

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΘΕΣΣΑΛΙΑΣ
ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ ΙΑΚΑ
ΤΟΜΕΑΣ ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑΣ
ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ
ΚΑΤΡΑΚΗ ΝΑΝΣΥ

Το φεστιβάλ Κούβαγκαμ ή η τελετουργία του παραμερισμού

Η κοινότητα των χίτζρα στη σύγχρονη Ινδία,
η δόμηση της ταυτότητας και η σχέση με το πένθος

Περιεχόμενα

Σύνοψη	5
Εισαγωγή	8
Μιλώντας για το πλαίσιο	13
Ινδουισμός και τριτίγια πράκριτι	16
Τριτίγια πράκριτι και πατριαρχία	20
Πως γίνεσαι χίτζρα: διαδικασίες μετάβασης, ένταξης και συγκρότησης ταυτότητας	22
Επιτελώντας τη χίτζρα ταυτότητα	29
Η περίπτωση του οργανισμού Sahodari	38
Οι Αραβάνις και το φεστιβάλ Κούβαγκαμ	41
Διαγωνισμοί ομορφιάς και τέλεση γάμων	43
Ετεροκανονικότητα και παραβίαση	49
Πένθος και θρήνος	54
Εναλλακτικές ποιότητες του θρήνου: δυνητικές αναγνώσεις ..	60
Συμπεράσματα	66
Βιβλιογραφία	68

Σύνοψη

Η συγκεκριμένη έρευνα αποπειράται να διερευνήσει τα καθεστώτα κοινωνικής ζωής, ύπαρξης και ορατότητας των υποκειμένων του τρίτου φύλου (χίτζρα) στη σύγχρονη Ινδία. Αφορμή και πυρήνας της έρευνας στάθηκε το ετήσιο φεστιβάλ προς τιμήν του θεού Αριβάν στο κρατίδιο Ταμίλ Ναντού το οποίο αποτελεί τόπο έλξης και σημείο συνάντησης των χίτζρα υποκειμένων από ολόκληρη την Ινδία. Πιο συγκεκριμένα, κύριο ζητούμενο αποτελεί η αναγνώριση και η αποσαφήνισή των όσων διαδραματίζονται εκεί καθώς και ποιες προεκτάσεις ή/και νοήματα αυτά φέρουν στο σύγχρονο ινδικό κοινωνικοπολιτικό πλαίσιο. Κατά τη διάρκεια της έρευνας, κατέγραψα τη διαδικασία του φεστιβάλ, ερεύνησα τους τρόπους προβολής ή αποσιώπησης του, πήρα συνεντεύξεις, δομημένης και ημιδομημένης μορφής και συνέλεξα πληροφορίες για τον τρόπο αντίληψης, κατανόησης και ένταξης των υποκειμένων στο εν λόγω φεστιβάλ, στην κοινότητα των χίτζρα αλλά και στην ινδική κοινωνία γενικότερα.

Πρέπει να επισημανθεί ότι κατά τη διάρκεια της έρευνας αντιμετώπισα δύο βασικές δυσκολίες οι οποίες περιόρισαν την πρόσβαση μου ως προς τα ερευνητικά στοιχεία. Παρόλο που το μεγαλύτερο μέρος των υποκειμένων που ρωτήθηκαν, συμφώνησαν με χαρά να μου μιλήσουν και να μοιραστούν μαζί μου τη γνώμη και τις εμπειρίες τους, ένας πολύ μεγάλος αριθμός ατόμων αποκλείστηκαν καθώς δεν μιλούσαν αγγλικά. Στην Ινδία υπάρχει πολυγλωσσία και παρόλο που γνωρίζω τη γλώσσα χίντι σε καλό επίπεδο έτσι ώστε να μπορέσω να συζητήσω, αρκετές από τις συνομιλήτριες μου δεν μιλούσαν χίντι. Καθότι, οι περισσότερες χίτζρα μιλούσαν ελάχιστα αγγλικά, και παρόλο που σε συνδυασμό με χίντι ήταν αρκετά για να μπορέσουμε να συζητήσουμε σε ένα βασικό επίπεδο, τις περισσότερες φορές στάθηκε πολύ δύσκολο να εμβαθύνουμε τη συζήτηση. Αυτό είχε ως αποτέλεσμα, οι σε βάθος συζητήσεις που πραγματοποιήθηκαν να είχαν ως συνομιλήτριες χίτζρα και διεμφυλικές γυναίκες, οι οποίες μεγάλωσαν σε εύπορες οικογένειες και είχαν την ευκαιρία να παρακολουθήσουν μαθήματα αγγλικών. Το δεύτερο πρόβλημα της έρευνας ήταν οι αποστάσεις σε συνδυασμό με την αφόρητη ζέστη. Η θερμοκρασία συχνά ξεπερνούσε τους 45 βαθμούς καταστέλλοντας οποιαδήποτε κίνηση. Οι πόλεις

και τα χωριά ζούσαν το βράδυ, ενώ κατά τη διάρκεια της ημέρας έμοιαζαν όλοι να κοιμούνται. Καθότι δεν βρέθηκε τόπος διαμονής κοντά στο φεστιβάλ, και η υπαίθρια διανυκτέρευση στο Κούβαγκαμ θεωρήθηκε επικίνδυνη, έμεινα στην πόλη Ποντιτσέρι, περίπου 70 χιλιόμετρα μακριά από το φεστιβάλ. Παρότι η διαμονή μου εκεί μου προσέφερε την ευκαιρία να δω τη μαζική άφιξη των χίτζρα στα μεγάλα αστικά κέντρα γύρω από το Κούβαγκαμ πριν πάνε στο φεστιβάλ καθώς και την αντιμετώπιση που είχαν από τους κατοίκους, η μετακίνηση μου προς και από το φεστιβάλ ήταν πάρα πολύ δύσκολη, ιδίως κατά τις νυχτερινές ώρες που έπρεπε να γίνει.

Λαμβάνοντας υπόψη τους περιορισμούς που επέβαλαν οι δυσκολίες που παρατέθηκαν παραπάνω, στην παρούσα έρευνα επιδιώκω να αναδείξω τι ακριβώς συμβαίνει στο φεστιβάλ Κούβαγκαμ και πόσο σημαντικό είναι για την κοινότητα των χίτζρα. Ακόμη θα προσπαθήσω να αναλύσω τη θέση που κατέχει το φεστιβάλ στο κοινωνικό πεδίο: γίνεται αποδεκτό ή όχι από την ευρύτερη κοινωνία και με ποιους τρόπους στηρίζεται ή προωθείται η διάλυση του; Υπάρχει κάποια σύμπλευση ή σύνδεση του φεστιβάλ Κούβαγκαμ με τα ΛΟΑΤΚΙ κινήματα στην Ινδία και έχει επηρεαστεί υφιστάμενο αλλαγές από τον πρόσφατο νόμο (2018) αποποινικοποίησης της ομοφυλοφιλίας; Ακόμη, πως γίνεται αντιληπτή η κοινότητα των χίτζρα από τις συλλογικότητες των ΛΟΑΤΚΙ της Ινδίας και ποια θέση λαμβάνει στο πεδίο των διεκδικήσεων; Με γνώμονα τα παραπάνω ερωτήματα στη συγκεκριμένη εργασία εξετάζω τη σχέση ανάμεσα στη θρησκευτική παράδοση, την τελετουργία και τον ρόλο που παραδοσιακά αποδίδεται στα μέλη της κοινότητας των χίτζρα και από την άλλη, τη σύγχρονη ινδική κοινωνία μέσα στην οποία λαμβάνει χώρα το φεστιβάλ. Τι συμπεράσματα προκύπτουν μέσα από μια προσπάθεια κριτικής ανάλυσης αυτής της σχέσης;

Ακόμη, αναλύω τους τρόπους με τους οποίους επιτελείται η χίτζρα ταυτότητα και πως αυτή εκφράζεται μέσα από το σώμα, τη γλώσσα, τη κοινωνική συναναστροφή και την τέλεση των ινδουιστικών πρακτικών. Ποια είναι η σχέση των χίτζρα με τη θρησκεία; Θέτει η θρησκεία περιορισμούς ή αποκλείσεις σχετικά με την ένταξη των χίτζρα υποκειμένων στην κοινότητα; Ποια θέση κατέχει η κοινότητα των χίτζρα στη σύγχρονη ινδική κοινωνία και πώς αντιμετωπίζεται; Επηρεάζει αυτό το

«σύγχρονα παραδοσιακό» πλαίσιο τις ζωές των χίτζρα υποκειμένων και ποιες επιπτώσεις ή επιρροές έχει αυτό στις διαπροσωπικές και συντροφικές τους σχέσεις; Ακόμη, αναλύω πώς εκφράζεται η χίτζρα ταυτότητα μέσα από το σώμα αλλά και πώς ορίζονται και/ή πώς περιορίζονται τα χίτζρα σώματα μέσα από την ινδουιστική ινδική φιλοσοφία. Πως συναινούν ή πως αντιδρούν σε αυτή τη ταυτοτική συσχέτιση;

Επιπλέον ένα σημαντικό κομμάτι της έρευνας εστιάζει στις δύο βασικότερες τελετουργικές πρακτικές του φεστιβάλ: στο γάμο και στο θρήνο. Θα γίνει προσπάθεια να αναλυθούν οι γαμήλιες τελετές όχι μόνο ως ένα κοινωνικό γεγονός σημαντικό για τη χίτζρα κοινότητα, αλλά και ως ένα συγκροτιτικό στοιχείο της χίτζρα ταυτότητας. Πως κατανοούνται οι συντροφικές σχέσεις από τα χίτζρα υποκείμενα και πως επηρεάζουν αυτές την σχέση αλλά και τη θέση τους στην κοινότητα; Μέσα σε ποια πλαίσια συντελούνται οι τελετουργικοί γάμοι στο φεστιβάλ: πώς κατανοούνται, τι μοτίβα αναπαράγουν ή αμφισβητούν, τι νοήματα φέρουν; Επίσης, στο τελευταίο κεφάλαιο θα ασχοληθώ με την τελετουργία του θρήνου η οποία λαμβάνει χώρα κατά την λήξη του φεστιβάλ. Γίνεται προσπάθεια να αναλύσω πώς ορίζεται το πένθος στο Κούβαγκαμ καθώς και ποια νοήματα αυτό φέρει σε σχέση με την δόμηση της χίτζρα ταυτότητας. Πώς εκφράζεται και πώς λειτουργεί για την κοινότητα; Υπάρχει ομοφωνία ή συγκεκριμένο πρακτικό σχετικά με τους τρόπους έκφρασης του θρήνου από την κοινότητα και εάν ναι, τι συμβαίνει σε περιπτώσεις απόκλισης; Ακόμη, θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε ότι ο θρήνος των χίτζρα αποτελεί πολιτική πράξη;

Επιπλέον, η παρούσα έρευνα στηρίζεται σε βιβλιογραφία που αφορά τη χίτζρα και άλλες κοινότητες διεμφυλικών υποκειμένων και αργότερα θα αποπειραθεί μια αποτίμηση των τρόπων προσέγγισης της κοινότητας των χίτζρα μέσα από τη βιβλιογραφία καθώς και η σύγκλιση ή η διαφοροποίηση τους από τα συμπεράσματα της εν λόγω έρευνας. Τέλος πρέπει να σημειωθεί ότι τα ονόματα των μελών της χίτζρα κοινότητας που αναφέρω στην παρούσα εργασία δεν είναι αληθινά καθώς για την δική τους προστασία επέλεξα να χρησιμοποιήσω ψευδώνυμα. Αυτό δεν ισχύει στην περίπτωση της Κάλκι Σουμπραμανιάμ η οποία αποτελεί δημόσιο πρόσωπο με συγκεκριμένη ακτιβιστική δράση. Ακόμη, διαπιστώθηκε ότι κατά τη διάρκεια των συνεντεύξεων τα μέλη της χίτζρα κοινότητας αυτοαποκαλούνταν στο θηλυκό γένος και ως εκ τούτου στην συγκεκριμένη εργασία αναφέρονται ως θηλυκά.

Εισαγωγή

Σύμφωνα με την Σερένα Νάντα (1986), το τρίτο φύλο ή *χίτζρα* είναι ένας εγκαθιδρυμένος τρίτος φυλετικός ρόλος στην Ινδία, που δεν μπορεί να οριστεί «ούτε ως αρσενικό ούτε ως θηλυκό αλλά περιέχει στοιχεία και από τα δύο¹». Με τον όρο τρίτο φύλο ή χίτζρα λοιπόν, μπορεί να εννοηθεί αυτό που δεν είναι ούτε αμιγώς αρσενικό αλλά ούτε και θηλυκό, με αποτέλεσμα είτε να φέρει χαρακτηριστικά και από τα δύο βιολογικά φύλα είτε, τα δικά του χαρακτηριστικά να το αποκλείουν από την ταυτοποίηση στα έμφυλα κανονιστικά πρότυπα. Πέρα από την έρευνα της Νάντα υπάρχουν διάφορες μελέτες οι οποίες έχουν επικεντρωθεί σε κοινότητες υποκειμένων του τρίτου φύλου πέρα από την Ινδία. Καθότι, υποκείμενα του τρίτου φύλου συναντιούνται σε πάρα πολλές περιοχές ανα τον κόσμο, μια μη διεξοδική λίστα των περιοχών αυτών θα μπορούσε να περιλαμβάνει πέρα από τα υποκείμενα χίτζρα, τα *φρα-αφαφίν* στη Σαμόα, τα *καθοέγι* στην Ταϊλάνδη, τα *γουάρια* στην Ινδονησία, τα *μπακλά* στις Φιλιππίνες, τα *μπερντάτσε* στην Αμερική και τα *μουξές* στη πολιτεία Γιουκατάν του Μεξικού². Ως εκ τούτου, τα υποκείμενα του τρίτου φύλου δεν συναντώνται αποκλειστικά και μόνο στην Ινδία. Τα χίτζρα υποκείμενα λοιπόν είναι μια κατηγορία τρίτου φύλου παρόμοια με άλλες τέτοιες ομάδες σε πολλούς πολιτισμούς και υπάρχουν σε ολόκληρη τη Νότια Ασία, συμπεριλαμβανομένης της Ινδίας, του Μπαγκλαντές και του Πακιστάν³. Η παρούσα μελέτη εστιάζει στα χίτζρα υποκείμενα που συγκεντρώθηκαν για το ετήσιο θρησκευτικό φεστιβάλ προς τιμή του θεού Αριβάν στο χωριό Κούβαγκαμ, του κρατιδίου Ταμίλ Ναντού. Αποτελεί δηλαδή, μία έρευνα η οποία επικεντρώθηκε σε ένα συγκεκριμένο γεγονός το οποίο παρακολούθησαν χίτζρα από ολόκληρη την Ινδία.

Όπως θα αναλυθεί παρακάτω, το φεστιβάλ είναι εξαιρετικά σημαντικό γεγονός για τη χίτζρα κοινότητα καθώς πέρα από ευκαιρία συγκέντρωσης και γιορτής, θεωρείται πως, μέσα από τη συμμετοχή τους στη συγκεκριμένη θρησκευτική τελετή,

¹ Nanda S. 1986. *The Hijras of India*. *Journal of Homosexuality*, 11:3-4, (σσ.35-54), σ.35.

² Stief M. 2017. The Sexual Orientation and Gender Presentation of Hijra, Kothi, and Panthi in Mumbai, India. *Arch Sex Behavior*. τ. 46 τχ.1. (σ.σ.73–85), ΗΠΑ: Springer Press σ.74.

³ Ό.π., σ.74.

οι χίτζρα αποκτούν το χάρισμα να δίνουν την κατάρα τους ή την ευλογία τους για την πολυπόθητη αρρενογονία. Παρόλο που, φαινομενικά, τα χαρίσματα αυτά κάνουν την κοινότητα των χίτζρα να μοιάζει με άλλες ομάδες τρίτου φύλου που κατανοούνται ως ικανά να ευλογούν και να καταριούνται όπως τα αυτόχθονα μπερντάτσε υποκείμενα στην Αμερική, για τα χίτζρα υποκείμενα αυτή η δύναμη δεν συνεπάγεται υψηλό κοινωνικό στάτους⁴. Τα υποκείμενα μπερντάτσε εξαιτίας της ικανότητας τους να ευλογούν και να καταριούνται αποκτούν υψηλή θέση μέσα στην κοινωνία και έτσι μεταβάλλουν την κοινωνική τους θέση ανερχόμενα προς τα πάνω. Η ιερότητα των χίτζρα της Ινδίας δεν συνεπάγεται κοινωνική ανέλιξη αλλά αντίθετα τις περισσότερες φορές, χάνουν την όποια κοινωνική θέση κατείχαν καθότι ως χίτζρα αντιμετωπίζονται με δυσπιστία.

Σύμφωνα με την ινδουιστική φιλοσοφία, τα υποκείμενα τρίτου φύλου κατατάσσονταν στην κατηγορία χίτζρα και κατείχαν κάποια ιδιαίτερη θέση καθώς μπορούσαν να δίνουν την ευλογία τους σε γάμους και γεννήσεις. Με την πάροδο του χρόνου όμως, η κοινωνική θέση που κατείχαν μετασχηματίστηκε. Ο Σκοτ Κουγκλ αναφέρει πως οι ευρέως γνωστοί τρόποι ομοφυλοφιλικού έρωτα που περιγράφονταν στα ινδικά ποιητικά κείμενα, διαγράφηκαν ή γράφτηκαν ξανά από τη λογοτεχνία των Ούρντου την εποχή της άφιξης του Ισλάμ στην Ινδία (12^{ος} αιώνας)⁵. Ακόμη, κατά τη διάρκεια της βρετανικής αποικιοκρατίας, τα υποκείμενα του τρίτου φύλου παρομοιάστηκαν με «θανατηφόρα ασθένεια που θα μπορούσε να μολύνει την κοινωνία» και βάσει αυτού του σκεπτικού, το 1871 θεσπίστηκε ποινική διάταξη, σύμφωνα με την οποία η κυβέρνηση μπορούσε να συλλάβει τα υποκείμενα αυτά με στόχο την πρόληψη της «μολυσματικής» συμπεριφοράς τους⁶. Η συγκεκριμένη διάταξη καταργήθηκε τον Αύγουστο του 1949, ωστόσο οι συνέπειες που έφερε στο κοινωνικοπολιτικό πλαίσιο συνεχίστηκαν. Τα υποκείμενα του τρίτου φύλου στερήθηκαν τα βασικά δικαιώματα (εκπαίδευση, ψήφο, κληρονομιά, γάμο) που

⁴ Stief M. ό.π., σ.75.

⁵ Kugle S. Sultan Mahmud's Makeover: Colonial Homophobia and the Persian-Urdu Literary Tradition σ. 34. στο Ruth V. (επιμ.) 2002. *Queering India, same sex, love and eroticism in Indian culture and society.*, (σ.σ 30-46) Routledge: Νέα Υόρκη, Λονδίνο. σ.34.

⁶ Chowdhury D. & Tripathy A., 2016. Recognizing the Right of the Third Gender to Marriage and Inheritance under Hindu Personal Law in India. στο *BRICS Law Journal.*, τ.3.τχ.3 University of Pune σ. 48.

κατοχυρώνονται στο τρίτο Τμήμα του Ινδικού Συντάγματος και ως και σήμερα η κοινωνία κρατά μια απόμακρη ή και υποτιμητική στάση απέναντι σε αυτά, περιθωριοποιώντας τα και ασκώντας διακρίσεις εναντίον τους. Ακόμη, σύμφωνα με την Σερένα Νάντα, μια ευρέως διαδεδομένη προκατάληψη συνδέει τις χίτζρα με απαγωγές ανήλικων αγοριών, η οποία πηγάζει από κάποιες καταγραφές του 19ου αιώνα σύμφωνα με τις οποίες οι χίτζρα ήταν γνωστές για την απαγωγή μικρών αγοριών με σκοπό τον σοδομισμό ή την πορνεία⁷. Τέτοιοι ισχυρισμοί εξακολουθούν να παρεισφρύουν στον σύγχρονο δημοφιλή τύπο, και αναπαράγονται κοινωνικά ως και σήμερα. Ως αποτέλεσμα του κοινωνικού αποκλεισμού αλλά και ως μέρος μιας στρατηγικής για την εξασφάλιση προστασίας, τα υποκείμενα του τρίτου φύλου εντάσσονται στην απομονωμένη και αυστηρά ιεραρχική κοινότητα των χίτζρα όπου, για άλλη μια φορά, πρέπει να ακολουθούν πιστά τις οδηγίες και τους κανόνες που ορίζονται έξω από αυτά, αυτή τη φορά από τις γκουρού. Αυτή η ένταξη, παρόλο που δεν αποτελεί πάγια ή αποκλειστική πρακτική, μοιάζει να κυριαρχεί μέσα στις αφηγήσεις των χίτζρα που συμμετείχαν στην έρευνα. Ακόμη, καθώς η έρευνα εστιάζει μόνο στα χίτζρα υποκείμενα, δεν θα γίνουν εκτενείς αναφορές σε άλλες έμφυλες συγκροτήσεις που σχετίζονται ή εμπλέκονται με την κοινότητα των χίτζρα, όπως τα υποκείμενα *κόθι* (कोठी) και *πανθί* (पंथी)⁸ για τα οποία θα γίνει μια σύντομη αναφορά παρακάτω.

Το 2014 το Ανώτατο Δικαστήριο της Ινδίας αναγνώρισε την ύπαρξη τρίτου φύλου ως ξεχωριστής τάξης, ως κάτι πέρα από τον έμφυλο δυϊσμό άνδρας-γυναίκα, ανοίγοντας τον δρόμο για την κατοχύρωση ατομικών και πολιτικών δικαιωμάτων (εκλέγειν και εκλέγεσθαι, εκπαίδευση, γάμος, κληρονομική διαδοχή, υιοθεσία). Ο όρος που χρησιμοποιήθηκε ήταν “τρίτο φύλο”, καθώς ο όρος “transgender” θεωρήθηκε ότι παραπέμπει σε ποιότητα «μη ινδική», ως κάτι ξένο από το ρόλο που παραδοσιακά έφεραν τα υποκείμενα του τρίτου φύλου⁹. Δεν είναι τυχαίο ότι στη συγκεκριμένη έρευνα δόθηκαν πολλές απαντήσεις σχετικά με την «ιδιαιτερότητα της Ινδίας που αναγνωρίζει παραδοσιακά τον ρόλο των χίτζρα» καθώς «η Ινδία είναι η

⁷ Nanda S. *ό.π.*, σ.43.

⁸ Stief M. *ό.π.*, σ.75.

⁹ Chowdhury D. & Tripathy A. *ό.π.*, σ. 49.

χώρα που γεννήθηκαν οι χίτζρα» και «στην Ινδία είμαστε χίτζρα, στον υπόλοιπο κόσμο τραβεστί ή τρανσέξουαλ χωρίς κανένα νόημα» επαληθεύοντας αυτόν τον ισχυρισμό. Παρόλα αυτά, η απόφαση του 2014 δεν περιλάμβανε την ομόφυλη σεξουαλική πράξη τοποθετώντας τα σώματα των υποκειμένων του τρίτου φύλου πέρα από το φάσμα της σεξουαλικής επιθυμίας, στο ιερό ράφι του ασκητισμού.

Το 2018 σηματοδότησε μια τεράστια αλλαγή για τη ΛΟΑΤΚΙ κοινότητα της Ινδίας. Παρότι η ινδουιστική ινδική παράδοση έχει αφήσει κείμενα που μαρτυρούν μια βαθιά αποδοχή και ελευθερία στην έκφραση της ανθρώπινης σεξουαλικότητας αλλά και την αναζήτηση της ηδονής μέσω αυτής, η μέχρι πρότινος πραγματικότητα παρουσίαζε μια διαφορετική εικόνα της ινδικής κοινωνίας. Η ομόφυλη επιθυμία και σεξουαλική πράξη αποτελούσε ποινικό αδίκημα με ποινή φυλάκισης μέχρι δέκα χρόνια και παρόλο που δεν υπήρξαν πολλές καταδικαστικές αποφάσεις, η αστυνομία χρησιμοποιούσε μέχρι πρόσφατα το νόμο ως απειλή, τρομοκρατώντας κυρίως τους ομοφυλόφιλους άνδρες που είχαν παντρευτεί και αποκτήσει οικογένεια με γυναίκες¹⁰. Ακόμη, κύμα αντιδράσεων είχε ξεσπάσει την περίοδο προβολής της ταινίας *Fire* (1996) της σκηνοθέτιδας Ντίπα Μέχτα, η οποία είχε ως θεματικό άξονα τον έρωτα ανάμεσα σε δύο γυναίκες. Πέρα από την απαίτηση για διακοπή της προβολής της ταινίας επειδή «προσβάλλει τα ήθη»¹¹ οι αντιδράσεις του πλήθους έφεραν στην επιφάνεια ακόμη έναν προβληματισμό της ινδικής κοινωνίας. Ανάμεσα στις διαδηλώσεις υπέρ της ταινίας, ξεπρόβαλε ένα πλακάτ που έγραφε «Ινδή και Λεσβία» ξεκινώντας μια νέα συζήτηση για την τοποθέτηση της Ινδίας στον παγκόσμιο χάρτη. Όπως αναφέρει η Ναϊσάργκι Ντάβε (2011), ο όρος λεσβία δίπλα σε αυτόν της Ινδής, παράγει μία σύγκρουση. Μέχρι τότε η γυναικεία ομοερωτική επιθυμία ούτε αναφερόταν δημόσια, ούτε περιγραφόταν με αυτούς τους όρους (λεσβία) καθώς θεωρούνταν ότι μαρτυρούσε αντί- Ινδική ιδεολογία. Καθότι η «Ινδή» φέρει νοήματα που παραπέμπουν στην Ινδουιστική Δεξιά και τον ορθόδοξο ινδουισμό, η «λεσβία» προκαλεί ασυμμετρία όχι μόνο δηλώνοντας αντίθεση στον εξωγενώς προκαθορισμένο ετεροφυλοφιλικό ρόλο των γυναικών αλλά ταυτόχρονα,

¹⁰ Ruth V. 2002., Homosexuality in India: Past and Present. *Global Humanities and Religions Faculty Publications.*, τ.29., University of Montana., σ.10.

¹¹ Raval S. & Jain M. 1998., *Deepa Mehta's film Fire creates a furor.*, στο <https://www.indiatoday.in/magazine/society-the-arts/films/story/19981221-controversial-film-fire-is-sent-back-to-censor-board-matter-taken-to-court-827561-1998-12-21> ανακτήθηκε στις 19/6/2019.

διαρρηγνύει την ακεραιότητα του κράτους: ο όρος «λεσβία» ως φερμένος από Αλλού, «δυτικοποιεί» τις Ινδές και αποσταθεροποιεί τις ινδουιστικές αξίες κάνοντας ταυτόχρονα την γυναικεία ομοερωτική επιθυμία και πράξη εθνική και δημόσια¹².

Παρότι λοιπόν, η «δυτικοποίηση» της σεξουαλικότητας των πολιτών της Ινδίας αποτελούσε μέγιστο πρόβλημα για την εθνική κυριαρχία, το άρθρο 337 που ποινικοποιούσε την ομοφυλοφιλία ως πράξη «μη φυσική» και επιβλήθηκε στην Ινδία από τη Βρετανία κατά την περίοδο της βρετανικής αποικιοκρατίας, έπαψε να ισχύει μόλις το 2018¹³. Μολονότι πλέον πρόκειται για ένα νέο νομικό πλαίσιο, τα υποκείμενα του τρίτου φύλου εξακολουθούν να περιθωριοποιούνται και να απομονώνονται με διάφορους τρόπους και πολιτικές. Ακόμη αν και η κοινότητα των χίτζρα σταδιακά άρχισε να αποκτά ορατότητα στο δημόσιο χώρο και η αναφορά σε αυτήν έπαψε να αποτελεί ταμπού ή κακόγουστο αστείο, η απομόνωση και η περιθωριοποίηση δεν αποτελούν παρελθόν. Η παγκοσμίου φήμης Ινδή συγγραφέας Αρουντάτι Ροϊ εξέδωσε το 2017 *Το Υπουργείο της Ανώτατης ευτυχίας*, ένα μυθιστόρημα εμπνευσμένο από αληθινά γεγονότα το οποίο περιστρέφεται γύρω από τη ζωή μίας μεσήλικης χίτζρα στη σύγχρονη ινδική κοινωνία. Τον Ιανουάριο του 2019, λίγο μετά την αποικιοποίηση της ομοφυλοφιλίας, κατά τη διάρκεια του μεγαλύτερου θρησκευτικού φεστιβάλ στον κόσμο¹⁴, η κοινότητα των χίτζρα διεκδίκησε ορατότητα. Κατά τη διάρκεια του φεστιβάλ Κούμμπχα Μέλα (कुम्भ मेला) οι προσκυνητές βουτάνε στο σημείο όπου ενώνονται οι τρεις ιεροί ποταμοί της Ινδίας, ζητώντας ευλογία. Μέλη και γκουρού της χίτζρα κοινότητας, βούτηξαν για πρώτη φορά καθώς πρώτη φορά αναγνωρίστηκαν επίσημα όχι μόνο ως υπάρξεις αλλά και ως λειτουργοί των ινδουιστικών τελετουργιών¹⁵.

¹² Ντάβε Ν. 2018., Ινδή και Λεσβία και τι θα συμβεί μετά: συν-αίσθημα, συμμετρία και κουίρ αναδύσεις., μτφρ. Τσιάκαλου Ο., στο Αβραμοπούλου Ε., (επιμ), 2018. *Το συν-αίσθημα στο πολιτικό, Υποκειμενικότητες, εξουσίες και ανισότητες στον σύγχρονο κόσμο.*, (σ.σ. 287-333). Αθήνα: Νήσος., σ. 293 και 310.

¹³ Westcott B. 2018. *The homophobic legacy of the British Empire.*, στο <https://edition.cnn.com/2018/09/11/asia/british-empire-lgbt-rights-section-377-intl/index.html> ανακτήθηκε στις 19/6/2019.

¹⁴ <https://edition.cnn.com/travel/gallery/kumbh-mela-2019/index.html> αναρτήθηκε στις 21/6/2019.

¹⁵ <https://www.news18.com/photogallery/india/kumbh-mela-2019-transgender-sadhus-makes-a-mark-with-an-impressive-debut-2003973-9.html> αναρτήθηκε στις 21/6/2019.

Τα ΜΜΕ κάλυψαν το γεγονός με πάθος κάνοντας λόγο για μια ιστορική στιγμή. Λίγους μήνες αργότερα ακολούθησε το ετήσιο θρησκευτικό φεστιβάλ των χίτζρα υποκειμένων στο κρατίδιο Ταμίλ Ναντού. Αυτή τη φορά όμως η στάση που κράτησε ο ινδικός Τύπος δεν ήταν η ίδια. Παρόλο που τα διεθνή ΜΜΕ έκαναν λόγο για τη «μεγαλύτερη συγκέντρωση τρανσέξουαλ γυναικών στην Ασία»¹⁶, παρόλο που στο δημόσιο διάλογο πολλές απόψεις εκφράστηκαν υπέρ τους και παρόλη τη νομική κατοχύρωση των δικαιωμάτων τους, ήταν εμφανής μια προσπάθεια αποσιώπησης του γεγονότος και παραποίησης της ποιότητας του. Προσπάθεια η οποία, σε μεγάλο βαθμό στηρίχθηκε στην απαξιωτική προς το φεστιβάλ στάση που κράτησε η κυβέρνηση.

Μιλώντας για το πλαίσιο

Το μεγάλο κουκούλι της Ινδίας, ένας ουρανός κατεβασμένος για χάρη των ανθρώπων, αφιερωμένος στους πιστούς. Χωρίς να περιφρονεί τους άπιστους ή απλώς αδιάφορους, σαν ουρανός από πέπλα- κουκούλι που σκεπάζει απ' άκρη σε άκρη την αχανή αυτή χώρα με τις τόσες αντιφάσεις. Έχει ήδη αρχίζει να συνειδητοποιεί ότι η πολιτισμική της κληρονομιά ορθώνει μπροστά της ένα τεράστιο εμπόδιο, ικανό να την εγκλωβίσει αναπότρεπτα στο παρελθόν της, ενώ ο υπόλοιπος κόσμος θα βιώνει κατ' αντιδιαστολή το μέλλον του. (..) Στους ναούς του Μπεναρές, στην επιβλητική και άλλο τόσο ανομολόγητη Βομβάη, στις όχθες του σεβάσμιου Γάγγη, όπου η τάξη του περιβάλλοντος κόσμου και οι αρχές του υποκειμενικού κόσμου επικοινωνούν σιωπηρά επί αιώνες, ο προσεκτικός ταξιδευτής-αναγνώστης δεν κατακρίνει, δεν διανοείται να ευτελίσει μέσα του τα φαινόμενα, αλλά αντιθέτως προσπαθεί να μνηθεί εκ των ενόντων στην ακατάσχετη ετερότητα χωρίς κανέναν ενδοιασμό. Έτσι και η αίσθηση της γόνιμης συνάρτησης με το εκρηκτικά αδιάφορο.

Γιώργος Βέης¹⁷

Η Ινδία είναι μια αχανής χώρα που παρουσιάζει μεγάλη πολιτιστική, θρησκευτική και κοινωνική ποικιλομορφία. Μια πιο ενδεδειγμένη ματιά μπορεί να φανερώσει τεράστιες διαφοροποιήσεις, αποκλεισμούς και ασυνέχειες οι οποίες

¹⁶ https://www.lifo.gr/videos/nowness_food-travel/198983/sti-megalyteri-sygkentrosi-trans-gynaikon-tis-asias ανακτήθηκε στις 21/6/2019.

¹⁷ Βέης Γ. 2017. *Ινδοκοπλεύστης, μαρτυρίες παρεκβάσεις*, Αθήνα: Κέδρος., σ. 121-122.

οδηγούν σε απορίες και αμφισβητήσεις για την κοινωνική ισότητα και την εύρυθμη λειτουργία του κοινωνικού συνόλου. Η σύγχρονη ινδική κοινωνία αποτελεί μια πολύπλοκη και δυσνόητη διακλάδωση κοινωνικών ομάδων η οποία αρκετές φορές οδηγεί σε συγκρούσεις ενώ άλλες, καταφέρνει απρόσμενα να λειτουργήσει. Η ακραία φτώχεια των πολλών σε συνδυασμό με τον αμύθητο πλούτο των λίγων είναι ένα μόνο από τα πολλά αντιφατικά χαρακτηριστικά της. Στην σύγχρονη αχανή Ινδία των 1,3 δισεκατομμυρίων ανθρώπων, τα πολλά, αντιθετικά και ανομοιογενή μεταξύ τους στοιχεία, συνθέτουν μια εικόνα πολύπλευρη και πολυδιάστατη, η οποία εμπεριέχει διάφορες ποιότητες με διαφορετικά χαρακτηριστικά. Σύμφωνα με την απογραφή του 2001, στην σύγχρονη Ινδία έχουν καταμετρηθεί 122 διαφορετικές γλώσσες εκ των οποίων προκύπτουν 1599 διάλεκτοι¹⁸. Οι γλώσσες της Ινδίας ανήκουν σε διαφορετικές γλωσσικές οικογένειες με αποτέλεσμα τις περισσότερες φορές η επικοινωνία μεταξύ των Ινδών που μιλούν διαφορετική γλώσσα ή διάλεκτο να είναι δύσκολη ή και αδύνατη.

Τέλος, ένα ακόμη χαρακτηριστικό της Ινδίας που προκαλεί σύγχυση ως προς την «εθνική ενότητα» της χώρας με τη στενή έννοια του όρου, είναι οι πάμπολες θρησκείες που συνυπάρχουν, όχι πάντοτε αρμονικά, στα ινδικά εδάφη. Ο όρος «εθνική ενότητα» χρησιμοποιείται για να περιγραφούν λόγοι και πολιτικές μέσω των οποίων δομείται και ισχυροποιείται το εθνικιστικό αφήγημα του εκάστοτε κράτους το οποίο αποσκοπεί στην ισχυροποίηση και θεμελίωση του. Ο Μπένεντικτ Άντερσον, τονίζει ότι το έθνος είναι μια «φαντασιακή κοινότητα» καθώς «αποτελεί μια ανθρώπινη κοινότητα που φαντάζεται τον εαυτό της ως πολιτική κοινότητα, εγγενώς οριοθετημένη και ταυτόχρονα κυρίαρχη (...) κανένα μέλος, ακόμα και του μικρότερου έθνους, δεν θα γνωρίσει ποτέ τα περισσότερα από τα υπόλοιπα μέλη, δεν θα τα συναντήσει, ούτε καν θα ακούσει γι' αυτά, όμως ο καθένας έχει την αίσθηση του συνανήκειν»¹⁹. Χαρακτηρίζει λοιπόν, το έθνος ως «φαντασιακή κοινότητα», γιατί στερείται τρόπον τινά αντικειμενικής υπόστασης και μέσα στην επικράτεια αυτού, τα εθνικά υποκείμενα ενώ μοιράζονται το αίσθημα του συνανήκειν δεν γνωρίζονται ούτε θα γνωριστούν ποτέ προσωπικά. Ακόμη τονίζει ότι, το έθνος κατανοείται και

¹⁸ https://en.wikipedia.org/wiki/Languages_of_India

¹⁹ Anderson B. 1997. *Φαντασιακές Κοινότητες, Στοχασμοί για τις απαρχές και τη διάδοση του εθνικισμού*, Αθήνα: Νεφέλη σ. 26.

αυτοπροσδιορίζεται βάσει των αναφορών στην καταγωγή του, στην ιστορία του καθώς και σε κάποια συγκεκριμένη γεωγραφική τοποθεσία συμπληρώνοντας πως στην νεωτερική εποχή, η συγχρονικότητα έδωσε τη θέση της στον ομοιογενή, κενό χρόνο, ο οποίος επέτρεψε στο έθνος να φανταστεί την Ιστορία του με παρελθόν, παρόν και μέλλον²⁰. Οι θέσεις του Άντερσον προκαλούν ερωτήματα ως προς τα στοιχεία που συνθέτουν το «φαντασιακό» εθνικό αφήγημα της Ινδίας: πέρα από τη γλώσσα, η οποία αποτελεί μη ενοποιητικό παράγοντα, οι θρησκείες που ενυπάρχουν στην ινδική επικράτεια, φέρουν άλλους μύθους και άλλες Ιστορίες σε σχέση με το παρελθόν, δημιουργώντας εμπόδια στη φαντασίωση του κοινού εθνικού μέλλοντος.

Υπολογίζεται ότι στην Ινδία λατρεύονται τουλάχιστον δέκα κύριες θρησκείες με κυριότερη εξ αυτών τον Ινδουισμό, τον οποίο ασπάζεται περίπου το 70% του πληθυσμού. Τα τελευταία χρόνια παρατηρείται ενίσχυση του Ορθόδοξου Ινδουισμού (ινδουιστική Άκρα Δεξιά) στον πολιτικό χώρο (πίστη στα Βεδικά κείμενα, συντηρητικοποίηση των αξιών, ενίσχυση της ιδέας της βραχμανικής υπεροχής, άρνηση της κοινωνικής εξάλειψης των καστών, αυστηρή χορτοφαγία, απαγόρευση του αλκοόλ) με αποτέλεσμα, οι θρησκευτικές διαφορές αλλά και οι ανισότητες εις βάρος των μειονοτήτων να γίνονται όλο και πιο έντονες. Ο Ορθόδοξος Ινδουισμός ή αλλιώς *Hindutva* (हिंदुत्व) προτάσσει την καθιέρωση της ινδικής ταυτότητας μέσα από τη σύλληψη του ινδικού πολιτισμού, του ινδουισμού και της ινδικής εθνικότητας²¹. Ο όρος *Hindutva* που μεταφράζεται ως «η κατάσταση του να είσαι ινδουιστής» αποτελεί όχι μόνο το πολιτικό πρόταγμα του Ορθόδοξου Ινδουισμού αλλά και του ίδιου του σημερινού πρωθυπουργού της Ινδίας Ναρέντρα Μόντι ο οποίος, προσπαθεί με διάφορες πολιτικές να εδραιώσει καθολικά τον ινδουιστικό τρόπο ζωής. Μοιάζει λοιπόν, πως το κυρίαρχο «φαντασιακό» εθνικό αφήγημα της Ινδίας, συμπλέει με τον «ινδουιστικό τρόπο ζωής», με την ινδουιστική πίστη, τη βραχμανική υπεροχή, τη σανσκριτική γλώσσα κ.α. περιθωριοποιώντας με διάφορες πολιτικές και τρόπους τα «μη ινδικά και ινδουιστικά» στοιχεία.

²⁰ Anderson B. 1997. *ό.π.*, σ.115.

²¹ Merriam & Webster. 1999. *Inc; Encyclopaedia Britannica., Merriam-Webster's Encyclopedia of World Religions*. σ.464 [ηλεκτρονική έκδοση]

Ινδουισμός και τριτίγια πράκριτι

Η ινδουιστική λατρεία είναι πολύπλοκη και οι θεότητες που την απαρτίζουν έχουν πολυδιάστατα χαρακτηριστικά τόσο στο υλικό όσο και στο πνευματικό τους σώμα. Σύμφωνα με την ινδουιστική φιλοσοφία, ο χρόνος κατανοείται ως κυκλικός και πολυδιάστατος καθώς οποιαδήποτε δραστηριότητα του ατόμου- είτε πρόκειται για θνητούς είτε για θεότητες-δύναται να κατακερματιστεί και να εξακολουθεί να υπάρχει σε ένα παράλληλο σύμπαν ως μία άλλη- εναλλακτική αλλά ταυτόχρονα και αυθεντική- διάσταση της πραγματικότητας²². Με άλλα λόγια, όλες οι εκφάνσεις της ζωής των θνητών και των θεών αποτελούν μια μόνο εκδοχή της πραγματικότητας ενώ όλες οι άλλες εκδοχές, ακολουθούν αυτή ως παράλληλες γραμμές. Οποιαδήποτε ενέργεια, ακόμη κι αν έχει πάψει να υφίσταται σε μία από τις παράλληλες γραμμές του πραγματικού, εξακολουθεί να υπάρχει και να διαιωνίζεται σε κάποια άλλη, με αποτέλεσμα, το είναι του ατόμου να αποτελείται από το σύνολο των δραστηριοτήτων και των ενεργειών του όπως αυτές εκτείνονται, διασταυρώνονται ή απομακρύνονται μεταξύ τους.

Οι περισσότεροι ινδουιστικοί μύθοι, έχουν σχηματιστεί με βάση αυτό το μοτίβο πραγμάτωσης της ύπαρξης και του χρόνου. Σύμφωνα με έναν από αυτούς τους μύθους λοιπόν, όταν ο θεός Κρίσνα (η όγδοη μετενσάρκωση (άβαταρ) του Βίσνουⁱⁱ) βγήκε για έναν απογευματινό περίπατο στη ζούγκλα συνάντησε μια πολύ όμορφη κοπέλα και την πλησίασε με στόχο να τη γνωρίσει. Όμως, η κοπέλα αυτή ήταν μάγισσα και ήθελε να σκοτώσει τον Κρίσνα και να εξαφανίσει το καλό από το σύμπαν. Ενόσω τον κυνηγούσε, ο Κρίσνα πήρε γυναικεία μορφή και εκείνη δεν μπόρεσε να τον αναγνωρίσει και τον προσπέρασε. Παρότι ο Κρίσνα επέστρεψε στην αρσενική του μορφή, οι άλλες δύο μορφές που πήρε για να ξεφύγει από τη μάγισσα εξακολουθούν να υπάρχουν σε παράλληλες αλλά ταυτόχρονα αυθεντικές πραγματικότητες. Η γυναικεία εκδοχή του Κρίσνα, αποτελεί τη θεά Σούχανι, την

²² Palitsky R., Sullivan D., Keefer L. A. & Stewart S.A. 2016. The Cultural Backdrop to Prospecction: Exploring the Relevance of Time–Space Distanciation, στο *Review of General Psychology*, τ.20. τχ.1. (σ.σ. 86-100) σ. 91.

μορφή της αιώνιας Ευημερίας ενώ η στιγμή της μετάβασης του από αρσενικό σε θηλυκό αποτελεί το σύμπλεγμα της θεϊκής Απόλαυσης²³ το οποίο ονομάζεται *Αρντχαναρισβάρα* (अर्धनारीश्वर) που στα σανσκριτικά σημαίνει «ο θεός που είναι μισός γυναίκα». Η μορφή του Κρίσνα ως Απόλαυση απεικονίζεται με μια μορφή χωρισμένη στα δύο όπου η μισή είναι αρσενική και η υπόλοιπη θηλυκή. Σε αυτό το απεικονιστικό μοτίβο της απόλαυσης, η έμφυλη ταυτότητα είναι ρευστή και ασαφής και η Απόλαυση φαίνεται να αποτελεί έννοια υπεράνω φύλων και ταυτοτικών σημάνσεων.

Η ινδουιστική πίστη αποδίδει μεγάλη βαρύτητα στην Απόλαυση, η οποία φέρνει τα υποκείμενα πιο κοντά στο θείο εαυτό τους και στη Γνώση. Για το λόγο αυτό, στους κόλπους της ινδουιστικής πίστης αναπτύχθηκαν διάφορες μορφές διαλογισμού, ενδοσκόπησης και ασκητισμού με πυρήνα την Απόλαυση. Ένα από τα γνωστότερα και παλαιότερα ινδικά ινδουιστικά κείμενα, είναι το Κάμα Σούτρα όπου με τόνο διδακτικό δίνονται πληροφορίες σχετικά με την τεχνική της ερωτικής πράξης με σκοπό τη μέγιστη Απόλαυση των ερωτικών συντρόφων. Στο Κάμα Σούτρα γίνεται εκτενής αναφορά σε όλες τις πιθανές ερωτικές στάσεις με τις οποίες τα υποκείμενα μπορούν να αποκομίσουν τη μέγιστη Απόλαυση. Κάποιες από τις στάσεις αυτές, αναφέρονται σε ερωτική πράξη μεταξύ ατόμων βιολογικά αναγνωρισμένων ως ανδρών και *τριτίγια πράκρτι* (तृतीय प्रकृति), όρος που αναφέρεται στο τρίτο φύλο²⁴. Η αναφορά των υποκειμένων τρίτου φύλου στο Κάμα Σούτρα, αφήνει να εννοηθεί ότι σύμφωνα με την ινδουιστική σκέψη, τα φύλα δεν εμπίπτουν σε δίπολα και πως η ερωτική συνεύρεση δεν περιορίζεται σε ετεροκανονικά πλαίσια και ομοφοβικές συμμορφώσεις. Επίσης στα σανσκριτικά κείμενα, εμφανίζονται διάφορες άλλες σχετικές λέξεις ως συνώνυμα του τριτίγια πράκρτι όπως το *νάπουμσεκ* (नपुंसक) το οποίο μπορεί να μεταφραστεί ως «μη-άνδρας» ή «ανίκανος άνδρας» και το

²³ Rosen S. 2002. *The hidden glory of India*. Los Angeles: Bhaktivedanta Book Trust σ. 50.

²⁴ Simon S. J. & Marak Q. 2015. *The Aravan Cult, The Living Traditions of Transgenders in Tamil Nadu, India*. Rajiv Gandhi University, Arunachal Pradesh σ.5.

στρίπουμαν (स्त्रिपुमां) το οποίο μεταφράζεται ως «άνδρας-γυναίκα» ή «αρσενική θηλυκότητα»²⁵.

Ακόμη, η ινδουιστική σκέψη συνδέεται με την Απόλαυση και με έναν ακόμη, αντιφατικό με τον προηγούμενο, τρόπο. Η επαφή και η διείσδυση στον κόσμο της Απόλαυσης είναι εξίσου ευεργετική για την πνευματική κατάσταση του ατόμου, με την απάρνηση της Απόλαυσης στο σύνολο της. Με άλλα λόγια, διαφορετικές πρακτικές και μορφές διαλογισμού ασκούνται ως μέσω ενδοσκόπησης και ασκητισμού με στόχο την απάρνηση των επίγειων απολαύσεων και την εξύψωση του πνεύματος. Τέτοιου είδους πρακτικές μπορεί να είναι καθημερινές, μικρές απαρνήσεις, όπως η αποφυγή κάποιων νόστιμων τροφών. Άλλες όμως, δύναται να επιφέρουν μεγάλες αλλαγές στην ζωή του ατόμου, όπως η περίπτωση των *νάγκα σάντχου* (नगा साधु)ⁱⁱⁱ. Σύμφωνα με τις μαρτυρίες που συγκεντρώθηκαν για την έρευνα, ένα μεγάλο ποσοστό της ινδικής κοινωνίας θεωρεί (συμφωνώντας με την ινδουιστική πίστη) πως τα άτομα του τρίτου φύλου ή χίτζρα έχουν υποβληθεί σε ακρωτηριασμό των γεννητικών τους οργάνων ως μορφή ασκητισμού. Η χίτζρα μορφή λοιπόν γίνεται κατανοητή ως μια ακραία ασκητική πρακτική, όχι ως μια ταυτοτική σήμανση. Η έρευνα της Νάντα, ανέδειξε πως το μεγαλύτερο μέρος της ινδικής κοινωνίας πιστεύει ότι οι χίτζρα είναι «μεσοφυλικοί, ανίκανοι άντρες» που υποβάλλονται σε ευνουχισμό κατά τον οποίο μέρος από τα γεννητικά τους όργανα ή ολόκληρα τα γεννητικά όργανα αφαιρούνται²⁶. Προκύπτει εδώ λοιπόν μια αμφισημία: η Νάντα υποστηρίζει ότι οι χίτζρα γίνονται αντιληπτές ως ανίκανοι άνδρες ενώ οι πληροφορίες που συγκεντρώθηκαν για την έρευνα μου δεν μαρτυρούν ανικανότητα αλλά επιλογή προς την ασκητική διαδικασία.

Σύμφωνα με την ινδουιστική πίστη, η δύναμη που προκύπτει από τις ασκητικές πρακτικές και τη σεξουαλική εγκράτεια (*τάπας- तापस*), γίνεται ένα βασικό χαρακτηριστικό στη διαδικασία της δημιουργίας. Σε μία εκδοχή του ινδουιστικού μύθου της δημιουργίας, ο θεός Σίβα υπεβλήθη σε μία ακραία μορφή αυτο-

²⁵ Tiwari E. 2014. Distortion of "Tritya Prakriti" (Third Nature) By Colonial Ideology in India στο *International Journal of Literature and Art*. τ.2. σ.20.

²⁶ Nanda S. 1986. *ό.π.*, σ.35.

ευνουχισμού αναζητώντας την *τάπας*. Καθώς η πράξη του ευνουχισμού διαχώρισε το σώμα του από το φαλλό του (*λίνγκα- λίνγκ*), η πρακτική του ευνουχισμού επιδέχεται διττής σημασιοδότησης: από τη μία συνδέεται με τη λατρεία της γονιμότητας του *λίνγκα* και εξηγεί τη μεγάλη βαρύτητα που δίδεται στη σεξουαλική Απόλαυση, ενώ από την άλλη εκφράζει την παράδοση ιδέα του ασκητισμού της απάρνησης της Απόλαυσης. Σύμφωνα με την Νάντα και πάλι, αυτή η εκδοχή της δημιουργίας του κόσμου κατά τον Ινδουισμό, δίνει μια εξήγηση στον θετικό ρόλο που δίνεται στις χίτζρα στην ινδική κοινωνία, καθιερώνοντας τα ως υποκείμενα σε ασκητική διαδικασία²⁷. Σύμφωνα με την ινδική παράδοση λοιπόν, οι χίτζρα αναμένεται να τραγουδούν και να χορεύουν σε γεννήσεις και γάμους και να ευλογούν τις νεαρές μητέρες «μεσολαβώντας» ανάμεσα σε ανθρώπους και θεούς για έναν αρσενικό απόγονο. Συνήθως αμείβονται για το έργο τους με διάφορα δώρα όπως ρούχα, κοσμήματα και χρήματα.

Επίσης, ένας ακόμη μύθος έρχεται να ενδυναμώσει το συλλογισμό περί πνευματικής ανύψωσης των χίτζρα ως άτομα σε ασκητική διαδικασία καθώς η ινδουιστική λατρεία αναγνωρίζει τις χίτζρα ως ιερές αποδίδοντας τους υπερβατικές ιδιότητες ενώ ταυτόχρονα πιστεύεται ότι κατέχουν το χάρισμα να ευλογούν και να καταριούνται. Στο ινδικό ινδουιστικό έπος *Μαχαμπχάρατα*(*महाभारत*) ο θεός Αριβάν ή Ιριβάν κατέχει εξέχουσα θέση καθώς έπαιξε σημαντικό ρόλο για την νικητήρια έκβαση του πολέμου. Σύμφωνα με το έπος, ο δεκαοκταήμερος πόλεμος Κουρουξέτρα έληξε με την απόφαση του Αριβάν να αυτοθυσιαστεί στην θεά Κάλι έτσι ώστε να εξασφαλιστεί η εύνοια της θεάς υπέρ του στρατού του Κρίσνα, μέλος του οποίου ήταν και ο ίδιος. Ο Κρίσνα για να τον ευχαριστήσει για την αυτοθυσία του, τον παρακάλεσε να του εξομολογηθεί την τελευταία του επιθυμία και αυτός θα του την εκπλήρωνε αμέσως. Έτσι ο Αριβάν, ζήτησε να παντρευτεί και ο Κρίσνα κανόνισε το γάμο του φίλου του με μία χίτζρα²⁸. Ο μύθος αυτός, σύμφωνα με την ινδουιστική παράδοση των Ταμίλ^{iv}, συνεχίζεται με τον εκούσιο αποκεφαλισμό του Αριβάν και τον Κρίσνα να αποδίδει τιμή στο αποκομμένο κεφάλι, να παραστεί μάρτυρας σε

²⁷ Nanda S. *ό.π.*, σ.35.

²⁸ Simon S. J. & Marak Q. *ό.π.*, σ.3.

ολόκληρο τον επικό πόλεμο του έπους Μαχαμπχάρατα²⁹. Έτσι, η χίτζρα νύφη, «κληρονομεί» την ικανότητα του συζύγου της να παρίσταται ως μάρτυρας γεγονότων και μεταβάλλει την θέση της, από νύφη σε χήρα αλλά και από θνητή σε άτομο με υπερβατικά, ιερά χαρακτηριστικά.

Μοιάζει λοιπόν, η σύναψη γάμου μεταξύ θεού και χίτζρα να γίνεται κατανοητή και αποδεκτή από την ινδουιστική σκέψη. Ακόμη, καθώς ο Κρίσνα κατέχει θηλυκή αυθεντική εκδοχή αλλά και έμφυλα ρευστή εκδοχή, φαντάζει λογικό η αρρενωπότητα να μην αποτελεί την μία και μοναδική έμφυλη έκφραση ισχύος και δομικό στοιχείο κοινωνικής ύπαρξης. Ακόμη, μέσω αυτού του μύθου παρατηρείται η έντονη σύνδεση των χίτζρα με το γάμο και το πένθος. Η μυθική απεικόνιση των χίτζρα συνοδεύεται από τον θεό Αριβάν, ο οποίος χάνει τη ζωή του αμέσως μετά το γάμο και η χίτζρα μένει μόνη αλλά προικισμένη με το χάρισμα να ευλογεί. Αυτή η μοναξιά συνεπάγεται την έλλειψη χαράς και κοινωνικότητας καθώς ως χήρα, η χίτζρα καλείται να πενθήσει και να απομακρυνθεί κοινωνικά από τους άνδρες, οι οποίοι θα μπορούσαν να αποτελέσουν πιθανούς μελλοντικούς εραστές.

Τριτίγια πράκριτι και πατριαρχία

Οι γυναίκες στην σύγχρονη Ινδία, παρότι λατρεύονται με ζήλο διάφορες γυναικείες θεότητες σε όλες τις θρησκευτικές ομάδες, παραμένουν σε αρκετές περιπτώσεις σε ιδιαίτερα χαμηλή κοινωνική θέση. Τα περιστατικά έμφυλης βίας στην Ινδία είναι πολλά και συμπεριλαμβάνουν μια εκτενή λίστα βιασμών, δολοφονιών ενηλίκων αλλά και νεογέννητων κοριτσιών και κοινωνικού αποκλεισμού. Ακόμη, η ανατομία των γυναικών συνδέεται συχνά με μειωμένη εργατική απόδοση και σε αρκετές περιπτώσεις εξαναγκάζονται να υποβληθούν σε αφαίρεση μήτρας για να «εξασφαλίσουν» το συμβόλαιο εργασίας τους³⁰. Ακόμη, παρότι η προικοδότηση έχει καταργηθεί με νόμο, το φαινόμενο παρατηρείται συχνά με αποτέλεσμα αρκετές

²⁹ Simon S. J. & Marak Q, *ό.π.*, σ.3.

³⁰ Nighoskar D. 2019., «Indian female farmers going 'womb-less' to boost productivity» στο <https://www.aljazeera.com/indepth/features/indian-female-farmers-womb-boost-productivity-190723201905906.html> ανακτήθηκε στις 25/07/2019.

οικογένειες να επιθυμούν μόνο άνδρες απογόνους καθώς έτσι, εξασφαλίζεται κοινωνικό-οικονομικά η οικογένεια, όχι μόνο με τα χρήματα από την προίκα αλλά και με τη φροντίδα που είναι υποχρεωμένη να δώσει η νύφη στα πεθερικά της όταν αυτά υπερηλικιωθούν. Αντίθετα, μία συνήθης πρακτική είναι η κόρη να εγκαταλείπει το πατρικό της σπίτι μετά το γάμο και έτσι οι γονείς της να χάνουν την ασφάλεια της φροντίδας των γηρατειών τους.

Η Ούμα Τσακραβάρτι (2013) ασχολήθηκε εκτενώς με την ανάλυση του βραχμανικού συστήματος και με τους τρόπους που μέσω αυτού προάγεται μια πατριαρχική αντίληψη η οποία και προωθεί την ιδέα της ανωτερότητας των ανδρών και της υποτέλειας των γυναικών. Η ίδια υποστηρίζει πως η αγνότητα των γυναικών αποτελεί το κέντρο της βραχμανικής κυριαρχίας, καθώς οι γυναίκες- μέσω της γέννας- είναι υπεύθυνες για τη συνέχιση της καθαρότητας της κάστας³¹. Η βραχμανική υπεροχή λοιπόν, (ή οποιαδήποτε άλλη κοινωνική θέση) μοιάζει να μεταβιβάζεται κατ' ευθείαν από τον πατέρα στο παιδί, χρησιμοποιώντας ως «καθαρό σημείο εξόδου» τη μητέρα. Έτσι, η τιμή και ο σεβασμός στο πρόσωπο του συζύγου ή πατέρα, εξασφαλίζεται από την αγνότητα της συζύγου ή της κόρης. Σύμφωνα με αυτό το σκεπτικό, οι χίτζρα ατιμάζουν τρόπο τινά τον πατέρα τους, όχι μόνο γιατί επέλεξαν να εκφράζονται ως χίτζρα απορρίπτοντας το ανδρικό πρότυπο αλλά ακόμη περισσότερο καθώς, ο τρόπος που ζουν, επαιτώντας, εκφράζοντας σεξουαλική επιθυμία ή/και εργαζόμενες στο σεξ, καθιστούν το πατέρα ανάξιο κοινωνικού σεβασμού. Επίσης, καθώς οι χίτζρα σύμφωνα με την Νάντα «δεν είναι άντρες» όσον αφορά την ανά περιπτώσεις ισχυριζόμενη μεσοφυλικότητα ή την απουσία επιθυμίας για εμπλοκή σε ετεροφυλοφιλική σεξουαλική πράξη, η κύρωση της απάρνησης της αρρενωπότητας φέρει ως επακόλουθο τον τελετουργικό ακρωτηριασμό των γεννητικών οργάνων ή τη μετάβαση φύλου³². Έτσι, οι χίτζρα είναι ανίκανες να κάνουν απογόνους, ιδίως γιούς, κάτι που είναι απαραίτητο στοιχείο του επιβαλλόμενου ετεροκανονικού αρσενικού προτύπου για τους άνδρες στην Ινδία. Ακόμη, καθώς οι γυναίκες αποτελούν «σημείο εξόδου» του επόμενου άνδρα της οικογένειας στον κόσμο (μέσω της μήτρας) και οι χίτζρα δεν νοούνται ως «πραγματικές γυναίκες», ο

³¹ Chakravarti U. 2013. Conceptualising Brahmanical Patriarchy., στο *Critical Quest*, New Delhi σ.4.

³² Nanda S. ό.π., σ.37.

ρόλος τους στο σύστημα αναπαραγωγής και διαιώνισης έχει αποτύχει διπλά. Δε μπορούν να μεταδώσουν την κάστα ως πατέρες, αλλά ούτε και να την «εξάγουν» ως μητέρες.

Πως γίνεσαι χίτζρα: διαδικασίες μετάβασης, ένταξης και συγκρότησης ταυτότητας

Μπορεί λοιπόν, στις χίτζρα να αποδίδεται μια κάποια ιερότητα η οποία πηγάζει από την ινδουιστική μυθολογία και πίστη, όμως στην πραγματικότητα της σύγχρονης ινδικής κοινωνίας, η ιδέα της απάρνησης του ανδρικού φύλου και η επιθυμία για μετάβαση σε μια άλλη εναλλακτική εκδοχή, προκαλεί αποστροφή και αντιθετικά συναισθήματα. Κύριος λόγος του κοινωνικού αποκλεισμού τους αποτελεί η εντύπωση που έχει δημιουργηθεί στο ευρύτερο κοινωνικό πλαίσιο, η οποία εμπλέκει τις χίτζρα με την σεξεργασία. Η Νάντα υποστηρίζει ότι η κοινωνική υπόνοια/πεποίθηση για τη σεξουαλική δραστηριότητα των χίτζρα, υπονομεύει τον πολιτισμικά εκτιμώμενο ιερό τους ρόλο³³. Ακόμη, κάποιοι μελετητές υποστηρίζουν ότι η σεξεργασία, αν και αποδίδει χαμηλό στάτους στις χίτζρα εργάτριες στο σεξ, εξακολουθεί να θεωρείται από κάποια μέλη της κοινότητας, ως μέρος του θρησκευτικού «καλέσματος» που συνυφαίνεται με την ιερή διάσταση στον κοινωνικό τους ρόλο³⁴. Όπως έχει ήδη αναφερθεί, η ινδική κοινωνία σε αρκετές περιπτώσεις βασίζεται στην πατρογονική γραμμή η οποία εξασφαλίζεται μέσω των αρσενικών απογόνων. Οι χίτζρα, ζώντας σε ένα πλαίσιο εκτός γάμου και οικογένειας αδυνατούν να συνεχίσουν την πατρογονική γραμμή και θεωρούνται ανεπιθύμητες στο οικογενειακό σπίτι. Μιλώντας με αρκετές νεαρές χίτζρα, διαπιστώθηκε ότι σχεδόν όλες πέρασαν μια περίοδο όπου ζούσαν στο οικογενειακό σπίτι, αλλά βγαίνοντας έξω από αυτό προσπαθούσαν να εκφραστούν ως χίτζρα. Σε πολλές περιπτώσεις, έχουν περιγραφεί άσχημα συναισθήματα τα οποία τα έχουν συνδέσει με την βιολογική τους οικογένεια: φόβος, ντροπή, μη αποδοχή, συναισθηματική πίεση και εξαναγκασμός

³³Nanda S. ό.π. σ.35.

³⁴ Purday K. «Hijras: Wholly Gynemimetics or Holy Androgynes?» σ.16.

για γάμο. Αρκετές χίτζρα μίλησαν για σωματική κακοποίηση και βίαιη συμπεριφορά εναντίων τους, όχι μόνο από τον πατέρα ή τους μεγαλύτερους αδερφούς τους αλλά και από άλλους συγγενείς που έτυχε να μάθουν για την επιλογή τους.

Η περίπτωση της Σουνίτα εμπεριέχει πολλά από τα στοιχεία που αναπαράχθηκαν επανειλημμένα στις αφηγήσεις που συγκεντρώθηκαν για τη συγκεκριμένη έρευνα. Μοιάζει ως ένα ιδανικό, χαρακτηριστικό παράδειγμα για να περιγραφούν τα συναισθήματα φόβου, μη αποδοχής, εγκατάλειψης και βίας που εξέφρασαν οι χίτζρα συνομιλήτριες μου. Η Σουνίτα αναγνωρίστηκε κατά τη γέννα ως αγόρι και μεγάλωσε σε μια εύπορη βραχμανική οικογένεια στην Καλκούτα. Στην ηλικία των δεκαέξι πήγε μαζί με τον αδερφό της στο γλέντι του γάμου κάποιου φίλου του αδερφού της. Εκεί ήρθε σε επαφή για πρώτη φορά με μια ομάδα χίτζρα που είχαν αυτοπροσκαλεθεί στο γλέντι για να χορέψουν και να ευλογήσουν το νέο ζευγάρι. Συνήθως οι χίτζρα αντιμετωπίζονται με δυσπιστία αλλά σχεδόν πάντα, αφού ευλογήσουν, καταφέρνουν να κερδίσουν κάποια χρήματα. Στη συγκεκριμένη περίπτωση όμως η δυσπιστία ήταν μεγάλη και ξέσπασε φασαρία. Ένας παρευρισκόμενος αρνήθηκε να δώσει χρήματα γιατί είπε ότι «μοιάζουν περισσότερο με άνδρες από ότι με γυναίκες». Τότε μια από τις χίτζρα σήκωσε τη φούστα της και έδειξε τα ακρωτηριασμένα γεννητικά της όργανα. Η Σουνίτα περιέγραψε αυτή τη στιγμή ως κάτι που την άλλαξε ριζικά καθώς δε μπόρεσε να βγάλει αυτή την εικόνα από το μυαλό της για μήνες. Έπειτα από αρκετό καιρό και νιώθοντας πλέον πως τα γεννητικά της όργανα «δεν της ταιριάζουν και δεν της πάνε» αποφάσισε να προσεγγίσει τη χίτζρα κοινότητα. Καθότι από εύπορη οικογένεια, οι πρώτες συναντήσεις μαζί τους περιγράφονται ως σκέτη εκμετάλλευση: την ανάγκαζαν να τους αγοράζει τρόφιμα, ρούχα, εσώρουχα και να τους δίνει χρήματα. Ταυτόχρονα όμως, οι γνωριμίες της με τη χίτζρα κοινότητα, τη βοήθησαν να δοκιμάσει να βάφεται και να φοράει γυναίκεια ρούχα και να ανακαλύπτει αυτόν τον διαφορετικό κόσμο που τόσο την είχε γοητεύσει. Κάποια στιγμή η μητέρα της ανακάλυψε στα πράγματα της κάποια σουτιέν που προορίζονταν για την κοινότητα των χίτζρα. Δεν το είπε στον πατέρα της Σουνίτα αλλά ζήτησε από τον αδερφό της να τη χτυπήσει μέχρι «να της αλλάξει το μυαλό». Η κακοποίηση από το θείο της κράτησε περίπου ένα μήνα και η Σουνίτα υποστηρίζει ότι ο θείος της αποπειράθηκε να τη βιάσει μια φορά. Στο σύνολο της αυτή η εμπειρία περιεγράφηκε από τη Σουνίτα ως τραυματική αλλά ταυτόχρονα

λυτρωτική. Από τη μία δε χρειάστηκε να μιλήσει για αυτό στον πατέρα της καθώς, κάποια στιγμή που ήταν γεμάτη μελανιές ο πατέρας της ρώτησε τι συμβαίνει και η μητέρα της του είπε την αλήθεια. Από την άλλη, αφού πέρασε περίπου δύο μήνες έγκλειστη στο σπίτι (την είχαν ήδη διαγράψει από το σχολείο και από οποιαδήποτε εξωσχολική δραστηριότητα), το έσκασε και πήγε στην κοινότητα των χίτζρα. Εκεί ένιωσε τελείως διαφορετικά από τις άλλες φορές. Περιγράφει το πρώτο βράδυ ως «μια νύχτα φροντίδας» όπου οι ίδιες που της ζητούσαν λεφτά και την εκμεταλλευόντουσαν, της συμπαράσθηκαν, της περιποιήθηκαν τις πληγές και της έδωσαν ρούχα. Έζησε μαζί τους χωρίς χρήματα κάποιες εβδομάδες και έπειτα μετακόμισε στην πόλη Βισακαπάτναμ από φόβο μη συναντήσει τυχαία την οικογένειά της.

Οι περισσότερες χίτζρα, όταν γίνει αντιληπτή η επιλογή τους, αναγκάζονται να αποκοπούν βίαια από την οικογένειά τους, να αποχωρίσουν από το σπίτι τους και να αναζητήσουν καταφύγιο αλλού. Έχουν καταγραφεί περιπτώσεις κατά τις οποίες νεαρές χίτζρα είχαν στήριξη και βοήθεια από την οικογένειά τους και τον κοινωνικό τους περίγυρο με αποτέλεσμα να μην χρειαστεί να εγκαταλείψουν την οικογενειακή εστία. Μια τέτοια περίπτωση αποτελεί η Κάλκι Σουμπραμανιάμ για την οποία θα γίνει αναφορά παρακάτω, αλλά ανήκει στη μειοψηφία όπου παρατηρείται οικογενειακή αποδοχή και φροντίδα. Στις περιπτώσεις που τέτοιου είδους στήριξη δεν υπάρχει, οι νεαρές κοπέλες βρίσκουν καταφύγιο στην κοινότητα των χίτζρα. Η γνωριμία με την κοινότητα οδηγεί αναπόφευκτα στα σπίτια όπου ζουν ομαδικά οι χίτζρα, στα οποία αναπτύσσονται εναλλακτικοί οικογενειακοί δεσμοί μεταξύ των συγκατοίκων και της ευρύτερης κοινότητας. Τα σπίτια αυτά δεν είναι ανεξάρτητα καθώς τελούν από την προστασία κάποιου γκουρού. Στην Ινδία, αναγνωρίζονται εννιά γκουρού ως κύριες προστάτιδες των χίτζρα. Οι γκουρού ανήκουν σε δύο ευρύτερες ομάδες εκ των οποίων οι δύο εδρεύουν στην ευρύτερη περιοχή της Χαϊντεραμπάντ και τα υπόλοιπα επτά στην Βομβάη³⁵. Οι χίτζρα όμως ζουν σε διάφορες περιοχές και είναι διασκορπισμένες σε ολόκληρη την ινδική επικράτεια. Ως εκ τούτου γίνεται κατανοητό ότι παρόλο που ο πυρήνας ελέγχου, δηλαδή τα «κεντρικά» σπίτια των γκουρού, είναι στα κεντρικά και δυτικά της χώρας, σπίτια που τελούν υπό την προστασία των

³⁵ Simon S. J. & Marak Q. *ό.π.*, σ.6.

γκουρού υπάρχουν διασκορπισμένα σε ολόκληρη την Ινδία. Οι γκουρού είναι και αυτές χίτζρα και πήραν το αξίωμα τους από την προκάτοχο χίτζρα που τους το μεταβίβασε. Γενικά, οι γκουρού ελέγχουν όλες τις υποομάδες των χίτζρα στην σύγχρονη Ινδία και έχουν υπό τον έλεγχο τους όλα τα σπίτι-καταφύγια των χίτζρα, τα οποία στεγάζουν 5-15 άτομα το κάθε ένα. Είναι αυτές που αποφασίζουν για την πολιτική που ακολουθεί το κάθε σπίτι ενώ παράλληλα φροντίζουν και για την συναισθηματική υποστήριξη αλλά και καθοδήγηση των νεότερων μελών.

Για να ενταχθεί ένα υποκείμενο που επιθυμεί να μεταβεί σε χίτζρα σε ένα τέτοιο σπίτι πρέπει να ακολουθήσει μία συγκεκριμένη πορεία. Αρχικά οφείλει να έρθει σε επαφή με τα υπόλοιπα μέλη του σπιτιού και αυτά με τη σειρά τους θα το φέρουν σε επαφή με τη χίτζρα γκουρού εάν και εφόσον έλκεται σεξουαλικά από άνδρες³⁶. Πολύ ενδιαφέρον παρουσιάζει το γεγονός ότι δεν γίνονται θρησκευτικές ή άλλες διακρίσεις ανάμεσα στα μέλη της ευρύτερης κοινότητας ή του σπιτιού. Η μία και μοναδική απάντηση που δόθηκε από όλες τις ερωτηθείσες για το εν λόγω ζήτημα, ήταν ότι η θρησκεία δεν έχει καμία σημασία για να γίνει κάποια χίτζρα. Το γεγονός ότι η ιερότητα προκύπτει μέσω της ινδουιστικής λατρείας, μοιάζει να μην αποτελεί ανασταλτικό ούτε και προσμετρήσιμο παράγοντα για χίτζρα άλλων θρησκευτικών πεποιθήσεων, να ασκούν τελετουργικές ευλογίες. Η έρευνα της Νάντα για την χίτζρα κοινότητα της Βομβάης ενδυναμώνει τα παραπάνω καθώς συμφωνεί ότι η θρησκεία δεν αποτελεί ούτε ανασταλτικό παράγοντα συμμετοχής στην χίτζρα κοινότητα ούτε και λόγω κατηγοριοποίησης των μελών της κοινότητας σε σπίτια ανά τη θρησκεία³⁷.

Εφόσον λοιπόν το υποκείμενο που θέλει να μεταβεί σε χίτζρα γίνει αποδεκτό από τη γκουρού, αρχίζει να ζει σε ένα σπίτι το οποίο τελεί υπό την προστασία αλλά και τον έλεγχο της συγκεκριμένης γκουρού και πλέον η γκουρού της την αποκαλεί *τσέλα* (चेला-μαθήτρια). Η σχέση της νέας χίτζρα με τα υπόλοιπα μέλη του σπιτιού βασίζεται στο οικογενειακό πρότυπο και δομείται με βάση μιας πλασματικής συγγένειας. Το νέο μέλος του σπιτιού αποφασίζει ποια χίτζρα θα αναγνωρίζει ως μητέρα και ποιες ως αδερφές, με αποτέλεσμα να φτιάχνεται ένα δίκτυο μορφών συγγένειας το οποίο πλαισιώνει το σπίτι αλλά και εξαπλώνεται έξω από αυτό, καθώς

³⁶ Simon S. J. & Marak Q. ό.π., σ.6.

³⁷ Nanda S. ό.π., σ.36.

τέτοιου είδους μορφές συγγένειας αναπτύσσονται και ανάμεσα σε χίτζρα που ζουν σε διαφορετικό σπίτι ή κηδεμονεύονται από άλλη γκουρού³⁸. Το νέο μέλος μαθαίνει από τις γηραιότερες πως να ντύνεται, να βάζεται και να χειρονομεί. Η χειρονομία, όπως αναλύεται παρακάτω, αποτελεί βασικό χαρακτηριστικό της κοινότητας των χίτζρα. Με την παρέλευση αυτού του πρώτου σταδίου μύησης, διοργανώνεται μια συγκέντρωση όλων των μελών της κοινότητας που προστατεύεται από τη συγκεκριμένη γκουρού, όπου γίνεται η υποδοχή του νέου μέλους.

Στη συνέχεια η νέα χίτζρα, αφού γνωριστεί με τα υπόλοιπα μέλη της ευρύτερης κοινότητας, αποφασίζει σε ποιο σπίτι θα μείνει. Όταν έχει πλήρως κοινωνικοποιηθεί στην χίτζρα κοινότητα, αποφασίζει το θηλυκό της όνομα και αποκαλώντας την με αυτό πια, η γκουρού την ενημερώνει για τις υποχρεώσεις της. Όπως έχει ήδη προαναφερθεί, η γκουρού είναι εκείνη που αποφασίζει την πολιτική που ακολουθούν τα μέλη του σπιτιού της. Από τον τρόπο ντυσίματος και το χτύπημα τον χεριών για ελεημοσύνη, μέχρι την υπακοή στους κανόνες της κοινότητας, την σεξεργασία και τον τρόπο αφαίρεσης των αντρικών γεννητικών οργάνων, οι κηδεμονεύουσες οφείλουν να ακολουθούν πιστά τις προσταγές της γκουρού. Μέσω της σχέσης γκουρού-τσέλα, η χίτζρα χάνει την αυτοδιάθεση πάνω στο σώμα της. Η γκουρού, ανάλογα με τις πολιτικές που ακολουθεί, θα αποφασίσει για το εάν η νέα της τσέλα θα υποβληθεί σε επαναπροσδιορισμό φύλου ή εάν θα ακολουθήσει το παραδοσιακό τελετουργικό για την αφαίρεση των γεννητικών της οργάνων. Το τελετουργικό αυτό ονομάζεται *τχιάμμα νιρβάναμ* (थाईम्मा निर्वाणम्) και οι χίτζρα υποβάλλονται σε μια χειρουργική διαδικασία, χωρίς αναισθησία ή την επίβλεψη γιατρού, κατά την οποία πραγματοποιείται πτεεκτομή και ορχεκτομή, ενώ δεν κατασκευάζεται κόλπος³⁹. Η Νάντα θεωρεί ότι νιρβάναμ είναι το *ντάρμα* (धर्म) των χίτζρα, δηλαδή το καθήκον τους σε σχέση με την κοινωνική τους τάξη και για αυτό το λόγο αποτελεί την κύρια πηγή της μοναδικότητάς τους⁴⁰. Τις περισσότερες φορές οι γκουρού διαλέγουν το νιρβάναμ για τις τσέλα τους, καθώς αυτό όχι μόνο συνάδει με την παραδοσιακή πρακτική αλλά ταυτόχρονα επιφέρει πολλά περισσότερα χρήματα

³⁸ Simon S. J. & Marak Q. *ό.π.*, σ.6.

³⁹ Stief M. *ό.π.*, σ.76.

⁴⁰ Nanda S. *ό.π.*, σ.41.

στην κοινότητα. Σε αρκετές περιπτώσεις οι χίτζρα αναγκάζονται να εκθέσουν τα ακρωτηριασμένα τους γεννητικά όργανα ούτως ώστε να επισφραγίσουν την ταυτότητα τους ως χίτζρα σε καταστάσεις αμφισβήτησης και να διεκδικήσουν περισσότερα χρήματα. Ο Μάθιου Στίφ θεωρεί ότι ο ακρωτηριασμός των γεννητικών οργάνων σχετίζεται με την παλαιότητα στην κοινότητα και το στάτους μέσα στα τεχνητά δίκτυα συγγένειας, ο οποίος εν καιρώ σχετίζεται και με αυξημένο οικονομικό στάτους το οποίο δεν επεκτείνεται στην κοινωνία γενικά, καθότι ακόμα και μεγάλες σε ηλικία χίτζρα που έχουν υποβληθεί στο νιρβάναμ και έχουν υψηλό οικονομικό στάτους, παραμένουν κοινωνικά περιθωριοποιημένες⁴¹.

Ακόμη, με την είσοδο τους στην κοινότητα και την κηδεμονία τους από τη γκουρού, αρκετές χίτζρα παύουν να αποφασίζουν αυτόβουλα και να πράττουν σύμφωνα με τις επιθυμίες τους ως προς τη σεξουαλική επαφή. Οι περισσότερες γκουρού ωθούν τις τσέλα τους στην σεξεργασία, κάτι που δεν είναι πάντα επιθυμητό από τις χίτζρα. Οι λίγες πληροφορίες που συγκέντρωσα για αυτό το θέμα παρουσιάζουν εικόνα εκμετάλλευσης. Δεν ξέρω γιατί το ζήτημα της σεξεργασίας αποτέλεσε το μεγαλύτερο ταμπού στις συζητήσεις μου με τις χίτζρα κατά τη διάρκεια του φεστιβάλ, όμως έγινε ξεκάθαρο ότι σε μετέπειτα τηλεφωνικές επικοινωνίες που είχα με τη νεαρή χίτζρα Αμρίτα, για να μου μιλήσει για αυτό το ζήτημα, φρόντιζε να μην γίνεται αντιληπτή από τη γκουρού και άλλες μεγαλύτερες σε ηλικία χίτζρα. Στο σύνολο των λίγων αφηγήσεων που συγκεντρώθηκαν λοιπόν, γίνεται κατανοητό ότι η σεξεργασία μπορεί σε αρκετές περιπτώσεις να αποτελεί την κύρια πηγή εισοδήματος της κοινότητας. Επιπλέον, σε πρώτη φάση, οι περισσότερες γκουρού αναγκάζουν αρκετές από τις τσέλα τους να εργαστούν στο σεξ, όμως εν τέλει επιλέγουν να συνεχίζουν μόνο όσες «είναι καλές σε αυτό». Αυτό δε σημαίνει σε καμία περίπτωση ότι όλες οι χίτζρα εργάτριες στο σεξ είναι «θύματα» των γκουρού τους και ότι αρκετές από αυτές δεν επιλέγουν αυτόνομα να εμπλακούν ή να συνεχίσουν. Η Αμρίτα με διαβεβαίωσε με χαρά ότι η ίδια ενώ είχε πελάτες στο παρελθόν, πλέον δεν εμπλέκετε με τη σεξεργασία καθώς όχι μόνο «δεν ήταν καλή» αλλά παράλληλα εκκρεμεί το νιρβάναμ της. Το μεγαλύτερο μέρος των συζητήσεων μας, αφορούσε το γεγονός ότι

⁴¹ Stief M. *ό.π.*, σ.75.

η Αμρίτα δεν ήθελε να υποστεί να υποβληθεί στο νιρβάναμ αλλά η γκουρού της δεν της έδινε κανένα περιθώριο.

Ακόμη, τα παλαιότερα μέλη διδάσκουν το νέο μέλος τους τρόπους και τις συνήθειες της κοινότητας. Επίσης, το πιο σημαντικό για την ένταξη στην κοινότητα των χίτζρα είναι ότι το νέο μέλος πρέπει να ξεχάσει τι ήταν πριν από την ένταξη του στην κοινότητα. Οι νεοφερμένες χίτζρα δεν αναμένεται να ξεχάσουν μόνο την παλιά τους ζωή, αλλά ακόμη περισσότερο επιβάλλεται να είναι όμοιες με τα υπόλοιπα μέλη της κοινότητας, έτσι ώστε να διατηρηθεί η ομοιομορφία, η οποία είναι ιδιαίτερα σημαντική για να μην υπάρξει πιθανότητα αμφισβήτησης της γνώσης ή της εξουσίας της γκουρού⁴². Έτσι, η χίτζρα που έχει εκδιωχθεί από την οικογένεια της, βρίσκει μια νέα οικογένεια την οποία και αναγνωρίζει ως «πιο αληθινή από την αληθινή» και μεταβάλλει το κοινωνικό της στάτους σε Αραβάνι⁴³. Το στάτους Αραβάνι μοιάζει λοιπόν να αποτελεί μια νέα και εναλλακτική κοινωνική θέση για τις χίτζρα καθώς μέσω αυτού πιστεύεται ότι κατέχουν τη δύναμη να ευλογούν και να καταριούνται αποκτώντας έναν ιδιαίτερο ρόλο μέσα στο κοινωνικό σύνολο. Η μετάβαση σε Αραβάνι, εξαλείφει οποιαδήποτε προηγούμενη κοινωνική θέση του ατόμου και το τοποθετεί μέσα σε ένα νέο πλαίσιο, τόσο κοινωνικό όσο και προσωπικό. Η σύνδεση του υποκειμένου με τη σχέση γκουρού- μαθήτριας έχει τη ρίζα της στην βιολογική οικογένεια που το υποκείμενο αφήνει πίσω. Η εύρεση της κοινότητας των χίτζρα, η αναγνώριση της γκουρού ως καθοδηγητή, η απόφαση για ποια από τις συγκατοίκους θα ορίζεται ως μητέρα, αδερφή, θεία κτλ. και η πρόσληψη αγάπης και αποδοχής από την κοινότητα, αποτελεί μία στρατηγική για την αντιμετώπιση του αποκλεισμού που βίωσαν από τις οικογένειες τους. Αυτού του είδους η στρατηγική δεν πρέπει να γίνεται κατανοητή αποκλειστικά ως αποτέλεσμα ελεύθερης επιλογής αλλά περισσότερο ως μια κοινωνική επιβολή επιβίωσης. Καθώς οι περισσότερες χίτζρα εκδιώχνονται βίαια ή δραπετεύουν από την οικογενειακή εστία, ελάχιστες μπορούν να έχουν την επιλογή να μην ενταχθούν στα σπίτια των γκουρού. Όπως έχει ήδη αναφερθεί, σε αυτές τις περιπτώσεις μιλάμε για χίτζρα που στηρίζονται συναισθηματικά και οικονομικά από την οικογένεια και τον ευρύτερο κύκλο τους, με

⁴² Mazumdar M. 2016. *Hijra Lives: Negotiating Social Exclusion and Identities*. Βομβάη: Tata Institute of Social Sciences., σ.84.

⁴³ Simon J. S. & Marak Q. ό.π., σ.3.

αποτέλεσμα να μπορούν να επιβιώσουν έξω από το «πλαίσιο προστασίας» των γκουρού. Η σχέση γκουρού- μαθήτριας αποτελεί έναν ισόβιο δεσμό αμοιβαιότητας και υποταγής⁴⁴. Η γκουρού φροντίζει τη μαθήτρια και η μαθήτρια ακολουθεί πιστά τις εντολές της γκουρού. Βέβαια, πέραν από τα ευεργετικά στοιχεία που προκύπτουν από την χίτζρα κοινότητα, δε πρέπει να λησμονούνται η βία και η εκμετάλλευση που ενυπάρχει εντός της, τα οποία και προκύπτουν ακριβώς από τη «βοηθητική» σχέση γκουρού- μαθήτριας⁴⁵.

Επιτελώντας την χίτζρα ταυτότητα

Το φύλο δεν είναι φυσικό δεδομένο αλλά αντίθετα αποτελεί κοινωνική και πολιτισμική κατασκευή. Το βιολογικό φύλο, δηλαδή τα εγγενή χαρακτηριστικά που φέρουν τα υποκείμενα (γεννητικά όργανα), διαφέρει από τα επίκτητα χαρακτηριστικά και τις νόρμες που προσδίδει η εκάστοτε κοινωνία στα φύλα. Η έννοια του κοινωνικού φύλου και η κατανόηση της έμφυλης ταυτότητας ως κοινωνικής κατασκευής στάθηκε κριτικά απέναντι στις πολιτικές που δομούν τις ταυτότητες, θέτοντας το ζήτημα της αποδόμησης των έμφυλων και σεξουαλικών δίπολων. Οι έμφυλες και σεξουαλικές ταυτότητες δεν αντιμετωπίζονται ως φυσικές σταθερές αλλά ως ρευστές και ενδεχομενικές επιτελέσεις που υιοθετούνται και δύναται να ανατραπούν. Η θεώρηση αυτή συνεπάγεται την κριτική ανανέωση της έννοιας της ταυτότητας.

Η αποδόμηση των δίπολων και η ανάλυση της ποιότητας και του περιεχομένου τους σε συγκεκριμένες ιστορικές και κοινωνικές περιόδους, αναδεικνύει όχι μόνο ποικιλομορφία αλλά και πολιτισμική ασυνέχεια: οι έμφυλες και σεξουαλικές συμπεριφορές δεν συνεπάγονται μια άκαμπτη και ενιαία ταυτότητα καθώς, ανάλογα με τα πολιτισμικά και ιστορικά συμφραζόμενα αποκτούν διαφορετικό νόημα. Όμως, σύμφωνα με τη φιλόσοφο Τζούντιθ Μπάτλερ, *«Η αποδόμηση της ταυτότητας δεν ισοδυναμεί με αποδόμηση της πολιτικής αντίθετα*

⁴⁴ Nanda S. ό.π., σ.36.

⁴⁵ Mazumdar M. ό.π., σ.85.

εγκαθιδρύει ως πολιτικούς τους ίδιους τους όρους μέσω των οποίων η ταυτότητα αρθρώνεται»⁴⁶. Έτσι, δεν αμφισβητείται οποιαδήποτε χρήση της έννοιας της ταυτότητας καθώς πάντα υπάρχει η ανάγκη για ταυτότητα. Η Μπάτλερ τονίζει ότι υπάρχει μια προοπτική του να είμαι⁴⁷, που παρακινεί και κινητοποιεί τα υποκείμενα να ανήκουν σε μια κάποια ταυτότητα.

Οι έμφυλες ταυτότητες και η σεξουαλικότητα βιώνονται και κατανοούνται μέσα στα πολιτισμικά και ιστορικά συμφραζόμενα τους και αποτελούν προϊόν κοινωνικής κατασκευής. Ως εκ τούτου, η χίτζρα ταυτότητα δομείται και γίνεται αντιληπτή μέσα στα δικά της κοινωνικοπολιτικά συμφραζόμενα. Οι έμφυλες εαυτές και εαυτοί κατασκευάζονται μέσω της επιτελεστικότητας -της επιτέλεσης δηλαδή όλων εκείνων των κοινωνικά καθιερωμένων και επιβαλλόμενων συμβάσεων και νορμών που ορίζουν τί είναι το «αντρικό» και τί το «γυναικείο»⁴⁸. Η χίτζρα ταυτότητα λοιπόν προκύπτει και κατασκευάζεται μέσα από την επιτέλεση όλων αυτών που ορίζουν τί είναι χίτζρα. Στον πυρήνα της θεωρίας της επιτέλεσης τίθεται το ζήτημα της συνεκτικότητας ανάμεσα στην ανατομία του βιολογικού φύλου, την ταυτότητα του κοινωνικού και την σεξουαλικότητα, προκειμένου να εξαρθρωθούν ως «φυσικά» και σταθερά δεδομένα. Η αποκάλυψη της ασυνέχειας ανάμεσα στην σεξουαλικότητα, το βιολογικό και το κοινωνικό φύλο, συνεπάγεται την ανάδειξη της σεξουαλικότητας και του φύλου ως ενδεχομενικά και ευέλικτα. Αυτό που ονομάζει η Μπάτλερ ως έμφυλη ταυτότητα είναι «ένα παραστασιακό επίτευγμα που επιβάλλεται κανονιστικά από την κοινωνία και τα κοινωνικά ταμπού»⁴⁹. Σύμφωνα με την θεωρία της επιτέλεσης, κάθε μορφή έμφυλης συγκρότησης είναι αποτέλεσμα της συνεχούς επιτελιστικής επανάληψης. Οι πράξεις που επαναλαμβάνονται νοούνται ως επιτελεστικές καθώς η ταυτότητα που υποτίθεται ότι εκφράζουν, αποτελεί προϊόν επινόησης και κατασκευής. Έτσι, καθώς η έμφυλη κοινωνική κατασκευή είναι μία επιτέλεση, το φύλο είναι επιτελεστικό. Όμως, το φύλο δε νοείται ως μια

⁴⁶ Butler J. 1990. *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of identity*, Νέα Υόρκη: Routledge σ.140.

⁴⁷ Butler J. 2006. Από-μίμηση και Έμφυλη ανυπακοή στο: *Σεξουαλικότητα. Θεωρίες και Πολιτικές της ανθρωπολογίας*, Γιαννακόπουλος Κ. (επιμ.), Αλεξάνδρεια. σ 219.

⁴⁸ Evans M., 2003. *Φύλο και Κοινωνική Θεωρία*. Μτφ. Κιουπκιολής Α., Αθήνα: Μεταίχμιο, σ. 103.

⁴⁹ Butler J. 2006. Παραστασιακές επιτελέσεις και συγκρότηση του φύλου: Δοκίμιο πάνω στη φαινομενολογία και τη φεμινιστική θεωρία, μτφ. Μηλιώρη Μ., στο Αθανασίου Α. (επιμ.), 2006. *Φεμινιστική θεωρία και πολιτισμική κριτική*, (σσ. 381-407) Αθήνα: Νήσος, σ.383.

επιτέλεση/παράσταση στην οποία ένα προϋπάρχον υποκείμενο επιλέγει να παίξει. Αντίθετα, το φύλο θεωρείται επιτελεστικό καθώς το υποκείμενο συγκροτεί ως αποτέλεσμα εκείνο που φαίνεται να εκφράζει. Μέσω της συνεχής επανάληψης δημιουργείται η ψευδαίσθηση ενός προϋπάρχοντος υποκειμένου με συγκεκριμένο φύλο⁵⁰. Η επανάληψη δίνει σταθερότητα στις αποδεκτές εκφορές του φύλου αλλά την ίδια στιγμή παράγει και ασυνέχειες και ως εκ τούτου διανοίγονται χάσματα και ρωγμές που διαφεύγει ή υπερβαίνει το κανονιστικό πρότυπο. Ο έμφυλος εαυτός δεν αποτελεί λοιπόν σταθερή ταυτότητα αλλά αντίθετα το φύλο είναι μια ταυτότητα που συγκροτείται μέσα από τυποποιημένες επαναλαμβανόμενες πράξεις⁵¹. Έτσι, «*το φύλο είναι μια κατασκευή, η οποία κατά κανόνα αποκρύπτει τις διαδικασίες της γένεσής του*»⁵².

Η Τζούντιθ Μπάτλερ αναφέρει τα drag shows ως ένα παράδειγμα επιτέλεσης του φύλου επί σκηνής επειδή η ουσία των παραστάσεων αυτών, αποκαλύπτει ότι η σχέση ανάμεσα στη σεξουαλικότητα, το βιολογικό και το κοινωνικό φύλο είναι ρευστή. Η επιτέλεση του drag δίνει έμφαση στην ασυνέχεια ανάμεσα στην ανατομία του ατόμου και το φύλο που επιτελείται καθώς αποτελεί διάχυση των ορίων των σεξουαλικών κατηγοριών. Καθώς το βιολογικό φύλο και το φύλο που επιτελείται δεν είναι το ίδιο, το drag συνιστά παραφωνία και ασυνέχεια. Ακόμη, παρόλο που τα drag shows χαρακτηρίζονται από πολλούς ως ανατρεπτικές πρακτικές που αποδομούν τις έμφυλες σταθερές, η Μπάτλερ διαφωνεί, αναφέροντας πως «*δεν υπάρχει αναγκαστική σύνδεση ανάμεσα στο drag και την ανατροπή (...) το drag μπορεί επίσης να χρησιμοποιηθεί με σκοπό τόσο να από-φυσικοποιήσει ή να εξιδανικεύσει τις ετεροσεξουαλικές έμφυλες νόρμες*»⁵³.

Οι παραπάνω θεωρήσεις μπορούν να λειτουργήσουν ως εγχειρίδια για την ανάγνωση των χίτζρα, όχι μόνο ως ταυτότητες αλλά και ως σώματα. Παρόλο που στην περίπτωση των χίτζρα δε μιλάμε για drag ή cross dressing, θα ήταν χρήσιμο να χρησιμοποιηθούν αυτά τα ερμηνευτικά εργαλεία για την βαθύτερη κατανόηση των

⁵⁰ Butler J. 2006. Παραστασιακές επιτελέσεις και συγκρότηση του φύλου: Δοκίμιο πάνω στη φαινομενολογία και τη φεμινιστική θεωρία, ό.π., σ.398.

⁵¹ Ο.π., σ.382.

⁵² Ο.π., σ.387.

⁵³ Butler J. 2011. *Bodies that matter.*, Νέα Υόρκη: Routledge. σ.125.

χίτζρα ταυτοτήτων. Οι χίτζρα ταυτότητες δομούνται βάση μιας επαναληπτικής επιτέλεσης συγκεκριμένων προτύπων.

Η επιτέλεση της έμφυλης ταυτότητας των χίτζρα αποτελεί μια συνεχή δραστηριότητα η οποία παράγεται ως προϊόν κοινωνικής αλληλεπίδρασης⁵⁴. Η επιτέλεση του *χιτζραπάν* (हिजड़ा पान), δηλαδή η επιτέλεση της χίτζρα ταυτότητας η οποία δεν βρίσκεται ούτε στο αρσενικό ούτε και στο θηλυκό, αποτελεί βασικό συστατικό της ταυτότητας των χίτζρα τόσο μέσα στην κοινότητα τους όσο και σε ολόκληρη την ινδική κοινωνία. Το χιτζραπάν κατέχει πολλαπλές έννοιες και είναι δύσκολο να εξηγηθεί ή να κατηγοριοποιηθεί. Σύμφωνα με την Μριναλίνα Μαζουμντάρ «θεωρείται ως θηλυκά χαρακτηριστικά μέσα σε έναν άνδρα και απεικονίζονται από έναν άνδρα»⁵⁵. Παρότι η εν λόγω επιτέλεση συγκρούεται με τις έμφυλες νόρμες της ινδικής κοινωνίας που ορίζουν τι είναι «γυναικείο» και τι «αντρικό», μέσα στην κοινότητα των χίτζρα η παραβίαση των έμφυλων κανονικοτήτων αποτελεί ζητούμενο μιας και η χίτζρα ταυτότητα δομείται ακριβώς μέσα σε αυτή τη διάσπαση των ορίων. Από τη μία εκφράζει την χίτζρα ταυτότητα μέσω της επιτέλεσης όλων εκείνων των χαρακτηριστικών που αποτελούν συλλογική ιδιοκτησία της κοινότητας. Από την άλλη όμως φέρει και αρνητικούς συνειρμούς εντός της κοινότητας καθώς, η υπερβολική ή περιττή απεικόνιση του χιτζραπάν προκαλεί γελοιοποίηση της κοινότητας στην υπόλοιπη κοινωνία⁵⁶. Αυτή η χρυσή τομή που μοιάζει να αναζητά η χίτζρα κοινότητα για την ταυτοτική της έκφραση, έχει δομήσει την ιδέα της βέλτιστης απόδοσης του χιτζραπάν⁵⁷. Όπως αποκάλυψαν οι χίτζρα που εμπλέκονται στην έρευνα μου, η γκουρού καθορίζει σε ποιο βαθμό το χιτζραπάν είναι αποδεκτό, θέτοντας ταυτόχρονα όρια για το ποιες αυτό-εκφράσεις των *τσέλα* της θεωρεί αποδεκτές. Όπως έχει ήδη αναφερθεί, οι έμφυλοι εαυτοί συγκροτούνται μέσα από την επαναληψιμότητα, η οποία επιδιώκει να προσεγγίσει το ιδανικό της αληθινής ταυτότητας και να δομήσει μια συνεκτικότητα η οποία θα εξαλείφει τις ασυνέχειες του φύλου. Οι συνεχόμενες επαναλήψεις του χιτζραπάν προσπαθούν να φτάσουν στο ιδανικό της χίτζρα ταυτότητας και να παράγουν συνοχή

⁵⁴ Mazumdar M. *ό.π.*, σ.80.

⁵⁵ *Ο.π.*

⁵⁶ *Ο.π.*

⁵⁷ *Ο.π.*

ενάντια στις έμφυλες ασυνέχειες. Όπως και τα drag shows, έτσι κι η χίτζρα ταυτότητα αποκαλύπτει ότι η σχέση ανάμεσα στο βιολογικό φύλο, την σεξουαλική ταυτότητα και το κοινωνικό φύλο είναι ρευστή δίνοντας ταυτόχρονα έμφαση στην ασυνέχεια ανάμεσα στην ανατομία του υποκειμένου και του φύλου που επιτελείται. Ακόμη, καθώς το ιδανικό στην επιτέλεση της χίτζρα ταυτότητας δεν ορίζεται από το υποκείμενο αλλά από την γκουρού, η προσπάθεια προσέγγισης της ιδανικής χίτζρα ταυτότητας μοιάζει να συνιστά επιβολή. Τέλος το χιτζραπάν δε πρέπει να θεωρείται αποκλειστικά ως μια αντίσταση και έμφυλη ανατροπή καθώς σύμφωνα με τα λεγόμενα τις Μπάτλερ η έμφυλη επιτέλεση μπορεί επίσης «να εξιδανικεύσει τις ετεροσεξουαλικές έμφυλες νόρμες»⁵⁸.

Μια μορφή έκφρασης του χιτζραπάν αποτελεί και το *τάαλι* (ताली), το χαρακτηριστικό χτύπημα των χεριών με τον οξύ ήχο. Το τάαλι είναι το χτύπημα των χεριών με τεντωμένες τις παλάμες και η επίτευξη ήχου είναι πολύ δύσκολη. Στο τάαλι μυούνται οι νεαρές χίτζρα από τις γηραιότερες και το πόσο καλή είναι η κάθε χίτζρα σε αυτό, φανερώνει πόσο «καλή χίτζρα είναι». Οι περισσότερες που ρωτήθηκαν για το τάαλι απάντησαν ότι αποτελεί μια «φυσική έκφραση» των χίτζρα, ένα από τα βασικότερα χαρακτηριστικά της κοινότητας και αποτελεί μορφή εξωτερικευμένης έκφρασης οποιουδήποτε συναισθήματος. Ακόμη, αρκετές απάντησαν πως το τάαλι ξεκίνησε ως τρόπος ενημέρωσης της κοινότητας όταν κάποια βρισκόταν σε κίνδυνο, με τα χρόνια όμως η χειρονομία και ο ήχος που παράγεται από αυτή, συνοδεύει τις χίτζρα σε οποιαδήποτε έκφραση χαράς, λύπης, φόβου κτλ. Όταν ομάδες των 5-6 χίτζρα βγαίνουν στους δρόμους για επαιτεία, φλερτάρουν cis άνδρες και επιτελούν το τάαλι προκαλώντας τους να τους δώσουν χρήματα. Εάν ο άνδρας αδιαφορήσει, οι χίτζρα τον αγγίζουν και τον χαϊδεύουν «αποσταθεροποιώντας» με αυτό τον τρόπο την αρρενωπότητα του. Το τάαλι λοιπόν, μπορεί να εννοηθεί ως μια πρακτική που ενοποιεί την χίτζρα κοινότητα και αναγνωρίζεται ως τέτοια από την υπόλοιπη ινδική κοινωνία.

Ένα άλλο χαρακτηριστικό που δομεί την χίτζρα ταυτότητα είναι η διάλεκτος *φαρσί* (फारसी). Τα *φαρσί* είναι μια ειδική διάλεκτος που χρησιμοποιείται από τα μέλη

⁵⁸ Butler J. 2011. *ό.π.*, σ.125.

της κοινότητας και περιλαμβάνει τόσο θηλυκές εκφράσεις, επιτονισμούς και μορφές θηλυκής συγγένειας, όσο και συγκεκριμένα ορολογία. Τα φαρσί παρουσιάζουν μεγάλη ποικιλία στο υβριστικό λεξιλόγιο όπως επίσης και ευρεία ορολογία για τους άνδρες που βρίσκονται έξω κοινότητας, είτε για τους ετεροφυλόφιλους είτε υποτιμητικούς όρους για τους θηλυπρεπείς ομοφυλόφιλους που δεν έχουν εκδηλωθεί ως χίτζρα⁵⁹. Τα φαρσί μπορούν να γίνουν κατανοητά και από προσφιλείς στη χίτζρα κοινότητα παθητικούς σεξουαλικά ομοφυλόφιλους άνδρες, ωστόσο σε καμία περίπτωση δεν επιθυμούν να χρησιμοποιηθούν ή να κατανοηθούν από άτομα εκτός της κοινότητας των χίτζρα. Η διάλεκτος βρίσκει τη ρίζα της στη γλώσσα Χίντι και όχι στα περσικά που παραπέμπει το όνομα της και χρησιμοποιείται από τις χίτζρα κοινότητες τόσο στην Βόρεια Ινδία (εκτός του κόλπου της Βεγγάλης) όσο και στο Πακιστάν⁶⁰. Η διάλεκτος διδάσκεται μέσα στην κοινότητα από τα παλαιότερα στα νεότερα μέλη. Ακόμη, το προσβλητικό και επιθετικό λεξιλόγιο των φαρσί χρησιμοποιείται για να αποσπάσουν περισσότερα χρήματα κατά το τάαλι ή και ως ένδειξη επιθετικότητας σε δύσκολες καταστάσεις. Ενδιαφέρον αποτελεί το γεγονός ότι ενώ περιορίζουν τη χρήση των υβριστικών λέξεων μπροστά στην αστυνομία, χρησιμοποιούν τα φαρσί για να εκφραστούν υποτιμητικά και να μη γίνουν αντιληπτές⁶¹.

Όπως έχει ήδη αναφερθεί, το ζήτημα της έμφυλης επιτέλεσης στην κοινότητα των χίτζρα είναι πολύπλοκο. Οι χίτζρα δεν συμπεριφέροντα όπως υποδεικνύουν τα έμφυλα κανονιστικά πρότυπα και αυτό προκαλεί την σκληρή κριτική της ινδικής κοινωνίας. Ακριβώς όμως αυτή η «εκτός έμφυλων κανονιστικών προτύπων συμπεριφορά» καθώς ακολουθεί συγκεκριμένους κανόνες και πολιτιστικές πρακτικές, επιτελεί, δομεί και ισχυροποιεί τη χίτζρα ταυτότητα. Φαίνεται λοιπόν ότι μέσα στη χίτζρα κοινότητα, η παραβίαση των έμφυλων κανόνων αποτελεί μία από τις θεμελιώδεις αρχές της χίτζρα ταυτότητας. Οι χίτζρα που συμμετείχαν στην συγκεκριμένη έρευνα κατείχαν συγκεκριμένες ποιότητες οι οποίες δύναται να τις κατηγοριοποιήσουν εκτός του δυικού έμφυλου προτύπου. Παρότι η ενδυμασία

⁵⁹ Mazumdar M. ό.π., σ.84.

⁶⁰ Sheeraz, M. & Ayaz A. 2001. Farsi: An Invisible but Loaded Weapon for the Emerging Hijraism in Pakistan. στο *Kashmir Journal of Language Research*, τ.14, τχ.2 σ.31.

⁶¹ Mazumdar M. ό.π., σ.84.

αποτελείται αποκλειστικά και μόνο από το τυπικό, γυναικείο «καλό» ένδυμα σάρι, στην πραγματικότητα ελάχιστα άλλα χαρακτηριστικά τους συνειρμούν προς το «γυναικείο» τρόπο. Αν και οι περισσότερες χρησιμοποιούν μακιγιάζ, η τριχοφυΐα του προσώπου δεν είναι απαραίτητο να αφαιρεθεί. Αρκετές χίτζρα κατέφθασαν στο φεστιβάλ με γένια ημερών και άλλες επιδείκνυαν με καμάρι την τριχωτή κοιλιά ή τα μυώδη τριχωτά τους χέρια. Ακόμη, στην πλειονότητα τους εκφραζόντουσαν με άσεμνο τρόπο που τον χαρακτήριζε μια γενικότερη αθυροστομία. Ακόμη, παρότι συχνά οι Ινδές διατηρούν μια συγκροτημένη κοινωνικότητα ως προς τις συναναστροφές τους με άγνωστους άνδρες, οι χίτζρα εφαρμόζουν μια τελείως διαφορετική συμπεριφορά. Τέλος, σύμφωνα με την Τσακραβάρτι και πάλι, παρόλο που συχνά η βραχμανική έμφυλη ιεράρχηση (η οποία αναπαράγεται σε μεγάλο μέρος του κοινωνικού συνόλου ανεξαρτήτως κοινωνικής θέσης) επιβάλλει την οικονομική εξάρτηση των γυναικών από τον άνδρα προστάτη της οικογένειας⁶², οι χίτζρα παρουσιάζουν μια διαφορετική θέση. Η κοινότητα τους έχει γυναίκα προστάτιδα και βγάζουν μόνες τους τα χρήματά τους. Έτσι, αν και όσες ενεπλάκησαν στην συγκεκριμένη έρευνα αυτοαποκαλούνται με θηλυκούς όρους, ελάχιστες από αυτές προσπαθούν πραγματικά να μιμηθούν το γυναικείο πρότυπο.

Στην πλειονότητα τους, η γυναικεία τους εμφάνιση σε συνδυασμό με τους τρόπους συμπεριφοράς και έκφρασης τους στο δημόσιο χώρο, γίνονται με τρόπο υπερβολικό, τόσο που σύμφωνα με την Νάντα παραπέμπει περισσότερο σε καρικατούρα⁶³. Εδώ, τολμάτε να γίνει μια αντιστοίχιση της «έμφυλης καρικατούρας» που προτείνουν οι χίτζρα με τους ισχυρισμούς του Μιχαήλ Μπαχτίν⁶⁴ για το γκροτέσκο σώμα. Καθώς το γκροτέσκο σώμα δεν είναι αποκομμένο από τον υπόλοιπο κόσμο, δεν είναι κλειστό και ούτε έχει στενά ή δύσβατα όρια, αποτελεί μια ενσώματη έννοια ανοιχτή προς τα έξω. Η εικόνα του γκροτέσκου σώματος μιλά για μια κατάσταση εκτός ορίων μέσα στην οποία οι κυρίαρχοι ρόλοι αντιστρέφονται δίχως όμως η αντιστροφή αυτή να παράγει νέους ρόλους ή νέα πρότυπα αλλά αντίθετα, υποδεικνύει και αναδεικνύει την σαθρότητα και την αστάθεια των προτύπων που

⁶² Chakravarti U. *ό.π.*, σ.7.

⁶³ Nanda S. *ό.π.*, σ. 38.

αντιστρέφει⁶⁴. Καθώς τα γκροτέσκα σώματα των χίτζρα παραμένουν ανοιχτά σε νοήματα και σημάνσεις, η αντιστροφή των έμφυλων προτύπων είναι αναπόφευκτη: αναδεικνύεται μέσα από αυτά η σαθρότητα των προτύπων που δεν τα αναγνωρίζουν ή δεν τα περιλαμβάνουν καθώς και η αντίσταση των σωμάτων να υποπέσουν σε έμφυλους δυισμούς. Εκεί όπου το γκροτέσκο τίθεται στην υπηρεσία του αφηρημένου και του ρευστού, η «φύση» του παραμορφώνεται παράγοντας νέες σημάνσεις. Ο Μπαχτίν υποστήριξε ότι η γκροτέσκα εικόνα αναδεικνύει μια ατομική διάσταση στα σώματα, τα οποία ούτε επιβάλλουν αλλά ούτε και ζητούν τίποτα. Καθώς η απόλυτη ελευθερία είναι δυνατή μόνο σε έναν απολύτως άφοβο κόσμο, στο γκροτέσκο ρεαλισμό ο θάνατος και η ανα-γέννηση αποτελούν έννοιες αδιάσπαστες μέσα στην ολότητα της ζωής, και ακριβώς αυτή η πολυσήμαντη ολότητα είναι που διασφαλίζει την ανυπαρξία του φόβου⁶⁵. Έτσι, το γκροτέσκο σώμα λοιπόν είναι ένα σώμα διττό. Από τη μία καταστρέφει και από την άλλη δημιουργεί. Τα σώματα των χίτζρα, με την χαρακτηριστική «καρικατούρα» εμφάνιση τους αποτελούν σώματα εν τω γίνεσθαι, σώματα που βρίσκονται σε διαδικασία ολοκλήρωσης και πληρότητας-αλλά όχι ακόμα, καθώς βρίσκονται εν μέσω ολοκλήρωσης. Μοιάζει λοιπόν, πως πρόκειται για μια κατανόηση της ενσώματης διάστασης που αμφισβητεί την επιβαλλόμενη πειθαρχία, τον έτερο κατηγοριοποιητικό δυισμό και αντιμάχεται την δογματική σύλληψη των έμφυλων προτύπων και της ετεροκανονικότητας. Εξάλλου, η εμφάνιση και η στάση των χίτζρα, καταργεί κάθε τυπικότητα ή ευπρέπεια, ενώ η συνεχής χρήση υβριστικού λεξιλογίου φανερώνει εναντίωση. Η γκροτέσκα εικόνα, η οποία βρίσκεται ακριβώς πάνω σε αυτή την αμφισβήτηση γυναικείων και αντρικών προτύπων, λειτουργεί και υποδαυλίζει την έμφυλη κατασκευή με τον ίδιο τρόπο που η Μπάτλερ ισχυρίζεται ότι κάνουν τα drag shows: τονίζει την έμφυλη ρευστότητα, την ενδεχομενικότητα των ταυτοτικών σημάνσεων, δίνει έμφαση στην ασυνέχεια που αναδύεται ανάμεσα στην ανατομία και το επιτελούμενο φύλο ενώ ταυτόχρονα, μέσω της επιτελεστικότητας δημιουργεί ρωγμές υπερβαίνοντας το κανονιστικό πρότυπο.

Παρατήρησα ότι, κατά τη διάρκεια του φεστιβάλ, το μεγαλύτερο ποσοστό των φεστιβαλιστριών σε νεαρή ηλικία χρησιμοποιούσε προσβλητικό και άσεμνο

⁶⁴ Σταυρίδης Σ., 2001. Από τη θεατρικότητα της κυριαρχίας στο αντιθέατρο των πληβείων. στο *Ουτοπία*, τ.43.

⁶⁵ Ο.π.

λεξιλόγιο γεμάτο σεξουαλικά υπονοούμενα, ιδίως όταν απευθυνόντουσαν σε cis άνδρες. Ακόμη, σε πολλές περιπτώσεις (τις ημέρες του φεστιβάλ αλλά ακόμη και σε περιοχές μακριά από αυτό) όπου οι χίτζρα προσέγγιζαν cis άνδρες επιτελώντας το τάαλι ζητώντας χρήματα, έκανα μυϊκή επίδειξη της δύναμης τους και κάποιες φορές ασκούσαν βία εις βάρος τους. Τέλος, αρκετές φορές, σε περιπτώσεις διαφωνιών με μη μέλη της χίτζρα κοινότητας (είτε σε εμπορική συναλλαγή είτε σε διαφωνίες που προκύπταν από το τάαλι και κατέληγαν σε σύγκρουση) παρατηρήθηκε εύθικτη και επιθετική συμπεριφορά με βίαιες διαθέσεις η οποία παρέπεμπε σε πρότυπα ηγεμονικού ανδρισμού. Πρόκειται για μία συμπεριφορά η οποία στο σύνολο της έρχεται σε αντίθεση με το ινδικό ιδανικό της σεμνής και συγκρατημένης θηλυκότητας αλλά και του αρρενωπού ανδρισμού. Η σύγκρουση που προκύπτει όμως είναι αυτή ακριβώς η ασυμφωνία που συνεπάγεται της επιτέλεσης τους: σώματα που δεν ταιριάζουν στις κατηγοριοποιήσεις, μιμούνται πρότυπα και συμπεριφορές οι οποίες είναι αυτές που δύναται να κατηγοριοποιούν τα σώματα.

Μοιάζει λοιπόν ότι αντί οι χίτζρα να καταλαμβάνουν μια θέση έξω από το θηλυκό-αρσενικό δυαδικό, δημιούργησαν μια ύπαρξη μέσα σε αυτήν, η οποία περιορίζεται από εδραιωμένες πολιτισμικές κατασκευές θηλυκότητας και ανδρισμού. Δεν πρόκειται ακριβώς για ένα εναλλακτικό φύλο που δεν περιορίζεται από τις κοινωνικές προσδοκίες, καθώς η επιτέλεση του χίτζρα προτύπου, αντισταθμίζει και υπονομεύει μια πολύ πραγματική και καταπιεστική διχοτόμηση φύλου, η οποία μέσω της υπονόμευσης της, ισχυροποιεί και ενδυναμώνει την έμφυλη κανονιστική διχοτόμηση. Οι συζητήσεις που πραγματοποιήθηκαν για το εν λόγω ζήτημα με τον κ. Ανίλ Κ. Σίνγκ στο πανεπιστήμιο Τζαβαχαρλάλ Νέχρου στο Νέο Δελχί, έφεραν στην επιφάνεια τον όρο «εκτροπή». Η εκτροπή διαφέρει από την απόκλιση καθώς αποτελεί την απομάκρυνση από την κύρια κατεύθυνση η οποία όμως δε δύναται πάντα να προβλεφθεί ή να υπολογιστεί. Ως όρος η εκτροπή χρησιμοποιείται κυρίως για να περιγράψει αναπάντεχες ροές υδάτων, λ.χ. εκτροπές ποταμών. Μοιάζει η απομάκρυνση των χίτζρα από την κύρια κανονιστική κατευθυντήρια έμφυλη νόρμα να μαρτυρά δύο βασικά χαρακτηριστικά τους. Από τη μία, τα έμφυλα κανονιστικά πρότυπα σαν κορμός ποταμού, ορμούν ιλιγγιωδώς προς μια επιβαλλόμενη ετεροκανονικότητα και συμμόρφωση ενώ μέσα από τον ίδιο

κατευθυντήριο σώμα εκτρέπονται οι χίτζρα ταυτότητες και σημάνσεις. Πρόκειται για μια κοινή πορεία έμφυλης συμμόρφωσης και ετέρου προσδιορισμού που στην πορεία της ξεστράτισε και σχημάτισε ένα άλλο ρεύμα. Από την άλλη, καθώς προκύπτουν από το ίδιο σώμα, φέρουν ίδια χαρακτηριστικά και πρότυπα τα οποία μεταβλήθηκαν και μεταβάλλονται εξ αιτίας αυτής καθ' αυτής της εκτροπής τους. Η αντιστροφή λοιπόν που προκύπτει από την γενικότερη γκροτέσκα εικόνα του σώματος τους, οδηγεί σε μια εκ βάθους εξάρθρωση των κανονιστικών έμφυλων προτύπων η οποία όμως, βρίσκει τις ρίζες της αλλά και τα μέσα της αντίστασης της στην αναπαραγωγή των προτύπων θηλυκότητας και αρρενωπότητας. Καθώς πλέον τα χαρακτηριστικά που τακτοποιούν τις χίτζρα διαφέρουν από τα έμφυλα κανονιστικά πρότυπα, η υπερβολική μίμηση της θηλυκότητας σε συνδυασμό με την τόσο επιθετικό ηγεμονικό ανδρισμό έρχονται για να συγκρίνουν, να αποκλείσουν αλλά ταυτόχρονα και να ενδυναμώσουν τόσο τα έμφυλα κανονιστικά πρότυπα όσο και την διάσταση της ταυτότητας των χίτζρα.

Η περίπτωση του οργανισμού *Sahodari*

Πριν βρεθώ στην Ινδία και ξεκινήσω την επιτόπια έρευνα στο χωριό Κούβαγκαμ, προσπάθησα να έρθω σε επαφή με διάφορες οργανώσεις που σχετίζονται με φεμινιστικά και ΛΟΑΤΚΙ ζητήματα. Ανάμεσα σε αυτές ήταν και η πολύ γνωστή οργάνωση *FII* (Feminism In India) καθώς επίσης και οι *NAZ India*, *Sappho For Equality Kolkata*, *6Degrees LGBTQ Growth Network* ανάμεσα σε αρκετές άλλες. Καμία από τις οργανώσεις αυτές δεν μου έδωσε σαφή εικόνα για το εάν στηρίζουν έμπρακτα τα χίτζρα υποκείμενα ενώ αρκετές φορές, σε ανάλογες ερωτήσεις μου απάντησαν πως δεν σχετίζονται καθόλου με την κοινότητα των χίτζρα. Ακόμη, σε κάποιες περιπτώσεις παρατήρησα ότι μιλούν υποτιμητικά για τη χίτζρα κοινότητα, υπονοώντας εμπλοκή με την εργασία στο σεξ. Από τη διαδικτυακή έρευνα βρέθηκε εν τέλει ένας οργανισμός που ασχολείται αποκλειστικά και μόνο με ζητήματα που αφορούν τα «χίτζρα» υποκείμενα. Ο όρος χίτζρα μπήκε σε εισαγωγικά καθότι ο οργανισμός δεν αναγνωρίζει κάποια ουσιαστική διαφορά ανάμεσα στις χίτζρα και τις

διεμφυλικές γυναίκες και μέσα σε ένα τέτοιο πλαίσιο, απευθύνεται σε διεμφυλικές γυναίκες. Πρόκειται για τον ΜΚΟ Sahodari ο οποίος ιδρύθηκε από την Κάλκι Σουμπραμανιάμ το 2008 και εδρεύει στην πόλη Κοϊμπατόρε στο κρατίδιο Ταμίλ Ναντού. Η Σουμπραμανιάμ είναι ζωγράφος με μεγάλη φήμη στην Ινδία και η ίδια αποκαλεί την τέχνη της ως Queer Art.

Ο οργανισμός απευθύνεται κατά κύριο λόγο σε χίτζρα που τελούν υπό την προστασία γκουρού και θέλουν να αποκοπούν από τη σχέση γκουρού- τσέλα αλλά και σε διεμφυλικές γυναίκες, χίτζρα ή όχι, που επιθυμούν να μορφωθούν. Από τη συνέντευξη που μου παραχώρησε η Κάλκι Σουμπραμανιάμ ενημερώθηκα ότι το μεγαλύτερο ποσοστό των χίτζρα που προσέρχονται στον οργανισμό θέλουν να αποκοπούν από την κηδεμονία της γκουρού είτε λόγω κακοποίησης σωματικής και ψυχολογικής, είτε γιατί αναγκάζονται σε εργασία στο σεξ, είτε γιατί επιθυμούν φυλομετάβαση μέσω επαναπροσδιορισμού φύλου ενώ υποχρεούνται να υποστούν το νιρβάναμ. Ακόμη, όπως υποστήριξε η Σουμπραμανιάμ ένα μεγάλο ποσοστό ενημερώνεται για τις δράσεις του οργανισμού και «απλά θέλουν να συμμετέχουν, κατανοώντας ότι μπορούν να κάνουν ότι θέλουν με τη ζωή τους, χωρίς να υπακούνε τις γκουρού». Ο οργανισμός προσφέρει προσωρινή στέγη και μέσω των εργαστηρίων που γίνονται, οι χίτζρα διδάσκονται κάποια τέχνη ή ειδικεύονται σε ένα επάγγελμα έτσι ώστε να μπορούν να βιοποριστούν αυτόνομα. Στο σημείο αυτό η Κάλκι Σουμπραμανιάμ είπε χαριτολογώντας ότι «το μισό ψωμί της Κοϊμπατόρε το φουρνίζουν διεμφυλικές γυναίκες» υπονοώντας όχι μόνο ότι το εργαστήριο εκμάθησης αρτοποιίας πάει αρκετά καλά αλλά και ότι η συμμετοχή στις δράσεις του οργανισμού είναι μεγάλη.

Στην περίπτωση της καλλιτεχνικής εκπαίδευσης, ο οργανισμός έχει ένα παρακλάδι που ονομάζεται Trans/Hearts και διοργανώνει κουίρ εικαστικές εκθέσεις σε παγκόσμια εμβέλεια. Η Σουμπραμανιάμ πιστεύει ότι η τέχνη είναι η καλύτερη θεραπεία για «τις πληγωμένες καρδιές» και προσπαθεί μέσω αυτής και να στηρίξει συναισθηματικά, ψυχολογικά αλλά και οικονομικά τα μέλη του οργανισμού. Είναι αλήθεια πως κάποια μέλη του οργανισμού, βιοπορίζονται πλέον αποκλειστικά πουλώντας τέχνη. Ακόμη, ο οργανισμός στήριξε οικονομικά και εξακολουθεί να στηρίζει με διάφορους τρόπους, την ίδρυση της μοναδικής στην Ινδία κλινικής,

αποκλειστικά για ζητήματα επαναπροσδιορισμού του φύλου, όπου οι υπηρεσίες αλλά και η φαρμακευτική αγωγή προσφέρονται δωρεάν. Επίσης, ο οργανισμός διοργανώνει συνέδρια και παραχωρεί διαλέξεις σε πανεπιστήμια και σχολεία για ζητήματα που αφορούν την ΛΟΑΤΚ ορατότητα, τη ρευστότητα φύλου και την καταπολέμηση του στίγματος τόσο των οροθετικών όσο και των εργατών/εργατριών στο σεξ. Τέλος, το ετήσιο φεστιβάλ υπερηφάνειας ΛΟΑΤΚΙ της Κοϊμπατόρε διοργανώνεται από τον οργανισμό.

Η Κάλκι Σουμπραμανιάμ είναι μια πολύ δυναμική και νέα διεμφυλική γυναίκα η οποία μεγάλωσε σε ένα περιβάλλον με «αμέτρητη στήριξη και φροντίδα». Καθώς η ίδια δεν ενεπλάκη ποτέ σε σχέση με κάποια γκουρού, ολόκληρη η ιδέα του οργανισμού Sahodari βασίστηκε στο σκεπτικό ότι «μπορεί κάποιες να μην έχουν την οικογένεια τους αλλά σίγουρα έχουν [έχουμε] η μία την άλλη και δε χρειάζεται να είναι [είμαστε] υπόλογες σε καμία γκουρού». Στη γλώσσα Μαλαγιάλαμ Sahodari σημαίνει αδερφές, υπονοώντας την πλασματική συγγένεια της χίτζρα κοινότητας δίχως όμως την ηγεμονική φιγούρα της γκουρού. Η Σουμπραμανιάμ, τα τελευταία χρόνια έχει πάψει να συμμετέχει στο φεστιβάλ ατομικά, καθώς θεωρεί ότι το Κούβαγκαμ αποτελεί το ιδανικό μέρος εξάπλωσης των ιδεών του οργανισμού Sahodari «παρόλο που οι γκουρού είναι εκεί και μερικές φορές τα πράγματα γίνονται δύσκολα». Σχετικά με τη χίτζρα ταυτότητα, η Σουμπραμανιάμ ανέφερε πως οι ονομασίες και οι ταυτότητες δεν έχουν καμία σημασία. Η ίδια αλλά και άλλα μέλη του οργανισμού όπως τόνισε, αυτοπροσδιορίζονται ως άτομα με ρευστότητα φύλου ενώ παράλληλα ισχυρίστηκε πως «οι χίτζρα είναι πιο παραδοσιακές εμφανισιακά, πχ φορούν σάρι αλλά αυτή είναι η μοναδική διαφορά». Ακόμη, ανέφερε πως σχεδόν όλα τα μέλη του οργανισμού Sahodari αυτοπροσδιορίζονταν ως χίτζρα πριν έρθουν σε επαφή με τον οργανισμό ακριβώς «γιατί δεν ήξεραν τί άλλο θα μπορούσαν να είναι. Ο κόσμος μας λέει χίτζρα και το πήραν ως δεδομένο. Είναι δύσκολο να καταλάβεις τι άλλο είσαι πέρα από αυτό που λέει ο κόσμος». Μέσα σε ένα τέτοιο πλαίσιο, ο όρος χίτζρα παρότι θα ήταν ευκολότερα κατανοητό σε ποιες αναφέρεται, αντικαταστάθηκε με τον όρο διεμφυλικές (transsexuals). Έτσι σύμφωνα με την ιδρύτρια του Sahodari, «ο οργανισμός βρίσκει ταύτιση στους αγώνες των ΛΟΑΤΚ της Ινδίας και μπορεί να συνδιαλέγει με άλλους οργανισμούς διεμφυλικών που

δραστηριοποιούνται πέρα από την Ινδία, χωρίς να χρειάζεται επεξήγηση για τη σημασία που φέρει ο όρος χίτζρα».

Οι Αραβάνις και το φεστιβάλ Κούβαγκαμ

Κάθε χρόνο, προς τιμή του θεού Αριβάν, που αυτοθυσιάστηκε για το Καλό και έλαβε ως δώρο σύναψη γάμου με μία χίτζρα, πραγματοποιείται στο κρατίδιο Ταμίλ Ναντού θρησκευτικό φεστιβάλ το οποίοι διαρκεί 18 ημέρες, όσες δηλαδή και οι μέρες που διήρκησε η μάχη στην Κουρουξέτρα. Σύμφωνα με το ημερολόγιο των Ταμίλ, το φεστιβάλ ξεκινάει το βράδυ της πανσελήνου του μήνα Τσίιτραϊ, του πρώτου μήνα του χρόνου και πραγματοποιείται στο χωριό Κούβαγκαμ, της επαρχίας Βίλουπουραμ, όπου υπάρχει και ένας από τους παλαιότερους ναούς του Αριβάν. Τον Απρίλιο του 2019 όπου πραγματοποιήθηκε η εν λόγω έρευνα λάμβαναν χώρα οι μεγαλύτερες εκλογές που έγιναν ποτέ στην Ινδία η ημερομηνία των οποίων συνέπεφτε με τη μέρα έναρξης του φεστιβάλ. Παρότι υπήρξαν διαμαρτυρίες οι οποίες απαιτούσαν αλλαγή στην ημερομηνία διεξαγωγής των εκλογών για να μπορέσουν και να ψηφίσουν αλλά και να παραστούν στο φεστιβάλ οι περίπου 650.000 χίτζρα φεστιβαλίστριες, η κυβέρνηση απέρριψε το αίτημα⁶⁶. Έτσι, το φεστιβάλ άλλαξε ημερομηνία έναρξης και για πρώτη φορά δεν ακολουθήθηκε το ημερολόγιο των Ταμίλ και ξεκίνησε σχεδόν 3 εβδομάδες νωρίτερα από το προβλεπόμενο.

Το χωριό Κούβαγκαμ, απέχει από την κωμόπολη του Βίλουπουραμ περίπου 40 χιλιόμετρα. Φεύγοντας από τον κεντρικό δρόμο, ένας στενός χωματόδρομος που ακολουθεί κοινή πορεία με ένα ρυάκι γεμάτο καλαμιές, οδηγεί σε μία αχανή έκταση φυτειών ρυζιού που λόγω εποχής, περιμένουν άγονες και ξερές τους προσεχείς μουσώνες. Ο δρόμος στο σημείο αυτό αποτελεί μια μονότονη ευθεία ανάμεσα στις

⁶⁶ <https://www.ndtv.com/tamil-nadu-news/transgender-community-in-tamil-nadu-wants-election-dates-changed-2008631> αναρτήθηκε στις 17/6/2019.

ξέρες. Στο πλάι το δρόμου ο οποίος οροθετείται από φοίνικες, αρκετές δεκάδες σταθμευμένα τρακτέρ φορτωμένα με ξύλα, περιμένουν την τελευταία μέρα του φεστιβάλ. Τα τρακτέρ σταματούν στην είσοδο του χωριού. Στο Κούβαγκαμ ζουν σε μεγάλες πλίνθινες ή πέτρινες καλύβες περίπου 15 αγροτικές οικογένειες. Η πλατεία του χωριού έχει μόνο τρία οικήματα. Ο ναός, το μεγαλύτερο από τα οικήματα στέκεται στο κέντρο. Και τις 18 μέρες του φεστιβάλ, προσκυνητές και προσκυνήτριες φτάνουν στο ναό τιμώντας τον Αριβάν ενώ από τα ηχεία του ναού ακούγονται οι σανσκριτικοί ύμνοι. Τις πρώτες μέρες οι περισσότεροι επισκέπτες είναι οικογένειες με μικρά παιδιά. Τις πρώτες δύο βδομάδες του φεστιβάλ, το χωριό Κούβαγκαμ, παρέμενε ήρεμο με μικρή κινητικότητα γύρω από το ναό, δίχως κανένα σημάδι για αυτό που θα ακολουθούσε. Το δεύτερο οίκημα στην πλατεία αποτελεί το σημείο συνάντησης των κατοίκων και είναι το σημείο όπου κατασκευάζεται από τους ντόπιους το ξύλινο κεφάλι του θεού. Οι εργασίες για το κεφάλι του θεού είχαν σχεδόν ολοκληρωθεί ήδη από την πρώτη εβδομάδα.

Την τελευταία εβδομάδα του φεστιβάλ ξεκίνησαν να στήνονται αυτοσχέδια μαγαζάκια που πουλούσαν προσφορές για τον ναό, μενταγιόν φτιαγμένα από μια κίτρινη κλωστή και ρίζα κουρκουμά, κόκκινο χρώμα σε σκόνη, καρύδες, παραφίνη, βραχιόλια, τζάκφρουτ και φαγητό. Η κινητικότητα στο χωριό είχε αυξηθεί, καθώς διάφοροι μικροπωλητές είχαν έρθει στο χωριό από αλλού και κατασκηνώναν τα βράδια στην άκρη του δρόμου, όλο και περισσότερος κόσμος συνέρρεε στο ναό και ένα μικρό τσίρκο με ακροβάτες είχε σταθμεύσει σε ένα ξερό χωράφι λίγο πιο πέρα. Καθότι έμενα σε απόσταση 80 χιλιομέτρων από το Κούβαγκαμ, είχα την ευκαιρία να δω μέλη της χίτζρα κοινότητας να φτάνουν πρώτα στα γύρω αστικά κέντρα, όπως το Ποντιτσέρι, και έπειτα να πηγαίνουν ομαδικά στο φεστιβάλ. Στην αρχή μικρές ομάδες χίτζρα και αργότερα όλο και μεγαλύτερες, επιτελούσαν το χιτζραπάν στις πόλεις και στις κωμοπόλεις, καταλαμβάνοντας κυριολεκτικά το δημόσιο χώρο. Η παρουσία τους ήταν εμφανέστατη και την τελευταία βδομάδα έμοιαζε η αναλογία τους με τους κατοίκους στο Ποντιτσέρι να είναι κυριολεκτικά ίση. Διεκδικούσαν χώρο στη δημόσια σφαίρα, μιλούσαν, χόρευαν και τραγουδούσαν δυνατά, προκαλούσαν και τρομοκρατούσαν άντρες που δεν έδιναν χρήματα, αναστατώνοντας τα πλήθη μετατρέποντας τα ήσυχα βράδια σε πολύβουες γιορτές. Τις τρεις τελευταίες μέρες

του φεστιβάλ, ελάχιστες χίτζρα συναντιόταν στις πόλεις, με εξαίρεση την κωμόπολη του Βίλουπουραμ.

Στο Βίλουπουραμ, τα βράδια γινόντουσαν συλλήψεις χίτζρα καθώς τις κατηγορούσαν για σεξεργασία, που είναι παράνομη στην Ινδία, και ξεπούσαν φασαρίες. Παρόλο που συνήθως στην Ινδία η κίνηση στους δρόμους από τις 10 μ.μ. και μετά είναι ελάχιστη, εκείνες τις μέρες τα μαγαζιά έμεναν ανοιχτά ως τα ξημερώματα και η κυκλοφορική συμφόρηση τα μεσάνυχτα ήταν τόσο μεγάλη που χρειάστηκαν τέσσερις ώρες για να διανύσουμε μια απόσταση 80 χιλιομέτρων. Όσο πλησίαζαν οι τρεις τελευταίες μέρες του φεστιβάλ ήταν όλο και περισσότερη η κίνηση στο δρόμο προς το Κούβαγκαμ, όλο και μεγαλύτερη η αναλογία χίτζρα έναντι των πολιτών στο δρόμο, όλο και περισσότερα τα αυτοσχέδια μαγαζάκια στο χωριό, όλο και πιο δυνατά ακούγονταν οι ύμνοι από τον ναό.

Διαγωνισμοί ομορφιάς και τέλεση γάμων

Την δέκατη έκτη μέρα του φεστιβάλ, το χωριό είχε πλέον μετατραπεί σε ένα πολύβουο και πολύχρωμο πανηγύρι τεραστίων διαστάσεων. Οι ξεροί ορυζώνες δεν φαινότουσαν πια καθώς είχαν καλυφθεί από αυτοσχέδιες σκηνές, μαγαζάκια μικροπωλητών και πλήθος κόσμου. Από την είσοδο του ναού, ξεκινούσε μια ουρά ανθρώπων που έφτανε ως τα φορτωμένα τρακτέρ, οι οποίοι περίμεναν να προσκυνήσουν στο ναό. Παρότι η ζέστη ήταν ανυπόφορη, χιλιάδες χίτζρα υπέμεναν ένα μποτιλιάρισμα χιλιομέτρων για να φτάσουν στο χωριό.

Η οικονομική κατάσταση της κάθε χίτζρα φαινόταν κυρίως από το μέσο που επέλεγε για να φτάσει στο Κούβαγκαμ. Οι περισσότερες κατέφθαναν σε μικρές ομάδες με νοικιασμένα τρίκυκλα ταξί αλλά υπήρξαν και άλλες, μεγαλύτερες ομάδες που είχαν μισθώσει λεωφορεία. Ακόμη, κάποιες εμφανώς πιο ευκατάστατες, ερχόντουσαν με νοικιασμένα τζιπ ή άλλα ακριβά αυτοκίνητα. Κάποια στιγμή, παρατηρήθηκε ότι στον στενό χωματόδρομο είχαν εγκλωβιστεί στο μποτιλιάρισμα δύο λιμουζίνες, η μία εκ των οποίων μετέφερε μια υπερήλικη γκουρού. Η

ατμόσφαιρα που επικρατούσε στο χωριό ήταν πολύ ευχάριστη και πέρα από τις χίτζρα, οι υπόλοιποι προσκυνητές έμοιαζαν να απολαμβάνουν εξίσου το γεγονός.

Όταν άρχισε να σουρουπώνει, δημιουργήθηκε αναστάτωση καθώς μεγάλο μέρος των παρευρισκόμενων ήθελε να μεταβεί στο Βίλουπουραμ για να παραστεί στους διαγωνισμούς ομορφιάς *Μις Κούβαγκαμ* 2019. Παρότι η εν λόγω εκδήλωση δεν έχει καμία σχέση με το τελετουργικό, θρησκευτικό κομμάτι του φεστιβάλ, αποτελεί σήμα κατατεθέν του, πάνω από μία δεκαετία. Αυτή τη χρονιά, οι διαγωνισμοί ομορφιάς έγιναν για πρώτη φορά στην κωμόπολη του Βίλουπουραμ, σε έναν χώρο δίπλα στον εκεί ναό του Αριβάν^{vi}. Μια εταιρία ηλεκτροδότησης είχε δωρίσει μια τεράστια οθόνη για να μπορούν να βλέπουν όλες και όλοι τις περίπου δεκαπέντε διαγωνιζόμενες, οι οποίες κρίθηκαν όχι μόνο για την ομορφιά τους αλλά και για τις ικανότητες τους στο χορό, το τραγούδι και την υποκριτική. Στην οργανωτική επιτροπή συμμετείχαν και αρκετοί cis άνδρες από τη γύρω περιοχή ενώ η κριτική επιτροπή, αποτελούνταν από την περυσινή νικήτρια και άλλες τέσσερις χίτζρα μέσης ηλικίας. Οι κριτές άκουγαν προσεκτικά τη γνώμη του κοινού, η οποία εκφραζόταν με τάαλι και επιφωνήματα ή φωνές επιδοκίμασias. Όταν ολοκληρώθηκε η διαδικασία, η νικήτρια κέρδισε ένα διαμαντένιο δαχτυλίδι και έφυγε από το χώρο με τη γκουρού της. Τους διαγωνισμούς παρακολούθησαν και κάποιοι δημοσιογράφοι οι οποίοι κάλυπταν το γεγονός οι οποίοι προέρχονταν από τα τοπικά ΜΜΕ.

Έξω από το χώρο του φεστιβάλ επικρατούσε μια τεράστια αναστάτωση. Χιλιόμετρα ακινητοποιημένων οχημάτων προσπαθούσαν να επιστρέψουν στο Κούβαγκαμ ενώ πλήθη κόσμου που προσπαθούσαν επίσης να κινηθούν, έκανα την εικόνα ακόμη πιο χαοτική. Πολλές εκατοντάδες ομάδες από χίτζρα επιτελώντας το τάαλι προκαλούσαν και προσκαλούσαν τους οδηγούς των οχημάτων που είχαν εγκλωβιστεί στο μποτιλιάρισμα να συνενυρεθούν μαζί τους. Όσο περνούσε η ώρα και ο κόσμος σταδιακά αραιώνει, πολλές από τις χίτζρα που βρισκόντουσαν στο δρόμο έβγαζαν τις μπλούζες τους και επιδείκνυαν τα στήθη τους. Αρκετοί άνδρες ανταποκρίνονταν στην πρόσκληση και τις ακολουθούσαν στα πανδοχεία, τα οποία αρκετές χίτζρα ισχυρίστηκαν ότι λειτουργούν αποκλειστικά για τις μέρες του φεστιβάλ και μισθώνονται εξ ολοκλήρου από συγκεκριμένες ομάδες χίτζρα.

Το επόμενο πρωί, προτελευταία μέρα του φεστιβάλ, τοποθετήθηκε στην είσοδο του χωριού το ξύλινο κεφάλι του θεού Αριβάν, το οποίο σύμφωνα με το μύθο των Ταμίλ, υπήρξε ο μοναδικός μάρτυρας της μάχης Κουρουξέτρα. Από νωρίς το πρωί, οι χιλιάδες χίτζρα που παρευρίσκονταν στο χωριό, χόρευαν και τραγουδούσαν γύρω από το ναό. Διάφορες ομάδες χίτζρα, είχαν συγκεντρωθεί τριγύρω από μικρές εστίες φωτιάς και γλεντούσαν τους επερχόμενους γάμους τους με χορούς και τραγούδια. Σχεδόν οι μισές παρευρισκόμενες, ήταν στολισμένες ως νύφες, με το παραδοσιακό κόκκινο, γαμήλιο σάρι και τα χέρια διακοσμημένα με χένα. Οι νύφες ήταν όλων των ηλικιών, από έφηβες μέχρι υπερήλικες αλλά όλες ήταν χίτζρα. Όλες, κρατώντας γαμήλιες προσφορές, όπως καρύδες, θυμιάματα και σκληρή παραφίνη, συγκεντρώθηκαν γύρω από το κεφάλι του Αριβάν. Αφού ολοκληρώθηκε η τελετή υποδοχής της κεφαλής του θεού, απέναντι τους στάθηκαν cis άνδρες, νεαρής και μέσης ηλικίας, οι οποίοι είχαν πάρει όρκο να παντρευτούν μια Αραβάνι (αυτός ο όρκος αποτελεί μια πρακτική τάματος)⁶⁷. Οι άντρες κρατούσαν τα κίτρινα μενταγιόν με τη ρίζα κουρκουμά και αφού ο ιερέας ευλόγησε τους γάμους, τα πέρασαν στο λαιμό των χίτζρα και εκείνες με τη σειρά τους, έδωσαν τις προσφορές στο θεό και έβαψαν τη ρίζα των μαλλιών τους στη βάση της χωρίστρας κόκκινη, μια κοινή πρακτική για τις Ινδές συζευγμένες γυναίκες. Η ίδια πρακτική ακολουθήθηκε και για τις χίτζρα που δε «πρόλαβαν σύζυγο», και το μενταγιόν τους το προσέφερε ο ιερέας. Σε όλες τις περιπτώσεις το εν λόγω τελετουργικό συμβολίζει το γάμο του θεού με τη χίτζρα σύζυγο του και πιστεύεται ότι προσφέρει στις χίτζρα που συμμετέχουν υγεία, ευημερία και μακροήμερευση. Από τη στιγμή που μία χίτζρα παντρευτεί το θεό, μεταβάλει το στάτους της σε Αραβάνι και μπορεί πλέον να δίνει ευλογίες σε γάμους και γεννήσεις⁶⁸.

Ανάμεσα στους γαμπρούς υπήρχαν και αρκετοί, πραγματικοί σύντροφοι των χίτζρα. Σε αρκετές περιπτώσεις παρατηρήθηκε ότι ο τελετουργικός γάμος των χίτζρα με το θεό, δεν παρέμενε στη μεταφορική του σημασία αλλά αποτελούσε πραγματική ένωση δύο ερωτευμένων ανθρώπων. Παρότι ο γάμος την επόμενη ημέρα θα διαλυθεί με τον θάνατο του θεού, στις περιπτώσεις αληθινού έρωτα και

⁶⁷ Simon J. S. & Marak Q., ό.π., σ.8.

⁶⁸ Ό.π., σ.9.

συντροφικότητας ο γάμος εξακολουθεί να ισχύει. Ακόμη, εάν ο σύζυγος έχει ήδη δημιουργήσει οικογένεια με κάποια άλλη γυναίκα, ο γάμος του με μια χίτζρα παραμένει σε ισχύ και αρκετές φορές γίνεται αποδεκτός τόσο από την πρώτη του σύζυγο όσο και από τις οικογένειες τους. Μάλιστα έχει καταγραφεί βιβλιογραφικά ότι σε κάποιες περιπτώσεις, η πρώτη σύζυγος αποκαλεί την χίτζρα σύζυγο «αδερφή», ενώ τα παιδιά της την αποκαλούν «θεία»⁶⁹. Όπως και να 'χει, όλοι οι γαμπροί έδειχναν καμάρι για τις συζύγους τους και ζητούσαν με πάθος να βγουν φωτογραφία μαζί τους. Μια περαιτέρω ανάλυση των ερωτικών συντροφικών σχέσεων που αναπτύσσουν οι χίτζρα θα ακολουθήσει παρακάτω.

Μετά το γαμήλιο τελετουργικό, ακολούθησε γαμήλιο γλέντι με μουσική και χορό, το οποίο διήρκεσε μέχρι το βράδυ ενώ το ξύλινο ομοίωμα κεφαλής μπήκε στο ναό. Όταν σουρούπωνε, άρχισαν να φτάνουν τμηματικά τα υπόλοιπα μέλη του ομοιώματος του θεού, τα οποία παραδοσιακά φτιάχνονται σε άλλες επαρχίες εντός του κρατιδίου Ταμίλ Ναντού. Το ομοίωμα στήθηκε κοντά στο ναό και σιγά σιγά η γιορτή άρχισε να ξεφουντώνει. Παράλληλα, δίπλα στο σημείο όπου στάθηκε το ακέφαλο ομοίωμα, στοιβάχθηκαν τα ξύλα που είχαν φορτωθεί στα δεκάδες τρακτέρ που είχαν σταθμεύσει στην είσοδο του χωριού. Με το σκοτάδι της νύχτας, κάποιες ομάδες χίτζρα ξεκίνησαν να εργάζονται στο σεξ ενώ αρκετοί cis άνδρες αλλά και κάποιες χίτζρα, περιφερόντουσαν ανάμεσα στις χιλιάδες σκηνές εμφανώς μεθυσμένοι, παρότι το αλκοόλ απαγορεύεται στα περισσότερα κρατίδια της Ινδίας και στο Ταμίλ Ναντού. Το κλίμα παρέμενε όμορφο και ευχάριστο, παρόλο που ανά διαστήματα ξέσπασαν κάποιες φασαρίες, εκ των οποίων οι δύο κατέληξαν σε γρονθοχτυπήματα. Στον πρώτο καυγά, μια μεγάλη ομάδα χίτζρα επιτέθηκε σε τρεις χίτζρα κατηγορώντας τες για σεξεργασία. Το κύριο επιχείρημα είναι ότι μπορούν να κάνουν ότι θέλουν σχετικά με την σεξεργασία αλλά όχι κοντά στο ναό. Η δεύτερη σύγκρουση προήλθε όταν κάποιοι έφηβοι υπό την επήρεια μέθης ξεκίνησαν να προκαλούν λεκτικά μια μικρή παρέα χίτζρα να συννευρεθεί μαζί τους. Οι χίτζρα τους επιτέθηκαν επίσης λεκτικά και γρήγορα συγκεντρώθηκαν πολλές χίτζρα προς υπεράσπιση τους ενώ κάποιες πιάστηκαν στα χέρια με τους έφηβους. Και στις δύο περιπτώσεις οι συγκρούσεις διαλύθηκαν με τη συμβολή της αστυνομίας, η οποία

⁶⁹ Mazumdar M. ό.π., σ.70.

«βρισκότανε στο φεστιβάλ για να τις προστατεύει από την ανεπιθύμητη συμπεριφορά των ανδρών» και «να τις βοηθήσει να απολαύσουν τη γιορτή». Επίσης, αρκετές χίτζρα εξέφρασαν την άποψη ότι «η παρουσία της αστυνομίας είναι απαραίτητη γιατί οι άντρες νομίζουν πως όλες οι χίτζρα κάνουν σεξ για τα λεφτά» και ιδίως τις νύχτες του φεστιβάλ, ξεσπούσαν συνέχεια φασαρίες για αυτόν το λόγο. Η αστυνομία παρευρέθηκε στο φεστιβάλ προς υπεράσπιση των χίτζρα για δεύτερη χρονιά και όπως εκμυστηρεύθηκαν πολλές χίτζρα, ένιωθαν ανακουφισμένες. Οι περισσότερες αφηγήσεις μαρτυρούν ότι πολλοί συρρέουν στο φεστιβάλ μόνο και μόνο για να «πειράξουν» ή να κάνουν σεξ με τις χίτζρα καθώς θεωρούν πως μπορούν να «χουφτώνουν τις χίτζρα συνέχεια, χωρίς να τους νοιάζει η ηλικία, γιατί νομίζουν πως τους [μας] αρέσει». Εγώ παρατήρησα ότι όντως η αστυνομία ήταν εκεί για την προστασία των φεστιβαλιστριών και παρόλο που σχεδόν πάντα γελούσαν ή/και υποτιμούσαν με τη συμπεριφορά τους τις χίτζρα, πάντα επενέβαιναν για την προστασία τους. Ακόμη, αρκετές αφηγήσεις μαρτυρούν, ότι τα παλαιότερα χρόνια η αστυνομία έκανε εφόδους στο Κούβαγκαμ με στόχο να τρομοκρατήσει πως θα συλλάβει τις χίτζρα κατηγορώντας τις για ομοφυλοφιλία, με στόχο να διαλύσει το φεστιβάλ. Η παρουσία της αστυνομίας λοιπόν φαίνεται να είναι ένας βοηθητικός παράγοντας για τη διασκέδαση και το προσκύνημα των χίτζρα. Δεν είναι τυχαίο που η αστυνομία παρευρέθηκε για την ασφάλεια των χίτζρα στο φεστιβάλ για μόλις δεύτερη φορά, καθώς μόλις πέρυσι (2018) ψηφίσθηκε ο νόμος αποποινικοποίησης της ομοφυλοφιλίας.

Νωρίς το πρωί της επόμενης μέρας, σύμφωνα με την παράδοση, η ψυχή του θεού είχε επιστρέψει στο ομοίωμα του⁷⁰. Ο ιερέας ευλόγησε το ακέφαλο ομοίωμα και η τελετή ξεκίνησε με τις νύφες-χίτζρα να βάφουν το πρόσωπο τους με κουρκουμά. Η κεφαλή περιφέρθηκε στο χωριό σε μορφή πομπής, που συμβολίζει την πορεία του θεού προς τη μάχη της Κουρουξέτρα, και έπειτα τοποθετήθηκε από τον ιερέα στο ομοίωμα. Στο σημείο αυτό η παράδοση όριζε την θυσία ενός κόκορα⁷¹ αλλά καθότι το κρατίδιο ακολουθεί τους ινδουιστικούς νόμους, οι οποίοι απαγορεύουν την θανάτωση των ζώων, η συγκεκριμένη πρακτική έχει με τα χρόνια ξεχαστεί. Στη

⁷⁰ Simon J. S. & Marak Q. ό.π., σ.9.

⁷¹ Ο.π.

συνέχεια, καθώς το ομοίωμα που είχε πλέον ολοκληρωθεί, περιφέρθηκε και πάλι στα δρομάκια του χωριού ενώ από όπου περνούσε, άναβαν βεγγαλικά τα οποία συμβόλιζαν τη μάχη. Σε ένα συγκεκριμένο σημείο από όπου θα περνούσε η περιφορά, είχαν τοποθετηθεί λίγα εκρηκτικά. Όταν αυτά δημιουργήσαν μια μικρή έκρηξη με πολύ θόρυβο, σηματοδότησαν τη θυσία του θεού. Έπειτα, με οδηγό το ομοίωμα που είχε πλέον αυτοθυσιαστεί, η περιφορά επέστρεψε στο σημείο όπου είχαν στηθεί τα ξύλα. Ο ιερέας έβαλε φωτιά στο ξύλινο ομοίωμα και έκοψε με μαχαίρι τα μενταγιόν των νυφών, συμβολίζοντας με αυτόν τον τρόπο τη χηρεία τους.

Οι χήρες πια χίτζρα, ξεκίνησαν τότε να θρηνούν. Αρκετές, άλλαξαν τα ρούχα τους και φόρεσαν το λευκό σάρι που συμβολίζει το πένθος. Ο θρήνος τους πραγματοποιούνταν με αλαλαγμούς και χτυπήματα στο στήθος. Η ποιότητα του θρήνου έλαβε διάφορες μορφές οι οποίες θα αναλυθούν παρακάτω. Ενώ το ομοίωμα καιγόταν, δίπλα του είχαν στοιβαχτεί οι προσφορές των νυφών και των πιστών προς το θεό. Εν μέσω θρήνου, κραυγών και αναφιλητών οι χίτζρα έπαιρναν τις καρύδες των γαμήλιων προσφορών και αφού τις έσπαγαν, τις πετούσαν στη φωτιά. Το ίδιο συνέβη με όλες τις γαμήλιες προσφορές, από την κόκκινη μπογιά μέχρι τα θυμιάματα και τα μενταγιόν. Μια τεράστια στοίβα από καρύδες και λοιπές προσφορές έγινε στάχτη σε λίγες ώρες. Παρότι η θερμοκρασία έφτανε τους 43 βαθμούς, δεκάδες εκατοντάδες χίτζρα παρέμειναν για αρκετή ώρα δίπλα στη φωτιά, η μία πολύ κοντά στην άλλη. Η διαδικασία του θρήνου κράτησε πολλές ώρες. Ενώ κάποιες ομάδες χίτζρα ολοκλήρωναν το θρήνο τους κι ξεκινούσαν να φύγουν από το χωριό, άλλες ομάδες έπαιρναν τη θέση τους και η σύσταση των χίτζρα που θρηνούσαν άλλαζε συνεχώς. Υπήρχαν ομάδες που θρηνούσαν μακριά από τη φωτιά ενώ άλλες ομάδες θρηνούσαν εν όσο έφευγαν από το χωριό.

Κατά τη διάρκεια της διαδικασίας του θρήνου, εκατοντάδες cis γυναίκες και μητέρες με μικρά παιδιά προσέγγιζαν τις χίτζρα ζητώντας τις ευλογίες τους. Τους έδιναν λίγα χρήματα και ένα λάιμ και έπαιρναν τα παιδιά στην αγκαλιά τους ή/και στεκόντουσαν απέναντι τους. Οι χίτζρα, κρατούσαν το λάιμ και τις ευλογούσαν λέγοντας κάποιο ύμνο. Στη συνέχεια περνούσαν το λάιμ από όλα τα μέλη του παιδιού και μετά το πατούσαν μέχρι να το ξεζουμίσουν. Η διαδικασία τελείωνε όταν το λάιμ δεν είχε πια χυμό.

Όταν πλέον η μέρα είχε φτάσει στη μέση της, ξεκίνησε η μαζική έξοδος από το χωριό. Η κατάσταση δε μπορεί να περιγραφεί εύκολα: για αρκετές ώρες η κυκλοφορία είχε σταματήσει και τα ακινητοποιημένα οχήματα έφταναν μέχρι το Βίλουπουραμ. Αυτοκίνητα και μηχανές προσπαθούσαν να παρακάμψουν το μποτιλιάρισμα οδηγώντας μέσα από τα ξερά χωράφια, τα οποία ήταν πλέον γεμάτα σκουπίδια. Τα γεμάτα λεωφορεία που περίμεναν να κινηθούν έπαιζαν δυνατά μουσική και οι χίτζρα επιβάτισσες τραγουδούσαν και χόρευαν.

Ετεροκανονικότητα και παραβίαση

Όπως έχει ήδη αναφερθεί, κατά τη διάρκεια του φεστιβάλ πραγματοποιήθηκαν γάμοι που προέκυψαν από αληθινό έρωτα. Παρότι το δεκαοκτάημερο προσκύνημα των χίτζρα, ο γάμος και η χηρεία τους αποτελεί μια διαβατήρια τελετή η οποία τις μεταβάλλει σε ακόλουθες/ιέρειες του θεού Αριβάν (Αραβάνις) και τις προικίζει με το χάρισμα να ευλογούν, για κάποιες από αυτές το φεστιβάλ αποτελεί μια ακόμη, σημαντική ευκαιρία. Υπάρχουν ιστορικές μαρτυρίες που φανερώνουν την τέλεση χίτζρα γάμων στο Κούβαγκαμ αρκετές δεκαετίες πριν αποποινικοποιηθεί η ομοφυλοφιλία και καταχωρηθούν νομικά τα δικαιώματα των υποκείμενων του τρίτου φύλου. Για κάποιες χίτζρα λοιπόν, το φεστιβάλ αποτελεί σημείο και ευκαιρία ταυτοτικής πραγμάτωσης όχι μόνο γιατί θα παντρευτούν με τον άνθρωπο που επιλέγουν αλλά και γιατί μπορούν να ισχυροποιήσουν την ταυτότητα τους μέσα από το γάμο. Παρόλο που είναι συχνό φαινόμενο για τα μέλη της κοινότητας των χίτζρα να συνάπτουν ερωτικές σχέσεις ακόμα και να παντρεύονται, είναι σπάνιο να αναγνωριστεί ο γάμος τους από την οικογένεια της μία ή της άλλης πλευράς. Ενώ υπάρχουν μαρτυρίες αποδοχής και ένταξης της χίτζρα συζύγου στο ευρύτερο οικογενειακό πλαίσιο του συζύγου, τέτοιες περιπτώσεις θεωρούνται σπάνιες. Στις περισσότερες περιπτώσεις, οι χίτζρα που έχουν ερωτικό σύντροφο δημοσιοποιούν τη σχέση τους μέσα στην κοινότητα και ως εκ τούτου ο σύντροφος αποκτά πρόσβαση και γίνεται δεκτός σε αυτή. Όμως, σπάνια η σχέση αυτή

ανακοινώνεται εκτός κοινότητας και ακόμη σπανιότερα γίνεται αποδεκτή από τον ευρύτερο οικογενειακό κύκλο του ζευγαριού.

Η έρευνα της Μριναλίνι Μαζουμντάρ (2016) ασχολήθηκε με τις πραγματικότητες των χίτζρα που εισέρχονται στην κοινότητα και τις στρατηγικές διαπραγμάτευσης που χρησιμοποιούν, προκειμένου να αντιμετωπίσουν τον κοινωνικό αποκλεισμό και την καταπίεση που υφίστανται, τόσο μέσα στην οικογένεια όσο και μέσα στην κοινότητα των χίτζρα και στην ευρύτερη κοινωνία. Ακόμη, ένα μεγάλο μέρος της έρευνας εστίασε στις σχέσεις αγάπης και αμοιβαιότητας που αναδύονται μέσα στην κοινότητα, όχι μόνο με τις υπόλοιπες χίτζρα ή τις γκουρού αλλά και με τους ερωτικούς τους συντρόφους. Η Μαζουμντάρ υποστηρίζει πως η επιλογή και απόκτηση συντρόφου αποτελεί βασικό δομικό χαρακτηριστικό για το σχηματισμό της χίτζρα ταυτότητας⁷². Οι αφηγήσεις που συγκέντρωσε η Μαζουμντάρ μαρτυρούν ότι η αγάπη για τις χίτζρα είναι μια άνευ όρων μορφή τρυφερότητας και υποστήριξης η οποία μπορεί να τους προσφέρει ανακούφιση από τις «μοναχικές» ζωές τους. Ακόμη, οι ερωτικές συντροφικές σχέσεις, προσφέρουν στις χίτζρα μια εξασφάλιση υποστήριξης και αποδοχής έξω από την κοινότητα των χίτζρα⁷³. Αποτελούν δηλαδή, έναν επιπλέον χώρο ελευθερίας έκφρασης, ένα μέρος έξω από την κοινότητα όπου μπορούν να εκφραστούν χωρίς να καταδικαστούν για αυτό. Η Μαζουμντάρ τονίζει ότι, παρόλο που η κυρίαρχη κατανόηση των σχέσεων των χίτζρα θεωρείται ως «παράβαση από τις ετεροκανονικές σχέσεις», η ίδια υποστηρίζει ότι οι σχέσεις που δομούν οι χίτζρα βασίζονται σε παρόμοιες ετεροκανονιστικές αντιλήψεις για την αγάπη και τη συντροφικότητα καθώς οι αφηγήσεις που συγκέντρωσε, μαρτυρούν την επιθυμία να αναπαράγουν παρόμοια μοτίβα και έννοιες σχετικά με την αγάπη και τις σχέσεις⁷⁴.

Οι χίτζρα αποκαλούν τους συντρόφους τους ως *γκιρίγια* (गिरिया) και η έρευνα της Σερένα Νάντα αποκάλυψε ότι οι χίτζρα δε θεωρούν σε καμία περίπτωση τους γκιρίγια ομοφυλόφιλους⁷⁵. Ακόμη, ο Μάθιου Στίφ (2016) υποστηρίζει ότι ο όρος

⁷² Mazumdar M. *ό.π.*, σ.65.

⁷³ *Ο.π.*

⁷⁴ *Ο.π.*, σ.66.

⁷⁵ Nanda S. *ό.π.*, σ.44.

πάντι (पन्थी), που εννοεί τους ομοφυλόφιλους άνδρες με ενεργητικό σεξουαλικό ρόλο, μπορεί να αναφερθεί για τους «άντρες» γενικότερα αλλά όταν υιοθετείται ως κατηγορία ταυτότητας αναφέρεται στους σεξουαλικούς συντρόφους των χίτζρα⁷⁶. Αντίθετα, οι δικές μου πληροφορίες που συγκεντρώθηκαν από νεόνυμφα ζευγάρια κατά τη διάρκεια του φεστιβάλ, δείχνουν ότι οι σύζυγοι δεν θεωρούνται ούτε *κόθι* (कोठी) δηλαδή ομοφυλόφιλοι άνδρες με παθητικό σεξουαλικό ρόλο αλλά ούτε και *πάντι*. Ταυτόχρονα, οι γκιρίγια έδειχναν να θεωρούν τις συζύγους τους ως χίτζρα (μόνο ένας γκιρίγια υποστήριξε ότι η σύζυγος του είναι «γυναίκα») και πάντα χρησιμοποιούσαν θηλυκή κατάληξη ενόσω αναφέρονταν σε αυτές. Επίσης, η έρευνα της Μαζουμντάρ ανέδειξε ότι οι περισσότερες είναι πρόθυμες να θυσιάσουν τα πάντα για να εξασφαλίσουν διάρκεια και ασφάλεια στη σχέση τους. Αυτές οι θυσίες γίνονται για να εκπληρωθεί η ιδανική έννοια της αγάπης, η οποία ταυτόχρονα ισχυροποιεί και τη δική τους ταυτοτική θέση μέσα στη σχέση⁷⁷. Το μεγαλύτερο μέρος από τις θυσίες στις οποίες αναφέρονται οι πληροφοριοδότες της Μαζουμντάρ, εστιάζει στον επαναπροσδιορισμό φύλου⁷⁸. Οι χίτζρα ως μέλη της κοινότητας, δεν αποφασίζουν οι ίδιες τον τρόπο αφαίρεσης των ανδρικών γεννητικών οργάνων. Πάντα η γκουρού αποφασίζει αν η χίτζρα θα υποβληθεί στο νιρβανάμ ή αν θα της παρέχει εγχείρηση επαναπροσδιορισμού του φύλου. Η θυσία λοιπόν προς το σύντροφο αφορά τον επαναπροσδιορισμό φύλου σχεδόν πάντα σε αντίθεση με τις επιταγές της γκουρού. Γνωρίζοντας εκ των προτέρων την μεγάλη πιθανότητα εκδίωξης από το σπίτι, αρκετές χίτζρα είναι πρόθυμες να μουν σε αυτή τη διαδικασία για να διατηρήσουν τη σχέση τους. Η Μαζουμντάρ υποστηρίζει ότι ο επαναπροσδιορισμός φύλου θεωρείται από τις χίτζρα ως ένας τρόπος να γίνουν σωματικά όσο το δυνατόν περισσότερο «γυναίκες» και αυτή ακριβώς η σωματική μεταμόρφωση είναι που πιστεύουν οι ίδιες ότι τις βοηθά να πετύχουν πλήρως τον ρόλο της ιδανικής συντρόφου⁷⁹. Ακόμη, μια άλλη μορφή θυσίας που αναδείχθηκε από την έρευνα της Μαζουμντάρ είναι η διαπραγμάτευση της μονογαμίας⁸⁰. Οι

⁷⁶ Stief M. *ό.π.*, σ.76.

⁷⁷ Mazumdar M. *ό.π.*, σ 78

⁷⁸ *Ο.π.*, σ.72.

⁷⁹ Mazumdar M. *ό.π.*, σ.72.

⁸⁰ *Ο.π.*, σ.79.

χίτζρα είναι πρόθυμες να διαπραγματευτούν το ζήτημα της μονογαμίας, όπως ο γάμος έξω από τη σχέση τους, έτσι ώστε να μη στερήσουν από το σύντροφο τους τη συνέχιση της κληρονομιάς του. Καθώς στην ινδική κοινωνία δίνεται μεγάλη έμφαση στην ικανότητα του ατόμου να κάνει παιδιά, η ανικανότητα στην τεκνοποίηση καθιστά το υποκείμενο «μη αληθινό» είτε ως άντρα, είτε ως γυναίκα⁸¹. Επομένως, παρόλο που οι χίτζρα αποδέχονται την αδυναμία τους να κυοφορήσουν, δεν θέλουν η κοινωνία να υποτιμήσει τον ερωτικό τους σύντροφο αμφισβητώντας την ικανότητα του να τεκνοποιήσει. Μέσα σε αυτό το πλαίσιο, η Μαζουμντάρ τονίζει το συσχετισμό ανάμεσα στην πατριαρχική δομή της κοινωνίας, όπου δίνεται σημασία στη συνέχιση της οικογένειας, και της θέσης που λαμβάνουν οι χίτζρα μέσα σε αυτό το μοτίβο καθώς, επιθυμούν και επιδιώκουν μια αναπαραγωγή της ετεροκανονικής αντίληψης της οικογένειας⁸². Η ετεροκανονική αντίληψη δεν αφορά μόνο την επιδίωξη του γάμου για το σύντροφο τους αλλά και την ανάγκη επικύρωσης της δικής τους ερωτικής σχέσης με γάμο που τελείται στο Κούβαγκαμ.

Το να μπορεί μια χίτζρα να διατηρήσει μια μακροπρόθεσμη σχέση με έναν γκιρίγια είναι πολύ σημαντικό. Όχι μόνο γιατί επισφραγίζει την ικανότητα της χίτζρα ότι μπορεί να έχει σύντροφο παρά την ταυτότητα φύλου της (πράγμα που την επικυρώνει ως «θηλυκή» σύντροφο ενός ετεροσεξουαλικού άνδρα) αλλά γιατί ταυτόχρονα ανακοινώνει στις «μέσα» της κοινότητας ότι για αυτήν, υπάρχει υποστήριξη και έξω από την κοινότητα των χίτζρα. Η επιδίωξη για γάμο του συντρόφου τους που έχει αναφερθεί παραπάνω, εξασφαλίζει στις ίδιες την ισχυροποίηση της ταυτότητας τους καθώς, εάν ο σύντροφος τους δεν είναι πραγματικά «άντρας», θα προσβληθεί και η δική τους έμφυλη ταυτότητα. Ακόμη, σχετικά με την υποστήριξη εκτός κοινότητας που προσφέρει ο σύντροφος στη χίτζρα πρέπει να σημειωθεί ότι είναι πολύ σημαντική. Αυτή η έξωθεν υποστήριξη και αποδοχή κατέχει ιδιαίτερη βαρύτητα καθότι αποτελεί, ως μια σχέση που βασίζεται στην αγάπη και είναι απαλλαγμένη από τους περιορισμούς και τους κανόνες της κοινότητας των χίτζρα, μια δικλείδα ασφαλείας σε περίπτωση που οι σχέσεις γκουρού – τσέλα αποκοπούν και η χίτζρα αναγκαστεί να αναζητήσει καταφύγιο

⁸¹ Mazumdar M. *ό.π.*, σ.79.

⁸² *Ο.π.*

αλλού. Είναι αρκετά ενδιαφέρον λοιπόν το γεγονός, ότι παρόλο που οι νεαρές χίτζρα όταν εγκαταλείψουν το γονεϊκό σπίτι επιζητούν την υποστήριξη της κοινότητας των χίτζρα, αλλά μόλις ενταχθούν στην κοινότητα, έχοντας βιώσει παρόμοιες ιεραρχικές δομές και σχέσεις που τις δεσμεύουν και τις περιορίζουν, επιδιώκουν να ελευθερωθούν μέσω μιας μορφής σχέσεων και αγάπης, οι οποίες δύναται να λειτουργήσουν υποστηρικτικά έξω από τα πλαίσια των ορίων της χίτζρα κοινότητας. Η Μαζουμντάρ τονίζει ότι η επιθυμία των συνομιλητριών της να βρουν αποδοχή και αγάπη μοιάζει να αποτελεί ένα «εφεδρικό σχέδιο⁸³» αντιμετώπισης της μοναξιάς και παρόλο που οι συνομιλήτριες της την πληροφόρησαν για κάποιες σχέσεις πραγματικής αγάπης και συντροφικότητας, τις περισσότερες φορές η κατάληξη ήταν διαφορετική. Παρόλο που οι περισσότερες αφηγήσεις που συγκέντρωσε η Μαζουμντάρ καθιστούν τη φύση της εκμετάλλευσης αρκετά σαφή μέσα στις σχέσεις των χίτζρα ενώ αρκετές φορές εμπεριείχαν βία και μορφές ιεραρχίας, υπήρξαν κάποιες αναφορές που μαρτυρούσαν ότι οι υποστηρικτικές σχέσεις είναι πιθανές και μέσω αυτών αποκαλύπτεται ο βαθμός πίστης και εμπιστοσύνης που τρέφουν οι χίτζρα στις έννοιες της αγάπης και της συντροφικότητας⁸⁴.

Οι περισσότερες απαντήσεις που έλαβα για στην ερώτηση γιατί θες να παντρευτείς ήταν ότι υπάρχει πραγματική αγάπη ανάμεσα στο ζευγάρι και ότι από μικρές ονειρευόντουσαν να φορέσουν νυφικό. Ακόμη, ορισμένες είπαν ότι μετά το γάμο θα συγκατοικήσουν με το σύζυγο τους υπονοώντας ότι θα εγκαταλείψουν το σπίτι της γκουρού ενώ η Σούχανι, που έμοιαζε κατά πολύ μεγαλύτερη από τον σύζυγο της εξέφρασε την επιθυμία να κάνουν παιδί. Η έρευνα μου, σε συνδυασμό με την έρευνα της Μαζουμντάρ φανερώνουν ότι παρόλο που οι χίτζρα κατηγορούνται ότι αψηφούν ή/και προσβάλλουν τις κοινωνικές προσταγές, πολλά μέλη της κοινότητας τους επιθυμούν και επιδιώκουν να συμμορφωθούν με τους καθιερωμένους κοινωνικούς κανόνες. Η Μαζουμντάρ, παραπέμποντας στον Μάρτιν Ντούμπερμαν, αναφέρει πως οι χίτζρα εκφράζουν περισσότερα συναισθήματα ρομαντικής αγάπης από ότι ισχύει γενικά για τις Ινδές συζύγους, εξαιτίας του γεγονότος ότι βρίσκονται έξω από τη σφαίρα της κοινωνικής υποχρέωσης και του κανονισμένου γάμου, που

⁸³ Mazumdar M. ό.π., σ.68.

⁸⁴ Ό.π., σ.67.

είναι και ο γενικός κανόνας στην Ινδία⁸⁵. Ωστόσο μοιάζει αυτή η ιδανική ιδέα για τις έννοιες της αγάπης και της συντροφικότητας να προέρχονται από την παραμέληση και την έλλειψη στοργής και αποδοχής που βίωσαν από τις οικογένειες τους. Καθότι η επίτευξη της ιδανικής αγάπης είναι δύσκολη και παρόλο που θεωρούν τις σχέσεις τους ως παράβαση ή/και πρόκληση στων ιδεών της ετεροκανονικότητας, η Μαζουμντάρ υποστηρίζει ότι οι χίτζρα είναι εξίσου παγιδευμένες μέσα στο ετεροκανονικό μοτίβο⁸⁶. Η απιθανότητα της ιδανικής έννοιας της αγάπης που αποζητούν και των μη ρεαλιστικών εκφράσεων της είναι σύμφωνα με τη Μαζουμντάρ η απόδειξη της παγίδευσης τους στις ετεροκανονικές νόρμες.

Μέσα λοιπόν σε ένα πλαίσιο καθημερινής διαπραγμάτευσης που διανθίζεται από τις προσδοκίες ταυτοτικής συγκρότησης μέσα από την ιδανική αγάπη, η ισχυροποίηση της ταυτότητας των χίτζρα πηγάζει μέσα από την ίδια τους την κοινότητα. Η αποδοχή και η υποστήριξη που αναζητάται στην ιδανική αγάπη, στην πραγματικότητα παρέχεται από τη ίδια την κοινότητα η οποία λειτουργεί υποστηρικτικά καθώς, αποδέχεται και στηρίζει την έκφραση της ταυτότητας. Η καταπίεση, ο εξαναγκασμός και η υποταγή στη γκουρού αποτελούν σοβαρούς λόγους αναζήτησης ενός άλλου υποστηρικτικού πλαισίου συντροφικότητας. Ως εκ τούτου, η έρευνα της Μαζουμντάρ αναδεικνύει την επιθυμία που έχουν οι χίτζρα για σχέσεις εκτός κοινότητας και την προθυμία που δείχνουν να θυσιάσουν ό,τι ζητηθεί, έτσι ώστε να εξασφαλίσουν τη σχέση με τον ερωτικό τους σύντροφο, καθώς κατανοούν την επισφαλή θέση τους μέσα στο σπίτι της κοινότητας και τον επιβλητικό/καταπιεστικό χαρακτήρα του ρόλου της γκουρού.

Πένθος και θρήνος

Κατ' εμέ η πιο ενδιαφέρουσα στιγμή ολόκληρου του φεστιβάλ ήταν η τελευταία μέρα. Αφού ο θεός Αριβάν αυτοθυσιάστηκε και ο ιερέας έκοψε τα

⁸⁵ Mazumdar M. *ό.π.*, σ.74.

⁸⁶ *Ο.π.*, σ.75.

μενταγιόν των Αραβάνις, οι συμμετέχουσες ξέσπασαν σε δάκρυα και αλαλαγμούς. Αρκετές από τις συμμετέχουσες φόρεσαν λευκό σάρι, καθώς το λευκό είναι το χρώμα του πένθους, και συγκεντρώθηκαν γύρω από τις γαμήλιες προσφορές καταστρέφοντας τες. Οι χίτζρα θρηνούσαν σε μεγάλες ομάδες και έμοιαζε να ήταν γνωστές μεταξύ τους καθώς ολοκλήρωναν το θρήνο μαζικά και αποχωρούσαν μαζικά ενώ ταυτόχρονα άλλες ομάδες έπαιρναν τη θέση τους. Το κεντρικό σημείο του θρήνου ήταν γύρω από τη φωτιά ενώ γύρω της είχε σχηματιστεί ένας μεγάλος κύκλος ανθρώπων. Η θέση της κάθε ομάδας που αποχωρούσε αναπληρωνόταν αμέσως από τις χιλιάδες χίτζρα που ήταν συγκεντρωμένες περιφερειακά του κύκλου και πίεζαν με τα σώματα τους να φτάσουν στη φωτιά. Ακόμη, διάφορες ομάδες χίτζρα, μεγάλες και μικρές, είχαν συγκεντρωθεί και θρηνούσαν και σε διάφορα άλλα σημεία. Αρκετές από τις χίτζρα αυτών των ομάδων εγκατέλειπαν την ομάδα τους και πηγαίνοντας προς το σημείο των γαμήλιων προσφορών ατομικά, έσπαγαν τις γαμήλιες καρύδες και πετούσαν στη φωτιά τις υπόλοιπες προσφορές. Παράλληλα με όλα αυτά, πολλές ιδίως νεαρές μητέρες, περίμεναν να ολοκληρωθεί ο θρήνος της κάθε χίτζρα και αφού τους έδιναν ένα νόμισμα δέκα ρουπιών, ζητούσαν ευλογία για τις ίδιες ή τα παιδιά τους. Η ευλογία πραγματοποιούνταν με την εκφώνηση κάποιων γητειών και την περιφορά ενός λάιμ εκ μέρους της χίτζρα, γύρω από το σώμα του ατόμου που δεχόταν την ευλογία. Η διαδικασία τελείωνε όταν η χίτζρα, με γυμνό πόδι, κατάφερνε να σπάσει το λάιμ και να βγάλει όλο του το χυμό πάνω στο χώμα. Παρότι λόγω του υπερπληθυσμού στο φεστιβάλ παρατήρησα τη διαδικασία να γίνεται μόνο τέσσερις φορές, όταν ο κόσμος είχε πλέον σταδιακά εγκαταλείψει το χωριό, διαπίστωσα ότι το κόκκινο χρώμα της πλατείας του χωριού είχε πάρει μία έντονη πράσινη απόχρωση από τα άπειρα πεταμένα, ξεζουμισμένα λάιμ.

Ο θρήνος των χίτζρα έλαβε χώρα στην πλατεία του χωριού Κούβαγκαμ, και γρήγορα εξαπλώθηκε σε ολόκληρο το χωριό. Μοιάζει λοιπόν ότι πρόκειται για ένα πένθος, για έναν θρήνο «δημόσιο» και συλλογικό, ο οποίος δεν αφιερώνεται μόνο στο ιερό πρόσωπο του θεού Αριβάν αλλά και στην πτώση του κοινωνικού στάτους των χίτζρα, από συζύγους (όπως έχει αναφερθεί και παραπάνω, από «θηλυκές» συντρόφους ενός ετεροσεξουαλικού άνδρα) σε χήρες. Ακόμη, μοιάζει να αποτελεί ένα θρήνο για την μεταβολή που δέχεται η χίτζρα ταυτότητα μέσω του θανάτου του

θεού, από χαρούμενη, ενεργή σεξουαλικά σύζυγος σε θλιμμένη χήρα που δεν είναι ενεργή σεξουαλικά. Η Τζούντιθ Μπάτλερ υποστηρίζει πως το πένθος μοιάζει να σχετίζεται με τη συμφωνία του υποκειμένου που θρηνεί να υποστεί μια μεταμόρφωση τονίζοντας πως πέρα από την απώλεια, το αποτέλεσμα της απώλειας το οποίο είναι μεταμορφωτικό, είναι εξίσου σημαντικό⁸⁷. Σύμφωνα με αυτό το σκεπτικό, μοιάζει δυνατό να υποστηριχθεί ότι το πένθος των χίτζρα για την απώλεια του Αριβάν εμπεριέχει την έννοια της μεταμόρφωσης: Οι χίτζρα δε νοούνται πλέον ως χίτζρα αλλά ως Αραβάνις, οι οποίες ως τέτοιες πλέον, καλούνται να ακολουθήσουν τον δρόμο του δημιουργικού ασκητισμού και της αποχής από την Απόλαυση έτσι ώστε να εκπληρώσουν το ρόλο τους. Η ταυτότητα των χίτζρα μέσα στο ινδουιστικό μοτίβο πραγματώνεται και συγκροτείται μέσω της σύνδεσης τους με το θεό. Ακόμη, η χηρεία τους παρότι τις βυθίζει στη θλίψη, τις αφήνει ως μοναδικές κληρονόμους της «κεφαλής του θεού», της ικανότητας δηλαδή να είναι μάρτυρες γεγονότων μπορώντας ταυτόχρονα να ευλογήσουν ή να καταραστούν. Έτσι, η απώλεια του θεού αφορά και τις ίδιες τις χίτζρα, καθώς όπως υποστηρίζει η Μπάτλερ, μέσω του πένθους ανακαλύπτουν ότι είναι και οι ίδιες αγνοούμενες⁸⁸. Σύμφωνα με όλα τα παραπάνω λοιπόν, δεν είναι τυχαίο που η συγγραφέας Αρουντάτι Ρόι στο μυθιστόρημα *Το υπουργείο της Ανώτατης Ευτυχίας* έθεσε ως τόπο κατοικίας της χίτζρα ηρωίδας της ένα νεκροταφείο. Οι χίτζρα συνδέονται με το θάνατο και το θρήνο και όπως και πολλές άλλες χίτζρα, έτσι και η Αντζούμ, η ηρωίδα της Ρόι, ψάχνει μέσα στο πένθος και το θάνατο, ερχόμενη ταυτόχρονα σε σύγκρουση μαζί τους, την ταυτότητα της και τη θέση της στον κόσμο.

Οι απαντήσεις που συγκέντρωσα από τις χίτζρα σχετικά με το τι ακριβώς πενθείται στο Κούβαγκαμ, ήταν ομόφωνες στο σύνολο τους: αναφέρθηκε ως «ομαδική θεραπεία» ή ως ένα «ξέσπασμα από την συσσωρευμένη κοινωνική πίεση» ή ακόμη και ως «μια ανάγκη να γίνει πιστευτό ότι ήταν [ήμασταν] κάποτε σημαντικές». Η τελευταία απάντηση (ήμασταν κάποτε σημαντικές) αναπαράχθηκε πολλές φορές και υποδηλώνει ότι στην σύγχρονη ινδική κοινωνία, παρότι έχουν θεσπιστεί νόμοι για την προστασία και την ασφάλεια της κοινότητας των χίτζρα, οι

⁸⁷ Μπάτλερ Τζ. 2009. *Ευάλωτη ζωή. Οι δυνάμεις του πένθους και της βίας*, μτφ. Λαλιώτης Μ. & Αθανασίου Κ. Αθήνα: Νήσος. σ.537.

⁸⁸ *Ο.π.*, σ.538

ίδιες νιώθουν ανασφαλείς και πως η ζωή τους «δεν μετράει⁸⁹» ούτε και θεωρείται σημαντική. Η βία που τους ασκείται, σωματική και ψυχολογική, η κοινωνική περιθωριοποίηση, η ουσιαστική γκετοποίηση τους στα σπίτια των γκουρού και η αδρανής στάση της πολιτείας να λάβει ουσιαστικά μέτρα για την ασφάλεια τους, έχει οδηγήσει όχι μόνο σε πολλές αυτοκτονίες αλλά και σε πάμπολες δολοφονίες. Το πιο πρόσφατο παράδειγμα (Ιούλιος 2019) είναι το δημόσιο λιντσάρισμα μιας νεαρής χίτζρα στην δυτική Βεγγάλη. Το πλήθος την κατηγορήσε για την απαγωγή ενός παιδιού και τη δολοφόνησε χτυπώντας την ομαδικά. Η αστυνομία επενέβη όταν ήταν πλέον αργά ενώ στη συνέντευξη τύπου που παραχώρησε ανακοίνωσε πως καμία κατηγορία για αρπαγή παιδιού δεν ευσταθούσε⁹⁰. Η άγρια επίθεση εναντίων της όχι μόνο έλαβε χώρα ανεμπόδιστα αλλά ταυτόχρονα βιντεοσκοπήθηκε και αναρτήθηκε στα μέσα κοινωνικής δικτύωσης. Τέτοια περιστατικά φανερώνουν την παντελή έλλειψη φροντίδας και προστασίας των χίτζρα υποκειμένων ενώ ταυτόχρονα μαρτυρούν πολιτικές οι οποίες τις ωθούν στο θάνατο κατατάσσοντας τις έξω από τη σφαίρα της σημαντικής ζωής που αξίζει να βιωθεί. Πρόκειται για μία τακτική πολιτικής σκοπιμότητας, η οποία τις καταδικάζει σε κοινωνικό θάνατο και τις απομονώνει σε οριακές περιοχές ενώ ταυτόχρονα τις καθιστά μη ορατές από τους «πολίτες». Οι χίτζρα λοιπόν, ως πολίτες «δεύτερης κατηγορίας» ή καλύτερα ως «μη πολίτες» δεν προστατεύονται, δεν επωφελούνται καμία κοινωνική πρόνοια και η ζωή τους νοείται ως ανάξια να βιωθεί.

Έχοντας κατά νου τα παραπάνω και δεδομένης της δομικής ταυτοτικά σχέσης των χίτζρα με τον θεό Αριβάν, θα ευσταθούσε εδώ ένα ερώτημα το οποίο θα ισχυριζόταν ότι ο θάνατος του Αριβάν δε συνεπάγεται μόνο την πτώση των χίτζρα από το πεδίο του «ιερού» αλλά ταυτόχρονα και από τη σφαίρα του πραγματικού; Η χηρεία των χίτζρα συνεπάγεται συγκεκριμένη κοινωνική θέση, πέρα από την σφαίρα της χαράς και της ερωτικής επιθυμίας που χαρακτηρίζεται από κοινωνική αποξένωση και σεμνή συμπεριφορά. Εφόσον οι χίτζρα δεν υιοθετούν αυτά τα χαρακτηριστικά στην καθημερινότητα τους εκπίπτουν από το στάτους των Αραβάνις και

⁸⁹ Agamben, G. 1998. *Homo sacer: Sovereign power and bare life*. Stanford University Press.

⁹⁰ <https://www.indiatoday.in/crime/story/wb-transgender-beaten-to-death-on-suspicion-of-being-a-child-lifter-1572822-2019-07-24> ανακτήθηκε στις 27/7/2019.

μετουσιώνονται σε μη αποδεκτές υπάρξεις για το κοινωνικό σύνολο. Η σεξουαλική δραστηριότητα των χίτζρα αποτελεί ταμπού θεωρώντας τες μειωμένες σε κύρος και δυσφημισμένες σε σχέση με τον ρόλο τους ως προς τις ευλογίες⁹¹.

Οι Μπάτλερ και Αθανασίου (2013) μιλώντας για την απ-αλλοτρίωση κατέστησαν σαφές πως η απ-αλλοτρίωση ως έννοια κατέχει διττή σημασία. Από τη μία εννοείται ως η υποδιαμόρφωση του υποκειμένου στους κανόνες του διανοητού μέσα από τη σχεσιακότητα, ενώ ταυτόχρονα ως όρος σηματοδοτεί «τις συγκεκριμένες διαδικασίες και ιδεολογίες με τις οποίες συγκεκριμένα υποκείμενα περιέχονται σε κατάσταση αποστέρησης από κανονιστικές και κανονικοποιητικές εξουσίες που ορίζουν το πολιτισμικά διανοητό»⁹². Μέσα σε αυτό το σκεπτικό, η απ-αλλοτρίωση αναφέρεται στον τρόπο με τον οποίο τα ανθρώπινα σώματα μπορούν να υπάρχουν ή όχι, μέσα στα πλαίσια της δουλείας, της αποικιοκρατίας, της έμφυλης και σεξουαλικής κανονιστικότητας και άλλα. Ακόμη, η Αθανασίου αναφέρει πως «η λογική της απ-αλλοτρίωσης εγγράφεται αέναα στα σώματα μας, σε συγκεκριμένα σώματα-στο-χώρο, μέσω κανονιστικών δικτύων αλλά και μέσω κοινωνικά κείμενων πρακτικών της φυλετικότητας, του φύλου, της σεξουαλικότητας, της οικειότητας, της σωματικής ικανότητας, της οικονομίας και της ιδιότητας του πολίτη. Παράγει απ-αλλοτριωμένες υποκειμενικότητες, καθιστώντας τες υπανθρώπινες ή φαντασματικά ανθρώπινες (...) Συνεπώς, μια μεταφυσική της παρουσίας εγγράφεται πάνω σε κάποια σώματα, εαυτούς και ζωές ως απουσία, εξάλειψη και ως μια φαντασματικότητα που δεν περνάει στο αρχείο της παρουσίας»⁹³. Ως εκ τούτου η απ-αλλοτρίωση δηλώνει την πολιτικά επιβαλλόμενη έκθεση ορισμένων υποκειμένων ή ομάδων στη βία και το τραύμα, ενώ παράλληλα μέσω της απαξίωση που συνεπάγεται κοινωνικό αποκλεισμό και θάνατο, καθιστούν τις ζωές αυτών, άνευ αξίας ή σημαντικότητας. Η αποξένωση/εκδίωξη των χίτζρα από τις οικογένειες τους σε συνδυασμό με την περιθωριοποίηση και τον κοινωνικό αποκλεισμό, η επιβολή υπακοής στις προσταγές της γκουρού και η έκθεση τους στη βία και το θάνατο καθώς και η μη δυνατότητα αυτοδιάθεσης των σωμάτων τους (νιρβάναμ και επιβαλλόμενη

⁹¹ Stief M. ό.π., σ.75.

⁹² Αθανασίου Α. & Μπάτλερ Τζ. 2016. *Απ-αλλοτρίωση, η επιτελεστικότητα στο πολιτικό*. μτφ. Κιουπκιολής Α. Αθήνα: Τόπος σ.14.

⁹³ Ό.π., σ.39-40.

σεξεργασία) θέτει υπό αμφισβήτηση την ανθρωπινότητα τους. Σύμφωνα με τη Μπάτλερ «εκείνοι που δεν θεωρούνται πραγματικοί έχουν (...) υποστεί ήδη τη βία της αποπομπής από την πραγματικότητα. (...) Η αποπομπή του «Άλλου» από την πραγματικότητα σημαίνει πως δεν είναι ούτε ζωντανός ούτε νεκρός, αλλά ατελείωτα φασματικός»⁹⁴.

Μοιάζει λοιπόν πως το φεστιβάλ αποτελεί ευκαιρία συγκέντρωσης και συσπείρωσης της χίτζρα κοινότητας, μια γιορτή συνάντησης και ταυτόχρονα μια συλλογική εξωτερίκευση μέσω του τελετουργικού πένθους, της βίας που παράγεται μέσω των διάφορων πολιτικών θανάτου που ασκούνται εις βάρους τους. Ακόμη, η εξουσία της απ-αλλοτρίωσης εκτοπίζει κάποια υποκείμενα ή ομάδες, εκτός του πεδίου του διανοητού στερώντας τους τη δυνατότητα της ανθρώπινης αναγνώρισης⁹⁵. Μέσα σε ένα τέτοιο πλαίσιο, όπου οι χίτζρα δεν αναγνωρίζονται ως ανθρώπινες υπάρξεις, τα σώματά τους δε νοούνται ως πραγματικά και ως εκ τούτου δε δύναται να κατανοηθούν ως σώματα που μπορούν να επιθυμήσουν ή να επιθυμηθούν. Ακόμη, η Τζούλια Κρίστεβα ορίζοντας ως μίasma αυτό που εκπίπτει από την κοινωνική ορθολογικότητα, τονίζει πως οι καθαρτήριες τελετές, στην περίπτωση μας η τελετουργία του Κούβαγκαμ, «αφαιρεί το ρυπαρό αντικείμενο από την τάξη του ανίερου αποπέμποντας το, και ευθύς αμέσως το επενδύει με τη διάσταση του ιερού»⁹⁶. Παρότι η Κρίστεβα αναφέρεται στα μιαιρά αντικείμενα (λχ τα σάλια και το εμμυνορρυσιακό αίμα) μοιάζει πως η αντιστοιχία του μιαιρού αντικειμένου με το μιαιρό υποκείμενο, ευσταθεί για τις ανάγκες της συγκεκριμένης έρευνας. Η τελετουργική χηρεία, μεταβάλλει τις χίτζρα σε ακίνδυνες, αόρατες μορφές ύπαρξης ενώ τα σώματά τους εξορίζονται από το πεδίου του υπαρκτού ή/και του επιθυμητού. Μέσα στο πλαίσιο της ιερότητας τους οι χίτζρα νοούνται δίχως σωματικές και σεξουαλικές επιθυμίες, μοιάζουν ακίνδυνες για την κανονικότητα και δεν απειλούν την έμφυλη ταξινομητική δομή. Έτσι, η χαραμάδα ύπαρξης που τους δίνεται, προϋποθέτει να μην είναι ποθητές και να υποκύψουν στην εξουσία της απ-αλλοτρίωσης ως προς τη διαμόρφωση της ταυτότητας τους μέσα στη σφαίρα του

⁹⁴ Μπάτλερ Τζ. 2009. ό.π., σ.551-552.

⁹⁵ Αθανασίου Α. & Μπάτλερ Τζ. ό.π., σ.39.

⁹⁶ Kristeva J. Από τη ρυπαρότητα στο μίasma. μτφ. Μαρκέτου Π., στο Αθανασίου Α. (επιμ.), 2006. *Φεμινιστική θεωρία και πολιτισμική κριτική*, Αθήνα: Νήσος, (σσ. 361-378) σ.366.

πολιτισμικά διανοητού. Η Κρίστεβα παραπέμποντας στην Μαίρη Ντάγκλας αναφέρει πως τέτοιου είδους τελετουργίες αντιμετωπίστηκαν από τη δεύτερη ως κοινωνικές αντιθέσεις, «σαν το συνεκτατό με το συμβολικό σύστημα κοινωνικό όν να ήταν ανέκαθεν παρόν στον εαυτό του χάρη σ' αυτές τις δομές του θρησκευτικού, οι οποίες μεταφέρουν τις αντιθέσεις του στο πεδίο των τελετών»⁹⁷.

Εναλλακτικές ποιότητες του Θρήνου: δυνητικές αναγνώσεις

Παράλληλα με το παραδοσιακό, τελετουργικό θρήνο που έχει ήδη αναφερθεί, παρατηρήθηκαν μία άλλη, διαφορετική διάσταση του θρήνου, που κατείχε άλλες ποιότητες και δεν έμοιαζε να συνάδει με το τυπικό τελετουργικό πρακτικό. Κάποιες ομάδες, αρκετές σε αριθμό για να ξεχωρίζουν μέσα στις εκατοντάδες χιλιάδες χίτζρα που συμμετείχαν στο φεστιβάλ, παρήγαγαν μια διαφορετική οπτική ως προς το πένθος. Σε διάφορα σημεία, αλλά πάντα σε κάποια απόσταση από τη πλατεία του χωριού όπου έκαιγε η φωτιά, ομάδες των δέκα με είκοσι χίτζρα έμοιαζε να προσποιούνται ότι θρηνούν με τρόπο τέτοιο, που γινόταν εύκολα αντιληπτό ότι επιθυμούσαν να αναπαράγουν μια κωμική, υπερβολικά στερεοτυπική και σίγουρα μη «αληθινή» εικόνα του θρήνου, παρά να προσπαθήσουν να θρηνήσουν τυπικά παρότι δε το ένιωθαν. Αυτή η θεατρική, παρωδική προσέγγιση στο θρήνο, διερρήγνυε ρωγμές ως προς την σημαντικότητα του για την ισχυροποίηση της ταυτοτικής σήμανσης των συμμετεχόντων και παρήγαγε αμφισβητήσεις τόσο για τον ίδιο το θρήνο όσο και για την αναγκαιότητα του γενικά. Οι χίτζρα χτυπούσαν τα χέρια τους ρυθμικά στο στήθος τους και παρήγαγαν τους ήχους του κλάματος ενώ παράλληλα το πρόσωπο τους γελούσε, υποτιμώντας και αμφισβητώντας το πραγματικό κλάμα. Ακόμη, υπερέβαλλαν αισθητά στη σωματικότητα του θρήνου προσποιούμενες ότι λιποθυμούν από το κλάμα, ενώ στην πραγματικότητα γελούσαν και απολάμβαναν το πλήθος που είχε μαζευτεί γύρω τους κοιτώντας τες υποτιμητικά

⁹⁷ Kristeva J. ό.π., σ.366.

ή χαμογελώντας μαζί τους. Αυτή η πρακτική, έμοιαζε να συμβαίνει αυθόρμητα σε διάφορες, άσχετες μεταξύ τους ομάδες. Ενώ κάποιες ομάδες, θρηνούσαν θεατρικά ενώ περπατούσαν προς την έξοδο του χωριού, άλλες καθόντουσαν στο χώμα ακουμπώντας η μία την πλάτη της άλλης με τα χέρια, σχηματίζοντας με τα σώματα τους ένα παλλόμενο σώμα θεατρικού θρήνου και προκαλούσαν τους περαστικούς να τις παρακολουθήσουν. Ακόμη, οι συμμετέχουσες στον εν λόγω θρήνο ήταν όλων των ηλικιών και δε διαφαινόταν κάποια ιεραρχική σχέση μεταξύ τους. Τουλάχιστον όχι ως προς τη συμμετοχή στον θεατρικό θρήνο.

Πρέπει να σημειωθεί ότι παρατήρησα μονάχα ως θεατής αυτές τις εναλλακτικές ποιότητες του θρήνου και δεν είμαι σε θέση να γνωρίζω το σκεπτικό των συμμετεχόντων για αυτές τους τις πράξεις. Πρόκειται λοιπόν για μια ερμηνεία βασισμένη στη δική μου αντίληψη, στην «αίσθηση» που μου προκάλεσε το θέαμα και αποτελεί μια δυνητική ανάλυση του γεγονότος. Αυτή η παρωδία, έμοιαζε ως αυθόρμητος χλευασμός στον τυπικό θρήνο, ως ένα θεατρικό *χάπενινγκ* που αναδύεται αυτοσχεδιαστικά μέσα στο χώρο. Παρότι φαίνεται ότι οι συμμετέχουσες ήξεραν όλες το «ρόλο» τους και ο θρήνος-χάπενινγκ είχε άμεση επικοινωνία και σχέση με το «κοινό», δεν παρέπεμπε στη δραματολογική έννοια της *περφόρμανς* καθώς δεν ήταν προσχεδιασμένος ως προς την εξέλιξη του. Αντίθετα παρέπεμπε στο *χάπενινγκ* καθώς εστίαζε στην κίνηση μέσα στο χώρο και την χρονική διάσταση, στον τρόπο που τα σώματα εκφράζονταν μέσα σε συγκεκριμένο χώρο και χρόνο και σε συγκεκριμένη χρονική στιγμή δηλαδή στο φεστιβάλ Κούβαγκαμ.

Οι χίτζρα γίνονται κατανοητές και αποκτούν υπόσταση μέσα στη σφαίρα του διανοητού από τη κατάσταση χηρείας τους και τη μεταβολή του κοινωνικού τους στάτους τους σε ιερά, μη σεξουαλικά υποκείμενα. Θα μπορούσε να υποστηριχθεί ότι αυτός, ο διαφορετικά ποιοτικός και παρεκκλίνων θρήνος, αποτελεί πολιτική πράξη εναντίωσης στην δόμηση της ταυτότητας των χίτζρα μέσω του τυπικού θρήνου και ως εκ τούτου, μέσω του γάμου με το θεό; Η Αθηνά Αθανασίου υποστηρίζει πως το να «αρνούμαι να μείνω στη θέση που μου πρέπει» αποτελεί μία πράξη άρνησης και απείθειας ως προς την αρμόζουσα θέση που έτερα αποδίδεται⁹⁸. Οι συγκεκριμένες

⁹⁸ Αθανασίου Α. & Μπάτλερ Τζ. ό.π., σ.41-42.

ομάδες των χίτζρα αρνιούνται να κλάψουν, αρνούνται να συμμορφωθούν και μέσω του παρωδικού, θρήνου-χάπενινγκ αποπειρώνται να εδραιώσουν οι ίδιες για τις εαυτές τους, μια θέση μέσα στο κοινωνικό⁹⁹. Οι χίτζρα καλούνται να θρηνήσουν, όχι γενικά και ανεξέλεγκτα, αλλά με συγκεκριμένη θεματική και σε προκαθορισμένο χωρικό σημείο: για να μπορέσουν αν προικιστούν με το χάρισμα των ευλογιών, πρέπει να παντρευτούν και να πενθήσουν το σύζυγο τους. Πράγματι, η διαβίωση των χίτζρα εξαρτάται από την άρρηκτη θέση τους στην κοινωνική δομή¹⁰⁰. Ως εκ τούτου, η επικύρωση της ιερότητας τους και η συνεπαγόμενη μεταβολή στο στάτους τους ως Αραβάνις προκύπτει στο Κούβαγκαμ. Παραπέμποντας στην Αθανασίου, τολμάται η ανάγνωση των παρωδικών θρήνων ως αμφισβήτηση, η οποία προκύπτει από μία «αλληλένδετη σωματική και χωρική ποιότητα»¹⁰¹ και αποτελεί άρνηση συμμόρφωσης στον προκαθορισμένο ρόλο των χίτζρα. Ο θρήνος-χάπενινγκ εξωτερικεύει την προσωπική αμφισβήτηση των συμμετεχόντων ως προς τον επιβαλλόμενο τελετουργικά θρήνο αμφισβητώντας αυτό που έχει ορισθεί ως «θρήνος των χίτζρα» ενώ παράλληλα τον υποβιβάζει από τη σφαίρα του αναγκαίου και σημαντικού καθώς τον παρωδεί. Όπως έχει αναλυθεί παραπάνω, τα σώματα των χίτζρα μέσω της «γκροτέσκας» εικόνας τους, αποτελούν φορείς σημάνσεων και σηματοδοτήσεων, και κατ' επέκταση και αυτός ο εναλλακτικός θρήνος μπορεί να κατανοηθεί ως μια γκροτέσκα εκδοχή του τυπικού θρηνητικού τελετουργικού. Μοιάζει λοιπόν, πως πρόκειται για μια κατανόηση της ενσώματης διάστασης στο χώρο, η οποία αμφισβητεί την επιβαλλόμενη πειθαρχία και αντιστέκεται στην συγκροτησιακή σχέση της τελετουργίας του θρήνου με τη χίτζρα ταυτότητα. Ταυτόχρονα όμως, ο θρήνος-χάπενινγκ παραμένει θρήνος με την κυριολεκτική έννοια του όρου, στο επίπεδο των κοινωνικών επιβαλλόμενων επιταγών ως προς του τρόπους και τα χαρακτηριστικά που πρέπει να φέρει η χίτζρα ταυτότητα για να θεωρηθεί πολιτισμικά διανοητή θρηνώντας έτσι έμπρακτα μέσα από το χάπενινγκ την έτερα επιβαλλόμενη ταυτοτική σήμανση και κοινωνική θέση. Θα μπορούσε αυτός ο θρήνος-χάπενινγκ να αποτελεί μορφή πολιτικής σύγκρουσης και να αναδύει

⁹⁹ Αθανασίου Α. & Μπάτλερ Τζ. ό.π., σ.41-42.

¹⁰⁰ Hall K. 1995. *Hijra/Hijrin: Language and Gender Identity, Dissertations*, Department of Linguistics, ΗΠΑ: Berkeley σ.12.

¹⁰¹ Αθανασίου Α. & Μπάτλερ Τζ. ό.π., σ.42.

πολιτικές ταυτότητες; Θα μπορούσε να νοηθεί ως μια πολιτική πράξη ανυπακοής η οποία ανακαταλαμβάνει το Κούβαγκαμ και το ανασυνθέτει με όρους πολιτικής αμφισβήτησης και διεκδίκησης;

Η Μπάτλερ αναφέρει πως «το προσωπικό είναι έμμεσα πολιτικό στο βαθμό που εξαρτάται από κάποιες κοινωνικές δομές. Ωστόσο (..) καθιστάτε απρόσβλητο από κάθε πολιτική αμφισβήτηση στο βαθμό που οι διακρίσεις ανάμεσα στο δημόσιο και το ιδιωτικό διατηρούνται ανέπαφες»¹⁰². Ακόμη, σύμφωνα με τον Όλιβερ Μάρκχαρτ το δημόσιο δεν είναι ένας προϋπάρχουν δεδομένος χώρος με τη φυσική έννοια αλλά αντίθετα αναδύεται μονάχα τη στιγμή της σύγκρισης (δηλαδή του ανταγωνισμού), όχι όμως ως προϊόν της αλλά ως η ίδια η ουσία της σύγκρουσης¹⁰³. Ακόμη, ο Μάρκχαρτ υποστηρίζει πως «το πολιτικό, (ο ανταγωνισμός) είναι «αν-υποκειμενικό» δηλαδή δεν υπάρχει κανένα υποκείμενο (...) που να στέκεται πίσω του, και κανείς δε μπορεί να επιβάλλει με τη θέληση του μια ανταγωνιστική κατάσταση.(..) Αν η κατασκευή ανταγωνισμών (και συνεπώς του δημοσίου) λειτουργεί αν-υποκειμενικά, η ταυτότητα του δρώντος αποτελεί η ίδια το αποτέλεσμα της δράσης»¹⁰⁴. Υπό αυτή την έννοια, ο θρήνος-χάπενινγκ των χίτζρα παράγει την έννοια του δημοσίου στην τοπογραφία του θρήνου τους και ως εκ τούτου μέσω της παρωδικής θρηνητικής διαδικασίας, οι ταυτότητες των χίτζρα που ανασχηματίζονται εκείνη τη στιγμή είναι προϊόν αυτής της δημόσιας ένδειξης απείθειας. Τα περίχωρα του ναού, αναδομούνται μέσα από την έννοια του δημοσίου που αναδύεται ακριβώς εκείνη τη στιγμή και καθώς η ανάδυση του δημοσίου προκύπτει από τη σύγκρουση, οι ταυτότητες των συμμετεχόντων αποτελούν προϊόν του. Οι χίτζρα παύουν να δομούν την ταυτότητα τους μέσω του θεού και του θρήνου του και αναλαμβάνουν οι ίδιες να αυτοπαρουσιαστούν ως πολιτικά συγκρουσιακά υποκείμενα. Οι χίτζρα μέσω του παρωδικού θρήνου-χάπενινγκ πενθούν για τη ζωή που τους επιβάλλεται μα δε θέλουν να ζουν. Θρηνούν απαξιωτικά και γελάνε συνάμα καθιστώντας με αυτόν τον τρόπο τον νεκρό Αριβάν, ως ισχυροποιητικό, δομικό και τελικό (με την έννοια του

¹⁰² Butler J., 2006. Παραστασιακές επιτελέσεις και συγκρότηση του φύλου: Δοκίμιο πάνω στη φαινομενολογία και τη φεμινιστική θεωρία, ό.π., σ.388.

¹⁰³ Marchart O. 2008. "Πολιτική και καλλιτεχνικές πρακτικές: για την αισθητική της δημόσιας σφαίρας", στο Σταυρακάκης Γ., Σταφυλάκης Κ., (επιμ), 2008. *Το πολιτικό στη σύγχρονη τέχνη*. (σσ. 101-113). Αθήνα: Εκκρεμές., σ. 103.

¹⁰⁴ Ό.π., σ. 104-105.

τελείωσης) συστατικό των ταυτοτήτων τους, ανάξιο πένθους. Η άρνηση του πένθους για το θάνατο του θεού υποδηλώνει ότι δεν κατανοούν και δεν αποδέχονται τον συσχετισμό μαζί του για την ύπαρξη τους. Μοιάζει να λένε πως, αν δε σε κλάψω, εσύ και ότι συνεπάγεσαι, για μένα δεν είναι σημαντικά.

Φαίνεται λοιπόν ότι ο θρήνος-χάπενινγκ μπορεί να εννοηθεί ως ένας «ακτιβισμός του πένθους»¹⁰⁵ αλλά με ανεστραμμένο πρόσημο. Είναι ένας ακτιβισμός του πένθους από την ανάποδη καθώς αρνείται το πένθος, αρνείται να πενθήσει και ταυτόχρονα να πενθηθεί, είναι ένας ακτιβισμός του μη-πένθους. Η Αθανασίου παραπέμποντας στον Κρίμπ αναφέρει ότι «το πένθος και η πολιτική δράση συνυφαίνονται, δεν αντιτίθενται»¹⁰⁶. Παρότι οι χίτζρα δε θρηνούν, ο θρήνος-χάπενινγκ συνδέεται με το πένθος καθώς αυτό που πρέπει να κάνουν είναι να κλάψουν, αλλά εκείνες αρνούνται. Ακόμη, αυτή η άρνηση αποτελεί πολιτική πράξη εφόσον προκαλεί σύγκρουση με το κοινωνικά διανοητό και το τελετουργικό τυπικό και θέτει το προσωπικό τους πρόσταγμα στην δημόσια σφαίρα που η ίδια τους η αντίσταση παράγει. Η Αθανασίου μιλώντας για τις Γυναίκες στα Μαύρα αναφέρει πως «επιτελώντας καταχρηστικά το ιδίωμα του πένθους αντιστέκονται σε αυτό που έχει οριστεί ως πένθος (...) Πενθώντας αλλιώς, όχι μόνο εξωθούν τις κανονικότητες τους φύλου, της συγγένειας και του έθνους σε κρίση αλλά κλονίζουν και τα ίδια τα σύνορα του πολιτικού»¹⁰⁷. Η πολιτική διάσταση του πένθους τους εντοπίζεται ακριβώς σε αυτό το καταχρηστικό πένθος με μορφή χάπενινγκ που διαρρηγνύει τα όρια ως προς το ποιος πρέπει να πενθήσει ποιόν και γιατί. Ακόμη, ο θρήνος-χάπενινγκ αποκτά ακόμη μεγαλύτερη βαρύτητα καθώς πενθούν αλλιώς πέρα από τα όρια του «αρμόζοντος τρόπου για την τέλεση του πένθους»¹⁰⁸, μακριά από τη φωτιά, μακριά από το ναό, αποστασιωποιημένες χωρικά και νοητικά από το σύζυγο-θεό Αριβάν και το σύζυγο-θνητό ιερέα. Ο μη-θρήνος σε συνδυασμό με τον μη αρμόζοντα τρόπο, αποτελεί ακόμη μεγαλύτερη μορφή αμφισβήτησης στο κοινωνικά επιβαλλόμενο, επανανακαταλαμβάνοντας το Κούβαγκαμ σε νέα δημόσια και πολιτικά πλαίσια. Ακόμη σχετικά με το δημόσιο, τελετουργικό πένθος για τους αθρήνητους, για αυτούς

¹⁰⁵ Αθανασίου Α. 2007. *Ζωή στο όριο, Δοκίμια για το σώμα, το φύλο και τη βιοπολιτική*. Αθήνα: Εκκρεμές σ.229.

¹⁰⁶ Ό.π.

¹⁰⁷ Ό.π.σ.237.

¹⁰⁸ Ό.π.σ.230.

που έζησαν μια ζωή που δεν ήταν άξια να βιωθεί και άρα δεν αξίζουν το θρήνο, η Αθανασίου αναφέρει το εξής: «Ο δημόσιος θρήνος για την απώλεια που η κυρίαρχη λογική του πένθους δεν αναγνωρίζει ως τέτοια αντιπροσωπεύει μια προδοτική παρέκκλιση από την καθιερωμένη εθνική και έμφυλη ευπρέπεια του πένθους. Το ανάρμοστο δημόσιο πένθος για τον εξωτερικό εχθρό ωθεί τα όρια της πολιτισμικής διανοητότητας σε μοιραία κρίση, και δη με τρόπους που προσιδιάζουν σε μία «γυναίκα» αυτό τον προαιώνιο εσωτερικό εχθρό»¹⁰⁹. Έχοντας κατά νου το παραπάνω απόσπασμα φτάνει να θεωρήσουμε ως εξωτερικό εχθρό τις χίτζρα που δεν-είναι-χίτζρα, καθώς δεν θρηνούν και δεν ακολουθούν το τυπικό τελετουργικό. Έχει ήδη αναφερθεί ότι η δική μου ανάγνωση ως προς το θρήνο-χάπενινγκ παραπέμπει σε μια αντίσταση στο πολιτισμικά διανοητό που τις καθιερώνει και τις ταυτοποιεί μέσω της χηρείας. Ακόμη, έχω υποστηρίξει παραπάνω ότι ο θρήνος-χάπενινγκ είναι μη θρήνος για το θεό και τα συμφραζόμενα του αλλά παραμένει θρήνος στο επίπεδο των κοινωνικών επιβαλλόμενων επιταγών ως προς του τρόπους και τα χαρακτηριστικά που πρέπει να φέρει η χίτζρα ταυτότητα για να θεωρηθεί πολιτισμικά διανοητή. Έτσι, εφορμώντας από το σκεπτικό της Αθανασίου, μοιάζει δυνατό να υποστηριχθεί πως οι «αθρήνητες» χίτζρα είναι όσες επιλέγουν να ορίζουν μόνες τους τη σεξουαλικότητα και την ταυτότητα τους, πέρα από την απώλεια του θεού και την επιβαλλόμενη κατάσταση χηρείας, προσβάλλοντας έτσι, τον τρόπο και το λόγο που «πρέπει» οι χίτζρα να θρηνούν. Τέλος, όπως και οι Γυναίκες στα Μαύρα έτσι και ο θρήνος-χάπενινγκ «οικειοποιείται την έμφυλα [στην περίπτωση μας, τη χίτζρα] σεσημασμένη γλώσσα του πένθους αλλά με τρόπο καταχρηστικό»¹¹⁰ ενώ η διαδικασία του πένθους που πλέον παρατίθεται με νέους όρους και άλλες ποιότητες, «δεν αντιπαρέρχεται στην ιστορία του αλλά, αντίθετα, την επανεγγράφει και την ενοποιεί»¹¹¹.

¹⁰⁹ Αθανασίου Α. 2007. *ό.π.*, σ.230.

¹¹⁰ *Ό.π.*

¹¹¹ *Ό.π.*, σ.238.

Συμπεράσματα

Η χίτζρα κοινότητα παρότι αναγνωρίζεται από πολλούς για τον κοινωνικά εκτιμώμενο ρόλο της δεν κατέχει υψηλό κοινωνικό στάτους και παραμένει περιθωριοποιημένη από το κοινωνικό σύνολο. Η αποτυχία της προσπάθειας να έρθω σε επαφή με φεμινιστικές και ΛΟΑΤΚΙ οργανώσεις τις Ινδίας για να συλλέξω πληροφορίες για την κοινότητα των χίτζρα, φανερώνει τον αποκλεισμό των χίτζρα από τέτοιου είδους συλλογικότητες. Οι συλλογικότητες που ασχολούνται με ζητήματα φύλων, ήταν απρόθυμες να συζητήσουν για την κοινότητα των χίτζρα καθώς τις κατηγορούσαν για σεξεργασία και απέρριπταν την κοινότητα στο σύνολο της από το κινηματικό ΛΟΑΤΚΙ μέτωπο της Ινδίας. Μέσα σε ένα τέτοιο πλαίσιο λοιπόν, τις περισσότερες φορές οι χίτζρα κατοικούν ομαδικά σε σπίτια τα οποία βρίσκονται υπό την επίβλεψη της γκουρού. Από ότι φαίνεται η θρησκεία δεν αποτελεί ανασταλτικό παράγοντα ούτε συγκατοίκησης αλλά ούτε και αποκλεισμού κάποιας από την χίτζρα κοινότητα, με αποτέλεσμα χίτζρα από διάφορες θρησκείες να μπορούν να τελούν τα ινδουιστικά τελετουργικά ευλογίας. Το πλαίσιο μέσα στο οποίο συντίθεται ο ιερός ρόλος των χίτζρα στοιχειοθετείται από αντιφάσεις, συγκρούσεις και παραβλέψεις. Τα συμπεράσματα της παρούσας έρευνας σε συνδυασμό με τη βιβλιογραφία ανέδειξαν ιστορίες ζωής των χίτζρα οι οποίες αντικατοπτρίζουν μια πολύ διαφορετική πραγματικότητα που βασίζεται στην οικογενειακή απόρριψη, την πολιτισμική απομόνωση και την κοινωνική παραμέληση. Ακόμη, διάφορες πολιτικές ωθούν τα χίτζρα υποκείμενα στο όριο της κοινωνίας εξωθώντας τα στη βία και στο θάνατο. Οι χίτζρα, προσπαθώντας να ξεφύγουν από την οικογενειακή καταπίεση ή/και καθώς αναζητούν ένα νέο σπίτι όταν εκδιωχθούν από την οικογένεια τους, βρίσκουν καταφύγιο στα σπίτια των γκουρού όπου δεν είναι και πάλι κύριες των εαυτών τους.

Οι γκουρού φαίνεται να προσπαθούν να ελέγξουν πλήρως τις τσέλα τους, τόσο στην επιθυμία όσο και στην ταυτότητα. Για αρκετές χίτζρα φαίνεται ότι οι ρομαντικές ερωτικές σχέσεις που συνάπτουν αποτελούν μία πόρτα έκτακτης ανάγκης ή ένα καταφύγιο, φανερώνοντας ότι η ζωή στα σπίτια των γκουρού δεν είναι αυτή που θέλουν. Επίσης, έγινε προσπάθεια κατανόησης του τρόπου που επιτελείται η

χίτζρα ταυτότητα καθώς και οι ασυνέχειες, παραλληλισμοί και νοήματα που αυτή η επιτέλεση φέρει στο φάσμα των φύλων. Ακόμη, εξετάστηκε πως μέσα σε ένα μοτίβο ετεροκανονικότητας, η ρομαντική σχέση των χίτζρα πέρα από ασφάλεια εκτός κοινότητας, ισχυροποιεί και τη ταυτότητα της χίτζρα συντρόφου καθώς την επικυρώνει ως τη «θηλυκή» σύντροφο ενός ετεροφυλόφιλου άνδρα. Για να εξασφαλίσουν την επικύρωση της ταυτότητας τους μέσω της ερωτικής τους σχέσης, είναι διατεθειμένες να κάνουν θυσίες, οι οποίες κάποιες φορές συνεπάγονται με άρνηση υπακοής στις επιταγές της γκουρού και συνεπαγόμενη εκδίωξη από το σπίτι. Επίσης, οι γάμοι αναπαράγουν και αναπαράγονται μέσα σε παρόμοια ετεροκανονικά μοτίβα και παρόλο που σπάνια γίνονται αποδεκτοί από τις οικογένειες των νυμφευμένων, υπάρχουν αναφορές για πλήρη αποδοχή της χίτζρα νύφης από την πρώτη σύζυγο και τα παιδιά του συζύγου.

Μέσα σε ένα τέτοιο πλαίσιο το φεστιβάλ Κούβαγκαμ αποτελεί βασικό ενοποιητικό γεγονός της κοινότητας. Οι χίτζρα όμως καταφθάνουν στο Κούβαγκαμ όχι μόνο για να συσπειρωθούν, αλλά και για να συμμετάσχουν στην θρησκευτική τελετουργία η οποία εξασφαλίζει στις συμμετέχουσες το χάρισμα των ευλογιών. Το τελετουργικό μέρος των θρήνων αποτέλεσε βασικό άξονα στοχασμών ως προς την ποιότητα του πένθους και τα όρια που ορίζονται μέσα από το τελετουργικό πρακτικό σε αυτό. Η έρευνα πεδίου, εστίασε σε μια διαφορετική θρηνητική ποιότητα η οποία παρουσιαζόταν από διάφορες ομάδες μακριά από το ναό. Βάση αυτού του διαφορετικού θρήνου, του θρήνου-χάπενινγκ, δομήθηκε η ιδέα της πολιτικής πράξης άρνησης στην χίτζρα ταυτότητας που αποδίδεται μέσω του τελετουργικού πρακτικού. Ορισμένες χίτζρα, μέσω του πολιτικού αυτού θρήνου τους, ανασχημάτισαν το χώρο, ανακατασκευάζοντας τον μέσα από τις νέες ποιότητες που οι ίδιες φέρουν ως ταυτότητες που γεννούνται εν μέσω σύγκρουσης.

ⁱ Άρθρο 377 του Ινδικού Ποινικού Κώδικα.

ⁱⁱ Σύμφωνα με την ινδουιστική Βεδική παράδοση, ο θεός Βίσνου είναι η αρχή των πάντων, ο πρώτος των πρώτων, η μορφή του απεικονίζει την Απόλυτη Αλήθεια. Ο Βίσνου αναγνωρίζεται ως ο θεμελιωτής και «διατηρητής» της ινδουιστικής τριάδας, Βίσνου, Βράχμα, Σίβα.

ⁱⁱⁱ Οι *νάγκα σαντχού* (नृग संतु) αποτελούν αξιοσέβαστη τάξη ασκητών της ινδουιστικής λατρείας. Μέσω της απάρνησης της Απόλαυσης και όλων των υλικών αγαθών (στέγη, ένδυση, φροντίδα για τροφή) αποπειρώνται την έκπτωση του υλικού σώματος με στόχο την εξύψωση του πνεύματος τους.

^{iv} Ως Ταμίλ αναφέρονται οι κάτοικοι του κρατιδίου Ταμίλ Ναντού στην νοτιοανατολική πλευρά της Ινδίας. Κατέχουν δική τους γλώσσα και γραφή (Μαλαγιάλαμ) και δικές τους ινδουιστικές θεότητες οι οποίες λατρεύονται αποκλειστικά στο Ταμίλ Ναντού. Οι ινδουιστική ναοί στο Ταμίλ Ναντού είναι οι αρχαιότεροι στην Ασία και περιλαμβάνουν αρχιτεκτονικές δομές και θεολογικές αναφορές οι οποίες έχουν πάψει πια να συναντιούνται ήδη από τον 10^ο αιώνα μ.Χ.

^v Αναφέρομαι στο σύνολο του έργου του Μιχαήλ Μπαχτίν για το καρναβάλι και το γκροτέσκο σώμα από το βιβλίο: Μπαχτίν Μ., 2017. *Ο Ρεμπελαί και ο κόσμος του, για την λαϊκή κουλτούρα του μεσαίωνα και της αναγέννησης*, (μτφρ Πινακούλας Γ.) Ρέθυμνο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης.

^{vii} Για μια εικόνα των διαγωνισμών: <https://www.supernewsworld.com/Koothandavar-Temple-Festival-Miss-Koovagam-Competition-To-Be-Held-Today--Live-Report-1468107.html>

Βιβλιογραφία

- Agamben, G. 1998. *Homo sacer: Sovereign power and bare life*. Stanford University Press.
- Αθανασίου Α. 2007. *Ζωή στο όριο, Δοκίμια για το σώμα, το φύλο και τη βιοπολιτική*. Αθήνα: Εκκρεμές.
- Αθανασίου Α. & Μπάτλερ Τζ. 2016. *Απ-αλλοτρίωση, η επιτελεστικότητα στο πολιτικό*. μτφ. Κιουπκιολής Α. Αθήνα: Τόπος.
- Anderson B. 1997. *Φαντασιακές Κοινότητες, Στοχασμοί για τις απαρχές και τη διάδοση του εθνικισμού*, Αθήνα: Νεφέλη.
- Βέης Γ. 2017. *Ινδικοπλεύστης, μαρτυρίες παρεκβάσεις*, Αθήνα: Κέδρος.
- Butler J. 2006. Παραστασιακές επιτελέσεις και συγκρότηση του φύλου: Δοκίμιο πάνω στη φαινομενολογία και τη φεμινιστική θεωρία, μτφ. Μηλιώρη Μ., στο Αθανασίου Α. (επιμ.), 2006. *Φεμινιστική θεωρία και πολιτισμική κριτική*, (σσ. 381-407) Αθήνα: Νήσος.
- Butler J. 2006. Από-μίμηση και Έμφυλη ανυπακοή στο: *Σεξουαλικότητα. Θεωρίες και Πολιτικές της ανθρωπολογίας*, Γιαννακόπουλος Κ. (επιμ.), 2006. Αλεξάνδρεια.
- Butler J. 1990. *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of identity*, Νέα Υόρκη: Routledge.
- Butler J. 2011. *Bodies that matter*, Νέα Υόρκη: Routledge.
- Chakravarti U. 2013. Conceptualising Brahmanical Patriarchy., στο *Critical Quest*, Νέο Δελχί.
- Chowdhury D. & Tripathy A. 2016. Recognizing the Right of the Third Gender to Marriage and Inheritance under Hindu Personal Law in India. στο *BRICS Law Journal*, τ.3.τχ.3 University of Pune.
- Evans M. 2003. *Φύλο και Κοινωνική Θεωρία*. Μτφ. Κιουπκιολής Α., Αθήνα: Μεταίχμιο.
- Hall K. 1995. *Hijra/Hijrin: Language and Gender Identity, Dissertations*, Department of Linguistics, ΗΠΑ: Berkeley.

- Kristeva J. Από τη ρυπαρότητα στο μίasma. μτφ. Μαρκέτου Π., στο Αθανασίου Α. (επιμ.), 2006. *Φεμινιστική θεωρία και πολιτισμική κριτική*, (σσ. 361-378) Αθήνα: Νήσος.
- Kugle S. 2002. Sultan Mahmud's Makeover: Colonial Homophobia and the Persian-Urdu Literary Tradition στο Ruth V. (επιμ.) 2002. *Queering India, same sex, love and erotism in Indian culture and society.*, (σ.σ 30-46) Routledge: Νέα Υόρκη, Λονδίνο.
- Mazumdar M. 2016. *Hijra Lives: Negotiating Social Exclusion and Identities*. Βομβάη: Tata Institute of Social Sciences.
- Marchart O. 2008. "Πολιτική και καλλιτεχνικές πρακτικές: για την αισθητική της δημόσιας σφαίρας", στο Σταυρακάκης Γ., Σταφυλάκης Κ., (επιμ), 2008. *Το πολιτικό στη σύγχρονη τέχνη*. (σσ. 101-113). Αθήνα: Εκκρεμές.
- Merriam-Webster, 1999. *Inc; Encyclopaedia Britannica., Merriam-Webster's Encyclopedia of World Religions*. Merriam-Webster. [ηλεκτρονική έκδοση]
- Μπάτλερ Τζ. 2009. *Ευάλωτη ζωή. Οι δυνάμεις του πένθους και της βίας*, μτφ. Λαλιώτης Μ. & Αθανασίου Κ. Αθήνα: Νήσος.
- Μπαχτίν Μ. 2017. *Ο Ρεμπελαί και ο κόσμος του, για την λαϊκή κουλτούρα του μεσαίωνα και της αναγέννησης*. μτφ Πινακούλας Γ. Ρέθυμνο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης.
- Nanda S. 1986. *The Hijras of India*. *Journal of Homosexuality*, 11:3-4, (σσ.35-54).
- Nighoskar D., 2019., «Indian female farmers going 'womb-less' to boost productivity» στο <https://www.aljazeera.com/indepth/features/indian-female-farmers-womb-boost-productivity-190723201905906.html> ανακτήθηκε στις 25/07/2019.
- Ντάβε Ν. 2018., Ινδή και Λεσβία και τι θα συμβεί μετά: συν-αίσθημα, συμμετρία και κούρ αναδύσεις., μτφρ. Τσιάκαλου Ο., στο Αβραμοπούλου Ε., (επιμ), 2018. *Το συν-αίσθημα στο πολιτικό, Υποκειμενικότητες, εξουσίες και ανισότητες στον σύγχρονο κόσμο*. (σ.σ. 287-333). Αθήνα: Νήσος.
- Palitsky R. Sullivan D., Keefer L. A. & Stewart S.A., 2016. The Cultural Backdrop to Proseption: Exploring the Relevance of Time-Space Distanciation, στο *Review of General Psychology*, τ.20. τχ.1. (σ.σ. 86-100).
- Raval S. Jain M., 1998., *Deepa Mehta's film Fire creates a furor.*, στο <https://www.indiatoday.in/magazine/society-the-arts/films/story/19981221-controversial-film-fire-is-sent-back-to-censor-board-matter-taken-to-court-827561-1998-12-21> ανακτήθηκε στις 19/6/2019.
- Rosen S. 2002. *The hidden glory of India*. Los Angeles: Bhaktivedanta Book Trust.
- Ruth V. 2002., Homosexuality in India: Past and Present. *Global Humanities and Religions Faculty Publications.*, τ.29., University of Montana.
- Sheeraz M. & Ayaz A. 2001. Farsi: An Invisible But Loaded Weapon for the Emerging Hijraism in Pakistan. στο *Kashmir Journal of Language Research* τ.14, τχ. 2.
- Stief M. 2017. The Sexual Orientation and Gender Presentation of Hijra, Kothi, and Panthi in Mumbai, India. *Arch Sex Behavior*. τ. 46 τχ.1. (σ.σ.73-85), ΗΠΑ: Springer Press.
- Simon S. J. & Marak Q. 2015. *The Aravan Cult, The Living Traditions of Transgenders in Tamil Nadu, India*. Rajiv Gandhi University, Arunachal Pradesh.
- Σταυρίδης Σ. 2001. Από τη θεατρικότητα της κυριαρχίας στο αντιθέατρο των πληβείων. στο *Ουτοπία*, τ.43.
- Tiwari E. 2014. Distortion of "Tritya Prakriti" (Third Nature) By Colonial Ideology in India στο *International Journal of Literature and Art*. τ.2.

-
- Westcott B. 2018. *The homophobic legacy of the British Empire.*, στο <https://edition.cnn.com/2018/09/11/asia/british-empire-lgbt-rights-section-377-intl/index.html> ανακτήθηκε στις 19/6/2019.
 - <https://edition.cnn.com/travel/gallery/kumbh-mela-2019/index.html> αναρτήθηκε στις 21/6/2019.
 - <https://www.news18.com/photogallery/india/kumbh-mela-2019-transgender-sadhus-makes-a-mark-with-an-impressive-debut-2003973-9.html> αναρτήθηκε στις 21/6/2019.
 - https://www.lifo.gr/videos/nowness_food-travel/198983/sti-megalyteri-sygkentrosi-trans-gynaikon-tis-asias ανακτήθηκε στις 21/6/2019.
 - https://en.wikipedia.org/wiki/Languages_of_India
 - <https://www.ndtv.com/tamil-nadu-news/transgender-community-in-tamil-nadu-wants-election-dates-changed-2008631> αναρτήθηκε στις 17/6/2019.
 - <https://www.indiatoday.in/crime/story/wb-transgender-beaten-to-death-on-suspicion-of-being-a-child-lifter-1572822-2019-07-24> ανακτήθηκε στις 27/7/2019.