵⁴ Wszystkie te wyrażenia łączą się z domeną bazaru poprzez odwoływanie się do towarów sprzedawanych na bazarze, bądź też samą sugestią sprzedaży (jako sprzedawania siebie).

⁵⁵ Autorka wspomina, że wyrażenie to jest tak obraźliwe, że jej asystent/-ka, pochodzący/-a z indyjskiej klasy średniej, odpowiedzialna za robienie transkrypcji wywiadów, nie zgodziła się go załączyć do przygotowywanego dokumentu.

gesty i sposób poruszania, natomiast z rzeczywistością mężczyzn łączy je używanie wulgaryzmów oraz agresywny sposób prowadzenia rozmów. Jako osoby pozbawione ściśle określonego miejsca w strukturze społecznej, a co za tym idzie należnego im szacunku, Hidżre stosują przekleństwa jako strategię odzyskiwania, bądź też przywłaszczania sobie przestrzeni publicznej, w której są przez większość społeczeństwa niemile widziane. Owa przestrzeń, którą dzięki praktykom językowym odzyskują, jest równie ambiwalentna, jak one same – staje się pewnego rodzaju przestrzenią prywatną w obrębie publicznej, przestrzenią, w której dozwolone stają się niewybredne żarty i podteksty seksualne, tym bardziej dwuznaczne, że padają z ust niedookreślonych społecznie jednostek. Przenosząc swoją płciową dwuznaczność do sfery językowej, tworzą dla samych siebie miejsce w tkance społecznej Indii. Ponadto, za pomocą obraźliwego języka, Hidżre zapewniają sobie pewien poziom kontroli nad interakcjami z „publicznością”, zapraszając ją wręcz do sfery, w której kwestionowane są standardowe role płciowe i wszelkie prawa z nimi związane. W trakcie tej interakcji z „publicznością”, jak i swoją własną grupą, Hidżre opierają się stereotypom płciowym, zajmując pozycję, która ani nie jest typowo kobieca, ani typowo męska.

Skutkiem ubocznym wykluczenia Hidżr z głównego nurtu społeczeństwa indyjskiego jest fakt, że wypracowały dzięki temu umiejętność przekraczania granic i łamania powszechnie uznawanych zasad w odniesieniu do ról płciowych, a także przedstawień językowych. Ta ambiwalencja płciowa, która zostaje następnie przeniesiona na przesyconą wulgaryzmami dwuznaczność językową, umiejętność żonglowanie rodzajami gramatycznymi, czy też różnice w używaniu zaimków osobowych, staje się jednym z podstawowych narzędzi, za pomocą których Hidżre są w stanie wywracać porządek społeczny, a także przetrwać w społeczeństwie, które nieustannie spycha je na margines. Zatem *hijrā bolī* funkcjonuje nie tylko jako element spajający wspólnotę Hidżr i wyróżniający ją spośród innych grup społecznych Indii, ale stanowi także szczególnego rodzaju środek oporu wobec heteronormatywnych zasad społecznych, a tym samym niezwykle istotny element tożsamościotwórczy.

Zakończenie

Próba zdefiniowania grupy społecznej, jaką są współczesne Hidźre, nie jest zadaniem łatwym. Jest to pełna niuansów i niezwykle heterogeniczna grupa, przyciągająca do siebie całe kontinuum niestandardowych tożsamości płciowych, z których każda ma inne potrzeby, doświadczenia i nadzieje związane z przystąpieniem do wspólnoty. Pomimo tych różnic, trajektorie życiowe Hidźr zdają się być podobne – na każdym etapie życia muszą stawiać czoła ograniczeniom heteronormatywnym, których celem jest kontrola i podporządkowanie jednostek binarnej opozycji ról płciowych i społecznych. W obliczu ciągłej stygmatyzacji i marginalizacji, Hidźre zmuszone są dzisiaj walczyć o swoją pozycję w strukturze społeczeństwa indyjskiego, zarówno w sferze behawioralnej, jak i językowej. Wynikiem tej szczególnego rodzaju walki, czy też subwersji są liczne strategie tożsamościowe, których celem jest zapewnienie obecności Hidźr w rzeczywistości społecznej Indii w możliwie najwyższym stopniu. Do owych strategii z pewnością zaliczyć można zaprezentowane w tejże pracy wspólne style życia i sposoby kierowania wspólnotą oraz rytuały i praktyki mające na celu zapewnienie ciągłości grupy, jak również i wszelkie strategie językowe, które służyć mają kreowaniu wyjątkowej tożsamości Hidźr. W rzeczywistości jednak ta walka toczy się o coś innego – o zwrócenie Hidźrom szacunku i statusu społecznego, jakim cieszyły się przez stulecia poprzedzające kolonizację brytyjską. Bowiem w ambiwalencji Hidźr, w ich usytuowaniu gdzieś pomiędzy płcią męską i żeńską, odbija się jedno z założeń myśli hinduistycznej – niejasności i sprzeczności na poziomie społecznym są jedynie pochodną wielkiej różnorodności wszechświata (Nanda, 2007, str. 248).

Bibliografia

- Bhaskaran, S. (2004). *Made in India. Decolonizations, Queer Sexualities, Trans/National Projects*.
- Bose, M. (2004). *The Ramayana Revisited*. Oxford; Nowy Jork.
- Brodbeck, S., & Black, B. (2007). *Gender and Narrative in the Mahabharata*. Abingdon; Nowy Jork.
- Butler, J. (2008). *Uwiklani w pleć*. Warszawa.
- Custodi, A. (2007). Show you are a man! Transsexuality and gender bending in the characters of Arjuna/Brahannada and Amba/Sikhandin(i). W S. Brodbeck, & B. Brian, *Gender and Narration in the Mahabharata*. Abingdon; Nowy Jork.
- Danielou, A. (1994). *The Complete Kama Sutra*. Rochester.
- Foucault, M. (1995). *Historia seksualności*. Warszawa.
- Hall, K. (1997). Go Suck Your Husband's Sugarcane! Hijras and the Use of Sexual Insult. W A. Livia, & K. Hall, *Queerly Phrased. Language, Gender, and Sexuality* (strony 430-459). New York, Oxford.
- Hall, K. (2005). Intertextual Sexuality: Parodies of Class, Identity, and Desire in Liminal Delhi. *Journal of Linguistic Anthropology* , strony 125-144.
- Hall, K. (2002). 'Unnatural' Gender in Hindi. W M. Hellinger, & H. Bussman, *Gender Across Languages: The Linguistic Representation of Women and Men* (strony 133-162). Amsterdam.
- Hall, K., & O'Donovan, V. (2006). Shifting gender positions among Hindi-speaking hijras. W V. Bergvall, J. Bing, & A. Freed, *Rethinking Language and Gender Research. Theory and Practice*. Londyn, Nowy Jork.
- Humes, C. A. (1996). Becoming Male. Salvation through gender modification. W S. P. Ramet, *Gender Reversals and Gender Cultures*. Londyn; Nowy Jork.
- Nanda, S. (1998). *Neither Man, Nor Woman. The Hijras of India*. Belmont.
- Nanda, S. (2007). The hijras of India. Cultural and individual dimensions of an institutionalized third gender role. W R. Parker, & P. Aggleton, *Culture, Society and Sexuality. A Reader*. London; New York.
- Pastva, L., Nagel, S., & Koch, C. (1986). *Great Religions of the World*. Winona.

Penrose, W. (2001, styczeń). Hidden in History: Female Homoeroticism and Women of a "Third Nature" in the South Asian Past. *Journal of the History of Sexuality* , strony 3-39.

Ramet, S. P. (1996). *Gender Reversals and Gender Cultures*. Londyn; Nowy Jork.

Reddy, G. (2005). *With Respect to Sex: Negotiating Hijra Identity in South India*. Chicago, Londyn.

Said, E. W. (2005). *Orientalizm*. Poznań.

Stasik, D. (2008). *Język hindi*. Warszawa.

Suthrell, C. (2004). *Unzipping Gender. Sex, Cross-dressing and Culture*. Oxford; New York.

Szacki, J. (2004). *Historia myśli socjologicznej*. Warszawa.

Zwilling, L., & Sweet, M. J. (2000). The evolution of third-sex constructs in ancient India: a study in ambiguity. W J. Leslie, & M. Mary, *Invented Identities: the interplay of gender, religion and politics in India*. New Delhi.

Źródła elektroniczne

http://www.genderspectrum.org/images/stories/Resources/Family/A_Word_About_Words.pdf

<http://thetruthaboutthermaphrodites.blogspot.com>

http://khup.com/view/1_keyword-a-study-of-kothi-and-hijra-sex-workers-in-bangalore-india/pucl-report.html

<http://forum.nama-hatta.pl>

<http://www.iglhrc.org/binary-data/ATTACHMENT/file/000/000/15-1.pdf>

<http://lisa.cs.duke.edu/~john/finalproject/history.html>

<http://articles.timesofindia.indiatimes.com>

<http://www.censusindia.gov.in>

<http://www.humsafar.org/rc/Truckers%20Baseline.pdf>

<http://etd.ohiolink.edu>

http://www.colorado.edu/linguistics/faculty/kira_hall/articles/Z&H2009.pdf

http://www.aidslex.org/site_documents/SO-0028E.pdf

<http://www.britannica.com>