

Ludwig-Maximilians-Universität München

Fakultät 12 für Kulturwissenschaften

Institut für Ethnologie und Afrikanistik

## **Queer in Indien**

Selbst- und Fremdkonstruktionen indischer Queers  
in Politik, Gesellschaft und Medien unter besonderer  
Berücksichtigung des Internets

Freie wissenschaftliche Arbeit zur Erlangung  
des akademischen Grades Magister Artium (M.A.)

vorgelegt am 2. Oktober 2008

von Janina Geist

nina.geist@gmail.com

Hauptreferent:

Prof. Dr. Frank Heidemann

Co-Referent:

PD Dr. Ulrich Demmer

# Inhaltsverzeichnis

|   |            |
|---|------------|
| <b>1. EINFÜHRUNG.....</b>   | <b>1</b>   |
| <b>1.1. ERKENNTNISZIELE .....</b>   | <b>1</b>   |
| <b>1.2. AUFBAU DER ARBEIT .....</b>   | <b>2</b>   |
| <b>1.3. RAHMENBEDINGUNGEN DER FELDFORSCHUNG .....</b>   | <b>3</b>   |
| <b>2. THEORIE .....</b>   | <b>7</b>   |
| <b>2.1. QUEER-TERMINOLOGIEN IN INDIEN.....</b>  | <b>7</b>   |
| <b>2.2. THEORETISCHE ANNÄHERUNG AN DEN BEGRIFF DER SEXUALITÄT IM INDISCHEN KONTEXT ...</b>                  | <b>19</b>  |
| <b>2.2.1. Umgang mit Sexualitätskonzepten im vorkolonialen, kolonialen und postkolonialen Kontext .....</b> | <b>22</b>  |
| <b>2.3. REPRÄSENTATIONEN VON QUEER IN DER SEKUNDÄRLITERATUR .....</b>                                       | <b>30</b>  |
| <b>2.4. INTERNET ALS KOMMUNIKATIONS- UND INFORMATIONSTECHNOLOGIE .....</b>                                  | <b>36</b>  |
| <b>3. EMPIRISCHE QUEER-DISKURSE IN INDIEN.....</b>  | <b>44</b>  |
| <b>3.1. INDISCHE QUEERS IM URBANEN RAUM.....</b>  | <b>44</b>  |
| <b>3.2. MEDIENREPRÄSENTATIONEN .....</b>  | <b>58</b>  |
| <b>3.3. POLITISCHE BEWEGUNG.....</b>  | <b>64</b>  |
| <b>4. DIE ROLLE DES INTERNETS FÜR DIE INDISCHE QUEER-COMMUNITY.....</b>                                     | <b>78</b>  |
| <b>4.1. NUTZUNG.....</b>  | <b>78</b>  |
| <b>4.1.1. Politische Nutzung .....</b>  | <b>83</b>  |
| <b>4.1.2. Soziale Nutzung.....</b>  | <b>86</b>  |
| <b>4.2. KOMMUNIKATIONS- UND INFORMATIONSMEDIUM.....</b>   | <b>90</b>  |
| <b>4.2.1. Egroups.....</b>  | <b>91</b>  |
| <b>4.2.2. Interaktive Webseiten und Blogs.....</b>  | <b>96</b>  |
| <b>4.3. BEWERTUNG DES INTERNETS FÜR DIE INDISCHE QUEER-COMMUNITY.....</b>                                   | <b>103</b> |
| <b>5. FAZIT UND AUSBLICK .....</b>  | <b>109</b> |
| <b>6. BIBLIOGRAPHIE .....</b>   | <b>114</b> |
| <b>6.1. SEKUNDÄRLITERATUR .....</b>   | <b>114</b> |
| <b>6.2. NGO-PUBLIKATIONEN .....</b>   | <b>117</b> |
| <b>6.3. INTERNETQUELLEN.....</b>  | <b>117</b> |
| <b>ANHANG .....</b>   | <b>120</b> |
| <b>ZUSAMMENFASSUNG DER FELDFORSCHUNGSINTERVIEWS .....</b>   | <b>120</b> |
| <b>A.B. 31.10.2007 .....</b>  | <b>120</b> |
| <b>A.K. 02.12.2007 .....</b>  | <b>121</b> |
| <b>A.R. 23.12.2007 .....</b>  | <b>122</b> |
| <b>A.V. 01.12.2007 .....</b>  | <b>123</b> |
| <b>B.B. 15.12.2007 &amp; 21.12.2007 .....</b>   | <b>123</b> |
| <b>D.S. 13.12.2007 .....</b>  | <b>124</b> |
| <b>G.K. 05.12.2007 .....</b>  | <b>125</b> |
| <b>L.E. 28.11.2007.....</b>   | <b>126</b> |
| <b>M.M. 16.12.2007.....</b>   | <b>127</b> |
| <b>M.S. 05.12.2007 &amp; 10.12.2007 .....</b>   | <b>127</b> |
| <b>N.A. 30.11.2007 .....</b>  | <b>129</b> |
| <b>N.R. 29.11.2007 .....</b>  | <b>129</b> |
| <b>P.R. 09.12.2007.....</b>   | <b>130</b> |
| <b>R.S. 17.12.2007 .....</b>  | <b>131</b> |

|  |     |
|--|-----|
| <b>S.D. 12.12.2007</b> .....   | 132 |
| <b>S.P. 17.11.2007</b> .....   | 133 |
| <b>GLOSSAR</b> .....   | 135 |
| <b>TRANSKRIPTIONSREGISTER</b> .....  | 136 |
| <b>LEBENS LAUF</b> .....   | 137 |
| <b>EIDESSTATTLICHE ERKLÄRUNG</b> .....   | 139 |
| <b>CD MIT VOLLSTÄNDIG TRANSKRIBIERTEN INTERVIEWS UND NGO-LITERATUR IN PDF-FORMAT</b> |     |

# 1. Einführung

## 1.1. Erkenntnisziele

Diese Magisterarbeit untersucht Queers in Indien. Die Queer-Community ist eine heterogene Gruppe von Personen, die sich dadurch auszeichnet, jenseits der gesellschaftlichen Heteronormativität zu liegen. In Kapitel 2.1. wird der Begriff ausführlicher diskutiert. In der vorliegenden Magisterarbeit geht es besonders um die Herausarbeitung folgender Aspekte: Erstens herauszufinden, auf welche Art und Weise sich die indische Queer-Community zusammensetzt, zweitens, auf welche Art und Weise die indische Queer-Community in der Literatur und den Medien repräsentiert wird, drittens, wie sich eine politische Queer-Bewegung konstituiert, und schließlich zu untersuchen, welche Rolle das Internet als Kommunikations- und Informationsmedium für die indische Queer-Community spielt. Von besonderem Interesse ist, wie sich diese Themenbereiche – die Zusammensetzung der Queer-Community, die Repräsentation in der Literatur und den Medien, die politische Queer-Bewegung, die Rolle des Internets – in Indien darstellen, wo gleichgeschlechtliche Sexualität illegal ist und öffentlich tabuisiert wird.

Nach der Zusammenarbeit mit 16 indischen Queers ist es mir außerdem ein Anliegen geworden, diese als marginalisierte Gruppe in der Magisterarbeit zu Wort kommen lassen, indem ich im empirischen Teil der Arbeit Perspektiven meiner InterviewpartnerInnen detailliert wiedergebe. Ihre Aussagen erbringen meiner Meinung nach einen enormen Erkenntnisgewinn für diese Forschung. Ich möchte mit meiner Magisterarbeit mit dem Vorurteil aufräumen, dass es in Indien aufgrund der gesellschaftlichen Rahmenbedingungen keine Queers gibt. Stattdessen ist es meine Intention aufzuzeigen, dass gleichgeschlechtliche Sexualität, Identitäten und Verhaltensweisen überall in Indien vorkommen und nicht auf bestimmte Regionen oder Schichten reduziert werden können. Dennoch verfolgt diese Magisterarbeit keinen konkreten politischen Auftrag. Zu betonen ist jedoch, dass ich persönlich von der schnellen Entwicklung, die sich politisch in den letzten Jahren in der Queer-Bewegung vollzogen hat, und von den vielen Veränderungen, die sich für die indische Queer-Community ergeben haben, beeindruckt bin. In den Gesprächen mit den InterviewteilnehmerInnen habe ich vor allem eine positive Entwicklung für deren privates und öffentliches Leben beobachten können. Dies möchte ich in der vorliegenden Untersuchung auch herausarbeiten.

Um sich den genannten Themenbereichen der Magisterarbeit zu nähern, werde ich die wissenschaftliche Sachbuch- und Wissenschaftsliteratur zusammenführen und einordnen. Dabei interessiert mich, in welcher Art und Weise sich die AutorInnen auf die Theorien von Foucault und Butler bezüglich der Aspekte Sexualität, Gender und Macht beziehen. Beim Sichten der Literatur ist mir aufgefallen, wie häufig sich Queer-TheoretikerInnen mit den beiden AutorInnen auseinandersetzen, wenn sie über gleichgeschlechtliche Sexualität in Indien

schreiben. Für mich ergab sich die Frage, wie sich diese Theorien in die theoretischen Queer-Diskurse in Indien einschreiben. Um mich meinen Erkenntniszielen zu nähern, wird es mir bei der Verwendung der Quellen zum einen um die Darstellung der indischen Queers in der akademischen Sekundärliteratur und in Zeitungsartikeln gehen. Zum anderen werde ich diverse Internetquellen wie Egroups (elektronische Diskussionsgruppen) und Webseiten verwenden, um aufzuzeigen, auf welche Weise und warum das Internet von indischen Queers genutzt wird, und in einem letzten Schritt darstellen, wie es von ihnen bewertet wird. Darüber hinaus benutze ich Interviewdaten, die ich in Indien in einer Feldforschung von Juli 2007 bis Dezember 2007 gesammelt habe. Gerade bezüglich der Frage, welche Rolle das Internet innerhalb der urbanen Queer-Community spielt, sind meine eigenen Interviewdaten von erheblicher Bedeutung, da es bislang zu diesem Thema keine akademische Forschung gegeben hat. Durch die Illegalität und Tabuisierung gleichgeschlechtlicher Sexualität in Indien habe ich vermutet, dass das Internet für diejenigen, die einen Zugang dazu haben, eine wichtige Rolle spielen könnte, um sich online mit Gleichgesinnten zu vernetzen und in Kontakt zu treten. Auch wird durch die von mir verwendeten Quellen und durch politische AktivistInnenberichte aufgezeigt, wie die politische Queer-Bewegung in Indien konstituiert ist, mit welchen Themen sie arbeitet und mit welchen Mitteln sie das Internet nutzt. Abschließend möchte ich noch anmerken, dass der Inhalt meiner Arbeit und die Mehrheit meiner Quellen sich auf den urbanen, indischen Raum beziehen und in diesem Kontext verstanden werden sollen.

## **1.2. Aufbau der Arbeit**

Die Magisterarbeit besteht aus einem theoretischen und einem empirischen Teil, der in zwei Abschnitte aufgegliedert ist. Der Fokus dieser Arbeit liegt auf der Empirie. Im ersten Teil der Arbeit schaffe ich zunächst eine theoretische Grundlage, um den empirischen Teil der Arbeit darin einzubetten. Dazu werden zuerst in 2.1. die verschiedenen Queer-Terminologien, die zu gleichgeschlechtlicher Sexualität in Indien vorherrschen, aufgeführt und analysiert. Dann nähere ich mich im nächsten Kapitel 2.2. dem Begriff der Sexualität im indischen Kontext an und untersuche, welche verschiedenen Arten des Umgangs mit gleichgeschlechtlicher Sexualität es vorkolonial, kolonial und postkolonial in Indien gegeben hat. In 2.3. gebe ich einen Überblick über die bisher veröffentlichten Werke und Themen, die sich mit der Queer-Thematik im indischen Kontext beschäftigen. Zuletzt wird im theoretischen Teil in 2.4. das Internet als Kommunikations- und Informationsmedium und einige Aspekte der Cyberspaceforschung beschrieben.

Im ersten empirischen Teil der Arbeit werden Themen, die häufig durch die InterviewteilnehmerInnen während der Interviews angesprochen wurden, mit entsprechender Thematik in der Sekundärliteratur verglichen. Hierbei habe ich drei empirische Queer-Diskurse ausgewählt:

die gesellschaftliche Situation indischer Queers im urbanen Raum, Medienrepräsentationen und die politische Queer-Bewegung in Indien. In 3.1. untersuche ich die indische Queer-Community im urbanen Raum. Dabei zeige ich auf, in welchen gesellschaftlichen Rahmenbedingungen sie leben und welche Auswirkungen dies auf die indischen Queers hat. In 3.2. stelle ich sowohl den Umgang der Medien mit den indischen Queers als auch den Umgang der Queers mit den Medien dar. In 3.3. wird die politische Queer-Bewegung in Indien beschrieben. Dabei interessieren mich besonders die Aspekte, wie sich die politische Queer-Bewegung zusammensetzt und welche Strategien, Themen und Ziele sie verfolgt.

Im zweiten, empirischen Teil werde ich auf ein bislang unerforschtes Thema in der akademischen Forschung eingehen: die Rolle des Internets innerhalb der indischen Queer-Community. In der Magisterarbeit soll dabei nicht die gesamte Breite der Onlinewelt indischer Queers dargestellt werden, sondern der Fokus liegt auf der Art und Weise, in der meine InterviewpartnerInnen das Internet sowohl für sich selbst nutzen, einordnen als auch einschätzen, welche Rolle das Internet für indische Queers allgemein spielt. In 4.1. beschreibe ich durch Aussagen meiner InterviewteilnehmerInnen, wie und von wem das Internet genutzt wird. Es stellt sich gleichzeitig die Frage, wer dagegen nicht über einen Internetzugang verfügt und aus welchen Gründen. Hierbei wird es auch um die soziale und politische Nutzung des Internets gehen. In 4.2. stelle ich das Internet als Kommunikations- und Informationsmedium aus Sicht der InterviewteilnehmerInnen dar. Hierbei werden detaillierter einige relevante virtuelle Internetdienste wie Egroups, Blogs und interaktive Webseiten vorgestellt und untersucht. Zuletzt wird in 4.3. die Bedeutung des Internets für die indische Queer-Community analysiert. Dabei werden die Aussagen der InterviewteilnehmerInnen den theoretischen Ansätzen der Cyberspaceforschung gegenübergestellt und mögliche Parallelen herausgearbeitet. In Kapitel 5. werde ich einen Rückblick auf die untersuchten Themen und einen Ausblick über weitere Entwicklungen der indischen Queer-Community in der Zukunft geben.

Im Anhang der Arbeit finden sich neben Lebenslauf und eidesstaatlicher Erklärung eine kurze Zusammenfassung der Feldforschungsinterviews, ein Glossar mit relevanten Begrifflichkeiten, ein Transkriptionsregister und eine Daten-CD mit den vollständig transkribierten Feldforschungsinterviews und NGO-Literatur in PDF-Format. Die Daten-CD befindet sich am Ende der Arbeit auf der hinteren Umschlaginnenseite.

### **1.3. Rahmenbedingungen der Feldforschung**

Durch die Tabuisierung gleichgeschlechtlicher Sexualität in Indien habe ich vor der Feldforschung vermutet, dass das Internet für diejenigen, die einen Zugang dazu haben, eine wichtige Rolle spielen könnte, um sich online mit Gleichgesinnten zu vernetzen und in Kontakt

zu treten. Besonders für Frauen könnte das Internet als Medium Möglichkeiten bieten, die in der öffentlichen Sphäre nicht gegeben sind. Um zu bestimmen, welche Bedeutung das Internet für die einzelnen Mitglieder der Queer-Community wirklich hat, habe ich unter anderem diesen Aspekt in einer Feldforschung untersucht.

Die Feldforschung wurde in Neu-Delhi<sup>1</sup> von Juli 2007 bis Dezember 2007 durchgeführt. In semi-strukturierten Interviews habe ich mit 16 Queers in Delhi über allgemeine Fragen zur Queer-Community in Indien, über die politische Queer-Bewegung und über die Rolle des Internets für die indische Queer-Community gesprochen. Der Zugang zu meinem Feld hat sich anfänglich sehr schwierig gestaltet. Bereits vor meiner Abreise nach Indien im Februar 2007 habe ich über das Internet versucht mit Queer-NGOs in Delhi Kontakt aufzunehmen und mich dabei mit einer Mitarbeiterin von *Sangini (India) Trust* über meine geplante Feldforschung unterhalten. Sie hat mir empfohlen, über Queer-NGOs in Delhi den Kontakt zu weiteren Queers zu suchen. Im gleichen Zeitraum habe ich über queer-spezifische Egroups mein Feldforschungsvorhaben vorgestellt und versucht über diesen Weg mit weiteren indischen Queers in Kontakt zu treten. Diese Strategie blieb jedoch ohne Erfolg. Mögliche Gründe, warum ich auf meinen Internetaufruf keine Rückmeldung erhalten habe, liegen an der Skepsis und Vorsicht indischer Queers gegenüber einer Interaktion über das Internet, bei der sie die andere Person nicht von Angesicht zu Angesicht einschätzen können. Zudem ist das Thema Sexualität in Indien tabuisiert. Daher ist die eigene sexuelle Orientierung ein sehr intimes Thema, und deshalb ist es für viele Personen schwierig, in einer Interviewsituation darüber zu sprechen. Nach Ankunft in Delhi im Juni 2007 habe ich mich erneut mit M.S.<sup>2</sup> von *Sangini (India) Trust* in Verbindung gesetzt, die mich auch an weitere Queers und Queer-AktivistInnen vermittelte, mit denen ich über mein Forschungsvorhaben sprechen konnte. Durch ihre Empfehlung und nachdem ihre Bekannten mich persönlich kennengelernt haben, wurde ich langsam in ein Queer-Netzwerk in Delhi eingeführt. Dadurch vergrößerte sich mein Zugang zur Queer-Community in Delhi stetig. Dabei habe ich sowohl bei sozialen als auch politischen Veranstaltungen und privaten Treffen teilgenommen und verschiedene Queer-Supportgruppen besucht. Mit vielen InterviewpartnerInnen entstand eine persönliche Freundschaft, die bis heute andauert. Auch mein persönlicher Hintergrund eine lesbische Mutter zu haben, mit der Thematik aufgewachsen zu sein und daher keine homophobe Einstellung zu haben, trugen dazu bei eine gegenseitige Vertrauensbasis zu schaffen. Des Weiteren hat die Einschätzung der indischen Queers, dass ich mit meinem Forschungsvorhaben keine negativen Absichten verfolgt habe, auch dazu geführt, dass viele Queers, die ich kennengelernt habe, dazu bereit waren, mit mir über ihre Perspektiven und Erfahrungen zu sprechen. Neben den semi-strukturierten Interviews habe ich während

---

<sup>1</sup> Ich werde im nachfolgenden Neu-Delhi stets in Delhi abkürzen.

<sup>2</sup> Auf Wunsch einiger InterviewpartnerInnen anonym zu bleiben, habe ich mich dazu entschlossen, alle Interviewdaten und -teilnehmerInnen einheitlich zu anonymisieren.

meines Aufenthalts in Delhi viele Erkenntnisse über die indische Queer-Community auch durch informelle Gespräche mit indischen Queers gewonnen, die kein Interviewgespräch führen wollten.

Für den Zugang zu bestimmten Gruppen der Queer-Community haben bei meiner Feldforschung folgende persönliche Merkmale eine Rolle gespielt: Mein westlicher Status, die weiße Haut, meine Englischkenntnisse erleichterten mir auf der einen Seite den Zugang zu Queers aus der Mittel- und Oberschicht, die größtenteils Englisch entweder als Umgangssprache oder als Muttersprache benutzen, andererseits konnte ich aufgrund meiner Genderzugehörigkeit und meinen nicht ausreichenden Hindikenntnissen keinen direkten Zugang zu bestimmten sozioökonomisch niedrigeren Subgruppen der Queer-Community finden. Zusätzlich wäre es mir auch nicht möglich gewesen, die Interviews vollständig auf Hindi oder einer anderen indischen Sprache zu führen. Deshalb ist es mir wichtig anzumerken, dass meine Magisterarbeit ein Bias aufweist, das bestimmte Perspektiven indischer Queers auf die indische Queer-Community wiedergibt, die nicht unbedingt für alle anderen Subgruppen in gleichem Maße gelten. Die Mehrheit der Interviews wurde mit Personen geführt, die sich politisch für die Queer-Bewegung engagieren, da es für mich sehr viel leichter war, einen Zugang zu MitarbeiterInnen verschiedenerer Queer-NGOs, wie z.B. *Sangini (India) Trust*, *Nigah* und *Naz Foundation (India) Trust* und zu weiteren ehrenamtlichen politischen AktivistInnen zu bekommen. Dadurch ergibt sich in dieser Magisterarbeit eine verstärkte Gewichtung auf Blickwinkel dieser politisch aktiven Personengruppe, sodass Ansichten von z.B. sozial schwächer gestellten, primär Hindi sprechenden Queers nur indirekt durch ExpertInnenmeinungen wiedergegeben werden. Die Perspektiven der meisten InterviewpartnerInnen werden zugleich von weiteren Aspekten beeinflusst, wie z.B. urbaner Kontext, Statuszugehörigkeit zu einer höheren sozioökonomischen Schicht, gebildet oder westlich akkulturiert. Somit beschreibt die vorliegende Feldforschung die Situation indischer Queers in einer urbanen Metropole und erhebt keinerlei Anspruch, repräsentative Aussagen für die gesamte indische Queer-Community treffen zu können. Eine Untersuchung über gleichgeschlechtliche Sexualität in ländlichen Gegenden steht bisher noch aus.

Meine Feldforschung zur indischen Queer-Community beinhaltet neben den bereits beschriebenen Interviews mit indischen Queers auch die Interaktion mit ihnen im virtuellen Raum. Es ist wichtig anzumerken, dass die queer-spezifischen Egroups und interaktiven Webseiten, die ich in der Magisterarbeit beschreibe, anmeldepflichtige Portale sind, die nur für registrierte NutzerInnen zugänglich sind. Um die Bedeutung der verschiedenen virtuellen Portale, wie Egroups oder interaktive Webseiten, einschätzen zu können, habe ich mich bei denjenigen queer-spezifischen Egroups angemeldet, bei denen es mir möglich war. So bin ich



Mitglied bei folgenden Yahoo-Egroups: *desiqueers*, *LGBT-India*, *gay\_bombay*, *Khush-List*, *Voices against 377*, *symphony\_in\_pink* und *BangaloreGrrls*. Bei den interaktiven Webseiten nutze ich sowohl *Facebook* als auch *Orkut* und bin dort Mitglied bei diversen queer-spezifischen Gruppen wie beispielsweise *queerrightskerala*, *Repeal 377: India's Sodomy Law*; *Nigah*, *Voices against 377*, und *SIP*. Aufgrund meiner Genderzugehörigkeit ist es mir nicht möglich, mich bei sozialen Webseiten anzumelden, die besonders für die schwule Community relevant sind.

Ich habe bei dieser Magisterarbeit mit qualitativen Methoden gearbeitet. Bei den von mir präsentierten Interviews wird es mir nicht darum gehen, sie quantitativ zu verifizieren. Jedes Interview zeigt spezifische Handlungsstrategien und Wirklichkeitskonstruktionen auf, die ein Individuum in einem spezifischen historisch-gesellschaftlichen Kontext entwickelt (Vgl. Schlehe 2003: 73). Allein deshalb kann auch ein Einzelfall Aussagen über die Strukturen einer Gesellschaft treffen und muss nicht unbedingt quantitativ belegt werden. Die von mir verwendeten semi-strukturierten Leitfadeninterviews mit indischen Queers und ExpertInnen-interviews mit politischen Queer-AktivistInnen erlauben es mir einerseits eine Mikroperspektive einzunehmen und Handlungsstrategien und Bedeutungssysteme des Interviewten bzw. der Interviewten nachzuvollziehen, die wiederum im indisch gesellschaftlichen und historischen Kontext verortet sind. Andererseits ermöglichen mir die Leitthemen konkrete Daten und Einschätzungen über die Konstituierung der Queer-Community, die politische Queer-Bewegung und die Bedeutung des Internets für indische Queers (Vgl. Schlehe 2003: 72-74, 78-81). An einigen Stellen in der Magisterarbeit verwende ich bewusst längere Interviewzitate, um die subjektive Perspektive der jeweiligen Person wiederzugeben, die durch meine eigenen Worte verfremdet würden. Somit ist es mir ein Anliegen, meine InterviewpartnerInnen auch mit ihren eigenen Begrifflichkeiten und ihrer eigenen Ausdrucksweise sprechen zu lassen.

## 2. Theorie

### 2.1. Queer-Terminologien in Indien

Vorab möchte ich anmerken, dass ich bei der Sichtung der Literatur und den Interviews zur Thematik festgestellt habe, dass es in Indien eine Pluralität und Fluidität von gleichgeschlechtlichen Identitäten, Verhaltensweisen und Sexualitäten gibt, die kulturell inhärent sind. Bedingt durch die homosoziale Struktur der indischen Gesellschaft, die durch Gendersegregation gekennzeichnet ist, ergeben sich verschiedene Möglichkeiten für gleichgeschlechtliche Sexualität (Vgl. Bacchetta 2007: 121; Vgl. Ramakrishnan 2007: 296). In diesem Kapitel werde ich die wichtigsten Begriffe erläutern, die für gleichgeschlechtliche Sexualitäten und Lebensweisen in Indien relevant sind. Was versteht man unter Queer-Community? Welche Terminologien sind geeignet, um im Zusammenhang mit der Queer-Community in Indien verwendet zu werden? Was implizieren diese Begriffe? Welche Unterschiede gibt es zwischen englischsprachigen Terminologien und indischen Begriffen? Diesen Fragen werde ich in dem folgenden Kapitel nachgehen.

Die Fülle an Konstrukten, Begriffen und Konzepten macht eine klare Trennung in verschiedene Subgruppen und Subkategorien der Queer-Community schwierig. Jackson weist darauf hin, dass einige asiatische Queer-Identitäten und Sexualitätskonzepte zwar Ähnlichkeiten mit westlichen Konstrukten und Begriffen aufweisen können, jedoch müssen die Begrifflichkeiten immer im kulturspezifischen Kontext verstanden werden und drücken in Asien andere Formen von gleichgeschlechtlichen Sexualitäten aus (Vgl. Jackson 2001: 7). Bevor ich jedoch auf die verschiedenen Terminologien eingehen werde, die es in Indien gibt und die für diese Arbeit relevant sind, werde ich einen kurzen Überblick über die Queer-Theorie geben, die für den indischen Kontext relevant ist, da einige der Terminologien davon stark beeinflusst sind.

#### QUEER-THEORIE

Die Queer-Theorie entstand Anfang der 1990er Jahre in den USA und stellt eine Weiterentwicklung der akademischen LGBT-Theorie [Lesbian, Gay, Bisexual and Transgender] dar. Die Queer-Theorie umfasst verschiedenste Forschungen zu Abweichungen von der heterosexuellen Norm (Vgl. Bristow 2007 [1997]: 170, 217; Vgl. Jagose 1996: o.S.). Die westliche LGBT-Theorie wird von VertreterInnen der Queer-Theorie dafür kritisiert, dass sie kulturspezifische, meist westliche, sexuelle Identitätskategorien als allgemeingültig betrachtet (Vgl. Bristow 2007 [1997]: 170; Vgl. Jackson 2001: 18). Die Queer-Theorie steht in der Tradition des Dekonstruktivismus und setzt sich intensiv mit Konzepten wie Macht, Sexualität, Gender, Hierarchie, Diskriminierung und Marginalisierung auseinander (Vgl. Bristow 2007 [1997]: 170, 200; Vgl. Jagose 1996: o.S.). Hierbei wird der theoretische Diskurs besonders

durch Theorien von Michel Foucault (*Sexualität und Wahrheit, Bde. 1-3*) und Judith Butler (*Gender Trouble; Bodies That Matter*) beeinflusst (Vgl. Butler 2007 [1990]; Vgl. Butler 1997 [1993]; Vgl. Foucault 1983 [1976]; Vgl. Foucault 1989 [1984] a; Vgl. Foucault 1989 [1984] b). Charakteristisch für die theoretische Auseinandersetzung ist beispielsweise die Trennung von Gender und Sexualität. Jackson sieht darin auch die Geburtsstunde der Queer-Theorie (Vgl. Jackson 2001: 18). Besonders Butler hat in ihren Theorien die Trennung von Sexualität und Gender vorangetrieben. In ihrem ersten Werk *Gender Trouble* (1990) hat sie die These aufgestellt, dass die Genderidentität nichts natürlich Gegebenes ist, sondern stets sozial, kulturell und sprachlich konstituiert wird. In ihrem zweiten Werk *Bodies That Matter* (1993) verweist sie auf die Konstruktion von biologischem und sozialem Geschlecht (Vgl. Butler 2007 [1990]; Vgl. Butler 1997 [1993]). Bei ihrer theoretischen Untersuchung benutzt sie Foucaults Methode der genealogischen Analyse. Mit ihrer Performanztheorie und der Annahme, dass sowohl Gender als auch Sexualität sozial konstruiert werden, gehört Butler zu den einflussreichsten TheoretikerInnen der Queer-Theorie. Sie versucht in ihrer Theorie die Heteronormativität zu „denaturalisieren“ (Vgl. Butler 2007 [1990]: 8-34, 47-106, 185-193, 202; Vgl. Nayar 2007: 126; Vgl. Wald 2001: 174-185; Vgl. Bristow 2007 [1997]: 210, 213-214). Auch die Einbettung von Sexualität in die Auseinandersetzung mit Macht gehört zu einem entscheidenden Charakteristikum ihrer Theorie:

„If sexuality is culturally constructed within existing power relations, then the postulation of a normative sexuality that is “before”, “outside” or “beyond” power is a cultural impossibility and a politically impracticable dream, one that postpones the concrete and contemporary task of rethinking subversive possibilities for sexuality and identity within the terms of power itself“ (Butler 2007 [1990]: 42).

Butler ist in ihren Theorien stark beeinflusst von Foucault. Dieser liefert auch wichtige Erklärungsansätze für Queer-TheoretikerInnen. Foucault beispielsweise zeigt durch seine Methode der historischen Genealogie, wie der Begriff homosexuell im 19. Jahrhundert konstruiert wurde. Foucault betont dabei die diskursive Konstruktion von Sexualität (Vgl. Foucault 1983 [1976]; Vgl. Bristow 2007 [1997]: 170). Nach Bristow werden Foucaults Theorien aus feministischer Sicht kritisiert, da er in seinen Theorien die Frage zu Gender und sexuellen Differenzen ausblendet. In *Sexualität und Wahrheit* berücksichtigt Foucault nicht die kulturelle Konstruktion von Gender. Auch seitens der postkolonialen TheoretikerInnen wird er dafür kritisiert, dass er Fragen zu ethnischen Unterschieden auslässt (Vgl. Bristow 2007 [1997]: 189-190, 192.)

Ich orientiere mich theoretisch in dieser Arbeit ebenfalls an den Leitlinien der Queer-Theorie. Zum Beispiel verstehe ich Gender als kontextual eingebunden und teile Butlers Ansicht, dass sowohl Sexualität als auch Gender sozial konstruiert werden (Vgl. Butler 2007 [1990]; Vgl. Butler 1997 [1993]). Diesbezüglich sieht Khanna, angelehnt an Butler, Gender in Indien als kontextbedingt und immer in lokale Diskurse, wie z.B. der Normalität, des Anderssein, des

Nationalismus und der Schichtenzugehörigkeit eingebunden (Vgl. Khanna 2007: 162). Auf diese Weise verstehe ich Gender im Verlauf der Magisterarbeit.

### **QUEER-COMMUNITY**

Unter dem Überbegriff indische Queer-Community kann man eine große Anzahl vieler, wiederum in sich differenzierter, heterogener Subgruppen einordnen, die alle nicht in das sozial genormte heteronormative Gesellschaftsbild passen. Somit verstehe ich auch den Begriff indische Queers parallel dazu als rein abstrakten Oberbegriff für eine Vielzahl von sehr heterogenen, komplexen Identitäten, Verhaltensweisen und Sexualitäten jenseits der Heteronormativität. Ich orientiere mich bei dieser Einteilung an Narrain/Bhan (Vgl. Narrain/Bhan 2005: 3-5).

Ich verweise darauf, dass ich den Begriff der Queer-Community nur als theoretisches Klassifizierungsmedium verstehe, um die einzelnen Subgruppen bezüglich gleichgeschlechtlicher Sexualität und Lebensweisen miteinander in Verbindung zu bringen. In der Sekundärliteratur wird von der Existenz einer Queer-Community ausgegangen, wenn Personen die Gesellschaft anderer Gleichgesinnter auf der Basis eines gemeinsamen Bewusstseins jenseits der Heteronormativität suchen und interagieren. Des Weiteren kann eine Queer-Community an queer-spezifischen sozialen Institutionen, wie Organisationen, Publikationen und dergleichen, festgemacht werden, die es ermöglichen ein gemeinsames Bewusstsein zu entwickeln (Vgl. Sullivan 2001: 256). In Indien besitzt dieses Verständnis nicht für alle Queers jenseits der Heteronormativität Gültigkeit. Nur für einen Teil der Subgruppen innerhalb der Queer-Community stimmt diese Definition. Jedoch ist es auch falsch zu sagen, dass es keine Queer-Community in Indien gibt. Es ist vielmehr so, dass nur bestimmte Subgruppen sich als Teil der Queer-Community verstehen und für andere Gruppen ein gemeinsames Bewusstsein erst im Entstehen ist bzw. noch entstehen kann. Gerade für politische und soziale Aktivitäten finden sich Subgruppen zusammen und fühlen sich bei diesen Events dann bewusst als Teil der Queer-Community. Darüber hinaus ist die Gemeinsamkeit dieser Personen, dass ihre Identitäten, Sexualitäten oder Verhaltensweisen jenseits der heteronormativen Ordnung liegen. So verstehe ich den Begriff der Queer-Community als Überbegriff für alle Personen, die diese gemeinsame Erfahrung machen, auch wenn sie sich nicht primär als queer verstehen. In Indien erfolgt die primäre Identifikation meist über andere Faktoren, die auch häufig jenseits der Sexualität liegen, wie ich im Detail noch bei Kapitel 2.2. erläutern werde. Für viele ist die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Identität, Sexualität oder Verhaltensweise wichtiger als die Identifizierung als Teil der Queer-Community. Der Begriff der Community ist demnach für all diejenigen Personen geeignet, die gemeinsame Interessen teilen und durch ihre Lebensweise, Identität oder Sexualitäten eine Alternative zu dem heteronormativen Gesellschaftsbild darstellen (Vgl.

Rapport 2002 [1996]: 114-117). In Anlehnung an Andersons Konstruktion einer „imagined community“ verstehe ich Community somit als Konzept, das durch die Vorstellung der Community-Mitglieder ihre Wirklichkeit erhält (Vgl. Anderson 1983). Auch Campbell hält Andersons Theorie bei seiner Forschung über schwule, amerikanische Männer im Internet für anwendbar (Vgl. Campbell 2004: 53). Es gibt kein einheitlich gültiges Verständnis von Community in der Ethnologie. Mein Verständnis von Community geht über das traditionelle Verständnis von Redfields Community als ein begrenzter geographischer Raum hinaus (Vgl. Rapport 2002 [1996]: 114). Mein Communitybegriff bezieht sich, neben dem schon angesprochenen, nicht nur auf enge geographische Räume. Die Zugehörigkeit kann vielmehr auch durch Interaktion in virtuellen Räumen geschaffen werden (Vgl. Knorr 2006: 3).

Der Überbegriff Queer soll somit nicht ausschließen, sondern möglichst breit verstanden werden und ist deshalb meiner Meinung nach auch gut geeignet, um die Situation in Indien im Augenblick zu beschreiben; auch wenn die Queer-Community als Identifikationsbegriff momentan bislang primär auf politischer Ebene und nur begrenzt auf sozialer Ebene existiert (Vgl. Narrain/Bhan 2005: 3-5). Neben dem Begriff Queer wird auch LGBT (KH)<sup>3</sup> besonders innerhalb der politischen Queer-Bewegung gerne von AktivistInnen als Überbegriff für gleichgeschlechtliche Sexualitäten in Indien verwendet. Dabei ist das Akronym eine Aneinanderreihung der Anfangsbuchstaben alternativer Sexualitäten wie lesbisch, schwul, bisexuell, transgender (und *Kothis* und *Hijras*) (Vgl. Narrain 2004: 11; Vgl. Khanna 2007: 186). Dennoch gibt es seit ein paar Jahren eine deutliche Tendenz hin zu der Verwendung von Queer, da der Begriff noch breiter gefasst werden kann als der LGBT-Überbegriff. Bei der LGBT-Konstruktion liegt der Fokus auf einem identitätsbasierenden Verständnis von Sexualität und wird von weit weniger Personen in Indien anerkannt, da im indischen Kontext die eigene Sexualität nicht unbedingt identitätsprägend sein muss. Es gibt andere Faktoren wie z.B. persönliche Eigenschaften einer Person, gesellschaftliche Stellung, Religionszugehörigkeit oder Familienstatus, die weit prägender für die Konstruktion einer Identität im indischen Kontext sind (Vgl. Khanna 2007: 186; Vgl. Khan 2001: 106-108; Vgl. Narrain 2004: 45). Daher ist auch die westliche LGBT-Theorie nach Jackson nicht geeignet, um alternative Sexualitäten in Asien ausreichend zu beschreiben, da sexuelle Identitätskategorien als universal gültig betrachtet werden (Jackson 2001: 9). Der Begriff Queer geht zudem weit über nationale Bedeutungsgrenzen hinaus. Es ist ein international gebrauchtes Konzept, das jedoch lokal angeeignet und interpretiert wird. Innerhalb eines politischen internationalen Queer-Diskurses orientieren sich indische AktivistInnen an politischen und rechtlichen Strategien (Vgl. Jackson 2001: 22).

---

<sup>3</sup> Dem Akronym LGBT werden im indischen Kontext in der Sekundärliteratur manchmal die Buchstaben K und H hinzugefügt, um die *Kothis* und *Hijras* miteinzubeziehen. Für die Erklärung der Begriffe *Kothi* und *Hijra* siehe S. 16-18.

Der Begriff Queer ist für die vorliegende Magisterarbeit besser geeignet als die Begriffe LGBT oder homosexuell, da ein breiterer Überbegriff für die komplexe Heterogenität an gleichgeschlechtlichen Identitäten, Verhaltensweisen und Sexualitäten, die in Indien vorherrschen, sinnvoller ist. Der Begriff homosexuell beispielsweise wird im indischen Kontext nur äußerst selten emisch verwendet. Des Weiteren ist der Begriff im öffentlichen Diskurs als westlich und äußerst negativ konnotiert (Vgl. AIDS Bhedbhav Virodhi Andolan 1991: 16-18; Vgl. Khan 2001: 103; Vgl. Thadani 1996: 82-85). Er wird von VertreterInnen der Queer-Community als fremdes Konzept wahrgenommen, das erst im 19. Jahrhundert als Identitätskategorie im Westen entstanden ist. Gleichgeschlechtliche Sexualitäten und Lebensweisen hat es aber schon lange vorher gegeben. Deshalb halten die meisten AkademikerInnen den Begriff für ungeeignet, um die gleichgeschlechtliche Sexualität und Lebensweisen in Indien zu beschreiben (Vgl. Vanita 2002: 1; Vgl. Khanna 2007: 163-164). Dieser Begriff wird daher nur selten im NGO-Diskurs und von individuellen Queer-AktivistInnen der Mittel- und Oberschichten benutzt (Vgl. AIDS Bhedbhav Virodhi Andolan 1991: 16-18). So ist der Begriff weder als Überbegriff noch als Subkategorie von Queer geeignet oder sinnvoll, da er von den wenigsten Personen in Indien anerkannt wird. Deshalb werde ich im weiteren Verlauf der Magisterarbeit in Bezug auf den indischen Kontext von gleichgeschlechtlichen Sexualitäten, Verhaltensweisen und Lebensweisen sprechen oder ersatzweise dafür den Begriff Queer benutzen. Es bleibt abzuwarten, ob im Zuge der Emanzipation der Queer-Community in Indien zukünftig der negativ konnotierte Begriff homosexuell als bewusste Strategie der politischen Queer-Bewegung aufgenommen wird und mit positiven Eigenschaften besetzt wird, wie dies auf ähnliche Weise gerade bereits mit lesbisch, schwul oder queer geschieht.

Ich möchte nochmals betonen, dass es in Indien hoch komplexe, heterogene und vielschichtige gleichgeschlechtliche Sexualitäten, Identitäten und Verhaltensweisen gibt. Diese unzähligen Konstrukte erschweren einen klaren und leichten Zugang zur Materie deutlich. Deshalb ist es sinnvoll, die Thematik und die Terminologien nicht in starren Kategorien zu sehen. Hierbei erscheinen mir die Vorschläge von Biswas (2007: 277) und Vanita (2002: 6) als besonders geeignet, um gleichgeschlechtliche Sexualitäten, Identitäten und Verhaltensweisen in Indien zu erfassen. Biswas betont die Schwierigkeit die Begriffe zu verschiedenen Gruppen einzuordnen:

„Multiplying non-normative sexual identities suggest that desire cannot be delimited and constrained in any normative grouping. The LGBTQ movement is somewhat unified precariously by its distance from and resistance to the heterosexual norm“ (Biswas 2007: 276).

Die Gemeinsamkeit bildet sich demnach in Abstand und im Widerstand zur heterosexuellen Norm. Begriffe über gleichgeschlechtliche Identitätskonstrukte wie lesbisch oder schwul sollten nach Biswas somit nicht starr, sondern eher als “work-in-progress” verstanden werden (Vgl. Biswas 2007: 277). Ergänzend dazu schlägt Vanita in Anlehnung an Suniti Namjoshis Werk *The Conversations of Cow* (1985), in dem die Protagonistin die Strategie verfolgt, die

hinduistischen Gottheiten mit vielen verschiedenen, häufig sich widersprechenden, Namen anzurufen, eine ähnliche Strategie bei der Begriffsverwendung zu gleichgeschlechtlichen Sexualitäten, Identitäten und Verhaltensweisen vor, da: „[...] *It also acknowledges that all names, terms, signs, and concepts, like all material realities, are constantly in flux and are only approximations necessitated by and necessary to human communications*“ (Vanita 2002: 6). Diese Beispiele verdeutlichen meines Erachtens zum einen, wie schwer es den AutorInnen in der Sekundärliteratur fällt, sich auf bestimmte Begriffe und Terminologien einzulassen. Zum anderen kann die fluide Verwendung von Terminologien auch als Ausdruck der indischen Weltsicht gesehen werden.

### **SUBGRUPPEN DER QUEER-COMMUNITY**

Auch bei der Einteilung der Subgruppen der Queer-Community orientiere ich mich an der indischen Sekundärliteratur zum Thema gleichgeschlechtliche Sexualitäten, Identitäten und Verhaltensweisen (Vgl. Narrain/Bhan 2005; Vanita 2002; Vgl. Bose/Bhattarcharyya 2007). Unter dem Überbegriff Queer-Community fallen in Indien beispielsweise folgende Subgruppen: Schwule, Lesben, Bisexuelle, Transgender, *Kothis*, *Hijras*<sup>4</sup>. Neben den erwähnten Subgruppen gibt es auch Subkategorien, die wichtig für die Zuschreibung einer Identität oder sexuellen Vorliebe sein können, da beispielsweise nicht alle Männer, die Sex mit anderen Männern haben, sich auch als schwul identifizieren. Die Terminologien können entweder identitätsprägend oder eben ohne eine solche Auswirkung auf die eigene Identität verstanden werden. Des Weiteren haben sich bestimmte Begriffe auch zu Identitätskategorien entwickelt. Auch soll an dieser Stelle angemerkt werden, dass die einzelnen Begriffszuschreibungen nicht absolut zu verstehen sind, sondern häufig jenseits der Grenzen verlaufen, d.h. eine lesbische Frau kann sich sowohl als lesbisch als auch „gay“ und/oder queer verstehen. Der akademische Überbegriff Queer geht für die Subgruppen über eine bloße Identitätszuschreibung hinaus, er ist in diesem Zusammenhang politisch konnotiert und hinterfragt soziale Heteronormativität und Diskriminierungen aufgrund von Gender, Kaste, sozialen Status, etc. Er eignet sich somit, um sowohl solche Queers zu erfassen, die sich in bestimmten Kategorien wie z.B. lesbisch, schwul etc. einordnen, als auch solche, die sich nicht kategorisieren lassen wollen (Vgl. Narrain/Bhan 2005: 3-4).

Im Folgenden werde ich näher auf die ausgewählten Terminologien eingehen, die innerhalb der Queer-Community wichtige Subkategorien und Subgruppen bilden. Dabei lehne ich mich bei meiner Einteilung an ein gängiges Muster in der Sekundärliteratur an, in dem die LGBT-Subgruppe [Lesben, Schwule, Bisexuelle und Transgender] von anderen Konzepten und Identitäten wie *Kothis* oder *Hijras* abgetrennt wird. Tendenziell erfolgt die Trennung entlang

---

<sup>4</sup> Diese einzelnen Subgruppen werden im Kapitel an späterer Stelle detaillierter beschrieben.

soziokultureller und sozioökonomischer Faktoren (Vgl. Narrain 2004; Vgl. Gupta 2005; Vgl. Row Kavi 2007)

## **LGBT**

Die LGBT-Subgruppe der Queer-Community setzt sich aus Lesben, Schwulen, Bisexuellen und Transgender zusammen. Viele Personen der LGBT-Subgruppe besitzen bezüglich ihrer Sexualität eine positive Identität, d.h. sie identifizieren sich bewusst mit ihrer Sexualität. Häufig wird die LGBT-Subgruppe von anderen Subgruppen entlang von Aspekten wie beispielsweise Mittel- und Oberschicht, urban, westlich akkulturiert, gebildet, englischsprechend oder politisch aktiv unterschieden. In der Sekundärliteratur wird darauf verwiesen, dass diese Identitätskonstruktionen von globalisierenden Effekten beeinflusst sind (Vgl. Sullivan 2001: 254-255; Vgl. Narrain/Bhan 2005: 3-5; Vgl. Khan 2001: 102-105, 111; Vgl. Jackson 2001: 2; Vgl. Altman 2001a: 103, 110-111). Altman spricht in diesem Zusammenhang z.B. über eine Globalisierung von transnationalen Queer-Identitäten (Vgl. Altman 2001a). Obwohl es stimmt, dass sich in den indischen Städten ein Teil der Queer-Community herausgebildet hat, der Ähnlichkeiten mit westlichen Queer-Communities aufweist, ist es nicht sinnvoll, von einer 1:1 Übernahme westlicher Queer-Konstrukte in Indien zu sprechen. Denn obwohl die sogenannten „modernen“ Konzepte und Konstrukte viele Ähnlichkeiten aufweisen und es global zu Beeinflussungen zwischen Indien und „dem Westen“ kommt, bilden sich die indischen Identitätskonstruktionen lokal aus und sind kulturspezifisch eingebettet (Vgl. Jackson 2001: 9-10, 22).

## **SCHWULE**

Der Begriff schwul bezieht sich auf Männer, die gleichgeschlechtliche Neigungen haben und sich bewusst mit ihrer gleichgeschlechtlichen Identität identifizieren. Dabei ist schwul nicht nur eine sexuelle, sondern auch eine emotionale Kategorie. Die Liebe zum gleichen Geschlecht unterscheidet diese Kategorie von anderen männlichen gleichgeschlechtlichen Verhaltensweisen (Vgl. Altman 2001 b: 26). Die Subgruppe der männlichen Queers ist stark fraktionalisiert und heterogen. Der Begriff schwul wird im indischen Kontext v.a. für Männer verwendet, die aus höheren sozioökonomischen Schichten kommen. Somit ist der Begriff mit einem bestimmten gesellschaftlichen Status verknüpft (Vgl. Gupta 2005: 127-128, 139; Vgl. Khan 2001: 102-105, 111; Vgl. Sullivan 2001: 255; Vgl. Altman 2001 a: 99, 101, 112; Vgl. Bondyopadhyay/Shah 2007: 17-19). Im indischen Kontext grenzen sich andere männliche Queers aus niedrigen sozioökonomischen Schichten wie z.B. die *Kothis* entlang sozioökonomischen und soziokulturellen Faktoren wie Englisch-Kenntnisse oder Wohlstand von den Schwulen ab. Die Abgrenzung ist von den *Kothis* gewollt, da die *Kothi*-Identität als Gegenentwurf zur schwulen Identität anhand folgender Aspekte interpretiert wird: Hindi sprechend, niedere Einkommens-



schichten, wenig finanzielle Ressourcen (Vgl. Bondyopadhyay/Shah 2007: 17-19; Vgl. Gupta 2005: 127-128; Vgl. Khan 2001: 111). Neben den Männern, die sich bewusst als schwul identifizieren, gibt es noch viele andere männliche Queers, für die andere Begriffe über sexuelle Verhaltensweisen bezeichnender sind. Die Position, welche eine Person während des Geschlechtsaktes einnimmt, kann z.B. Einfluss auf das Selbstverständnis und die Rollenzugehörigkeit nehmen. Dabei folgt eine Einordnung entlang der „bottom-top“-Dichotomie bzw. aktiv-passiv-Dichotomie (Vgl. Khan 2001: 106-110). Im indischen Kontext konstruiert sich die Maskulinität gesellschaftlich u.a. durch den Akt der Penetration. Das bedeutet, dass derjenige Mann, der eine andere Person anal penetriert, sei es Frau oder Mann, nach wie vor von der Gesellschaft als heterosexueller Mann wahrgenommen wird, während der Penetrierte als passiv und weiblich gilt (Vgl. Chatterjee 2002: 67; Vgl. Sharma 2006: 67; Vgl. Khan 2001: 106-107). In Indien gibt es bei männlicher gleichgeschlechtlicher Sexualität eine Besonderheit: das etablierte *Masti*-Konzept für gleichgeschlechtliche sexuelle Handlungen zwischen jungen Männern. *Masti* bedeutet in Hindi Spaß oder auch Berauschtigkeit und wird häufig sexuell verstanden. *Masti* bezieht sich auf Sex, Flirten und sexuelles „Spielen“ zwischen Jungen bzw. jungen Männern. Es ist gesellschaftlich nicht negativ konnotiert und hat keine Auswirkungen auf die Identität der Beteiligten. Sie gelten weiterhin in der Öffentlichkeit als heterosexuell (Vgl. Khanna 2007:163-164; Vgl. Khan 2001: 109-110). *Masti* wird an vielen Orten, in denen sich Identitätskonstrukte wie z.B. schwul noch nicht etabliert haben, von einzelnen Individuen genutzt, ohne dass die sexuellen Handlungen als solche negativ gewertet werden (Vgl. Khanna 2007: 164).

## **LESBEN**

Die lesbischen Frauen in Indien sind weit weniger sichtbar als die schwule Community. Die lesbische Community ist keine homogene Gruppe (Vgl. Biswas 2007: 276). Zur lesbischen Community zählen sowohl Frauen, die sich als lesbisch bezeichnen, als auch solche Frauen, die sich nicht mit dem Label lesbisch identifizieren, jedoch gleichgeschlechtlich interessiert sind. Die Lebenswelten gleichgeschlechtlich orientierter Frauen unterscheiden sich gravierend je nach Schichtzugehörigkeit, Regionen und Bildungsstand (Vgl. Sharma 2006: 37). Somit fungiert auch der Begriff lesbisch als theoretisches Konstrukt für eine große Anzahl unterschiedlicher Frauen, die trotz dieser Differenzen die Gemeinsamkeit besitzen, sexuell an dem gleichen Geschlecht interessiert zu sein, ohne dass ihre sexuelle Orientierung unmittelbar eine Auswirkung auf ihre eigene Identität haben muss. Die Gemeinsamkeit konstituiert sich durch Liebe zu Frauen (Vgl. Sukthankar 1999: xx; Vgl. Sharma 2006: 37). Hierzu sagt die lesbische Aktivistin Sukthankar:

„[...] when we name ourselves we can see ourselves for who we are: a group of women utterly diverse in terms of region, class, community, age, marital status, but with this one thing in common. Our love for women-that which marks us differently from the rest of the world, which brings us together and which must be voiced if it is not to be lost“ (Sukthankar 1999: xx).

Lesbisch ist also auch als politischer Begriff im Öffentlichkeitsdiskurs wichtig. Es gibt sehr viele Frauen, die sich nur innerhalb der politischen Queer-Bewegung als lesbisch bezeichnen, jedoch im privaten kein oder ein anderes Label verwenden. Innerhalb der lesbischen Community lehnen viele Frauen den Begriff lesbisch aus folgenden Gründen ab: sie identifizieren sich nicht mit dem Begriff, da er ihnen zu abstrakt oder unbekannt ist. Außerdem wird das Label lesbisch als „fremd“, „weiß“, oder „westlich“ aufgefasst (Vgl. Thadani 1996: 8-10, 82-87; Vgl. Sukthankar 1999: xix; Vgl. Sharma 2006: 4-5, 37). Die meisten Frauen, die sich bewusst mit dem Begriff lesbisch identifizieren, kommen aus der urbanen Mittel- und Oberschicht und sind Englisch sprechend (Vgl. Narrain/Bhan 2005: 5; Vgl. Thadani 1996: 88-89). Der Begriff wird als bewusste politische Stellungnahme verwendet, um eine gemeinsame lesbische Identität aufzubauen und für die Öffentlichkeit zu artikulieren. Obwohl lesbisch als einzige Kategorie beschränkend ist und nicht alle Komplexitäten gleichgeschlechtliche Beziehungen repräsentieren kann, ist es für viele Frauen eine bewusste Entscheidung diesen Begriff zu verwenden, gerade weil der Begriff im indischen Kontext mit zahlreichen negativen Einstellungen wie Vorurteilen, Angst und Schande konnotiert ist (Vgl. Thadani 1996: 9-10; Vgl. Sharma 2006: 5). Für weibliche Queers gibt es kein vergleichbares kulturinhärentes *Masti*-Konzept, welches gleichgeschlechtliche sexuelle Handlungen in einem gewissen Rahmen gesellschaftlich zulässt (Vgl. Khanna 2007: 163). Zu weiteren relevanten Konstrukten für „weibliche“ Sexualität zählen z.B. Butch-Femme Konstruktionen. Die als Butch bezeichneten Frauen übernehmen dabei eher männliche Geschlechterrollen und die als Femme bezeichnete Frauen eher weibliche.

## **BISEXUELLE**

In diese Subgruppe fallen solche Queers, die sexuell an mehreren Geschlechtern interessiert sind (Vgl. Ramakrishnan 2007: 291). Für den indischen Kontext ist relevant, dass: „*For many people, bisexuality is defined by sexual behaviour rather than by the individual's sexual orientation, identity or lack thereof*“ (Ramakrishnan 2007: 293). Auch in dieser Untergruppe wird der Begriff bisexuell nicht von allen Personen verwendet bzw. für geeignet erachtet, um alle Identitäten und Verhaltensweisen abzubilden. Im südasiatischen Kontext ist eine bisexuelle Allo-identifizierung erst langsam im Entstehen, das bedeutet, dass bislang im indischen Kontext v.a. ein verhaltensbasiertes Verständnis von Bisexualität bei der urbanen Mittelklasse vorherrscht (Vgl. Ramakrishnan 2007: 295). Auffallend ist, dass es in Indien sowohl im öffentlichen Diskurs als auch innerhalb der bereits marginalisierten Queer-Community häufig zu Vorurteilen und Diskriminierungen gegenüber bisexuellen Personen kommt (Vgl. Ramakrishnan 2007: 291). So gelten bisexuelle Personen häufig als heterosexuelle Personen, die über ihre sexuelle Orientierung nur verwirrt sind oder nicht bereit sind diese zuzugeben. Sie kämpfen daher mit einer doppelten Diskriminierung (Vgl. Ramakrishnan 2007: 297).

## TRANSGENDER

Transgender-Personen werden im urbanen Kontext auch als Unterkategorie der LGBT-Subgruppe gesehen (Vgl. Narrain/Bhan 2005: 5). Innerhalb der Transgender-Sphäre siedeln sich wiederum vielschichtige Unterkategorien wie z.B. FTM („female-to-male transgender“), MTF („male-to-female transgender“), Transsexuelle und Transgender an. Es werden Transgender-Personen, die sich durch Hormonbehandlungen und gegebenenfalls eine Geschlechtsoperation einen anderen Genderwunsch erfüllen, von Transsexuellen oder Transgender-Personen, die in ihrem biologischen Körper verbleiben, unterschieden (Vgl. Sukthankar 2007). Die FTMs nehmen dabei ein männliches stereotypisches Genderverhalten, eine männliche Gestik und Mimik an, um als Männer in der Öffentlichkeit wahrgenommen zu werden. Als Männer nehmen sie eine privilegierte Position in der patriarchalen Gesellschaftsordnung ein. Ähnlich wie Bisexuelle werden auch Transgender-Personen häufig innerhalb der bereits marginalisierten Queer-Sphäre diskriminiert. FTM-Transgender wird zum Beispiel vorgeworfen, nur aufgrund der patriarchalen heteronormativen Gesellschaftsordnung den Wunsch zu haben, sich von einer Frau in einen Mann zu verwandeln (Vgl. Sharma 2006: 39; Vgl. Sukthankar 2007: 94-95). Im wissenschaftlichen Diskurs werden manchmal auch die *Hijras* zu der Transgender-Subgruppe gezählt. Jedoch ist diese Einordnung umstritten, wie folgende Aussage von Famila, einer *Hijra*, veranschaulicht, die die Transgender-Subgruppe auf folgende Art und Weise beschreibt:

„The hijra discourse is very different from the discourse of transgender or transsexual persons. There are differences of class, of language, of the kind of discrimination, harassment and violations faced [...] transgender or transsexual persons [...] have greater access to information and have a very different class privilege. For hijras, that is not the case-lots of us are not English speaking. And, unlike many transsexuals who get expensive surgery and can pass as men or women, lots of hijras are easily recognizable as hijras“ (Sukthankar 2007: 92-93).

An diesem Zitat wird erneut deutlich, dass der englischsprachige Begriff zu einer bestimmten gesellschaftlichen Schicht zugehörig verstanden wird.

## KOTHIS

*Kothis* haben eine kulturspezifisch indische feminisierte „männliche“ Identität. Die *Kothis* sind gekennzeichnet durch Gender-Nonkonformität, d.h. sie sind zwar biologisch männlich, nehmen aber häufig eine weibliche Art der Kleidung sowie weibliche Gestik und weibliches Verhalten an. Die *Kothis* suchen nach einem männlich identifizierten Partner und kommen meistens aus nicht-englischsprachigen und niedrigen sozioökonomischen Schichten. Wie bereits erwähnt, grenzen sich die *Kothis* bewusst von der schwulen Community ab, da sie sich nicht mit dieser Identität identifizieren können (Vgl. Narrain / Bhan 2005: 5; Vgl. Bondyopadhyay/Shah 2007: 17-19). Die sexuellen Partner der *Kothis*, von den *Kothis Panthis* oder *Giriyas* genannt, definieren sich selbst als heterosexuell und lassen sich äußerlich nicht von der heteronormativen Mehrheit der Männer unterscheiden. Bei gleichgeschlechtlichen Handlungen nehmen sie die penetrierende Rolle ein, während die *Kothis* sich passiv verhalten. Das Verhalten der *Kothis*

beim Geschlechtsakt bildet einen zentralen Punkt, um den die *Kothis* ihre Identität konstruieren (Vgl. Reddy 2006: 44-46; Vgl. Bondyopadhyay/Shah 2007: 17-19). Sie sehen sich selbst eher als Frauen. Ein Großteil der *Kothis* erfüllen ihre gesellschaftlichen Verpflichtungen, indem sie heiraten und ein Doppelleben führen. Ohne das Wissen ihrer Familie leben sie ihre *Kothi*-Identität heimlich aus. Da sie dabei in der Öffentlichkeit klar von der heteronormativen Ordnung abweichen, sind sie während dieser Zeit besonders anfällig für Diskriminierungen und Gewalt (Vgl. Bondyopadhyay/Shah 2007: 39, 44). Narrain merkt an, dass die *Kothi*-Identität sich im Laufe des HIV/Aids-Diskurses als eigenständige emische Identität herausgebildet hat (Vgl. Narrain 2004: 67).

## **HIJRAS**

Die *Hijras*, auch als „third gender“ bezeichnet, sind kulturell in südasiatischen Gesellschaften innerhalb der ihnen zugedachten Nischen akzeptiert. *Hijras* entsprechen weder dem „typisch Weiblichen“ noch dem „typisch Männlichen“, sondern bewegen sich zwischen den Geschlechtern (Vgl. Nanda 1990: 1-19; Vgl. Reddy 2006: 240). Wie die *Kothis* kommen sie meist aus nicht-englischsprachigen und niedrigen sozioökonomischen Schichten und suchen sich ihre sexuellen Partner (*Panthis* oder *Giriyas*) in der allgemeinen männlichen Bevölkerung (Vgl. Reddy 2006: 44-45, 244; Vgl. Nanda 2000: 39; Vgl. Bondyopadhyay/Shah 2007: 18; Vgl. Hall 2005: 126-127). *Hijras* können phänotypische Männer, Hermaphroditen oder Personen mit defekt gebildetem Geschlechtsorgan bzw. impotente Männer sein, die jedoch äußerlich ein weibliches Erscheinungsbild tragen (Vgl. Nanda 1990: 13-17; Vgl. Reddy 2006: 2). Sie haben eine gut funktionierende eigene Community mit spezifischen, heterogenen Riten und Traditionen und deshalb weniger Interesse sich mit anderen sexuellen Minderheiten zu vernetzen. Die *Hijra*-Community ist intern stark hierarchisiert (Vgl. Nanda 1990: 38-52). Reddy betont dass, die *Hijra*-Identität nicht nur als sexuelle Kategorie angesehen werden kann, denn sie wird entlang einer Vielzahl anderer Faktoren wie z.B. Religion, Gender, Verwandtschaft und Schichtenzugehörigkeit gebildet (Vgl. Reddy 2006: 17). Die Hierarchisierung und Statuszuschreibung erfolgt durch die Durchführung einer entmännlichenden Operation (Vgl. Nanda 1990: 24). Operierte *Hijras* sind traditionell als Tänzerinnen und Trommlerinnen auf Hochzeiten oder bei rituellen Handlungen tätig. Innerhalb der *Hijra*-Community verfügen sie über den höchsten Statusanspruch und Ehrerbietung. Gerade in ihrer traditionellen Funktion für Feste und Rituale ist die *Hijra*-Community von der Gesellschaft akzeptiert. Ein anderer Teil der *Hijra*-Community verdient ihren Lebensunterhalt, indem diese *Hijras* durch die zugeteilten Stadtviertel ziehen und Passanten nach Geld fragen. Ein dritter Teil der *Hijras* macht Sexarbeit. Dieser Teil der *Hijra*-Community besitzt den geringsten Respekt (Vgl. Nanda 1990: 39, 48-54; Vgl. Reddy 2006: 2, 9-10, 15, 137-138, 250; Vgl. Nanda 2000: 33-40). Aufgrund ihres „trans-

sexuellen“ Aussehens werden die *Hijras* oftmals Opfer von Gewalt und Diskriminierungen, wie dies auch bei den *Kothis* der Fall ist (Vgl. Narrain 2004: 2, 7; Vgl. Reddy 2006: 3).

## MSM

MSM ist die Abkürzung für „men who have sex with men“ und fungiert als Überbegriff für männliche gleichgeschlechtliche Sexualitäten. MSM schließt sowohl solche Männer mit ein, die exklusiv gleichgeschlechtliche Sexualität praktizieren als auch solche, die gelegentlich sexuell mit Männern, Frauen und Transgender verkehren. Anhand des Begriffes MSM lässt sich der Einfluss des HIV/AIDS-Diskurses auf die Bildung und Etablierung von Terminologien festmachen. Innerhalb dieses Diskurses wird Sexualität mit verhaltensbezogenen Begriffen definiert. Der Begriff MSM ist in diesem Diskurs entstanden, indem passende Terminologien für die HIV/Aids-Präventionsprojekte im NGO-Bereich gesucht wurden. MSM stellt meistens keine emische Identitätskategorie dar und wird v.a. etisch von Queer-Organisationen und NGOs verwendet (Vgl. Khanna 2007: 166; Vgl. Row Kavi 2007: 394-397). Untergruppen und Unterkategorien von MSM sind nach einem Modell von der NGO *Humsafar Trust*, die mit MSM arbeitet, u.a. *Kothis*, *Hijras*, bisexuelle Männer, Schwule und *Panthis*, die keine Identitäts-kategorie darstellt (Vgl. Ravi Kow 2007: 391-393). Die Mehrheit der MSM-Gruppe wie die *Panthis* leben in der Öffentlichkeit nach der heteronormativen Ordnung und sind nicht vom Rest der heterosexuellen Bevölkerung zu unterscheiden. Diese Gruppe von Personen, die sich selbst nicht als queer identifizieren, sondern nur gelegentlich gleichgeschlechtliche sexuelle Handlungen heimlich ausleben, kann bei einer HIV/Aidspräventionsarbeit nur schwer erreicht werden. MSM-Intervention der politischen MSM-NGOs wendet sich daher gezielt an die sexuellen Partner der *Panthis*, die *Kothis* und *Hijras* (Vgl. Ramakrishnan 2007: 298). Viele ForscherInnen halten den Begriff MSM im indischen Kontext für sinnvoller als z.B. schwul oder bisexuell, da nicht mit westlichen Begriffen versucht wird kulturspezifische Eigenheiten in Indien zu beschreiben. Stattdessen wird anhand eines neutralen Begriffes über gleichgeschlechtliches Verhalten im indischen Kontext nicht wertend gesprochen (Vgl. Ramakrishnan 2007: 297; Vgl. Seabrock 1999: 1-2). Allerdings möchte ich anmerken, dass auch der Begriff MSM als ursprünglich rein etische Zuschreibung kein neutraler Begriff ist und man sich der vielen Konnotationen bewusst sein muss, wenn man mit diesem Begriff arbeitet. Obwohl die *Hijras* häufig in der Sekundärliteratur zu der MSM-Gruppe gezählt werden, finde ich diese Einteilung darüber hinaus problematisch, da sie sich selbst weder als Mann noch als Frau verstehen, also zwischen den Geschlechtern stehen. Somit wird bei der Unterordnung unter MSM nur das biologische Geschlecht bei der Geburt bzw. das sexuelle Verhalten berücksichtigt, nicht jedoch wie sich eine Person im Laufe des Lebens konstruiert und welche Identität sie ausbildet. Außerdem ist nicht bei allen *Hijras* das biologische Geschlecht eindeutig als männlich

einzuordnen. Es wird hier also mit einem Begriff gearbeitet, der nur als Notlösung gelten kann, um eine gewisse HIV-Prävention und AIDS-Arbeit zu ermöglichen.

## **2.2. Theoretische Annäherung an den Begriff der Sexualität im indischen Kontext**

In diesem Kapitel werde ich mich an den Begriff der Sexualität im indischen Kontext annähern. Hier geht es mir nicht um eine vollständige theoretische Erörterung der gesamten wissenschaftlichen Debatte zur Sexualität, sondern ich konzentriere mich auf die für diese Themenstellung relevanten Aspekte. Was für Vorstellungen über Sexualität gibt es in der indischen Gesellschaft? Welche Auswirkungen hat Foucaults Theorie über Sexualität im indischen Kontext? Welche Debatten gibt es diesbezüglich in der Sekundärliteratur? Bei 2.2.1. werde ich detaillierter auf den Umgang mit Sexualität in Indien eingehen. Bei der Sichtung der Literatur, die Konzepte zu gleichgeschlechtlichen Sexualitäten in Indien thematisiert, habe ich folgende Annahmen in Bezug auf den indischen Kontext herausgearbeitet und werde sie im folgenden Kapitel chronologisch beschreiben: Wie wurde vorkolonial mit gleichgeschlechtlicher Sexualität in Indien umgegangen? Wie hat sich dieser Umgang während der britischen Kolonialzeit verändert? In welcher Weise hat die indische Nationalismusbewegung Sexualität konstruiert? Wie wird postkolonial mit dem Thema in Indien umgegangen?

Die Erforschung der Sexualität ist seit dem 19. Jahrhundert in westlichen Ländern institutionalisiert (Vgl. Bleys 1995: 145-146). Besonders die Bereiche der Medizin und des Rechts haben Theorien des westlichen Sexualitätsdiskurses übernommen. In diesem Diskurs wurde Ende des 19. Jahrhunderts die Identität über die sexuellen Neigungen konstruiert. Gleichgeschlechtliche Sexualität wurde dabei als Krankheit verstanden, die man heilen sollte (Vgl. Biswas 2007: 266). Michel Foucault zeigt in seinem dreibändigen Werk *Sexualität und Wahrheit*, wie Sexualitätskategorien, die auf eine spezifische Identität verweisen, erst im 19. Jahrhundert konstruiert und institutionalisiert wurden. Er stellt u.a. fest, dass die Begriffe Homosexualität und Heterosexualität erst als distinktive sexuelle Kategorien im 19. Jahrhundert geschaffen wurden, um bestimmte Personengruppen und ihr Sexualverhalten im Rahmen eines medizinischen und rechtlichen Diskurses pathologisch einzuordnen. Das Geschlecht der Person, mit der man eine sexuelle Beziehung unterhält, legte von diesem Zeitpunkt die Kategorie der eigenen Identität fest. Vorstellungen über Heterosexualität, Homosexualität und Bisexualität als Persönlichkeitsattribute einzelner Individuen stammen aus dieser Zeit (Vgl. Foucault 1983 [1976]: 20, 36, 43, 51; Vgl. Mills 2007 [2003]: 85-87).

Innerhalb der akademischen Auseinandersetzungen bezüglich Sexualitätstheorien gibt es zahlreiche Diskurse und Debatten. Im Rahmen dieser Magisterarbeit ist die Debatte besonders

relevant, ob sexuelle Identitätskategorien schon vor dem 19. Jahrhundert existiert haben oder erst zu diesem Zeitpunkt konstruiert wurden, wie dies in den Theorien Foucaults beschrieben wird (Vgl. Vanita 2002: 1-2; Vgl. Foucault 1983 [1976]: 11-40). Auch wesentlich ist die Frage, ob die westliche Konstruktion von Sexualitätskategorien, die in der Foucault'schen Theorie dargestellt werden, auf den indischen Kontext übertragen werden kann oder nicht. Zahlreiche AkademikerInnen, die sich mit dem Thema gleichgeschlechtliche Sexualität im südasiatischen Kontext auseinandersetzen, kritisieren die unreflektierte Übertragung westlicher Konzepte auf die jeweiligen Länder (Vgl. Jackson 2001; Vgl. Altman 2001a; Vgl. Vanita 2002; Vgl. Sweets 2002). Dazu sagt Jackson:

„[...] influences [of Western sexual and gender knowledges] has not led to the emergence of a discourse of sexuality such as Foucault proposes occurred in the Western societies in the nineteenth century. The interaction of Western discourses with other cultures/discourses does not necessarily reproduce the gender/sexuality split that is widely represented as now being hegemonic in the West“ (Jackson 2001:19).

Jackson findet Foucaults *Sexualität und Wahrheit* nur eingeschränkt anwendbar für den asiatischen Kontext. Jedoch weist er darauf hin, dass Foucault in seinen theoretischen Untersuchungen den Anspruch nicht westliche Gesellschaften zu beschreiben auch nicht erhebt. Um seine Abweichung von Foucaults Analysen kenntlich zu machen, hat Jackson beispielsweise bei seiner eigenen Forschung in Thailand den Begriff der Sexualität durch den der Erotik ersetzt (Vgl. Jackson 2001: 15). Obwohl ich es für sinnvoll halte, mit solchen westlich konnotierten Begriffen wie Sexualität bei der Anwendung in anderen Kulturen kritisch umzugehen, ist meines Erachtens die Verwendung von Begriffen wie Erotik ebenfalls nicht frei von westlichen Konnotationen. Solange man reflexiv mit den Begriffen umgeht, ist eine Verwendung des Begriffes Sexualität gerechtfertigt.

Sweets bewertet die Foucault'sche Diskurs- und Machttheorie als sehr wichtig für den indischen Kontext. Vor allem die Erkenntnis, dass Sexualität und Gender im historischen Kontext betrachtet werden müssen, ist mit ein Verdienst von Foucault. Jedoch kritisiert Sweets Foucaults Aussage, dass Sexualität im gegenwärtigen Verständnis nicht vor der Bürokratisierung der Gesellschaft und der Einführung des Kapitalismus existiert hat. Sweets widerspricht dem und merkt an, dass es „fixed identities“, also unveränderliche, feststehende Identitätskonzepte, die auf einer bestimmten sexuellen Orientierung basieren, schon lange vor dem 19. Jahrhundert gegeben hat (Vgl. Sweets 2002: 78).

Auch Vanita kritisiert Theorien zur Konstruktion von Sexualitäts- und Identitätskategorien, die ausschließlich auf Foucault basieren, als nicht ausreichend für die Pluralität von Liebes- und Sexualitätskonzepten in Indien (Vgl. Vanita 2002: 1). Exemplarisch verweist sie auf eine Szene in dem Film *Fire* von der indischen Regisseurin Deepa Mehta, in dem genau diese Theorien widergespiegelt werden. In dem Film verlieben sich zwei verheiratete Schwägerinnen, Radha

und Sita, ineinander. In einer Szene sagt Sita zu Radha, dass es in ihrer Sprache keine Begriffe gibt, um auszudrücken, was die beiden füreinander empfinden (Vgl. ebd.). Diese Annahme, dass es keine Begriffe für gleichgeschlechtliche Identitäten und Beziehungen im indischen Kontext gibt, repräsentiert laut Vanita den dominanten akademischen Sexualitätsdiskurs, der sich an den Theorien Foucaults orientiert: Vor dem 19. Jahrhundert haben zwar gleichgeschlechtliche Sexualitäten und Verhalten existiert, diese wurden jedoch nicht als identitätsstiftend für Individuen, Gruppen und Beziehungen betrachtet. Erst die Konstruktion von Identitätskategorien wie homosexuell durch westliche Sexologen und Psychologen brachte diesen Einschnitt hervor (Vgl. Sullivan 2001: 255; Vgl. Vanita 2002: 1; Vgl. Bleys 1995: 145-146, 156-160). Daher vermeiden Queer-TheoretikerInnen auch den Begriff homosexuell, um über Beziehungen und Personen in früheren Zeitperioden zu sprechen (Vgl. Vanita 2002: 1).

Wie gerade anhand der drei Kritiken beschrieben, können die westlichen auf Foucault basierenden Sexualitätskonstruktionen nicht uneingeschränkt auf den indischen Kontext übertragen werden. Stattdessen fordern viele AkademikerInnen, die über indische bzw. asiatische Sexualitäten forschen wie Vanita, Sweets oder Jackson einen Gegenentwurf. Stellvertretend verdeutlicht Vanita den Gegenentwurf mit ihrer Anmerkung, dass Terminologien wie „Ganymed“, „Sapphist“ oder „Lesbian“ schon lange vor dem 19. Jahrhundert in Gebrauch waren, um gleichgeschlechtliche Beziehungen zwischen Individuen zu bezeichnen und auch um gleichgeschlechtliche Identitäten auszubilden. Durch indische Textbelege, bei denen einige bis ins 6. Jahrhundert vor Chr. zurückreichen, können alternative Sexualitäts- und Identitätskonzepte in Indien belegt werden. Auch im *Kama Sutra* werden sexuelle Kategorien wie z.B. die des dritten Geschlechtes erwähnt (Vgl. Vanita 2002: 1). Ergänzend dazu beschreibt Vanita zusammen mit Kidwai in ihrem Werk *Same-Sex-Love in India* viele Texte, die für eine Kontinuität von gleichgeschlechtlichen Beziehungen und Konzepten in Indien sprechen. Beispielsweise kann je nach Kontext in Gedichten des *Rekhti*-Genres der Begriff *Dogana* („a woman's self chosen primary female friend“) von einer Frau für ihre sexuelle Partnerin verwendet werden (Vgl. Vanita/Kidwai 2001: 221; Vgl. Vanita 2002: 2). Vanita und Kidwai haben bei ihrer Forschung alte Begriffe, die für die gleichgeschlechtliche Sexualität im indischen Kontext wichtig sind, teilweise neu entdeckt oder reinterpretiert. Vanita ist der Meinung, dass es bisher wenig Forschung zu diesem Thema in Bezug auf den indischen Kontext gibt und die bisherigen Ergebnisse, die für eine lange Tradition der gleichgeschlechtlichen Sexualität sprechen, nur die Spitze des Eisberges sind (Vgl. Vanita 2002: 3).

Da jedoch Foucault die Konstruktion von Sexualitätskategorien im 19. Jahrhundert, die über die britische Kolonialregierung nach Indien transportiert wurden und nach wie vor weiterbestehen, aufgedeckt hat, hat er für den indischen Sexualitätsdiskurs große Bedeutung. Jedoch wäre es



falsch anzunehmen, dass in Indien das Verständnis von Sexualität nur auf diese Foucault'schen Annahmen zurückzuführen ist, denn es gibt im indischen Kontext daneben noch zahlreiche kulturspezifische andere Sexualitätsdiskurse, die mindestens ebenso zu berücksichtigen sind. Westliche Theorien über Sexualität sind nicht das einzige Modell, sondern nur eine bestimmte kulturspezifische historische Form neben vielen anderen. Die Integration von akademischen Forschungen zu historischen und heutigen asiatischen Formen der sexuellen Vielfalt wird dabei helfen, die eurozentrische Theorie von Sexualität zu erweitern (Vgl. Jackson 2001: 7).

### **2.2.1. Umgang mit Sexualitätskonzepten im vorkolonialen, kolonialen und postkolonialen Kontext**

Vorab ist anzumerken, dass die Sexualitätskonzepte in Indien in eine Vielzahl von anderen komplexen Faktoren wie Religion, Politik, Öffentlichkeit, Macht, Kasten- und Schichtenzugehörigkeit, Reinheit, Ehre oder Meinungsfreiheit eingebettet sind. Je nach Betrachtungsweise ergibt sich somit ein unterschiedliches Verständnis von Sexualität. Daher lassen sich in Indien multivokale Traditionen im Umgang mit Sexualität feststellen (Vgl. Kapur 2007: 249-252).

Über den vorkolonialen Umgang mit gleichgeschlechtlicher Sexualität ist wenig bekannt. Es gibt verschiedene alte Texte, die gleichgeschlechtliche Sexualitäten in Indien thematisieren. Besonders wichtig ist hierbei das *Kama Sutra*, weil es zum einen gleichgeschlechtliche Sexualität beschreibt und zum anderen das Konzept des dritten Geschlechts beinhaltet. Das *Kama Sutra* enthält Regeln und Anweisungen, die beschreiben, wie mit Sexualität und Liebe im 4. Jahrhundert vor Chr. umgegangen wurde. Dadurch wird die Existenz einer Gendervielfalt und gleichgeschlechtlichen Sexualität im alten Indien belegt (Vgl. Daniélou 1994: 4, 10). Khanna merkt jedoch an, dass das *Kama Sutra* nicht den allgemeinen gesellschaftlichen Umgang mit Sexualität zu dieser Zeit widerspiegelt, sondern nur an ein bestimmtes Zielpublikum gerichtet war (Vgl. Khanna 2007: 171). Dennoch gehört es zu den zentralen Dokumenten über das klassische Indien und lässt den Schluss zu, dass es zumindest in gewissen gesellschaftlichen Kreisen möglich war, vielfältige Sexualitäten auszuleben.

Des Weiteren belegen auch jainistische und buddhistische Texte, die bis ins 6. Jahrhundert v. Chr. zurückreichen, die Fluidität der Gender- und Sexualitätskategorien in Indien (Vgl. Sweets 2002: 79; Vgl. Vanita 2002: 1; Vgl. Vanita/Kidwai 2001: 22-25). Auch in der hinduistischen Mythologie gibt es zahlreiche Beispiele für die gleichgeschlechtliche Thematik. *Agni*, der Gott des Feuers, beispielsweise wird im Rig Veda von zwei Müttern geboren (Vgl. Nayar 2007: 123; Vgl. Vanita/Kidwai 2001: 15). Obwohl gleichgeschlechtliche Sexualität vorkolonial nicht vollkommen gesellschaftlich akzeptiert wurde, gab es zu dieser Zeit keine vergleichbare

Strafverfolgung und Bestrafung wie zu späteren kolonialen und postkolonialen Zeiten (Vgl. Narrain 2004: 45; Vgl. Bondyopadhyay/Shah 2007: 22-23). Nach dem *Manusmriti*, einem hinduistischen Normen- und Regelwerk, wurde gleichgeschlechtliche Sexualität zwar bestraft, jedoch war das Strafmaß verglichen mit anderen Vergehen relativ gering und unbedeutend. Die Ausübung von gleichgeschlechtlichen sexuellen Handlungen wurde als geringes Vergehen angesehen, das mit einer kleinen Geldstrafe wieder in Ordnung gebracht werden konnte (Vgl. Bondyopadhyay/Shah 2007: 22-23; Vgl. Thadani 1996: 53-55; Vgl. Vanita / Kidwai 2001: 25; Vgl. Narrain 2004: 36-38). Neben den Texten wird die Existenz von gleichgeschlechtlicher Sexualität auch anhand Ikonographien in Tempeln belegt. In Khajuraho sind z.B. lesbische *Yoginis* dargestellt (Vgl. Nayar 2007: 123, Vgl. Thadani 1996: 1-3).

Somit lässt sich durch die Existenz alter Texte und bildhafter Darstellungen feststellen, dass es gleichgeschlechtliche Beziehungen und Sexualität zu jeder Zeit in Indien gegeben hat (Vgl. Narrain 2004: 45; Vgl. Thadani 1996; Vgl. Bondyopadhyay/Shah 2007: 24). Bis zur Illegalität gleichgeschlechtlicher Sexualität in der Kolonialzeit wurde diese nicht gezielt strafrechtlich verfolgt bzw. gesellschaftlich stigmatisiert, solange bestimmte gesellschaftliche Verpflichtungen wie Ehe und Reproduktion erfüllt wurden. Diese Auffassung von Sexualität ordnet Narrain in die theoretische Debatte um „shame vs. guilt cultures“ ein, indem er betont, dass die indische Sexualität als „shame culture“ zu betrachten ist (Vgl. Narrain 2004: 45; Vgl. Vanita/Kidwai 2001: 198). Seine Einordnung begründet er wie folgt:

„As long as the wider society is convinced about a person being a good father or mother, engaging in homosexual relationships is not seen as wrong. Therefore, although there is ‘shame’ if one is found to be having such a relationship, there is no ‘guilt’ for it, leaving some space in Indian society“ (Narrain 2004: 45).

Es ist meines Erachtens fraglich, ob dies auch in gleichem Maße für Frauen galt, da sie in der indischen Gesellschaft bis heute weniger Freiheiten haben als Männer.

In der Sekundärliteratur wird der Kolonialismus als gravierender Umbruch im Umgang mit Sexualität in Indien gesehen. Vanita verweist auf drei Markierungen, um kolonialen Auswirkungen auf die indische Gesellschaft deutlich zu machen, die eine Veränderung der kulturellen Traditionen zur Folge haben. Neben den rechtlichen Maßnahmen wie der Konstruktion eines Anti-Sodomie-Gesetzes<sup>5</sup>, lassen sich Veränderungen im Umgang mit der gleichgeschlechtlichen Thematik besonders auch anhand von literarischen Urdu-Gattungen belegen. Die Tradition des *Ghazal* wurde transformiert, indem die Gedichte heterosexualisiert wurden. Davor war es üblich das *Ghazal* aus männlicher Perspektive über einen männlichen

---

<sup>5</sup> Unter dem Begriff Sodomie versteht man in der deutschen Sprache heutzutage sexuelle Handlungen mit Tieren, während im Englischen damit sexuelle Handlungen, die nicht der Fortpflanzung dienen (wie z.B. gleichgeschlechtlicher Anal- bzw. Oralverkehr), bezeichnet wird und der englische Begriff *bestiality* auf sexuelle Handlungen mit Tieren verweist. In der Magisterarbeit benutze ich den Begriff Sodomie in der englischen Wortbedeutung.

Geliebten oder Angebeteten zu schreiben. Parallel dazu wurde die literarische Gattung des *Rekhti*, bei der männliche Poeten eine weibliche Perspektive einnehmen, um eine Geliebte oder Angebetete lyrisch zu beschreiben, durch den Kolonialismus bewusst unterdrückt (Vgl. Vanita 2002: 4; Vgl. Vanita/Kidwai 2001: 190-193, 200-201, 220-221). Zur *Rekhti*-Lyrik merken Vanita/Kidwai an:

„Rekhti poetry is remarkable for its use of terms to indicate sexual activity between women as well as women given to such activity. One of these terms, *chapti*, is still in use today. *Dogana*, from the root *do* (two), refers to doubling or twoness, and is a noun that refers to lesbian activity as well as women given to such activity. *Chapti* means the activity of sticking, clinging, or rubbing together. Like *dogana*, it is used to indicate this activity between women as well as the women engaging in it“ (Vanita/Kidwai 2001: 221).

Die britische Kolonialregierung in Indien benutzte das Rechtssystem als Schlüsselinstrument, um ihren Herrschaftsanspruch zu sichern. Die Reformierung des Rechtssystems durch die Kolonialregierung und die damit verbundene Einführung des *Indian Penal Code* (IPC) sollte die koloniale Macht in Indien konsolidieren (Vgl. Narrain 2004: 45; Vgl. Bhaskaran 2002: 15). Der Regierungsstil der Kolonialmacht und die Beziehung zwischen Kolonialiserten und Kolonialherren veränderten sich Mitte des 19. Jahrhunderts. Die Kolonialregierung reformierte und anglisierte ab Mitte des 19. Jahrhunderts das gesamte Rechtssystem Indiens zu einem uniformen System. Dabei wurden sowohl ältere, muslimische Traditionen als auch zahlreiche lokale und regionale Traditionen außer Kraft gesetzt. Es fand dadurch, wie oben bereits erwähnt, ein Machttransfer zugunsten der britischen Kolonialregierung statt. Diese Verschiebung ist signifikant für die gleichgeschlechtliche Sexualität in Indien, da diese vor der Kolonialisierung der Briten keinerlei gesetzlicher Strafverfolgung durch muslimische Regenten unterlag (Vgl. Bhaskaran 2002: 19; Vgl. Narrain 2004: 45-47).

Wichtig ist, dass durch die Reformierung des Rechtssystems auch eine Veränderung der Strafbehandlung eintrat. Während vorher die meisten Verbrechen als Vergehen gegenüber Individuen gesehen wurden, bei denen die VerbrecherInnen beispielsweise auch durch die Familie des Opfers begnadigt werden konnten, gelten Verbrechen ab diesem Zeitpunkt als Vergehen gegen den Staat (Vgl. Narrain 2004: 47). Die Regulierung der Sexualität durch die britische Kolonialregierung wird besonders deutlich an § 377 des *Indian Penal Code*, der am 06.10.1860 verabschiedet und durch puritanische Sexualitätskampagnen aus England beeinflusst wurde:

„Whoever voluntarily has carnal intercourse against the order of nature with any man, woman or animal, shall be punished with imprisonment for life, or with imprisonment of either description for a term which may extend to ten years, and shall also be liable to fine. Explanation. Penetration is sufficient to constitute the carnal intercourse necessary to the offence described in this section. Comment. This section is intended to punish the offence of sodomy, buggery and bestiality. The offence consists in a carnal knowledge committed against the order of nature by a person with a man, or in the same unnatural manner with a woman, or by a man or woman in any manner with an animal“ (Bhaskaran 2002: 15).

Jegliche Formen von Sexualität, die nicht unmittelbar zur Reproduktion führen, wurden dabei angegriffen und für widernatürlich erklärt (Vgl. Bhaskaran 2002: 17). Der § 377 wurde also nicht nur zur Verfolgung von bestimmten sexuellen Akten, die eine Penetration zur Folge haben, eingesetzt, sondern auch dazu verwendet, um beispielsweise Kindesmissbrauch zu ahnden. Verurteilungen durch das Gesetz belegen die Einteilung in fünf verschiedene Personengruppen, bei denen der § 377 angewandt wird: bei sexuellen Handlungen zwischen einem Mann oder mehreren Männer und einem Kind, zwischen einem erwachsenen Mann und einem nicht-menschlichem Wesen, zwischen zwei erwachsenden Männern, zwischen einem erwachsenen Mann und einer Frau und zuletzt bei Personen, die regelmäßig gleichgeschlechtliche Sexarbeit praktizieren. Die Vermischung verschiedener sexueller Vergehen ist somit ein weiteres Beispiel für die Pathologisierung nicht-heteronormativer Sexualitäten durch die Kopplung an Straftaten wie Kindesmissbrauch und Vergewaltigung (Vgl. Bhaskaran 2002: 22).

Die Einführung des § 377 hatte somit gravierende Auswirkungen für die gleichgeschlechtliche Sexualität in Indien. Zum ersten Mal wurde das Vergehen der Sodomie mit Personen, die von der heteronormativen gesellschaftlichen Ordnung abweichen, assoziiert und gleichgesetzt (Vgl. Narrain 2004: 45-47). Hierbei war der koloniale Diskurs sehr stark von dem westlichen Sexualitätsdiskurs des 19. Jahrhunderts, wie bereits zu Anfang des Kapitels geschildert, beeinflusst. Obwohl lesbische Frauen gesetzlich nicht verfolgt und bestraft werden können nach § 377, da sie als juristische Kategorie mit politischen und sozialen Rechten im indischen Kontext gar nicht existieren, weist Sharma darauf hin, dass: „*Lesbianism is not specified as a criminal act, but since it is perceived as ‘unnatural’, it is illegal by analogy and association*“ (Sharma 2006: 19).

Vergleicht man die verschiedenen Gesetzesurteile, die seit der Einführung des § 377 verabschiedet worden sind, zeigt sich, wie unterschiedlich Sexualität im indischen Diskurs verstanden und ausgelegt wird. Um zum Beispiel zu bestimmen, wie Penetration zu verstehen ist und somit zu einem Urteil zu gelangen, sind die Urteilsverkündungen von der individuellen Auslegung des Richters bzw. der Richterin abhängig und weichen stark voneinander ab. Des Weiteren sind die Urteilsverkündungen in den moralischen Kontext der jeweiligen Zeit eingebettet. Der Paragraph wurde in seiner Bedeutungsauslegung immer weiter in den öffentlichen Diskurs ausgedehnt. Über die rein rechtliche Auslegung des Paragraphen hinaus, hat er seit seiner Einführung die negativen Einstellungen zur Queer-Community im öffentlichen Meinungsbild begünstigt, indem diese mit dem Inhalt des Paragraphen gleichgesetzt wurden (Vgl. Narrain 2004: 5-7, 45-47; Vgl. Gupta 2006: 4816-4817, 4819).

Während der Kolonialzeit hat sich die Heteronormativität zur dominanten gesellschaftlichen Ordnung in Indien entwickelt. Als Reaktion darauf wurde gleichgeschlechtliche Sexualität von der indischen Kultur ausgegrenzt. Die Heterosexualität wurde dabei als Abgrenzung zu „anderen“ von der Norm abweichenden Sexualitäten angesehen (Vgl. Gandhi 2002: 87; Vgl. Narrain 2004: 44). Dazu erklärt Biswas:

„The hegemony of the heterosexual order functions through a securing of its boundaries. And to do so it has to create its ‘other’. Without a certain precipitation of the ‘deviant’, heterosexuality cannot posit itself as normal; without this image of a copy-gone-bad, heterosexuality cannot be called original; without the cultural artifact of a ‘queer’, heterosexuality cannot perhaps assert its naturalness“ (Biswas 2007: 274).

Als Reaktion auf den Sexualitätsdiskurs des Kolonialismus begann die indische Nationalismusbewegung ihre eigene Interpretation bezüglich der Sexualität. Jedoch können sowohl die Kolonialregierung als auch die indische Nationalismusbewegung nach Gandhi als heteronormative Projekte angesehen werden, die gleichgeschlechtliche Traditionen marginalisieren (Vgl. Gandhi 2002: 88). Zum einen konstituierte die Kolonialregierung ihre Autorität über die indische Bevölkerung durch die Konstruktion von sexuellen Kategorien, indem z.B. indische Männer als weiblich, sanft oder homosexuell angesehen wurden, die man regieren musste. Die Kolonialregierung konstruierte sich dagegen selbst als stark und männlich (Vgl. Gandhi 2002: 88; Vgl. Krishnaswamy 1998: 19-49; Vgl. Sinha 1995). Zum anderen wurde die Kolonialmacht innerhalb der indischen Nationalismusbewegung parallel dazu als schwach, weiblich und unfähig zu regieren gegenübergestellt. Hierzu betont Narrain: „*The stress of Indian nationalism in the domain of sexuality was to construct a sexual person who represented the superiority of Indian culture over Western culture*“ (Narrain 2004: 44). Dadurch nahm die Nationalismusbewegung auch Einfluss auf die stereotypischen Gendermodelle. Das indische Frauenideal wurde als Verkörperung der Nationalismusbewegung verwendet. Die Nation wurde so zur „Mother India“. Die indische Frau wurde dementsprechend nur in ihrer Rolle als Ehefrau und Mutter glorifiziert. Die Frau soll sich keusch verhalten und sexuell rein sein (Vgl. Kapur 2007: 249-250; Vgl. Gopinath 2002: 157). Die Sexualität der Frauen wird somit als Gefahr gesehen, die unbedingt reguliert werden muss, wie Kapur deutlich macht:

„If women’s sexuality is not protected within the confines of the family, it will not only corrupt the nation but also corrupt the men. And the men cannot be held responsible for the harms that result from being exposed to obscene images or texts. Rather, the blame lies with obscene representation which is seen to cause sexual violence“ (Kapur 2007: 250).

Die ideale indische Frau wurde mit diesen Attributen belegt, während der indische Mann, wie gerade angesprochen, als viril, stark etc. galt. Maskulinität wurde also mit dem Herrschaftsanspruch über Indien verknüpft, wie Narrain betont:

„The erasure of a queer past in the colonial period is based on the needs of Indian nationalism. The very stigmatisation of homosexuality as ‘foreign’ and ‘other’ was based not just in the mimicking of a colonial discourse but in the need to construct a ‘virile’ nation which could unshackle the colonizers“ (Narrain 2004: 44).

Dadurch wurde jegliches Andersartige und von der Norm Abweichende in der indischen Kultur im Zuge der Nationalismusbewegung zu einer einheitlichen, simplifizierten Konstruktion der indischen Kultur umgewandelt. Hierbei wurde die Institution der Ehe und der Fortpflanzung als Ideal betont (Vgl. Krishnaswamy 1998: 35-48; Vgl. Narrain 2004: 44-45).

Interessant ist der Umgang mit dem *Kama Sutra* während der kolonialen Periode. Während der Kolonialzeit wurde das *Kama Sutra* als Beispiel für das ausschweifende indische Sexualverhalten ganz im Sinne des viktorianischen Diskurses verstanden, das „den Orient“ als Ort exzessiver Sexualität konstruierte. Auch durch diese Konstruktion grenzten sich die Briten von ihren Kolonialiserten ab und rechtfertigten ihren Herrschaftsanspruch. Dies bedeutet, dass Sexualität auch hierbei in einen Machtdiskurs eingebettet wurde (Vgl. Sweets 2002: 77-78). Dabei wurden englische Übersetzungen des *Kama Sutra* mit kulturellen Konzepten und Beispielen aus dem eigenen kulturellen Raum angereichert. Dadurch wurde der Inhalt verzerrt und umgedeutet. Differenzierte Sexualitätskategorien im *Kama Sutra* wie beispielsweise weibliche und männliche gleichgeschlechtlich-orientierte Personen wurden fälschlicherweise mit Personen des dritten Geschlechtes homologisiert. Zudem wurde bei den Übersetzungen für Personen des dritten Geschlechtes („tritiya prakriti“) der etische Begriff Eunuch konstruiert und bediente somit die viktorianische Vorstellung über den dekadenten „Osten“. Die orientalistische Verzerrung der Realität hat die heteronormative Perspektive begünstigt und nicht-normative Sexualitäten und Gender in Indien ausgeblendet. Aus diesem Umstand leitet sich auch der heutige Diskurs ab, der besagt, dass gleichgeschlechtliche Sexualität nicht kulturinhärent ist und erst durch die Europäer oder Muslime nach Indien importiert wurde (Vgl. Sweets 2002: 78).

Trotz Ende der Kolonialzeit wirken die oben beschriebenen Sexualitätsdiskurse der Kolonialregierung und der Nationalismusbewegung weiterhin nach. Postkolonial kommt es somit zu einer Mischung aus diesen verschiedenen, sich zum Teil auch widersprechenden Sexualitätsdiskursen in Indien. Wie unterschiedlich Sexualitäten verstanden werden können, wird z.B. auch durch Auswirkungen der Globalisierung beeinflusst. Durch den Kontakt zu indischen Queers in der Diaspora beispielsweise werden westliche Konzepte von Homosexualität in die existierenden Sexualitätsdiskurse integriert und lokal interpretiert (Vgl. Reddy 2006: 217-218; Vgl. Khan 2001: 102-105; Vgl. Altman 2001a: 106-111; Vgl. Altman 2001b: 20-21; Vgl. Sullivan 2001: 255). Dabei ist es wichtig anzumerken, dass die Ideen über einen westlichen Import homosexueller Praktiken nach Indien und „Queerphobia“ auch in einem postkolonialen Nationalismuskurs wie z.B. bei konservativen Hindu-Nationalisten weiter bestehen und die eigene kulturelle Geschichte somit gezielt ausgeblendet wird (Vgl. Bacchetta 1999). Postkolonial wird das Verständnis von Sexualität als spezifische Aussage über die Persönlichkeit immer wichtiger (Vgl. Khanna 2007: 167). Asiatische Sexualität wird in der

wissenschaftlichen Literatur flüder als westliche Sexualität beschrieben. Die Pluralität der gleichgeschlechtlichen Sexualitäten, Identitäten und Verhaltensweisen im indischen Kontext werden z.B. sichtbar an der Koexistenz von identitätsstiftenden Sexualitätskategorien wie LGBT, traditionellen Konzepten wie *Hijras* oder rein temporären Konstrukten wie das *Masti*-Konzept sowie gleichgeschlechtlichen sexuellen Verhaltensweisen, die nicht die primäre Identität einer Person ausbilden (Vgl. Khan 2001: 106; Vgl. Khanna 2007: 163; Vgl. Jackson 2001: 7, 15, 2-22; Vgl. Altman 2001a: 109; Vgl. Reddy 2006: 217-218). Um gleichgeschlechtliche Sexualitäten in Asien verstehen zu können, müssen nach Jackson drei Phänomene unterschieden werden:

„[...] (1) the local historical forms of transgenderism and homoeroticism that have emerged in the context of different Asian regimes of heteronormativity; (2) contemporary gay/lesbian resistances to these heteronormative systems, which at times involve self-conscious separation from and even critique of the historical forms of gender/sex difference; and (3) the different ways that Western gay/lesbian discourses and styles have been appropriated as aspects of the local resistances“ (Jackson 2001: 7).

Das *Masti*-Konzept und das *Aravani Festival Aligal Thiruvizha* können als Beispiele dienen, um hervorzuheben, dass der indische Sexualitätsdiskurs nicht unreflektiert mit westlichen Konstruktionen von Sexualität gleichgesetzt werden kann (Vgl. Khanna 2007: 163). Zu dem Aravani-Festival kommen eine Vielzahl von verschiedenen Gruppen wie z.B. *Hijras*, *Kothis* als auch Männer, die sich selbst als heterosexuell identifizieren. Am Abend des letzten Tages des Festivals wird eine mythologische Geschichte durch die Personen nachgespielt, bei der die männlichen Aravanis symbolisch Aravana heiraten und am nächsten Morgen zu Witwen werden. Die Identifizierung als Aravani ist durch einzelne Personen der Subgruppen rein temporär für die Zeit des Festivals festgelegt. Bei diesem Festival kommt es häufig zu gleichgeschlechtlichem Sex. Khanna macht an diesen zwei Beispielen deutlich, dass gleichgeschlechtliche Handlungen in bestimmten Kontexten gesellschaftlich anerkannt sind (Vgl. Khanna 2007: 163-164).

In Indien wird Sexualität in der Öffentlichkeit im Allgemeinen tabuisiert, denn es herrscht ein großes Unbehagen über Sexualität zu reden und sie öffentlich zur Schau zu stellen. Bedingt durch die homosoziale Ordnung der Gesellschaft ergeben sich Konflikte nach Kapur vor allem, wenn sexuelle Themen aus der privaten an die öffentliche Sphäre treten oder die homosoziale Aufteilung der Gesellschaft überschritten wird. Demnach können gleichgeschlechtliche Sexualitäten in Indien existieren, solange sie im Verborgenen bleiben und nicht an die Öffentlichkeit treten. Gendersegregation in der indischen Gesellschaft schafft somit Möglichkeiten für gleichgeschlechtliche Sexualität, verschleiert jedoch dadurch gleichzeitig auch gleichgeschlechtliche Sexualität (Vgl. Kapur 2007: 235-237; Vgl. Thadani 1996: 96-97). Dass postkolonial, bei Teilen der Öffentlichkeit, gleichgeschlechtliche Sexualität als westlicher Import angesehen wird, der nicht kulturinhärent ist, rührt daher, dass die gleichgeschlechtlichen

Sexualitätspraktiken durch die Nationalismusbewegung und die Kolonialregierung in der öffentlichen, rechtlichen und medizinischen Sphäre ausgeblendet wurden (Vgl. Sweets 2002: 89; Vgl. Thadani 1996: 82-87, 99, 107-108). Die Vorstellung, dass gleichgeschlechtliche Sexualität importiert wurde, hat z.B. Auswirkungen auf die politischen Auseinandersetzungen der indischen Frauenbewegung, die Queer-Projekte häufig nicht unterstützen und als geringfügiges Problem einer kleinen unbedeutenden Gruppe ansehen. In der indischen Frauenbewegung wird die Exklusion des Themas u.a. damit begründet, dass Sexualität in der indischen Gesellschaft kein öffentliches Thema ist, sondern nur in die Privatsphäre gehört (Vgl. Sharma 2006: 16-17).

Auch durch das Aufkommen von HIV/Aids hat sich die Behandlung von Sexualität seitens des Staates und der Bevölkerung verändert. In der indischen Öffentlichkeit und der Politik wird Aids mit gleichgeschlechtlich-orientierten Personen negativ in Verbindung gebracht. Staatliche Programme basieren auf ganz bestimmten Vorstellungen über Sex und Sexualität. In formellen Erklärungen, die von den jeweiligen indischen Regierungen bis heute veröffentlicht wurden, wird immer wieder davon gesprochen, dass die indische Gesellschaft keine „Homosexualität“ akzeptiert (Vgl. Narrain 2004: 74; Vgl. Khanna 2007: 165). Daraus erklärt sich beispielsweise, warum bisher seitens der Politik und der staatlichen Institutionen wenig Impulse kommen, das kolonial geprägte Rechtssystem und dabei insbesondere den § 377 zu reformieren oder außer Kraft zu setzen (Vgl. Khanna 2007: 165). Auf der anderen Seite unterstützen staatliche Institutionen bestimmte HIV/Aids-Präventionsprojekte und MSM-Projekte finanziell. An diesem widersprüchlichen Umgang mit dem Thema gleichgeschlechtliche Sexualität in Indien lässt sich gut erkennen, dass es postkolonial keinen einheitlichen öffentlichen Konsens darüber gibt, wie mit der Thematik umgegangen werden soll. Somit gibt es vielschichtige Auseinandersetzungen, in denen über Sexualität in Indien verhandelt wird (Vgl. Khanna 2007: 166).

Wie bereits angesprochen können indische Frauen ihre eigene Sexualität nicht selbst bestimmen, da: [...] *„Indian culture and society have generally viewed the female body as a site for all kinds of action and reaction, but not as a legitimate site for sexual autonomy or personal agency“* (Sharma 2006: 1). Aus diesen Rahmenbedingungen ergibt es sich, dass besonders lesbische Frauen schwer in der sozialen heterosexuellen Gesellschaftsstruktur erfasst werden können, da sie in doppelter Hinsicht sowohl von der patriarchalen Norm als auch von der Heteronormativität abweichen (Vgl. Sharma 2006: 1). Für die weibliche Sexualität gilt die Tabuisierung von Sexualität noch in stärkerem Maße als für die männliche. Daher ist lesbisches Begehren ein doppelter Tabubruch: nicht nur als unmoralische sexuelle Abnormität, sondern auch als Überschreitung des traditionellen sexuell passiven Rollenverhaltens der Frau (Vgl. Gopinath 2002: 151; Vgl. Sharma 2006: 1).



Innerhalb des medizinischen Diskurses gibt es postkolonial nach wie vor Behandlungsformen, die von Homosexualität als Krankheit ausgehen, die geheilt werden muss, wie z.B. die Aversionstherapie. Im indischen Kontext ist hierbei auffallend, dass zwischen der kolonialen und postkolonialen Behandlung von gleichgeschlechtlicher Sexualität im medizinischen Diskurs kaum ein Unterschied besteht. Obwohl die Homosexualität von der offiziellen Liste der Krankheiten durch die *American Psychiatric Association* gestrichen wurde, betreiben die meisten indischen PsychiaterInnen eine Pathologisierung gleichgeschlechtlicher Sexualität bei ihrer Arbeit (Vgl. Biswas 2007: 269; Vgl. Khanna 2007: 177; Vgl. Narrain/Chandran 2005: 54-65).

Somit lässt sich zusammenfassend sagen, dass der Umgang mit Sexualität in Indien vielschichtig und in viele heterogene Diskurse eingebunden ist, die bei einer sinnvollen Analyse der Materie berücksichtigt werden müssen.

### **2.3. Repräsentationen von Queer in der Sekundärliteratur**

In diesem Kapitel werde ich einen Überblick über die bisher veröffentlichten Themen und AutorInnen, die zu queer-relevanten Themen forschen, geben und ihren Stellenwert innerhalb des theoretischen Queer-Diskurses kritisch einordnen. In wie fern sind die Queer-AutorInnen dabei von den Theorien von Butler und Foucault beeinflusst?

Internationale, komparative Studien zu „Global Queers“ bilden einen wichtigen Teil der Queer-Theorie. Sie untersuchen häufig die Frage, auf welche Art und Weise ähnliche Phänomene durch die Globalisierung beeinflusst und hervorgebracht werden. Wichtiger Theoretiker hierbei ist beispielsweise Dennis Altman (Vgl. Hawley 2001a; Vgl. Hawley 2001b; Vgl. Altman 2001a; Vgl. Blasius 2001; Vgl. Altman 2001b; Vgl. Cruz-Malavé/Manalansan 2002; Vgl. Altman 2002). Obwohl die meisten dieser komparativen Studien eher oberflächlich Strukturanalysen durchführen und der indische Kontext oftmals nicht explizit erwähnt wird, sind sie dennoch bei einer Beschäftigung mit gleichgeschlechtlicher Sexualität in Indien erkenntnisbringend, da sie für bestimmte Phänomene oder internationale Ähnlichkeiten Erklärungen vorschlagen. Auch insbesondere bei Forschungen zu globaler Queer-Politik können im Vergleich mit dem indienspezifischen Kontext erhellende Schlüsse gezogen werden, da es gerade auf der politischen Ebene zu einer internationalen Verflechtung der politischen Queer-Bewegungen kommt (Vgl. z.B. Adam/Duyvendak/Krouwel 1999). Ich stimme mit Jackson überein, dass jedoch bei einer sinnvollen Auseinandersetzung mit der Thematik immer die kulturspezifischen Charakteristika berücksichtigt werden müssen und leider viel zu häufig durch westliche Projektionen verzerrt werden (Vgl. Jackson 2001: 8-10). Innerhalb dieser Kategorie von Vergleichsstudien in der Sekundärliteratur gibt es auch ein paar Ausnahmen, die sich spezifischer mit queer-bezogener

Thematik im asiatischen Kontext auseinandersetzen (Vgl. Jackson/Sullivan 2001; Vgl. Dynes/Donaldson 1992; Vgl. Misra/Chandiramani 2005). Auffallend ist dennoch, dass der größte Teil dieser Art von Sekundärliteratur von westlichen AkademikerInnen produziert wurde und bei einer kritischen Auseinandersetzung mit den AutorInnen reflektiert werden muss.

In den letzten 15 Jahren haben auch indische AkademikerInnen angefangen, das tabuisierte Thema der gleichgeschlechtlichen Sexualitäten, Verhaltensweisen und Identitäten in Indien in der Forschung durch die Veröffentlichung zahlreicher Publikationen allmählich ins Licht der breiteren Öffentlichkeit zu rücken. Auffallend ist, dass die Mehrheit der indischen AutorInnen, die bislang zu der Thematik publiziert haben, selbst queer sind. Mir kommt es so vor, als ob viele ihre Publikationen als ihren persönlichen Beitrag sehen, um die Queer-Community in Indien zu fördern und zu unterstützen. Zudem sind die meisten der AutorInnen selbst politisch aktiv. Theoretisch sind die akademischen indischen AutorInnen v.a. durch die Queer-Theorie, den Feminismus und die *Postcolonial Studies* beeinflusst (Vgl. Vanita 2002; Vgl. Thadani 1996; Vgl. Narrain/Bhan 2005; Vgl. Menon 2007; Vgl. Bose/Bhattacharyya 2007; Vgl. Sharma 2006).

Wie im vorangegangenen Kapitel deutlich wurde, sind Foucault und seine Theorie über die Konstruktion von Sexualität für das Verständnis von indischer Sexualität zwar sehr relevant, jedoch gibt es wie beschrieben noch zahlreiche andere Sexualitätsdiskurse, die bei einer Analyse des indischen Kontextes berücksichtigt werden müssen. Dennoch beeinflussen Foucaults Theorien zur Sexualität die aktuellen Queer-Diskurse in Indien, und AutorInnen in der Sekundärliteratur setzen sich mit ihm auseinander. Wie bereits erläutert, fließen neben Foucault auch besonders Judith Butlers Theorien zu Gender und Sexualität in die theoretischen Debatten über die indische Queer-Thematik ein. Butler bringt u.a. Sexualität mit Macht in Verbindung und betont durch die Trennung von Sexualität und Gender die Konstruiertheit beider Aspekte (Vgl. Butler 2007 [1990]; Vgl. Butler 1997 [1993]). Butler gilt bei vielen AutorInnen der Sekundärliteratur, die sich mit der indischen Queer-Community und gleichgeschlechtlicher Sexualität und Liebe beschäftigen, als wichtige theoretische Basis. Dabei werden von den indischen Queer-TheoretikerInnen insbesondere Sexualität, Gender, Macht und Heteronormativität als konstruiert aufgefasst und in die indischen Queer-Diskurse eingebettet (Vgl. Reddy 2006; Vgl. Biswas 2007; Vgl. Gandhi 2002; Vgl. Nayar 2007; Vgl. Kapur 2007; Vgl. Gandhi 2007).

Im Folgenden werden exemplarisch einige Werke von AutorInnen vorgestellt, die sich mit indischer Queer-Thematik auseinandersetzen. Die indischen AkademikerInnen konzentrieren sich bislang v.a. auf politische und rechtliche Themen, wie beispielsweise an *Because I have a*

voice: *Queer Politics in India* (2005) oder *Queer: Despised Sexuality, Law and Social Change* (2004) deutlich wird. Darin bieten die Publikationen eine aufschlussreiche Einführung in den aktuellen politischen Diskurs der Queer-Bewegung und stellen die zahlreichen Themen und Herausforderungen dar, mit denen die politischen AktivistInnen und die Queer-Community alltäglich konfrontiert sind (Vgl. Narrain/Bhan 2005; Vgl. Narrain 2004). Daneben lässt sich als zweiter Schwerpunkt ein historisch-literarischer Fokus hinsichtlich der Thematik in der bisher erschienen akademischen Sekundärliteratur ausmachen. Zu den ersten Veröffentlichungen dieser Art gehört Giti Thadani *Sakhiyani: Lesbian Desire in Ancient and Modern India* (1996), die in ihrem Werk betont, dass die Existenz lesbischer Frauen und Frauenbeziehungen in Indien in der Vergangenheit bewusst verschleiert wurden. Ihre These überprüft sie u.a. anhand alter, religiöser Sanskrittexte wie dem Rig Veda und lesbischer Ikonographie in den Tempeln (Vgl. Thadani 1996: 1-50; Vgl. Bacchetta 2007: 118). Durch die Zerstörung von homoerotischen Skulpturen in Tempeln und durch die Reinterpretation und Umdeutung der dazugehörigen Inschriften wird die lesbische indische Tradition unterschlagen. Es geht ihr daneben auch darum, indische Lesben in der Moderne zu verankern und zu überprüfen, wie mit ihnen gesellschaftlich umgegangen wird (Vgl. Thadani 1996: 67-122). Obwohl Thadani als wegweisend für die theoretische Grundlage des Queer-Diskurses gilt und sich viele andere Queer-TheoretikerInnen an ihr orientieren, wird ihre Arbeit auch kritisiert, indem ihr vorgeworfen wird, dass sie historisch inkorrekt arbeitet und den indischen Islam für die Heteropatriarchalisierung des Hinduismus verantwortlich macht (Vgl. Bacchetta 2007: 119). Auch in *Same-Sex Love in India: Readings from Literature and History* zeigen Ruth Vanita und Saleem Kidwai beispielsweise durch zahlreiche Texte die seit 2000 Jahren währende Darstellung gleichgeschlechtlicher Liebe in der indischen Literatur auf. Dadurch wird die Präsenz der gleichgeschlechtlichen Liebe in ihren vielen Variationen seit den frühesten kulturgeschichtlichen Zeiten in Indien belegt und stellt sich damit gegen die Behauptungen, dass die gleichgeschlechtliche Sexualität ein westlicher Import und nicht in der indischen Kultur immanent sei (Vgl. Vanita/Kidwai 2001). Vanita gehört innerhalb des akademischen indischen Queer-Diskurses zur zentralen Figur, da sie neben dem gerade genannten Werk noch zwei eigene Werke und einen weiteren Sammelband zur Thematik veröffentlicht hat (Vgl. Vanita 2005a; Vgl. Vanita 2005b). In dem Sammelband *Queering India: Same-sex love and Eroticism in Indian Culture and Society* (2002) setzen sich die AutorInnen v.a. mit dem Aspekt des Kolonialismus und seinen Auswirkungen auf die postkoloniale gesellschaftliche Situation auseinander (Vgl. Vanita 2002; Vgl. Sweets 2002; Vgl. Gandhi 2002). Die Aufarbeitung des kolonialen Einschnitts bei der Behandlung von gleichgeschlechtlichen Sexualitäten, Identitäten und Verhaltensweisen habe ich bei 2.3. bereits ausführlicher dargestellt.

Der Fokus der bislang veröffentlichten Werke spiegelt ebenfalls die akademische Orientierung der indischen AutorInnen wider, die bislang v.a. aus den Literatur- und Rechtswissenschaften, der Soziologie, Politik und Geschichte kommen. Die meisten Publikationen nähern sich bislang dem Thema eher auf einer Metaebene, wie z.B. Studien zu alternativen Sexualitäten (Vgl. Bose/Bhattacharyya 2007; Vgl. Menon 2007). Als eine der wenigen spezifizierten Forschungen, die bisher veröffentlicht wurden, zählt Sharmas *Being Lesbian and Underprivileged in India* (2007). Sie merkt in ihrer Studie über Arbeiterfrauen aus niedrigen ökonomischen Schichten an, dass viele der Frauen sich nicht mit dem Begriff lesbisch identifizieren. Dennoch findet Sharma den Begriff sinnvoll, um auf Lebensrealitäten dieser Frauen aufmerksam zu machen, über die man bisher innerhalb der Queer-Forschung und der öffentlichen Meinung wenig weiß. Sharma will deutlich machen, dass es gleichgeschlechtliche Sexualität entgegen dem Klischee nicht nur in einem urbanen Raum gibt und nicht nur mit einer westlichen Akkulturation und/oder Mittel- und Oberschicht gleichgesetzt werden kann (Vgl. Sharma 2006: 3-5). Bei der Sichtung der bisher publizierten Literatur erscheint als wichtigstes Motiv der AutorInnen, mit ihren Werken gleichgeschlechtliche Sexualitäten, Verhaltensweisen und Identitäten in Indien kulturell einzubetten (Vgl. Thadani 1996; Vgl. Vanita/Kidwai 2001; Vgl. Narrain/Bhan 2005; Vgl. Sharma 2006; Vgl. Vanita 2002; Vgl. Narrain 2004; Vgl. Menon 2007; Vgl. Bose/Bhattacharyya 2007). Es geht also durch die Publikationen darum, die Existenz der Queer-Community in Indien für die Öffentlichkeit darzulegen, wie auch Sukthankar in der Einleitung zu *Facing the Mirror*, einer Anthologie über lesbische Frauen, schreibt:

„Our status as myth means that many people truly believe we don't exist, and it means inhabiting the domain of their ignorance, which is neither acceptance nor condemnation. It means being able to live together and spend time with each other, as long as the sexual root of the relationship is never discussed with anyone. [...] we live between the lines“ (Sukthankar 1999: xiii).

Dieser Umstand ist meines Erachtens eine Reaktion auf die Tabuisierung indischer gleichgeschlechtlicher Sexualitäten in der Öffentlichkeit und der Forschung. Des Weiteren ist auffallend, dass ein Großteil der akademischen und aktivistischen Sekundärliteratur, die bislang publiziert wurde, sich besonders mit männlicher gleichgeschlechtlicher Sexualität wie z.B. der MSM-Gruppe auseinandersetzt<sup>6</sup> (Vgl. Khan 2001; Vgl. Seabrock 1999; Vgl. Bondyopadhyay/Shah 2007). Mögliche Gründe für diese Fokussierung könnten meiner Ansicht nach zum einen in der deutlicheren Sichtbarkeit großer Teile der MSM-Gruppe, wie *Kothis* und *Hijras*, in der Öffentlichkeit liegen. Zum anderen kann dies z.B. an der finanziellen Unterstützung für diejenigen Projekte und Forschungen liegen, die sich mit gleichgeschlechtlicher Sexualität im Rahmen des HIV/Aidsarbeit beschäftigen. Beispielsweise werden indische NGOs, die sich der HIV/Aids-Thematik annehmen, von staatlichen Institutionen und internationalen GeberInnen finanziell unterstützt (Vgl. Khanna 2007: 166; Vgl. Khan 2001: 99-102).

---

<sup>6</sup>Aus diesem Grund habe ich mich in diesem Kapitel dazu entschlossen, Werke mit anderem Fokus zu Wort kommen zu lassen.

Obwohl diese Überblicksstudien wichtige Beiträge für das Verständnis von gleichgeschlechtlicher Sexualität in Indien liefern, stellen sie meiner Meinung nach nur den ersten Schritt für eine differenzierte Vertiefung mit der indischen Queer-Thematik dar. Es fehlen weiterhin Studien über Subgruppen der Queer-Community und deren alltägliches Leben und spezifische Charakteristika. Auch gibt es bisher noch keine publizierten Forschungen zu der Rolle des Internets für die Queer-Community in Indien. Das Fehlen dieser Studien ist jedoch verständlich, da über gleichgeschlechtliche Sexualität in Indien in der Wissenschaft erst in den letzten 15 Jahren intensiver geforscht wird und demnach ein ausdifferenzierter Korpus an Literatur gerade erst im Entstehen ist.

Ethnologische Forschungen zu gleichgeschlechtlicher Sexualität bzw. Identität sind zwar innerhalb der Disziplin schon lange ein Thema. Diese Arbeiten setzen sich aber vornehmlich mit Transgender-Themen oder mit dem sog. „dritten Geschlecht“ auseinander. In diesem Sinn sind besonders Studien zur *Hijra*-Community in der Ethnologie zu finden (Vgl. Nanda 1990; Vgl. Reddy 2006; Vgl. Hall/O'Donovan 1996; Vgl. Hall 1997; Vgl. Cohen 1995; Vgl. Hall 2005; Vgl. Herdt 1994). Relevant ist hierbei beispielsweise die international vergleichende Studie von Herdt *Third Sex, Third Gender* (1994), die jedoch aufgrund ihrer Struktur nur in einem Kapitel den indischen Kontext streift. Die Studie stellt ein wichtiges Werk dar, da sie die erste ist, in der der sexuelle Dimorphismus dekonstruiert wird (Vgl. Herdt 1994). Reddy stimmt dem zu, kritisiert jedoch in ihrem ethnologischen Werk über *Hijras in Hyderabad (With Respect to Sex)* folgendes:

„[...] it tends to effectively separate the domain of sexuality from that of political economy and the analysis of other axes of identity, thereby limiting its usefulness as an articulation of the complexity of everyday life [...] Rather than prying open the sex/gender arena, third-sex studies have reiterated the somewhat tautological and static terms of the debate by reinscribing the division of Western (historicized) versus the non-Western (somewhat ahistorical) sex/gender systems“ (Reddy 2006: 32).

Durch diese Kritik versucht sich Reddy von Herdt und Nanda, die einen ähnlichen theoretischen Ansatz wie Herdt vertritt, abzugrenzen. Reddy geht es v.a. darum zu betonen, dass die Identität von *Hijras* nicht nur auf Sexualität zurückzuführen ist, sondern auch um andere identitätsstiftende Kategorien gebildet wird (Vgl. Reddy 2006: 32-33). Ich vermute, dass das große Interesse der ethnologischen ForscherInnen an der *Hijra*-Community sich auf die äußerliche Erscheinung der *Hijras* in der Öffentlichkeit und die spezifischen Traditionen und Kultur der *Hijras* zurückführen lässt, die diese deutlich von anderen alternativen Sexualitäten jenseits der Heteronormativität unterscheidet und so einen Zugang zu diesem Forschungsfeld erfassbarer machen. Des Weiteren ist die *Hijra*-Community seit langem religiös in der indischen Gesellschaft verankert, woraus sich wiederum wissenschaftliches Interesse ableiten lässt.

Neben der akademischen Literatur zu Queers in Indien gibt es zum spezifischen indischen Kontext auch noch andere Literatur, die Queer-Themen aufgreift. Darunter fallen literarische Anthologien wie z.B. *Facing the Mirror* oder *Yaraana*, die Lyrik und Prosatexte indischer Queers wiedergeben. Dabei zeigt sich anhand literarischer Anthologien wie *A Lotus of Another Color*, *Facing the Mirror* oder *Yaraana*, wie sehr die indische Queer-Diaspora die ersten Publikationen beeinflusst und mit hervorgebracht hat, da einige der AutorInnen dieser Sammelbände zeitweise oder dauerhaft nicht in Indien leben (Vgl. Sukthankar 1999; Vgl. Merchant 1999; Vgl. Ratti 1993).

Schließlich gibt es politische AktivistInnenberichte, die u.a. im Rahmen von Kongressen, Workshops und dergleichen entstanden sind. Diese Veröffentlichungen werden z.B. häufig zu MSM- oder HIV/AIDS-Tagungen und Konferenzen auch online als Dokumentation veröffentlicht (Vgl. Khan 2001: 99; Vgl. NFI 2008: o.S.; Vgl. Humsafar Trust 2006: o.S.; Vgl. Winder 2006; Vgl. Khan/Bondyopadhyay 2006). Auch indische Organisationen veröffentlichen Material zum Thema gleichgeschlechtliche Sexualität in Indien. *Sangini*, eine Organisation für lesbische und bisexuelle Frauen und Transgender, hat ein Handbuch herausgegeben, das sowohl Informationen zur rechtlichen Situation, alltäglichen Diskriminierung und Gewalt als auch Hinweise zu Adressen anderer Supportgruppen enthält (Vgl. Sangini (India) Trust 2005). Die NGO *Aids Bhedbhav Virodhi Andolan* dokumentiert mit dem Bericht *Less than Gay (1991)* u.a. die alltägliche Diskriminierung, die Medienrepräsentationen, die rechtliche Situation und die gesellschaftliche Homophobie gegenüber Queers (Vgl. Aids Bhedbhav Virodhi Andolan 1991). Dieser Bericht ist für die Queer-Community in Indien von historischer Relevanz, da *Less than Gay* den ersten Bericht dieser Art darstellt (Vgl. Narrain 2004: 93). Diese Quellen sind angesichts der wenigen queer-relevanten Literatur eine wichtige Ergänzung zur akademischen Sekundärliteratur, da sie subjektive Erfahrungsberichte und Perspektiven wiedergeben. Bei der Analyse dieser Quellen muss man sich allerdings der politischen Agenda der jeweiligen Organisationen bewusst sein.

Somit lässt sich zusammenfassend sagen, dass akademische Forschungen zum Thema alternative Sexualitäten in Indien erst relativ spät begonnen und publiziert werden. Weitere Forschungen zu gleichgeschlechtlichen Sexualitäten, Identitäten und Verhaltensweisen sind notwendig, um vielfältiger Perspektiven indischer Queers aufzuzeigen. Gerade die Ethnologie bietet durch ihre Methodik und Arbeitsweise die Möglichkeit, den wissenschaftlichen Korpus weiter zu bereichern.

## 2.4. Internet als Kommunikations- und Informationstechnologie

In diesem Kapitel stelle ich kurz den Bedeutungszuwachs der sogenannten Cyberspaceforschung innerhalb der wissenschaftlichen Disziplinen dar. Auch die Relevanz des Internets und der Internetdienste für das Alltagsleben der Personen „im Westen“ wird erläutert. Ich möchte einen kurzen Überblick geben, um in einem späteren Teil der Magisterarbeit einige Hintergrundinformationen über den Bedeutungszuwachs des Internets auf Wissenschaft und Gesellschaft in den indischen Kontext einzubetten. Obwohl sich dieses Kapitel hauptsächlich auf westliche Theorien und Studien zur Cyberspaceforschung und zu InternetnutzerInnen bezieht, da es meines Wissens bisher noch keine umfassenden kulturspezifischen Studien zu indischen Queers im Internet gibt, möchte ich dennoch daran exemplarisch den Einfluss des Internets auf das Alltagsleben der Menschen und auf die Wissenschaft aufzeigen. Welche Bedeutung das Internet für die indische Queer-Community hat, wird in Kapitel 4. anhand der Aussagen meiner InterviewpartnerInnen näher untersucht. Zudem werde ich einige relevante Internetdienste und Charakteristika des Internets kurz erläutern, die in Themenabschnitt 4. noch einmal im Detail in Bezug auf den indischen Kontext erörtert werden. Die akademischen Debatten und Forschungen zum Thema Cyberspace und seine Bedeutung als eine Kommunikations- und Informationstechnologie sind zu vielschichtig und komplex, als dass sie vollständig und umfassend in der Kürze dieses Kapitels beschrieben werden können. In diesem Kapitel werden demnach nur bestimmte für diese Arbeit relevante Themen dargestellt. Dabei geht es mir um folgende Fragen: Wie verhält es sich mit Identität, Gender und Körperlichkeit im Cyberspace? Welche negativen und positiven Eigenschaften werden dem Medium Internet in der akademischen Forschung zugesprochen? Wie charakterisiert sich das Internet als Kommunikationsmedium und Informationsmedium? Welche Formen von Netzwerken können online gebildet werden und wie kann dies politisch von marginalisierten Gruppen genutzt werden?

Vereinfacht formuliert ist das Internet ein Weg, um Informationen zwischen verschiedenen Computern in einem Netzwerk zu übertragen. Diesbezüglich sagen Leiner/Cerf et al.:

„[...] “Internet” refers to the global information system that -- (i) is logically linked together by a globally unique address space based on the Internet Protocol (IP) or its subsequent extensions/follow-ons; (ii) is able to support communications using the Transmission Control Protocol/Internet Protocol (TCP/IP) suite or its subsequent extensions/follow-ons, and/or other IP-compatible protocols; and (iii) provides, uses or makes accessible, either publicly or privately, high level services layered on the communications and related infrastructure described herein“ (Leiner/Cerf et al. 2003: o.S.).

Neben dieser rein technischen Beschreibung ist es jedoch wichtig zu betonen, dass das Internet je nach Kontext verschiedene kulturelle und soziale Bedeutungen haben kann. Das Internet ist keine homogene Einheit, sondern beinhaltet eine Vielzahl an verschiedenen Bereichen, Programmen und Diensten wie das WWW (World Wide Web), Egroups (elektronische

Diskussionsgruppen), Email, MUDs (Multi-User-Domains) oder Internet Relay Chat (IRC), die sozial konstruiert und je nach Kontext kulturspezifisch angeeignet werden können (Vgl. Hine 2000: 2, 29-30). Für diese Arbeit sind besonders die Internetdienste wie Email, Egroups und interaktive Webseiten des WWW relevant, die nun kurz erläutert werden.

Durch die Informationsübertragung in dem globalen Netzwerk des Internets gibt es verschiedene Arten, wie im Internet zwischen Personen kommuniziert wird, die häufig als CMC („computer-mediated-communication“) bezeichnet werden. Hierbei unterscheidet man z.B. zwischen der asynchronen und synchronen Kommunikation, der Kommunikation zwischen zwei oder mehreren Personen und der Text-basierten-, Video- oder Audio-Kommunikation (Vgl. Hine 2000: 157). Unter Email versteht man „elektronische Post“, die von einer Person an eine oder mehrere Personen geschickt werden kann. Wichtig ist, dass diese Art der Kommunikation asynchron<sup>7</sup>, also zeitlich versetzt, abläuft. Elektronische Diskussionsgruppen, sogenannte Egroups, bieten ihren Mitgliedern die Möglichkeit zu spezifischen Themen zu diskutieren und Emails an alle Mitglieder der Gruppe zu schicken. Sie sind als ein weiteres asynchrones Kommunikations- und Informationsmedium sehr beliebt und stellen die häufigste Art der Gruppeninteraktion im Internet dar. Im Allgemeinen werden sie von einem Individuum oder einer kleinen Gruppe von Personen geleitet, die über bestimmte Kontrollfunktionen verfügt. Diese kann z.B. über die Mitglieder der Egroup bestimmen, Gruppenregeln festlegen und Sanktionen bei Fehlverhalten erheben. Egroups werden häufig je nach Aktivität der Mitglieder unterschieden (Vgl. Kollock/Smith 1999: 5; Vgl. McKenna/Seidman 2005: 194-195). Chats ermöglichen im Gegensatz dazu eine synchrone Kommunikation. Dabei können Personen sich Text-, Video- oder Audio-Nachrichten in Echtzeit zuschicken, was ein weiteres beliebtes Mittel darstellt im Internet zu kommunizieren (Vgl. Kollock/Smith 1999: 6; Vgl. Hine 2000: 157, 161). Innerhalb des Word Wide Web sind Webseiten, die sowohl synchrone als auch asynchrone Kommunikation ermöglichen, untereinander verlinkt. Grundlage des Webs sind sogenannte Hypertext-Dokumente, die mit Hilfe von Hyperlinks auf andere Texte verweisen können. Jede Webseite besitzt eine spezifische Webadresse (URL). Das WWW stellt ein Forum dar, in dem NutzerInnen ihre eigenen Webseiten entwerfen und gestalten können und diese für andere InternetnutzerInnen im WWW zugänglich sind. Das WWW ist also ein spezielles Netzwerk an vernetzten Dokumenten im Internet (Vgl. Kollock/Smith 1999: 8; Vgl. Hine 2000: 161-162; Vgl. Bühl 1997: 99). Hierbei sind besonders interaktive Webseiten wie z.B. *Facebook*, die soziale Netzwerke zwischen ihren TeilnehmerInnen ausbilden, im Rahmen dieser Magisterarbeit von großer Bedeutung.

---

<sup>7</sup> Die Einordnung von Email als asynchron ist mittlerweile mit Einschränkung zu sehen, da die Grenzen zwischen asynchroner und synchroner Kommunikation zunehmend fließend verlaufen können: *Google* bietet z.B. bei seinem Emailkonto die Möglichkeit an, in Echtzeit mit anderen, verfügbaren Kontakten zu chatten.



Das Internet entstand in seiner ursprünglichen Form als ARPANET während des Kalten Krieges in den 1960er Jahren in den USA. In dieser anfänglichen Phase war seine primäre Funktion – Informationen zwischen Computern zu übertragen – nur für begrenzte Gruppen relevant. Neben militärischen Zwecken wurde es auch für die Kommunikation und den Austausch von Informationen zwischen ForscherInnen und MitarbeiterInnen an Universitäten genutzt (Vgl. Hine 2000: 27-28; Vgl. Leiner/Cerf et al. 2003: o.S.). Durch die Weiterentwicklung des ARPANETs zum Internet breitete sich seine Bedeutung jenseits dieser eingeschränkten Netzwerke aus. Vor allem die Nutzung eines Teil des Internets, dem WWW im Besonderen, hat seit Anfang der 1990er Jahre zugenommen und sich ausdifferenziert. So entwickelte es sich zu einem Medium, das von der allgemeinen Bevölkerung genutzt wird. Beispielsweise steigt die Anzahl der Personen, die sich in computerisierten Netzwerken beteiligen, stetig an. Mittlerweile wird das Internet und Internetdienste wie z.B. Email, Chats oder Netzwerkseiten von mehr Personen alltäglich genutzt und der Typ des „Surfers“ hat sich ausdifferenziert (Vgl. Hine 2000: 27-28; Vgl. Amichai-Hamburger 2005: 28; Vgl. Leiner/Cerf et al. 2003: o.S.; Vgl. Kollock/Smith 1999: 3-4; Vgl. Rafaeli/Raban et al. 2005: 75). Jedoch muss hierzu angemerkt werden, dass trotz der Ausdifferenzierung der NutzerInnen des Internets es nach wie vor viele Gruppen oder Personen gibt, die beispielsweise aufgrund von Gender, Ethnizität, Herkunft oder Alter kaum bzw. nicht im Internet vertreten sind (Vgl. Rafaeli/Raban et al. 2005: 82; Vgl. Glaser/Khan 2005: 265; Vgl. Kuntsman 2004: o.S.). Hierzu merken Glaser/Khan an:

„Because there exists such disparities in access, most of the content on the Internet has been developed by and for the most common user-namely, European American middle-class individuals. The overrepresented nature of European American issues creates an environment that is less pertinent to the daily needs of minorities, further isolating them from the information age“ (Glaser/Khan 2005: 266).

Neben der gestiegenen Bedeutung des Internets für die allgemeine Bevölkerung zeigt sich der Bedeutungszuwachs des Internets auch an einem verstärkten Interesse der Wissenschaft, die Auswirkungen des Internets und seiner verschiedenen Charakteristika zu untersuchen. Besonders intensiv wird bisher über das Internet vor allem in den Disziplinen der Psychologie, Kommunikationswissenschaften, Cultural Studies und Soziologie geforscht (Vgl. Amichai-Hamburger 2005; Vgl. Campbell 2004; Vgl. Smith/Kollock 1999; Vgl. Kuntsman 2004). Auch in der Ethnologie hat sich die Untersuchung des Internets zu einem wichtigen Forschungsfeld entwickelt. Hine beschreibt hierzu, wie viele VertreterInnen der Ethnologie Forschungen zum Internet lange Zeit skeptisch gegenüberstanden, da bei einer Internetforschung bestimmte „traditionelle“ Auffassungen zum Feldforschungsablauf und zur Konstruktion des Felds neu überdacht werden müssen (Vgl. Hine 2000: 21-27; Vgl. Kuntsman 2004: o.S.). Christine Hine ist mit ihrem Werk *Virtual Ethnography* prägend für Cyberspaceforschungen in der Ethnologie, da sie sich darin für das Konzept und die Methode der virtuellen Ethnographie ausspricht (Vgl. Hine 2000). Dabei gibt es bisher in der Forschung der Kultur- und Sozialwissenschaften zwei verschiedene Arten das Internet zu untersuchen: entweder das Internet als Ort (dann

üblicherweise als Cyberspace bezeichnet) zu betrachten, wo Kultur geformt und ausgehandelt wird, oder das Internet als kulturelles Artefakt zu sehen, das durch bestimmte Personen oder Gruppen kontextabhängig mit verschiedenen Zielen und Prioritäten belegt und angeeignet wird. Hine weist darauf hin, dass es bislang wenige Forschungen gibt, die diese zwei Forschungsbereiche vereinen (Vgl. Hine 2000: 9). In wissenschaftlichen Diskursen setzen sich AkademikerInnen unter anderem mit folgenden Fragen auseinander: Wie verhalten sich Identität und Gender online? Welche Möglichkeiten nutzen Personen online, um ihre eigene Persönlichkeit zu präsentieren? Wie wird das Internet von marginalisierten Gruppen genutzt? Besonders die Untersuchungen zu Online-Communities bzw. sozialen Online-Netzwerken, die Art und Weise, wie diese konstituiert werden und welche Bedeutung ihnen zugeschrieben wird, sind ein wichtiger Teil des Forschungsspektrums dieser Disziplinen. Zentrale Vorstellung ist hierbei, dass Communities nicht mehr an spezifischen Räumen (z.B. geographisch) festgemacht werden, sondern durch ihre Eigenschaft als soziales Netzwerk charakterisiert werden können, die durch die Interaktion ihrer Mitglieder Bedeutung erlangen (Vgl. Wellman/Gulia 1999: 169; Vgl. Knorr 2006: 3; Vgl. Kollock/Smith 1999: 16-17; Vgl. Kuntsman 2004: o.S.; Vgl. Amichai-Hamburger 2005: 37-42). Virtuelle Communities ähneln zwar physischen Communities, indem diese neben Informationen den Mitgliedern auch soziale Interaktionen, Bildungen von Freundschaften und ein Gefühl der Zugehörigkeit ermöglichen. Eine Besonderheit liegt darin, dass anders als in physischen Communities Interaktionen auch mit Personen geschehen, die anonym sind (Vgl. Wellman/Gulia 1999: 175). Gerade die Ethnologie besitzt viele methodische Fähigkeiten und Theorien, um soziale Strukturen online zu untersuchen. Dazu sagt Hine:

„Ethnography holds particular appeal for studying ‘what people actually do’ with the technology. Once we think of cyberspace as a place where people do things, we can start to study just exactly what it is they do and why, in their terms, they do it“ (Hine 2000: 21).

Ethnologische Methoden und Konzepte wie beispielsweise teilnehmende Beobachtung, Ethnographie, dichte Teilnahme oder die Theorie der Aneignung werden oftmals auch von Nachbardisziplinen bei der Cyberspace-Forschung verwendet, da mit ihnen gut die sozialen Wirklichkeiten und Zusammenhänge erklärt werden können (Vgl. Knorr 2006: 1-2; Vgl. Campbell 2004; Vgl. Budka/Kremser 2004: 222). Das Internet wird in der Fachliteratur unterschiedlich bewertet. Neben den positiven Aspekten, dass dort Statushierarchien verschwinden oder durch die Bildung von sozialen Netzwerken gleichgesinnte Personen kennengelernt werden können, werden auch immer wieder negative Folgen des Internets herausgestellt. Im Internet könnten Menschen ebenfalls vereinsamen oder sozial isoliert werden (Vgl. Amichai-Hamburger 2005: 45-46; Vgl. Kuntsman 2004: o.S.).

Ein weiterer wichtiger Aspekt ist, dass in den wissenschaftlichen Debatten häufig die Unterschiede zwischen virtuellen und physischen Interaktionen unterstrichen werden. Als vier wichtige Unterschiede gelten die größere Anonymität, die zunehmende Irrelevanz des

äußerlichen Erscheinungsbilds, die höhere Kontrolle über Tempo und Art der Interaktion und die körperliche Distanz im Cyberspace. Jedoch sind diese Unterscheidungen nicht allgemein anerkannt und werden kontrovers diskutiert. Zunächst wird die starre Trennung von virtueller vs. physischer Realität von vielen ForscherInnen kritisiert (Vgl. Campbell 2004: 11-12; Vgl. Amichai-Hamburger 2005: 35; Vgl. McKenna/Seidman 2005: 213). Die abweichenden Meinungen sollen exemplarisch an der Frage, wie sich Identität, Gender und Körperlichkeit im Cyberspace verhalten, deutlich gemacht werden. Einige AutorInnen weisen darauf hin, dass mit Identitäten im Cyberspace gespielt werden kann, d.h. Personen können mit ihrer eigenen Identität experimentieren, indem sie eine andere Genderrolle einnehmen oder eine neue Identität online konstruieren, da: „[...] *the Internet is a prime venue for the exploration and experimentation with different versions of self*“ (McKenna/Seidman 2005: 208). Obwohl das Experimentieren mit Identität(en) online zum einen befreiend sein kann, wird die bewusste Vortäuschung einer Identität von vielen InternetnutzerInnen andererseits als abschreckend empfunden (Vgl. Rafaeli/Raban et al. 2005: 61-67; Vgl. Kuntsman 2004: o.S.; Vgl. Amichai-Hamburger 2005: 39-42). Obwohl einige AutorInnen die Loslösung von äußerlichen Aspekten und das Experimentieren mit Identitäten im Internet als sehr positiv hervorheben, gibt es andere die betonen, dass Aspekte wie Gender, Identität und Körperlichkeit im Internet nicht abgemildert werden oder verschwinden (Vgl. Kollock/Smith 1999: 9-12; Vgl. Amichai-Hamburger 2005: 39). O'Brien sagt diesbezüglich, dass der Genderaspekt ein zentrales Merkmal für alle Interaktionen online ist und dort in stereotypischer und begrenzter Art vorkommt. Zwar gibt es keine Grenzen, wie sich eine Person im Internet selbst beschreiben kann, jedoch sind die Genderbeschreibungen im Internet weniger facettenreich als in der physischen Welt (Vgl. O'Brien 1999: 84-90, 95-96, 100). Auch Campbell nimmt in seiner Forschung zu schwulen Männern in den USA und deren Nutzung des Internet Relay Chats in Chaträumen auf die „Disembodiment“-These Bezug:

„This thesis rests on the notion that there is an absolute demarcation between the real and the virtual, and therefore a radical disjuncture between experiences in cyberspace and those in the physical world. Scholars subscribing to this proposition characterize cyberspace as a sovereign realm, distinct and unaffected by the cultural, political and economic forces“ (Campbell 2004: 11).

Neben der Annahme, dass bei körperlichen Erfahrungen klar zwischen der virtuellen und der physischen Welt getrennt werden muss, basiert diese Theorie darüber hinaus auf der Vorstellung, dass die Körperlichkeit im Internet an Bedeutung verliert. Campbell widerspricht der Annahme, dass körperliche Aspekte im Internet an Bedeutung verlieren, indem er darauf hinweist, dass bei seiner Forschung zu schwulen Männern in Chaträumen dort eine bewusste Einordnung in feststehende Kategorien erfolgt und der Aspekt des „Körpers“ allgegenwärtig ist. Der Körper ist sowohl der gemeinsame Bezug für die Kommunikation, die online geschieht, als auch Hauptbestandteil der individuellen Online-Identität (Vgl. Campbell 2004: 5-6, 11-12; Vgl. Kollock/Smith 1999: 10). Darüber hinaus nimmt Campbell zur Anonymität des Internets

Stellung. Als ein positives Charakteristikum des Internets gilt die Anonymität, die es für jeweilige NutzerInnen sicherer machen soll sich online zu bewegen. Er betont, dass der Aspekt der Anonymität differenziert betrachtet werden muss, da die Offline-Identität einer Person im Internet zwar unbekannt sein kann, aber trotzdem virtuell bestimmte Hinweise über Eigenschaften einer Person die Anonymität einschränken können (Vgl. Campbell 2004: 82-87). Ich teile Campbells Auffassung, dass die Anonymität im Internet differenziert betrachtet werden muss.

Besonders relevant für diese Arbeit ist außerdem, welche Bedeutung der Cyberspace als Ort für gesellschaftlich marginalisierte Gruppen hat. In der wissenschaftlichen Sekundärliteratur wird dieser Aspekt häufig untersucht und das Potenzial des Internets für marginalisierte Gruppen betont, die dort Netzwerke bilden können (Vgl. Kuntsman 2004). Altman weist darauf hin, dass dieses Potenzial zunehmend auch von Queers in Asien wahrgenommen wird:

„[...] possibilities of computer-based communications have been grasped with enormous enthusiasm and created a new set of opportunities for the diffusion of information and the creation of (virtual) communities. Whereas the gay movements of the 1970s in the West depended heavily on the creation of a gay/lesbian press [...] the Internet offers the same possibilities, with the added attraction of anonymity and instant contact with overseas, thus fostering the links with the diaspora“ (Altman 2001a: 111).

Somit können das Internet und soziale Online-Netzwerke gerade für die Personen einen Zufluchtsort bieten, die diskriminiert werden und ihre Sexualität durch das gesellschaftlich feindliche Klima nur unter erschwerten Bedingungen ausleben können (Vgl. McKenna/Seidman 2005: 200-204; Vgl. Jackson 2001: 3). Auch Personen, die aufgrund der genannten Gründe in ihrem wirklichen Leben nicht offen zu ihrer Sexualität stehen, ermöglicht das Internet und bereits vorhandene online Queer-Netzwerke oder spezifische Queer-Webseiten, Anschluss an Andere zu finden, und diese können den Personen dabei helfen zu ihrer geheimen Identität zu stehen (Vgl. McKenna/Bargh 1998: 682-684, 692; Vgl. Kuntsman 2004: o.S.). McKenna/Seidman beispielsweise verweisen darauf, dass besonders die Partizipation von sexuell marginalisierten Personen bei Egroups, die sich mit gleichgeschlechtlichen Aspekten beschäftigen, förderlich für den Umgang mit der Queer-Thematik sein kann. Dort kann man unter dem Schutz der Anonymität in Kontakt mit anderen Gleichgesinnten treten und seine Bedürfnisse ausleben (Vgl. McKenna/Seidman 2005: 200-202, 204, 208).

Neben sozialen Aspekten, die online für marginalisierte Gruppen relevant sein können, wird der Cyberspace auch als guter Ort konzipiert, in dem sich diese marginalisierten Gruppen in Netzwerken politisch vernetzen können. Wenn in der physischen Welt diese Gruppen keine Möglichkeiten haben, sich politisch Gehör zu schaffen, kann es leichter sein, das Internet als Medium für gemeinsame politische Aktionen zu nutzen oder kollektiv Widerstand zu üben. Das Internet ist hierbei ein wirksames und schnelles Mittel, um zu koordinieren und kommunizieren,

da Individuen online schneller, billiger und effektiver mobilisiert werden können (Vgl. Mele 1999: 208; Vgl. Kollock/Smith 1999: 20). Zudem ist es wichtig anzumerken, dass Online-Netzwerke selten nur im Cyberspace existieren, sondern physische Communities aufbauen und verstärken können (Vgl. Kollock/Smith 1999: 19). Darüber hinaus ist es bedeutsam zu betonen, dass diese politischen Vernetzungen im Internet über lokale oder nationale Grenzen hinausgehen können. Bacchetta beschreibt hierzu, wie sich das Internet auf die Bildung von transnationalen Queer-Identitäten auswirkt, indem diese transnationalen Konstrukte z.B. auf Webseiten von internationalen Queer-Organisationen produziert und verbreitet werden (Vgl. Bacchetta 2007: 105). Sie fügt diesbezüglich hinzu:

„[...] a dominant site for the production and circulation of transnational queer representations is cyberspace. The Internet is used by academics, activists, and queers alike seeking leisure. While it has in some ways democratized contact among queers across vast distances, Internet access is transnationally a class privilege and often male privilege“ (Bacchetta 2007: 110).

Somit betont sie besonders den Aspekt, dass trotz der Chance, Kontakte zwischen Queers international zu ermöglichen, die Nutzung des Internets mit der Zugehörigkeit zu einer bestimmten sozioökonomischen Schicht verbunden und häufig männlichen Queers vorbehalten ist.

Die AutorInnen der Sekundärliteratur beschreiben, dass die Grenzen zwischen Online- und Offline-Realität fließend verlaufen und nicht klar getrennt werden können. Somit kommt es häufig zu einer Vermischung dieser zwei Welten, indem Interaktionen sowohl online als auch offline stattfinden können (Vgl. Campbell 2004: 11; Vgl. McKenna/Seidman 2005: 212-213; Vgl. Wellman/Gulia 1999: 170). Meines Erachtens haben Online-Erfahrungen Auswirkungen auf die Offline-Realität und umgekehrt. Beispielsweise können politische Zusammenschlüsse im Internet zu politischen Aktionen in der physischen Welt führen. Genauso können soziale Netzwerke und die Interaktion mit Personen in diesen Netzwerken unter Umständen auch offline reproduziert werden. Des Weiteren erfolgt eine Interaktion online eben häufig auch zwischen Personen, die sich auch offline in demselben Bekanntnetzwerk befinden. Jedoch bietet das Internet, wie oben geschildert, daneben auch die Möglichkeit neue Personen online kennenzulernen.

Schließlich hat sich in diesem Kapitel gezeigt, dass das Internet als Kommunikations- und Informationsmedium genutzt wird und hinsichtlich dieser Funktionen als besonders relevant eingestuft wird. Darüber hinaus finde ich es wichtig, reflexiv mit dem Internet als Forschungsmedium umzugehen, denn es gibt zahlreiche Einschränkungen, die bei einer sinnvollen Internetforschung beachtet werden müssen. Obwohl es stimmt, dass die Bedeutung des Internets besonders auch in seiner Funktion als Kommunikations- und Informationsmedium für die Menschen ansteigt, gibt es immer noch viele Menschen, die weder einen Computer

besitzen noch über einen Internetzugang verfügen. Dadurch sind Forschungen, die eine kulturspezifische Perspektive über die Bedeutung und Nutzung des Internets darstellen, sehr sinnvoll. Dabei kann die vorliegende Forschung zur Bedeutung des Internets in der indischen Queer-Community das westlich-dominierte Theoriegerüst erweitern. Jedoch kann die Forschung nicht als repräsentativ für die gesamte Queer-Community gesehen werden. Gerade sozial schwächer gestellte Gruppen beispielsweise werden häufig von der Nutzung des Internets ausgegrenzt und können nicht von den oben genannten positiven Möglichkeiten profitieren. Daneben ist auch eine gewisse Grundlage an technologischen Kenntnissen notwendig, um den Computer und das Internet nutzen zu können. Der Zugang zum Internet und wer darüber verfügt, muss somit je nach Kontext unterschiedlich eingeschätzt werden. Schließlich möchte ich anmerken, dass weder das Internet noch die Gruppen im Cyberspace homogen sind. Meines Erachtens ist dies von den jeweiligen individuellen Bedürfnissen der Personen oder Gruppen und von den Gründen, warum sie das Internet nutzen, abhängig. Eine Gegenüberstellung von Ergebnissen meiner Feldforschung und Theorien zum Internet als Kommunikations- und Informationsmedium folgt in 4.3.

### 3. Empirische Queer-Diskurse in Indien

Der empirische Teil der Magisterarbeit ist in zwei Themenabschnitte aufgeteilt. In diesem ersten empirischen Teil, in dem es um Queer-Diskurse in Indien geht, habe ich drei wichtige Diskurse ausgewählt, die in der heutigen, postkolonialen Situation wichtig sind: die politische Queer-Bewegung, das Verhältnis zwischen indischen Queers und den Medien und die gesellschaftliche Situation der Queers. Dabei werden Aussagen aus meinen Feldforschungsinterviews mit indischen Queers in Delhi mit Aspekten in der Sekundärliteratur verflochten und gegenübergestellt. Ich bin mir darüber im Klaren, dass durch meine Auswahl nicht alle Queer-Diskurse in Indien abgebildet werden können, jedoch erschienen mir besonders diese ausgewählten Diskurse bedeutsam für meine Feldforschung im urbanen Raum.

#### 3.1. Indische Queers im urbanen Raum

Im theoretischen Teil der Arbeit habe ich dargestellt, wie sich die Queer-Community in Indien konstituiert und welche Subgruppen dazu zu zählen sind (Vgl. Narrain/Bhan 2005: 3-5). Laut den InterviewpartnerInnen gehören die Subgruppen, die im theoretischen Teil der Arbeit genannt wurden, zur indischen Queer-Community. Jedoch ist unter den InterviewteilnehmerInnen umstritten, auf welche Art und Weise eine Queer-Community faktisch in Indien existiert, die rein über die politische Ebene hinausgeht (Vgl. A.B. 31.10.2007: 9; Vgl. M.S. 10.12.2007: 3-4; Vgl. G.K. 05.12.2007: 4-6). Ebenfalls möchte ich an dieser Stelle darlegen, wie sich meine InterviewteilnehmerInnen in die Queer-Community einordnen. Hierbei lässt sich folgendes feststellen: Erstens ordnen sich diejenigen InterviewteilnehmerInnen, die sich selbst als queer identifizieren, der Queer-Community zu. Diese Personen fühlen sich häufig auch einer internationalen Queer-Community zugehörig. Dazu P.R.:

„I think it [queer] includes a lot of intersectionality above and beyond gay. Gay to me is of the way it's accepted around me, is to define a homosexual male whereas queer [is] more fluid. The way we define queer is anything that challenges the set norms of gender and sexuality. So in a very wide reading of it anything that is questioning heteronormativities becomes queer. So yeah I mean there is a lot of challenging that I do that is above and beyond who I just sleep with“ (P.R. 09.12.2007: 3).

Zweitens gibt es diejenigen InterviewteilnehmerInnen, die sich auf der persönlichen Ebene nicht als queer identifizieren, sich jedoch im Rahmen von subgruppenübergreifenden politischen und sozialen Veranstaltungen der Queer-Community zugehörig fühlen. Hierzu erklärt M.S.:

„[...] Ja, ich glaube schon auf der einen Seite [dass man sich zugehörig fühlt]. Besonders wenn es irgendwo ein soziales Event gibt, aber ich habe es auch schon oft erlebt, [...] dass wenn die zwei Gruppen zusammenkommen, dass man da irgendwie fühlt: 'ja das sind die und das sind wir' [...] Obwohl ich glaube alle wissen, dass wir alle irgendwie zusammen gehören. Aber da ist so ein Wir- und Ihr-Gefühl da“ (M.S. 10.12.2007: 3-4).

Schließlich gibt es politische Queer-AktivistInnen, die je nach Kontext verschiedene Queer-Terminologien benutzen und für die diese Begriffe nach Belieben austauschbar sind. A.B. verdeutlicht dies wie folgt:

„[...] I am also responsible for a lot of political organizing, I am also responsible for a lot of political negotiations, I am also responsible for a lot of political networking and in those spaces I would define myself as any one of these categories that are being bantered... anyone.... it could be gay, it could be Kothi, it could be Panthi, it could be homosexual, it could be sexual minority, it could be LGBT, it could be MSM. I do not mind defining myself as that in those spaces for the benefit of what we are seeking to achieve politically in that space“ (A.B. 31.10.2007: 6)

Aus diesen Beschreibungen bestätigt sich die Unterteilung der Queer-Community.

Die meisten der InterviewpartnerInnen hatten die ersten gleichgeschlechtlichen Erfahrungen in ihrer Jugend und haben bereits sehr früh realisiert, dass sie sich zum eigenen Geschlecht hingezogen fühlen. Dabei äußern sie, dass sie diese Gefühle jedoch zunächst nicht mit Begriffen wie Homosexualität oder queer in Verbindung gebracht haben (Vgl. R.S. 17.12.2007: 3-4; Vgl. B.B.15.12.2007: 2; Vgl. L.E. 28.11.2007: 1; Vgl. P.R. 09.12.2007: 2). Stattdessen beschreiben gerade die männlichen Interviewpartner ihre ersten sexuellen Erfahrungen häufig als *masti*. Gesellschaftlich werden diese Handlungen als Jugendsünde toleriert, solange sie nicht offen thematisiert werden (Vgl. Khanna 2007: 163). Hieran zeigt sich auch die Klassifizierung der indischen Kultur als „shame culture“. Wie Narrain verdeutlicht hat, ist es im indischen Kontext entscheidender, welche gesellschaftliche Rolle man übernimmt. Gleichgeschlechtliche sexuelle Handlungen werden daher nicht per se als falsch gesehen. Es ist erst eine „Schande“, wenn diese Beziehungen offen gelebt werden (Vgl. Narrain 2004: 45). Exemplarisch soll dies an den persönlichen Erfahrungen von A.B. verdeutlicht werden. A.B. schildert, wie er seine ersten gleichgeschlechtlichen Erfahrungen ab dem 11. Lebensjahr in der Schule erlebte, er jedoch dieses Verhalten für sich nicht als identitätsstiftend sah:

„[...] Well the thing is for me it was the most natural thing to do. I was doing something that I felt doing naturally, I was not hurting anybody and it was totally consensual on the other person's part. We both enjoyed it, therefore we did it and because we were doing it discreetly without anybody coming to know it was nobody's problem kind of a thing. I never felt like a deviant, I never felt like I am abnormal, I never felt marginalized in any which way. I was good in sports, I was good in my academics...all of those things and I had lots of male friends who are all part of sports fraternity or the academic fraternity or whatever. And we just did it. It is as simple as that. [...] No there was no [negative] notion around sexuality or homosexuality or whatever. There was an understanding that what we are doing is sex. There was also an unstated understanding that sex is something which you should not be talking about [...] the people I was having sex with at that point of time, a lot of them have gone on and gotten married and they are happily married and they are primarily heterosexual lot of them and there are some people who have gotten married and are pathetic right now because they are actually homosexual who never understood that fact [...] So it is the entire range of people and all of them are having sex with each other at one point in time. [...] it was fun and play and games and enjoyment and whatever you want to call it [...] masti [...] is a good word to use“ (A.B. 31.10.2007: 3-4).

Erst viel später während seiner Collegezeit wurde A.B. auf traumatische Weise mit gleichgeschlechtlichen Identitätskonstruktionen wie z.B. schwul durch das Aufkommen von HIV/Aids konfrontiert, wie er sagt:

„[...] it was through HIV/Aids and the fact that gay men or homosexuals... were then being primarily called a gay disease [...] And then suddenly the realization: 'oh maybe this is something different from what it should be'. And that there is a thing called gay and what I am doing is gay and therefore [...] it was an unsettling kind of experience as well because [...] you have been very comfortable with the way you are, you never had any problems and then



suddenly you know it is being thrown out at you that you have an identity, that you are different, you have politics that goes behind it [...] actually the very fact that I came to know about 377 in my first year of college, I had not gone on to study law yet and I came to know that there is a law that actually criminalizes same-sex relationships and that it is a bad law. My whole reaction to the knowledge [...] was: 'oh my god I actually had a criminal existence since I was 11 years old. I am a criminal. How weird can that be? As far as I know I did nothing wrong'" (A.B. 31.10.2007: 4-5).

Auf die Frage, welche kulturspezifischen Symbole und Charakteristika die indische Queer-Community aufweist, weichen die Aussagen der InterviewpartnerInnen stark voneinander ab. Die meisten InterviewteilnehmerInnen gehen davon aus, dass es keine allgemeingültigen, regional einheitlichen kulturspezifischen Symboliken der indischen Queer-Community gibt. Dazu exemplarisch M.M.:

„I think we don't have any India specific symbols in that sense but we appropriate the rainbow flag which is an international symbol so if somebody is carrying a handbag in rainbow colors or whatever it probably means that ok [he/she is queer]" (M.M. 16.12.2007: 7).

Statt allgemeingültiger Charakteristika oder Symboliken, gibt es bestimmte Hinweise, die Zugehörigkeit zur Queer-Community vermuten lassen. Hierbei werden in den Interviews v.a. Beispiele für Schwule genannt. Als Erkennungsmerkmale für männliche Queers werden Anhaltspunkte wie ein gepiercter Ohrring rechts, ein Stofftuch in der Hosentasche, die Farbe Pink, ein flamboyantes Auftreten, eine rote Rose oder ein extravaganter Schal angegeben (Vgl. A.B. 31.10.2007: 17; Vgl. A.K. 02.12.2007: 10; Vgl. M.M. 16.12.2007: 7; Vgl. N.R. 29.11.2007: 7; Vgl. B.B. 15.12.2007: 7). Durch die Mehrdeutigkeit der Symbole, bei denen einige nicht queer-spezifisch sind, zeigt sich, wie schwierig es für Queers sein kann andere Queers in der Öffentlichkeit als solche zu erkennen. Hinweise sind für männliche Queers laut A.B. möglicherweise:

„[...] Similarly in India various different cities, places, areas have different norms which may be many which ways. I know in Baroda they keep a white handkerchief on their backpocket hanging out which is supposed to be a symbol that says: 'I am willing, available or I am one of you'. Things like those they keep happening...everywhere. So yes there certainly are and whether you can call them traditional symbols or not, I don't know, but you have to also look at it through the prism of the heteropatriarchist normativity that is imposed on every people. So there a certain things which if you do, for example if you are a man who is supposed to be manly and you are swaying down the street wearing makeup and some jewelry on your body that itself is like a beacon call that says: 'yes me, come here, I am available or whatever'. Those are all symbolism. [...] Honestly the biggest symbol that you can ever find out is if you are at a particular time in a particular cruising area you can take it for granted that everybody is willing and available. You don't need any more symbols, just the space itself, the geography itself is the symbol. That is number one and the second is of course the whole feminization of the male character. These are the two most overt symbols that people can use and these are the most overt symbols that I have come across" (A.B. 31.10.2007: 17).

Demnach erschliessen sich queer-spezifische Symboliken im indischen Kontext häufig durch bewusstes Verhalten gegen die heteronormativen Regeln.

Wie in Kapitel 2.1. detaillierter beschrieben, konstituiert sich die Queer-Community im urbanen Raum aus vielen heterogenen, in sich fraktionalisierten Subgruppen. Die Subgruppen können entlang sozioökonomischer Statusunterschiede aufgeteilt werden. Anhand der Interviews und

der Sekundärliteratur kristallisiert sich grob eine Aufteilung der Queer-Community in zwei Gruppen heraus: Queers der LGBT-Subgruppe, die meist aus Mittel- und Oberschichten stammen, und *Hijras* und *Kothis*, die eher aus unteren sozioökonomischen Einkommensschichten stammen. Dennoch muss hier explizit hinzugefügt werden, dass bei dieser Art der Aufteilung Lesben, Bisexuelle und Transgender, die aus der Unterschicht stammen, nicht miteinbezogen sind, da ich während meiner Feldforschung und in der Sekundärliteratur keine ausreichenden Erkenntnisse über den Lebensalltag dieser Gruppen erlangt habe. Versucht man anhand dieser Aufteilung die Queer-Community in Delhi zu fassen, ergibt sich laut Aussagen der InterviewteilnehmerInnen eine Abgrenzung der beiden Gruppen besonders durch Sprach- und Statusbarrieren. Exemplarisch wird dies verdeutlicht von S.D. und R.S.:

„[...] if I identify myself as gay [...] I belong to upper, middle class family and I am well-educated, I speak good English and kothis belong to lower economic strata they can't speak English or they can't understand or even they speak broken English [...] that is why the gay men still thinks the kothi is something a bit lower though they belong to the same community, yeah they are the same except the identity but still they don't. And even the kothi thinks that: 'oh because you speak English and you belong to upper, middle class family [...] you are also a kothi but you call yourself a gay' [...] there is a certain class difference [...] when you see the [...] general socializing... you don't see a kothi meeting a gay or a gay meeting a kothi“ (S.D. 12.12.2007: 9).

„Well I would say these are huge class issues especially when we talk about gay men interacting with the kothis or with the hijras because gay men [...] usually they are from the English-speaking upper middle class with all the jobs and all that thing [...] so for them the class issue comes because the kothis mainly come from the very low [...] social economic background, so [that is] the reason why they don't want interact. Also another reason is that kothis are very...I mean gays somehow want to be in the mainstream, they don't want to be out that sort of thing like kothi who like...eyebrows done, and very feminine even when walking down the street clapping like hijras, attracting attention of the panthis which gay men usually... most of the time they are not comfortable with all this. They feel... they say: 'if we are with them [the kothis] and lot... for us there is a lot of at stake for us... our jobs are there... for the kothis it is not that an issue“ (R.S. 17.12.2007: 7).

Wichtig ist zu betonen, dass es nicht nur zu Fraktionalisierungen zwischen den Personen der LGBT-Subgruppe und den *Kothis* und den *Hijras* kommt, sondern auch innerhalb der Subgruppen Fraktionalisierungen in abgemilderter Form bestehen: „[...] *I think class and language barriers are an important part of the heterogeneity of the Indian lesbian communities. I think that difference is one of the features of it*“ (G.K. 05.12.2007: 7). Bezüglich des Ausmaßes der Fraktionalisierungen der Queer-Subgruppen müssen stadtspezifische Unterschiede berücksichtigt werden. In den Interviews betonen die InterviewteilnehmerInnen zudem die unterschiedlichen Zusammensetzungen der Queer-Communities in den indischen Städten. Da Delhi der Sitz der indischen Regierung und vieler staatlicher Institutionen ist, unterscheidet sich das Setting von anderen indischen Städten. In der Stadt sind viel mehr Queer-NGOs, Menschenrechtsorganisationen und staatliche Organisationen vorhanden, die sich mit Sexualität beschäftigen, was z.B. politische Kollaborationen zwischen Queer-Organisation mit anderen nicht queer-charakterisierten Menschenrechtsorganisationen erleichtern kann. Außerdem stehen den Queer-Organisationen in Delhi mehr Ressourcen zur Verfügung (Vgl. L.E. 28.11.2007: 7).

Diese Rahmenbedingungen, die sich stadtspezifisch ergeben, haben Auswirkungen auf die Queer-Community, da die politischen Gruppen auch soziale Räume für Queers erschaffen.

Im Unterschied zum ländlichen Raum ermöglicht der urbane Raum den indischen Queers mehr Nischen, in denen sich die Community trotz gesellschaftlicher Diskriminierungen ausleben kann. Durch die Urbanisierung wird die Herausbildung von Individualität und Privatsphäre unterstützt (Vgl. Khan 2001: 111). Zudem ist die Queer-Community im urbanen Raum sichtbar, wie A.R. sagt:

„[...] Definitely in larger cities it is more visible because it has got to do with so many things: it has got to do with infrastructure, but even then it has got to do with like class and accessibility and all those things and also anonymity that I can be out here [in Delhi] in a way for example that I wouldn't be able to be out in Madras“ (A.R. 23.12.2007: 7).

In den indischen Städten beziehungsweise in Delhi gibt es keine spezifischen Viertel, die als Queer-Viertel zu identifizieren sind (Vgl. A.K. 02.12. 2007: 11). Trotz dieser guten Möglichkeiten in Delhi im Vergleich zu anderen Orten gibt es bisher noch keine formale Queer-Szene in Delhi. Stattdessen beschreibt A.K. die Situation in Delhi wie folgt:

„[Queer Delhi] becomes this kind of conglomeration of discotheques, websites, people, friends, groups, then just places that you have visited with friends in your memory then gets associated as queer places like that Rose Garden. For me it's a queer space now. And Nigah and Saheli and Tarshi and all these groups and then the pavements at night when another class almost takes it over“ (A.K. 02.12.2007: 5-6).

Dabei ist es wichtig anzumerken, dass die Nutzung von den beschriebenen urbanen Queer-Räumen<sup>8</sup> für die Subgruppen der Queer-Community unterschiedlich ist. In der Sekundärliteratur wird beschrieben, dass sich seit den 1990er Jahren im urbanen Raum in Asien langsam kommerzialisierte Queer-Räume wie z.B. Nachtclubs herausbilden (Vgl. Altman 2001a: 98-102; Vgl. Khan 2001: 102-105, 111; Vgl. Sullivan 2001: 254-255). Auch in den Interviews erzählen einige der InterviewteilnehmerInnen über solche Einrichtungen (Vgl. B.B. 21.12.2007: 8). In Delhi ist beispielsweise der Nachtclub *Pegs n Pints* Dienstagabend für Queers offen. Solche kommerzialisierten Einrichtungen werden v.a. von denjenigen Queers genutzt, die es sich sozioökonomisch leisten können mindestens 500 Rupien<sup>9</sup> Eintrittsgeld zu bezahlen. Zudem sind es besonders männliche Queers, die sich in diesen Kreisen bewegen. *Pegs n Pints* wird vor allem von schwulen Männern der Mittel- und Oberschicht besucht. In Delhi ist es abends für Frauen gefährlich, sich im öffentlichen Raum zu bewegen, was mit ein Grund ist, warum weit weniger lesbische Frauen solche Einrichtungen nutzen. Auch männliche Queers, die aus niedrigen sozioökonomischen Schichten kommen, sind dort weniger vertreten, da sie sich neben den finanziellen Aspekten häufig nicht mit der vorhandenen schwul-dominierten Nachtclub-szene identifizieren können (Vgl. A.B. 31.12.2007: 9, 23-24).

<sup>8</sup> Unter Queer-Räume verstehe ich eine lose Form von geographischen, zeitlichen und normativen Räumen, die von Queers in den Städten für soziale oder politische Angelegenheiten erschaffen werden.

<sup>9</sup> 500 indische Rupien entsprechen ca. 7.80 EUR [Stand 05.09.2008]. Mitglieder der sozioökonomischen niedrigen Einkommensschichten haben oft nur 50-100 indische Rupien pro Tag zur Verfügung.

Neben diesen kommerziellen Queer-Räumen, die sich in den indischen Städten herausbilden, gibt es zahlreiche traditionell verankerte, öffentliche Plätze, die von männlichen Queers genutzt werden, um miteinander in Kontakt zu treten und Sexpartner kennenzulernen. Diese sogenannten *Cruising*-Plätze wie Parks oder öffentliche Toiletten werden mittlerweile vor allem von männlichen Queers der MSM-Sphäre genutzt, die aus den niedrigen sozioökonomischen Schichten kommen (Vgl. P.R. 09.12.2007: 13-14). Dabei sind diese Orte im urbanen Raum nicht queer-spezifisch, sondern werden von den indischen Queers bewusst angeeignet. In Delhi gibt es beispielsweise Parks, die an bestimmten Tagen als „queer cruising areas“ gelten. In den Interviews nannte A.K. exemplarisch folgende *Cruising*-Plätze in Delhi:

„[...] There is Nehru Park which is in South Delhi and very busy on Sunday night and stuff. And then there is Central Park in CP [Connaught Place], within CP the round circle at Connaught Place in front of Café Hundred near McDonalds... that is a cruising space. Then public loos near ISBC bus station extending to Red Fort. Then there is Jahanpanah City Forest in Chiragh Delhi. [...] They say the New Delhi railway station was one 'til they lost it. But I don't think they have lost it because Paharganj is as queer as it gets. And it's very dense, it's very sexual and very oppressive as well. So I guess cruising places are between danger and pleasure. So that is one way in which you can map queer into the city“ (A.K. 02.12.2007: 6).

Für Frauen gibt es dagegen keine vergleichbaren Orte in der öffentlichen Sphäre. Vanita beschreibt folgende Gründe: „*Most married men have greater mobility, leisure, freedom of social interaction, access to public spaces and control over money and less accountability to their spouses than women*“ (Vanita 2007: 352). Somit wird der öffentliche, urbane Raum von den InterviewteilnehmerInnen als männerdominiert beschrieben, in dem Frauen nicht über die gleichen Möglichkeiten verfügen, ihre gleichgeschlechtlichen sexuellen Bedürfnisse und Beziehungen auszuleben (Vgl. M.S. 05.12.2007: 13; Vgl. A.B. 31.10.2007: 24; Vgl. A.K. 02.12.2007: 22). Hierzu A.R.:

„[...] the cruising thing is very male specific at least in this country. Simply because women experience public space so differently. I mean I wouldn't go to a park at night to pick up either men or women because it is threatening for me. So a man wanting to pick me up at a park will be experienced differently by me than it would be [by] another man. Simply because for me it would be threatening“ (A.R. 23.12.2007: 12).

Dieser Umstand trägt dazu bei, dass die weibliche Sexualität, und hierbei insbesondere die gleichgeschlechtliche, in der Öffentlichkeit weit weniger existiert als die männliche (Vgl. Biswas 2007: 273; Vgl. Sharma 2006: 1; Vgl. Bhaskaran 2002: 202; Vgl. Bacchetta 2007: 108). Lesbische und bisexuelle Frauen und FTMs nutzen stattdessen eher private Netzwerke:

„[...] because of one reason or the other women find it much easier to gather in a more private settings and to for instance call other women friends over to their houses and just hang out and all of that. So yeah for that you need to be part of the community to be invited to such a space“ (M.M. 16.12.2007: 6).

Somit ist es für gleichgeschlechtlich interessierte Frauen oder FTMs, die bisher keine Kontakte zur Queer-Community haben, kaum möglich, Kontakte in der öffentlichen Sphäre zu knüpfen. Erst durch eine Vernetzung zur lesbischen Subgruppe nehmen sie an den sozialen Treffen teil und werden über solche auch informiert. Neben den privaten Netzwerken nutzen indische

Queers auch soziale und politische Räume, die durch Queer-Organisationen subgruppenspezifisch oder für Queers allgemein geschaffen bzw. im öffentlichen Raum angeeignet werden (Vgl. M.S. 05.12.2007: 8-9; Vgl. M.S. 10.12.2007: 7; Vgl. M.M. 16.12.2007: 4, 6; Vgl. A.K. 02.12.2007: 6-9; Vgl. P.R. 09.12.2007: 4-6; Vgl. N.A. 30.11.2007: 8). Des Weiteren wird hierbei der fließende Übergang zwischen politischen und sozialen Queer-Räumen sichtbar, indem beispielsweise die Supportgruppen nicht nur soziale Räume sind, sondern bewusst von AktivistInnen genutzt werden, um ihre Agenda den Anwesenden zu präsentieren. P.R. erklärt dies am Beispiel der Supportgruppe *Humrahi* in Delhi:

“I was part of Humrahi [gay support group in Delhi; now defunct] earlier during the time when it was according to me at its heyday and there was very little Internet at that point of time. And Humrahi was pretty much the only gay male space that you could come and meet people [...] So one reason why Humrahi [...] and the Saturday evening meetings existed was to allow for a space for guys to be able to interact and maybe hook up. It wasn't like a sodded dating agency but we all knew and understood that this was one of the things and that is what people would come for. And we could slip in our agenda which was community building and you know getting people to get comfortable and engage in their own personal levels of gay politics, riding on top of the fact that these people would come essentially to meet other men. And it was very very successful at that. We used to have weekly meetings and on an average we had between 35 to 50 guys coming every week which I don't think today I can [achieve] now if I started doing something like that“ (P.R. 09.12.2007: 4).

Alle InterviewteilnehmerInnen beschreiben zahlreiche Veränderungen, die sich in den letzten Jahren für die Queer-Community in Delhi ereignet haben. Mein Interviewpartner P.R., der in Delhi aufgewachsen ist und lebt, beschreibt den Übergang der Queer-Community in Delhi von einer kleinen Gruppe zu einer großen Community:

„It has changed drastically...very very drastically over the past ten years, twelve years that I have been in the community and seen it change. Earlier it used to be a very small community, very clique [...] it was everybody knew everybody [...] I mean I remember coming out. I mean coming into the community [...] and you know within five days I was rumoured to have slept with everybody [...] Incredible small-town. I mean talking like 10,000 people total town. For India that doesn't exist, 10,000 people is a village. And now it is huge. If you look at absolute numbers...of course we have grown multifold. The fact that we have three gay male parties that run weekly and make enough money to stay afloat says a lot. The fact that we can have something like the Queerfest [yearly event by Nigah with film screenings and events] which gets packed out of capacity despite virtually no prepublicity of it says a lot. The fact that you go onto an Internet chat site at three o'clock in the morning and it is full says a lot. The fact that you have four, five different dating sites with thousands upon thousands upon thousands of profiles says a lot. Visibility has also grown but I think what is lacking really now... there are not enough people who are as passionate about the politics as there used to be“ (P.R. 09.12.2007: 6).

Obwohl die InterviewteilnehmerInnen zahlreiche Veränderungen für die Queer-Community benennen, lässt sich ebenfalls feststellen, dass die gesellschaftliche Situation indischer Queers im urbanen Raum nach wie vor stark von kolonialen Regelungsstrategien beeinflusst ist. Als wichtigstes Beispiel hierfür wird in der Sekundärliteratur und in den geführten Interviews der § 377 genannt. Obwohl es postkolonial nur sehr selten zu gerichtlichen Verurteilungen nach § 377 kommt, ist dieser Paragraph für die gesellschaftliche Situation indischer Queers entscheidend, denn er wird alltäglich von staatlichen Institutionen wie z.B. der Polizei dazu instrumentalisiert, um sowohl indische Queers als auch solche, die eigentlich per se nicht rechtlich durch diesen Paragraphen strafrechtlich verurteilt oder rechtlich belangt werden können, zu diskriminieren,

schikanieren und einzuschüchtern (Vgl. Narrain 2004: 69-70). Dazu zeigt Gupta auf, wie der § 377 als Vorwand von der Polizei verwendet wird, um Personen zu diskriminieren:

„In July 2001, the police in the city of Lucknow under the provocation that gay men were cruising in a well known public park and that NGOs were running condom distribution campaigns for MSM, raided the offices of two NGOs. They arrested four activists under § 377 along with other charges of criminal conspiracy, abetment, and obscenity. There was no evidence of sodomy. Yet bail was still denied to the activists on the grounds that they are a “curse to society” because they were encouraging homosexuality. [...] Only after 45 days and a vigorous national and international campaign were the activists freed and the charges under S[ection] 377 dropped“ (Gupta 2006: 4820).

Im Bewusstsein indischer Queers ist es somit tief verankert, dass es durch den § 377 zu unrechtmäßigen Verhaftungen und Diskriminierungen kommt und sie juristisch über keine Rechte verfügen, wie M.S. erklärt:

„I think the only institution that restricts is fear. All the fear connected to [...] the law. [...] and the lack of knowledge because people are scared of entering relationships because of Section 377. The Section 377 does not apply to women but because the section has not been made clear properly, so you are constantly scared. You are scared of connecting to people [...] people are less scared to write emails but they are scared of calling up the helpline [...] a lot of people say: ‘oh we thought this is a sex trap or something or that you will track down our number and then call us back’“ (M.S. 05.12.2007: 14).

Somit formt der § 377 den gesellschaftlichen sozialen Diskurs und beeinflusst dabei besonders die Einstellungen der betroffenen Familien, die Medien und den medizinischen Umgang mit der gleichgeschlechtlichen Sexualität. Homosexualität wird dabei als Krankheit angesehen, die man durch psychiatrische Maßnahmen heilen kann (Vgl. Narrain 2007: 255-257). Der gesellschaftliche Umgang mit der Thematik gleichgeschlechtliche Sexualität wird von den InterviewteilerInnen als negativ beschrieben. Diskriminierungen und Gewalt gegenüber indischen Queers erschaffen ein feindliches öffentliches Klima, wie N.R. erzählt:

„[...] over the past few years there have been horrible incidents happening to gay men or even lesbians for that matter. They have been attacked by the government, by people, by the police, so you know it’s even scary to talk about this in public“ (N.R. 29.11.2007: 5).

Aus diesen Beschreibungen ergibt es sich, dass die indischen Queers unter großem gesellschaftlichem Druck stehen, sich in eine heteronormative gendersegmentierte Gesellschaft einzugliedern (Vgl. Narrain 2004: 6). Dieser Druck entsteht für die jeweilige Person besonders durch die Erwartungshaltungen der Familie, bestimmte gesellschaftliche Verpflichtungen zu erfüllen. Dazu G.K.: „[...] a lot of people break down and they don’t like seeing so much distress in the family and so [...] they walk out of their relationships because of that also“ (G.K. 05.12.2007: 2). Daraus folgt, dass es für die Mehrheit der Queers bisher nicht möglich ist, sich alternative Lebensrealitäten jenseits der Heteronormativität zu schaffen. Stattdessen lässt sich feststellen, dass die Mehrheit der indischen Queers heiraten und nach außen hin die Erwartungen der Familie und Gesellschaft erfüllen und ihre Sexualität nicht in der Öffentlichkeit ausleben (Vgl. R.S. 17.12.2007: 6-7; Vgl. N.A. 31.11.2007: 3; Vgl. Bacchetta 2007: 115; Vgl. Khan 2001: 107; Vgl. Vanita 2002: 3). M.S. beschreibt beispielsweise, dass viele Frauen von ihren Freundinnen verlassen werden, wenn diese heiraten (Vgl. M.S. 10.12.2007: 4). Nur solche Queers, die sich

entweder aufgrund ihrer äußeren Erscheinungsmerkmale eindeutig jenseits der Heteronormativität bewegen, wie z.B. die *Hijras*, oder auch solche Queers, die ihre gleichgeschlechtlichen sexuellen Neigungen selbstbewusst offen nach außen tragen, treten sichtbar in der Öffentlichkeit hervor. Narrain nennt dies das Paradox der Queer-Community in Indien. Auf der einen Seite werden sie zur Konformität gedrängt, wodurch viele Queers „unsichtbar“ werden, und auf der anderen Seite werden bestimmte Queers in der Öffentlichkeit besonders auf negative Weise als kriminelle Subjekte nach dem § 377 oder als pathologisch medizinische Fälle übermäßig sichtbar (Vgl. Narrain 2004: 7). Bislang lässt sich anhand der Einschätzungen der InterviewpartnerInnen und anhand der Sekundärliteratur feststellen, dass die Mehrheit der indischen Queers aufgrund der genannten gesellschaftlichen Rahmenbedingungen nicht öffentlich zu ihrer Sexualität bzw. Identität stehen können. Der Einfluss der gesellschaftlichen heteronormativen Ordnung und der Druck sich in klare Genderrollen einzuordnen ist auf die indische Queer-Community so stark, dass sich erkennen lässt, dass auch innerhalb der marginalisierten Queer-Community stereotypische Genderkategorien reproduziert werden. Dabei wird die Einordnung entweder in eine stereotypische männliche Genderrolle wie z.B. Butch oder in eine stereotypische weibliche Genderrolle wie z.B. Femme von den InterviewteilerInnen als zwanghaft beschrieben. Dieser Aspekt erscheint mir besonders wichtig, da er bisher in der Sekundärliteratur nur am Rande thematisiert wird. Im Gegensatz dazu ist mir dieser Aspekt sehr deutlich während meiner Feldforschung aufgefallen und wird auch von den InterviewteilerInnen oft thematisiert. Dazu exemplarisch N.A.:

„[...] in the social spaces I see that [butch-femme] identity very dominating and that role playing happening majorly and also being a pressure of sorts. Even like politically-trying-to-be-correct-people when they get into their social spaces they kind of play those roles by saying like: ‘Oh my god you know she is butch and she is hitting on a butch woman, like what is she thinking’[...] so I think that is quite ridiculous but yeah there is this pressure to play those roles [...] I think it’s more to do with some way of being outside the society yet confirming to the patriarchal structure“ (N.A. 30.11.2007: 5).

Butch-Femme-Identitäten sind innerhalb der Queer-Community von Individuen gewollt, wie M.M. erklärt. Es ist aus ihrer Perspektive nicht möglich, sich von der Einordnung in diese binären Genderkategorien zu lösen:

„I think it’s important to realize that everybody has that sense of self expression [...] let’s give them that choice if they are choosing to express themselves as a butch dyke or a butch lesbian or a femme lesbian or a femme dyke, then fair enough and that is because those terms encompasses certain kind of gender behaviours right, so I think it’s fine and we have been through that struggle where I think in our queer movement where we have said: ‘Thrash all these categories of butch and femme and all’ and it doesn’t work because we know from our experiences, from the people around us, that there are people who really embrace these identities“ (M.M. 16.12.2007: 3).

Die Butch-Femme-Kategorien gibt es auch innerhalb der schwulen Community, wie A.B. verdeutlicht. Allerdings unterscheidet sie sich von der lesbischen Subgruppe dadurch, dass es in dieser Subgruppe möglich ist, dass zwei Butch-Männer eine Beziehung führen können. A.B.

spricht davon, dass diese Tabus, dass entweder zwei Personen, die sich als Butch oder als zwei Femmes kategorisieren, zusammen sind, in der schwulen Community langsam aufbrechen:

„[...] It is also happening in gay circles where you will find two very masculine men but because they have an identity construct to fall back on to define themselves differently from the heteronormative norm of men because they identify as gay [...] two butch men can live together as a couple I have not seen it happened to two femmes as yet in the gay community but between two butch men yes it is possible, yes it is happening. Those taboos are breaking down, maybe there will break down further, we don't really know. [...] It is a total replication of the heteronormatives“ (A.B. 31.10.2007: 13).

Dagegen beschreibt M.S., wie sie bei ihrer Arbeit bei *Sangini* beobachtet, dass die Einordnung in spezifische Genderrollen durch Frauen auf strenge Art und Weise erfolgt:

„[...] they have very strict gender roles and [...] they are very strict with themselves in their development, in their personality, in their character [...] like the people we work with a lot of them have no clue about feminism [...] they have never gotten in touch with [...] these kind of ideas of queerness, homosexuality etc. all these [concepts] are completely alien things to them. [...] So they just have their feelings“ (M.S. 05.12.2007: 6).

Einige dieser Frauen reproduzieren stereotypische Vorstellungen, wie sich „Männer“ und „Frauen“ verhalten sollten. Denn das stereotypische, traditionelle Genderrollenverhalten, welches sie von der Gesellschaft und Familie vorgelebt bekommen, ist prägend und vertraut, so dass diese Frauen versuchen, ihre gleichgeschlechtlichen Gefühle anhand dieser binären Aufteilung einzuordnen (Vgl. M.S. 05.12.2007: 6). Auch A.R. beschreibt, wie schwierig es ist, sich von diesen Genderrollen freizumachen, und erklärt, woher ihrer Meinung nach diese Kategorisierungen stammen:

„I can understand where this categorization comes from because the fact is that we have so few like role models [...] as in things on which we model ourselves on which are not gendered so all the relationships that we see... like we learn about relationships through [...] books and movies and things... and all the relationships that we see tend to be heterosexual and therefore tend to be male-female. I am they are all gendered so it is actually very difficult conceive of a relationship beyond those roles“ (A.R. 23.12.2007: 4).

Auch die *Kothi*-Identität ist durch Vorstellungen über stereotypische Genderrollen beeinflusst, jedoch verwenden die *Kothis* nicht die Butch-Femme-Begrifflichkeit. Ein *Kothi* ist nach A.B. ein „feminisierter Mann“, der sich in eine weibliche Genderrolle einordnet. Die Einordnung in entweder eine männliche oder eine weibliche Genderrolle ist das Produkt der indischen Sozialstruktur und des heteronormativen und patriarchalen sozialen Systems, wie er erklärt:

„[...] therefore in that particular paradigm you are either [...] a man with all the patriarchal privileges of being a man or you are not a man, you are less than a man and if you are less than a man then you are feminized [...] but this stereotypification [...] leads to other things like carrying that stereotype also in the sexual arena: ‘If I am a woman, than I have to do things which a woman does in the sexual act. What does a woman do in the sexual act? She gets penetrated in the sexual act therefore I am primarily the penetrated person. Who will be doing the penetration? The man. So my sexual partner is the man who comes and penetrates me in the sexual act and I am the woman’. [...] The man who is penetrating the kothi comes from the same cultural baggage as well, he understands himself as the man and the man does penetration in the sexual act and as long as he is penetrating he remains a man. His sexuality is not affected in any way. So it does not matter whether he is penetrating a feminized male, a hijra, a woman or a goat if he is penetrating, if he is the one who is fucking, then he is the man, he continues to be the man. That is exactly where he derives his notion of masculinity, his masculine identity, from“ (A.B. 31.10.2007: 10).



Oben habe ich beschrieben, dass innerhalb der Queer-Community gleichgeschlechtliche Neigungen mehrheitlich in binäre Genderstereotypen eingeordnet werden. Selbst die *Hijras*, die sich in ihrer Identifikation zwischen den Geschlechtern bewegen, reproduzieren in ihre Vorstellungswelt diese Stereotypen, indem gleichgeschlechtlicher Sex abfällig beurteilt wird und während des Geschlechtsakts immer Mann-Frau-Rollen eingenommen werden (Vgl. R.S. 17.12.2007: 9-10). R.S. erklärt:

„For them [hijras] if somebody during the sexual act will track with their private parts he is a kothi, he is a feminine person, a giriya will never... a man will never do that. Their definition of masculinity is very strong like [...] while having sex the person should not touch my [their] genitals, the moment he touches [...] he is declared to be a kothi. So for them all the gay men are kothis [...] For them [...] it is again very binary model. Man-Woman. [...] And it is very interesting when we [during support group meetings] are talking about gay relationships and the hijra says: ‘if two men are having sex it is a sin... how can they do this?’ and that hijra [...] she would feel [...] as a female [...] having sex with a man that is not a sin but if two men are sleeping together with each other it’s sin and she was like: ‘oh my god that should not happen’ and they always say: ‘ok gay men, what gay... they are lesbians... they are two women having sex with each other’ [lacht]. They see it in that way because for them... all of them are women... all the sexual minorities are women except panthis, they are men, they are mard [...] and very interesting when we have discussions on what do you feel about masculinity: the first was like: ‘a man is one who penetrates, a man is one who beats up his wife, a man is [...] who goes out and earn [...] woman should not raise her voice against her man’“ (R.S. 17.12.2007: 9-10).

Obwohl indische Queers bereits in der Öffentlichkeit seitens der Bevölkerung Diskriminierungen ausgesetzt sind, kommt es somit auch innerhalb der Queer-Community zu Marginalisierungen von Personen, die sich nicht in ein streng binäres Muster eingliedern lassen. Dabei wird Personen wie z.B. sogenannten „versatiles“ bzw. „double-deckers“, die sowohl „top“ oder „bottom“ bzw. sowohl aktive als auch passive Rollen beim Geschlechtsverkehr einnehmen wollen, häufig kein Verständnis entgegen gebracht. Dementsprechend werden auch Bisexuelle oder FTMs von vielen indischen Queers negativ bewertet, wie N.A. aufzeigt:

„[...] I personally feel the reason is that one likes to believe that: ‘I am gay, I don’t have a choice, I am gay by birth. This person is bisexual, she has a choice between: ‘I am gay by birth and I have to go through all that I have to go through because I am gay’. Now this bisexual woman or bisexual man can have both of these options and choosing the heterosexual way of life is the easier way out. [...] So there is a possibility that ‘tomorrow because you don’t want to suffer with me or go through all that pain you may just choose the easy way out and dump me for a man’ [...] It’s that kind of attitude they have to FTMs also, female who identify as man and go in for the entire thing [hormone treatment and sex operation] They are like: ‘You want to access a more privileged space which is as men which is why you are changing’. [...] I mean you are already living in a marginalized sort of situation and then you marginalize people who are like you within that space is I think completely unfair for the lack of a better word“ (N.A. 30.11.2007: 17).

Ich finde die Kritik von N.A. in Bezug auf FTMs gerechtfertigt, habe jedoch selbst während meiner Feldforschung beobachtet und in Gesprächen erfahren, wie wenig Perspektiven es bei gleichgeschlechtlich-orientierten Frauen der niedrigen sozioökonomischen Einkommensschichten gibt, ihre Gefühle ohne Berücksichtigung der gesellschaftlichen Normen zu betrachten. Wenn eine Frau sich zu einer anderen Frau hingezogen fühlt, haben diese Gefühle nur eine Daseinsberichtigung, wenn man sich in kulturell vorgegebene Genderrolle einordnet.

Daher finde ich es schwierig zu beurteilen, wie stark der gesellschaftliche Kontext Auswirkungen auf die Entscheidung sich in ein binäres Gendersystem zu fügen hat oder wie sehr sich die Frauen davon freimachen können und andere Alternativen für sich sehen, wie z.B. dass sie sich nicht verändern müssen. Diese Überlegungen meinerseits sollen jedoch nicht ausdrücken, dass alle FTMs nur deshalb einen Transfer zum anderen Geschlecht vornehmen, weil sie keine Alternative für sich sehen.

Des Weiteren berichten meine InterviewpartnerInnen, dass bestärkt durch die politische Queer-Bewegung, die ich detaillierter in Kapitel 3.3. beschreiben werde, und politische Queer-AktivistInnen, die in der Öffentlichkeit ihre sexuelle Orientierung selbstbewusst nach außen tragen, mittlerweile immer mehr indische Queers den Mut haben, mit ihrer Gefühlen an die Öffentlichkeit zu treten. Dieser Akt des Coming-Outs ist für diejenigen Queers, die sich dafür entscheiden, oftmals ein schwieriger und schrittweiser Prozess. Es lässt sich diesbezüglich im indischen Kontext beobachten, dass viele Queers ihr Coming-Out auf verschiedene Sphären wie Freundeskreis, Arbeitsplatz, Familie und dergleichen aufteilen. Die meisten meiner InterviewpartnerInnen sind politisch in der Queer-Bewegung aktiv und stehen offen zu ihrer Sexualität, d.h. sie hatten sowohl am Arbeitsplatz als auch privat ein Coming-Out (Vgl. L.E. 28.11.2007: 1, 7; Vgl. P.R. 09.12.2007:1-2; Vgl. A.V. 01.12.2007: 2-3). Daneben gibt es jedoch auch einige InterviewteilnehmerInnen, die zwar in ihrem privaten Umfeld, nicht jedoch am Arbeitsplatz zu ihrer Sexualität stehen, da sie sich entweder vor Diskriminierungen fürchten oder ihre Sexualität als private Angelegenheit von der Arbeitssphäre trennen wollen (Vgl. B.B. 15.12.2007: 4; Vgl. N.R. 29.11.2007: 3). Als besonders wichtig wird von meinen InterviewpartnerInnen jedoch das Coming-Out gegenüber der eigenen Familie beschrieben. Dazu sagt S.D.:

„[...] I think the family acceptance is the most important part which I have seen [with] my friends whose family have accepted [them] and I have also seen whose family hasn't accepted [them] and it is very difficult for them because in India, you see, the family system is very strong. And one cannot stay away from the family. So if the family, especially parents, if they don't accept it becomes very difficult and sometimes they even throw them out of their homes or disown them completely. And if people have financial independence it's ok, otherwise it becomes very difficult“ (S.D. 12.12.2007: 8).

Somit ist die Meinung und Akzeptanz der Familie für die einzelnen Queers sehr wichtig, da die InterviewteilnehmerInnen und die ForscherInnen den starken Einfluss der Familie in der indischen Gesellschaft betonen (Vgl. Narrain/Bhan 2005: 1; Vgl. Khan 2001: 107-108; Vgl. Kakar/Kakar 2007: 8-11; Vgl. Reddy 2006: 182; Vgl. Ratti 1993: 14). Dieser Umstand hat große Auswirkungen auf die eigene sexuelle Identität und den Umgang mit Sexualität im Allgemeinen. Demnach zählen die Wünsche und Gefühle der einzelnen Queers nicht so viel wie die Erwartungen der Familie. Hierzu zählt z.B. der Druck zu heiraten, der häufig entweder zu einem Coming-Out von Queers führt, um diesem zu entgehen, oder zu einem Fügen in die gesellschaftlichen und familiären Erwartungen (Vgl. A.V. 01.12.2007: 3). Erfahrungen mit familiärem Druck aufgrund der eigenen sexuellen Orientierung sind individuell verschieden.

Reaktionen der Familie nach einem Coming-Out können von völliger über eingeschränkte Akzeptanz bis hin zu völliger Ablehnung reichen. Oft wird die gleichgeschlechtliche Sexualität des Kindes toleriert, solange gesellschaftliche Verpflichtungen bzw. finanzieller Erfolg vorgehoben werden (Vgl. S.D. 12.12.2007: 8). Alle InterviewteilnehmerInnen wünschen sich eine familiäre Akzeptanz und setzen viel daran diese zu erreichen. Dazu P.R.

„[...] how important is it that the family accepts you? Incredibly. Because at the end of the day whether you like it or not we are still a very very family oriented society and you grow up with that. So somebody that you love and depend on to shun you for things that I believe are not exactly in your control is... is an extremely dramatic experience. So from that perspective it's incredibly important that the family accepts you“ (P.R. 09.12.2007: 2).

Wenn diese Akzeptanz ausbleibt, kann sie nur durch die Existenz eines anderen Supportnetzwerkes wie z.B. durch FreundInnen abgemildert werden, wie M.M deutlich macht:

„I think as individuals our own sense of self a lot of times is determined by the family and the community in a country like India. So it can become a very important factor especially you know if they are an important influence on you. At the same time if you have a community outside, if you know peers who are either accepting or who are open about their own sexuality then it becomes much easier to deal with the family reactions“ (M.M. 16.12.2007: 2).

Andererseits betont N.R., dass die Akzeptanz der Familie für viele Queers wichtiger ist als die Akzeptanz durch FreundInnen „[...] *at the end of the day you don't want to be in the closet and friends can't give you that satisfaction that family members can give*“ (N.R. 29.11.2007: 2).

An N.A.s Erfahrungen mit ihrer Familie wird exemplarisch deutlich, wie schwierig es für sie war, unabhängig von der elterlichen Akzeptanz ihre Sexualität auszuleben:

„[...] I used to think I was attracted to women but it was never thought over [...] I did not give much thought to it actually, because on another level I used to think if I was to live with a woman, if I was to have a relationship with a woman I don't have the strength to kind of live that life. Away from society...like outcastes. I just felt I need my parents' acceptance in whatever I say. After going to Bombay I realized: 'oh there are more people like me' [...] So that gave me the strength to kind of at least explore that side of me“ (N.A. 30.11.2007: 3).

Daraus geht hervor, dass erst nachdem N.A. Anschluss zu anderen Queers in Bombay gefunden hatte, sie sich stark genug fühlte, ihre Sexualität offen nach außen zu tragen und sich über die Erwartungen der Familie hinwegzusetzen. Ihre Familie hat äußerst negativ darauf reagiert. Ihre Eltern denken nach wie vor, dass diese Art der Lebensführung nur eine Phase ist. Sie lebt mittlerweile wieder in Delhi und ist in einer gleichgeschlechtlichen Beziehung zu einer Frau, die von ihren Eltern nicht akzeptiert wird (Vgl. N.A. 30.11.2007: 1-4). Auch G.K., die aus einem christlichen Elternhaus stammt, beschreibt, auf welche Weise sich ihre Beziehung zu ihren Eltern verändern würde, wenn diese ihre Sexualität langfristig nicht akzeptieren:

„I would like to have my parents' acceptance. I would like to have their understanding but if it does not come and I don't think it will come, I will continue to live the way I am. I have a present relationship with them I am still very close and very intimate [...] with them and that will continue to be there. [...] I don't like it being so separate but it's something I am dealing with“ (G.K. 05.12.2007: 2).

Es gibt auch InterviewteilnehmerInnen, die kein formelles Coming-Out gegenüber ihrer Familie suchen. P.R. beispielsweise hat solange abgewartet, bis seine Familie ihn von sich aus auf die Thematik angesprochen hat:

„I spent a long long long time sensitizing the entire family on sexuality and on alternatives and that helped because... I mean the decision that I had taken was not to do a formal coming out ever. But let them understand and ask on their own when they are ready for it. And that is exactly how it planned out and yeah they are pretty cool with it. It was a family decision though not to verbalize it to my dad because... I mean he is old enough to be my granddad so he comes from a very, very different generation of mindset and while he knows and understands verbalizing it to him would mean that he would have to take a public stance on it which would seriously create issues for him“ (P.R. 09.12.2007: 1-2).

Bei anderen InterviewteilnehmerInnen, die auch kein offizielles Coming-Out gegenüber der Familie suchen, wird die Sexualität der Queers familiär zwar nicht thematisiert, dennoch besteht, häufig seitens der Familie Verdachte. In diesem Zusammenhang sagt A.B. exemplarisch, dass solange die Thematik nicht angesprochen wird, die Familie zu einem gewissen Grad die sexuellen Neigungen des Kindes tolerieren kann, da sie sich nicht in der Öffentlichkeit damit auseinandersetzen muss. Der politische Aktivist A.B., der sich seit den Anfängen der Queer-Bewegung politisch in der Öffentlichkeit engagiert und dort ganz selbstverständlich mit seiner Sexualität umgeht, erklärt diese unterschwellige Duldung am Beispiel seiner Familie:

„[...] I have a very good relationship with my family. My extended family as well. I have for the past six years I have stayed with my boyfriend and living partner and my family is ok with it. Although it must be stated here that although my boyfriend's family explicitly knows about our relationship as a gay relationship or whatever, my family and I have never really explicitly spoken about it. It is kind of an unstated understanding and they are ok with it, so they have never raised any objections or they have never raised any questions, so therefore I have never really exactly explained it to them, so it's kind of comfortable for both parties you know because as long as – this is the Indian way of mindset – where as long as it does not come out in the open it is fine, that kind of a thing“ (A.B. 31.10. 2007: 2).

Die Art des Arrangements – nicht über die Thematik zu sprechen – geht jedoch nur solange gut, bis die Familie keinen Druck auf Individuen ausübt ihre gesellschaftlichen Verpflichtungen zu erfüllen, wie A.B. an folgendem Beispiel erklärt:

„[...] I mean you know there is this whole almost a gay ritual of coming out, personally I have never really felt the need to come out because I have never really been oppressed in that sense. I suppose if my parents had been overly oppressing in any way and all of that or pressing me for marriage or things that I don't want to do then maybe I would have had the need to but they have not done that. They have respected my choice so therefore if they choose silence I respect their choice. It's kind of a give and take. [...] I think I am a bad example to take really because [...] I don't come from a typically Indian family [...] my parents are pretty liberal in their outlook in a lot of ways and they also know how to tactically or diplomatically manage situations and informations and still keep a nice comfortable relationship going, so in that sense I am not really a typical Indian example. But I must say that [...] in India where there is all the cultural pressure to get married and have children and all of that, it somehow at a point in many gay men's lives or even lesbian people's lives it becomes imperative that they actually have to confront the family, deal with it etc“ (A.B. 31.10.2007: 2-3).

Die gesellschaftliche Akzeptanz von gleichgeschlechtlicher Sexualität ist im indischen Kontext auch sehr mit religiöser Identität verknüpft. InterviewteilnehmerInnen, die aus orthodox-religiösen Familien stammen, sei es christlich, muslimisch oder hinduistisch, berichten über

negative Erfahrungen mit ihrer Familie, die die gleichgeschlechtliche Orientierung ihres Kindes nicht akzeptieren kann (Vgl. N.R. 29.11.2007: 1-2; Vgl. G.K. 05.12.2007:1-2; Vgl. R.S. 17.12.2007: 2-3). R.S. beispielsweise stammt aus einem orthodoxen hinduistischen Elternhaus und erzählt, dass er vor fünf Jahren von seiner Familie verstoßen wurde, als er beschloss öffentlich zu seiner Sexualität zu stehen. Der Druck seiner Familie auf ihn zu heiraten wurde immer größer, und er hat, bestärkt durch den Anschluss an gleichgesinnte Queers während des Studiums in Hyderabad und durch seine Arbeit bei der *Naz Foundation* in Delhi, sich zu seinem Coming-Out entschlossen. Seine Eltern reagierten darauf zunächst zwar sehr negativ, appellierten jedoch an ihn zu heiraten, dann könnte er ja heimlich tun, was er wolle. Später jedoch änderten sie ihre Meinung und wollten ihn zu einem Psychiater schicken. Als er sich ihren Wünschen nicht beugen wollte, verstießen sie ihn. Anfangs hat er seine Familie sehr vermisst, mittlerweile hat er jedoch einen Partner und einen Freundeskreis, die ihm helfen damit umzugehen (Vgl. R.S. 17.12.2007: 2-3).

So hat sich in diesem Kapitel an einigen Beispielen gezeigt, auf welche Weise sich die indische Queer-Community im urbanen Raum konstituiert und welchen gesellschaftlichen Einschränkungen und Möglichkeiten die indische Queer-Community gegenübersteht.

### **3.2. Medienrepräsentationen**

In diesem Kapitel beschäftige ich mich mit der Frage, auf welche Weise die indischen Medien mit der Queer-Thematik umgehen und welche Veränderungen sich diesbezüglich ergeben haben. Im zweiten Teil des Kapitels untersuche ich, auf welche Art und Weise die indischen Queers auf die Medienberichterstattung reagieren und welche Strategien sie entwickeln, damit ihre Ansichten in den Medien dargestellt werden.

Die erste intensive Auseinandersetzung der Medien mit dem Thema gleichgeschlechtliche Sexualität erfolgte im Rahmen der Kontroverse um den Film *Fire* (1998) von Deepa Mehta (Vgl. Gopinath 2002: 150). In diesem Film geht es um eine Familie in Delhi in der heutigen Zeit, in der sich zwei Schwägerinnen, Radha und S(N)ita<sup>10</sup> ineinander verlieben (Vgl. Ghosh 2007: 420; Vgl. Gopinath 2002: 150-152). Bis dahin wurde die Thematik von den Medien, beeinflusst durch den gesellschaftlichen homophoben Diskurs, nicht aufgegriffen (Vgl. Sharma 2006: 28). Diese Tatsache wird auch von meinen InterviewpartnerInnen bestätigt (Vgl. A.K. 02.12.2007: 9,11; Vgl. N.R. 29.11.2007: 12). Im Zuge der intensiven Berichterstattung durch

---

<sup>10</sup> Die unterschiedliche Schreibweise des Namens der einen Protagonistin lässt sich damit erklären, dass der ursprüngliche Name Sita im indischen Kontext, um gewaltsame Ausschreitungen und religiöse Konflikte zu vermeiden, in Nita/Neeta umgewandelt wurde. Sita verweist in der Hindu-Mythologie auf die Ehefrau von Rama, die für ein bestimmtes Frauenbild steht: keusch, rein, aufopfernd. Daher sollte eine Namensänderung vor allem die rechten Hindunationalisten besänftigen (Vgl. Gopinath 2002: 152; Vgl. Kapur 2000: 55)

die Medien entstand 1998 eine heftige öffentliche Debatte zum Thema gleichgeschlechtliche Sexualität in Indien. PolitikerInnen der damaligen Regierungspartei, der rechtskonservativen BJP<sup>11</sup> und VertreterInnen der rechten Hindunationalisten beispielsweise, nutzten die öffentliche Plattform, um ihre Abneigung gegenüber jeglichen Sexualitäten jenseits der Heteronormativität zu betonen, indem gleichgeschlechtliche Sexualität als etwas Fremdes konstruiert wurde, das nicht in der indischen Kultur vorhanden war, sondern erst durch die westlichen Einflüsse nach Indien importiert wurde. Mehrheitlich teilten die Medien diese Perspektive. Angeheizt durch diesen Diskurs kam es zu gewalttätigen Ausschreitungen verschiedener Gruppen, darunter auch AnhängerInnen der Shiv Sena<sup>12</sup>, die in indischen Städten wie Mumbai und Kolkata KinobesucherInnen den Zutritt zum Kino verwehrten, Kinos in Brand steckten und mit Steinen zerstörten (Vgl. Ghosh 2007: 420; Vgl. Gopinath 2002: 150-156; Vgl. Kapur 2000: 54; Vgl. Bondyopadhyay/Shah 2007: 18-21).

Die Medienberichterstattung zu queer-relevanten Themen wird in der Sekundärliteratur als einseitig, verzerrt, reißerisch und mehrheitlich homophob beschrieben (Vgl. Sharma 2007: 28-29; Vgl. Biswas 2007: 263; Vgl. Bacchetta 2007: 114). Besonders häufig lassen sich in den Medien Berichte über lesbische Paare finden, die entweder „geheiratet“ oder gemeinsam Suizid begangen haben. Auch hier dominiert keine neutrale Berichterstattung, sondern die Frauen werden als komisch, gefährlich oder tragisch porträtiert und Medien nehmen solche Vorfälle oftmals zum Anlass ein Medienspektakel zu veranstalten. Selten beziehen sich die AutorInnen der Zeitungsartikel auf die Hintergründe, indem sie beispielsweise den gesellschaftlichen Druck der Familien auf die jungen Frauen sich zu verheiraten auf neutrale Art und Weise beschreiben (Vgl. Narrain 2004: 4; Vgl. Sharma 2006: 26,29; Vgl. Bacchetta 2007: 114; Vgl. Biswas 2007: 263; Vgl. Vanita 2007: 342). Diese Einschätzung wird auch durch einige meiner InterviewteilnehmerInnen bestätigt (Vgl. G.K. 05.12.2007: 7; Vgl. S.P. 17.11.2007: 8; Vgl. M.S. 05.12.2007: 9).

Als 2004 in Delhi zwei schwule Männer, Pushkin Chandra und Kuldeep Singh<sup>13</sup> ermordet wurden, nahmen die Medien die Tat erneut zum Anlass, ein verzerrtes Medienspektakel zu veranstalten. Die Queer-Community in Indien wird somit in den Medien häufig mit negativen Themen wie Mord, Verbrechen, Suizid oder Familienschande in Verbindung gebracht. Die mediale Berichterstattung fokussierte bei dem *Pushkin*-Fall jedoch nicht die Straftat, sondern nahm die Tat zum Anlass, die Queer-Community allgemein als kriminell und krankhaft

---

<sup>11</sup> Bharatiya Janata Partei

<sup>12</sup> Die Shiv Sena („die Armee Shivas“) ist eine hindunationalistisch ausgerichtete regionale Partei in Maharashtra, die 1966 von Bal Thackeray gegründet wurde. Shiv Sena arbeitet eng mit der politischen Partei BJP zusammen (Vgl. Eckert 14.04.2001: o.S.)

<sup>13</sup> Es herrscht in der Literatur Verwirrung über den Namen des zweiten Ermordeten: Er wird entweder als Vishal (Vgl. Khanna 2007: 159) oder als Kuldeep Singh angegeben (Vgl. Satpathy 2005; Vgl. Ghosh 22.08.2004).

darzustellen (Vgl. Satpathy 2005: 1; Vgl. Ghosh 22.08.2004: o.S.; Vgl. Express India 30.08.2004: o.S.; Vgl. The Hindu 19.08.2004: o.S.).<sup>14</sup> Diesbezüglich meint Satpathy:

„Since the representations in such cases are produced and consumed within the heteronormative matrix, they tend to stick to the shared cultural codes or stereotypes. Thus popular gay or lesbian representations in the Indian media induce in the target audience smile, curiosity, joke; and in the other, consternation. This is precisely why queer/gay groups in India protested against the representations of their identity in negative terms in the case of the Pushkin murder“ (Satpathy 2005: 6).

Neben der überwiegend negativen oder reißerischen Berichterstattung gibt es vereinzelt auch eher neutralere bis hin zu unterstützende Artikel (Vgl. Ghosh 22.08.2004: o.S.; Vgl. MacDougall 29.01.2008: o.S.; Vgl. Jolly 06.07.2007: 3). Dies wird auch von L.E. bestätigt: „[...] You have sections of the media that are extremely problematic and that print all kinds of thrash and you have sections of the media which are extremely forward and progressive and supportive of equal rights for all“ (L.E. 28.11.2007: 5).

In meinen Interviewgesprächen betonen die InterviewpartnerInnen mehrheitlich die Veränderung der Medien seit der ersten öffentlichen Debatte 1998 im Umgang mit queer-relevanten Themen, indem die Berichterstattung über das Thema Gleichgeschlechtlichkeit durch indische Medien (Print- und visuelle Medien) im öffentlichen Diskurs zugenommen und sich ausdifferenziert hat (Vgl. A.K. 02.12.2007: 9; Vgl. L.E. 28.11.2007: 5; Vgl. N.R. 29.11.2007: 5). Auch Sharma spricht von der Liberalisierung der Medien, die häufiger nun über das ehemals tabuisierte Thema berichten (Vgl. Sharma 2006: 28). Dazu merkt D.S. an:

„[...] the media is far friendlier now. We are flooded with requests from media [...] all the time to do various kinds of works, to come and do interviews [...]at least in a urban city like Delhi, [...] they [the media] know the politically correct line and you know they also want to come across as progressive [...] they don't want to come across as: 'let's kill and burn these homosexuals' you know or, 'drive these lesbians to suicide“ (D.S. 13.12.2007: 8).

Trotz der positiven Veränderungen, die sich seit der ersten öffentlichen Debatte im Jahr 1998 ergeben haben und die auch D.S. beschrieben hat, lässt sich feststellen, dass es immer noch zu reißerischen Berichten über den Lebensalltag indischer Queers kommt. Dazu meint P.R.:

„[...] there are just more publications now, more TV channels, more everything. So they're all airing that many more stories and proportionally the numbers of stories related to sexuality have gone up. But the content of what they have to say it is exactly [betont] word to word the same that it was twelve years ago which is appalling. It's exoticized. [...] But that is one part of it. There is a lot of positive gay portrayal as well. I mean it would be wrong to say that it is all bad. It isn't but by and large I say it's balanced up and down“ (P.R. 09.12.2007: 7).

Der politische Aktivist A.B. fügt dieser Aussage von P.R. hinzu, dass einer der Erfolge der politischen Bewegung die Veränderung der Medien im Umgang mit der Queer-Thematik ist:

„[...] One of our successes, reasonable successes, I suppose has been to actually by and large motivate the media to come around supporting us positively. And if you look at all the mainstream newsgroups in India, all the big newspaper chains, they all have come out with

<sup>14</sup> Da es gerade bei Zeitungsartikeln und Internetquellen häufig nicht zu ermitteln ist, welcher Autor oder welche Autorin den Inhalt verfasst hat, habe ich mich damit beholfen, diese Quellen im Literaturverzeichnis und Fließtext unter dem Namen der jeweiligen Zeitung bzw. Internetseite einzuordnen.

editorial positions that support LGBT rights and says that bad laws need to be repealed. Other than a few weird news channels like India TV and all of that you have most news channels like the TV today network, the NDTV network, all of these which have repeatedly in television programs supported the concept of extending of LGBT rights. So what has happened is that the visibility component has grown up a lot“ (A.B. 31.10.2007: 14).

Somit bringt A.B. die positive Veränderung bei der Berichterstattung durch die Medien mit der politischen Queer-Bewegung in Verbindung, die näher im nächsten Kapitel 3.3. beschrieben wird.

Auch R.S. stimmt zu, dass es viele Veränderungen bei der Berichterstattung und im Umgang der Medien gegeben hat. Er betont jedoch, dass man hierbei die Unterschiede zwischen hindisprachigen und englischsprachigen Medien berücksichtigen muss. Dieser Aspekt wurde bisher nicht auf diese Weise in der Sekundärliteratur thematisiert. Mögliche Gründe, warum hindisprachige Medien das Thema bislang nicht aufgreifen, könnten darin liegen, dass sie als konservativer als die englischsprachigen Medien gelten oder es dort nicht genügend JournalistInnen gibt, die den Mut haben, über die Thematik zu schreiben, wie R.S. meint:

„[...] even I would say not much change has happening in the one vernacular mediums in Hindi, but in English media yes. A lot of changes they are happening but vernacular is still..., maybe because not many people are there to write in Hindi... I wrote one article and after that I was told not to write any more articles. That was just a single one in Hindi. But that was three years back but again now in June [2007] I got two, three calls to write an article in Hindi... that is a good point because majority of them [MSM target group] reads Hindi and it is good that the issues get addressed [in Hindi], otherwise people [are] always like when we go and talk about homosexuality...the points always come: it is only the English speaking people who are into it because they are more open to being this western sense of thing, they are more westernized in their outlook so surely they are the only ones talking about being gay and all... nobody in the Hindi medium talks about it“ (R.S. 17.12.2007: 12).

Wie die Thematik im Fernsehen und im Medium Film aufgegriffen wird, dazu kann ich weniger sagen als zu den Printmedien. Gerade in den letzten Jahren sind jedoch ein paar Bollywood-Filme wie z.B. *My Brother Nikhil* herausgekommen, die die Thematik nicht negativ behandeln (Vgl. N.A. 30.11.2007: 12; Vgl. Ghosh 2007: 431-433). Khanna sieht Bollywood als guten Ort an, um Sexualitätsthemen neu auszuhandeln (Vgl. Khanna 2007: 165). Während meines Aufenthaltes in Indien ist mir aufgefallen, dass die Thematik von bestimmten progressiven und kommerziellen Fernsehkanälen wie z.B. NDTV in Talkshows aufgegriffen wurde. Dies wird auch von einigen meiner InterviewpartnerInnen angesprochen (Vgl. M.S. 05.12.2007: 9; Vgl. A.B. 31.10.2007: 4; Vgl. N.A. 30.11.2007: 11). Zu Themen wie beispielsweise Transgender und Geschlechtsoperationen, Adoptionsrechte und schwule Väter wird vor Livepublikum geredet. Einer meiner Interviewteilnehmer S.P. hat bei einer solchen Talkshow als FTM mitgemacht (Vgl. S.P. 17.11.2007: 2-4). Des Weiteren betont S.P., dass er durch das Fernsehmedium wichtige Informationen, wie z.B. über Kliniken, die Geschlechtsoperationen in Delhi durchführen, erfahren hat (Vgl. S.P. 17.11.2007: 13). Auch N.A. erzählt, dass sie einmal bei einer Talkshow mitmachen sollte:



„[...] So there have been lots of positive representations. There has been lot of negative representation also. But I think most of the media now has become or has come to the stage where if they say being gay is unnatural it's really uncool for them to say that. So at least for the fear of being uncool or being narrow-minded or being backward in whatever they put it at least put slings of positive stuff. Though again there is a lot of sensationalization about it like I remember my friend who was working in a channel and this channel wanted to do...start an Oprah Winfrey sort of show and they wanted a gay couple to come there. And my friend said: 'They put me onto my friends but I don't want you to come there because you will be subjected over, you will be an item for them to discuss [...] you will be like masala for them, so I don't want you to be there'. My friend wanted like to protect me of coming there. [...] So again it's now also become this cool thing to cover or a cool thing to have a gay person on your show on your channel“ (N.A. 30.11.2007: 12).

In Tamil Nadu beispielsweise gibt es seit 2008 eine erste Transgender-Fernsehmoderatorin namens Rose (Vgl. Lakshmi 09.12.2007: o.S.; Vgl. Kumar 26.02.2008: o.S.; Vgl. Menon 03.11.2007: o.S.). Interessant sind auch die Reaktionen der Medien und der Öffentlichkeit bezüglich Werbekampagnen, die mit dem Thema gleichgeschlechtliche Sexualität spielen wie die Kampagne des Jeansherstellers Lee. Der internationale Konzern hat auch in Indien 2007 seine „Straight Jeans“-Kampagne eingesetzt, die in bestimmten Städten unterschiedliche Reaktionen hervorrief<sup>15</sup>. In Bangalore wurde beispielsweise durch diese Werbekampagne die Queer-Thematik von JournalistInnen aufgegriffen und lokal diskutiert (Vgl. Lalitha 21.05.2007: o.S.; Vgl. Sharma 19.05.2007: o.S.).

Bisher habe ich beschrieben, wie die Medien mit der Queer-Thematik umgehen, nun werde ich untersuchen, auf welche Weise die indischen Queers auf die Berichterstattung der Medien reagieren. Dabei suchen v.a. die politischen Queer-AktivistInnen bewusst den Kontakt zu den Medien, um die Medienberichterstattung auf ihre Weise zu beeinflussen und für ihre Anliegen zu nutzen (Vgl. A.B. 31.10.2007: 7). Die oben beschriebene öffentliche Debatte durch den Film *Fire* 1998 führte zu zahlreichen Reaktionen aus der Queer-Community, die nun zum ersten Mal mit deutlicher Präsenz an die Öffentlichkeit tritt. Berichte über demonstrierende indische Queers mit Plakaten wie „Lesbian and Indian“ und Sichtweisen indischer Queers wurden in dieser Zeit erstmals in den Medien thematisiert. Auch hatte diese öffentliche Auseinandersetzung über den Film *Fire* Auswirkungen auf die Bildung von politischen Queer-Gruppen wie z.B. CALERI („Campaign for Lesbian Rights“) und festigte somit die Ausdifferenzierung der politischen Queer-Community (Vgl. Sharma 2006: 10-14; Vgl. Kapur 2000: 56-57). Diese politischen Gruppen und deren VertreterInnen versuchten und versuchen weiterhin auch anhand von Medienberichten die Existenz von gleichgeschlechtlicher Sexualität in der indischen Kultur zu belegen. Dadurch ergibt sich die Möglichkeit, Queer-NGOs und Queer-Gruppen im Bewusstsein der Öffentlichkeit bekannter zu machen. Dies hat sowohl Auswirkungen auf den Teil der Bevölkerung, der bisher noch nie etwas von der Thematik gehört hat, als auch auf die Queers, die somit über die Existenz anderer Queers in Kenntnis gesetzt werden (Vgl. Kapur

---

<sup>15</sup> Auf großflächigen Plakaten ist jeweils ein lesbisches oder ein schwules Paar in Jeans abgebildet.

2000: 56-57). M.M berichtet in diesem Zusammenhang exemplarisch von der Entwicklung einer queer-spezifischen Medienstrategie:

„[...] you heard about the Pushkin murders and all, so the fact that that kind of media coverage happened meant that queer groups realized the need to be and really put themselves out before the media. And I think that has been really good because now a. there is a coalition of groups now called Voices against 377 which is several different kind of groups, not merely queer groups, not merely sexuality groups but women's rights, children rights etc. so a. that has happened so there is a respectable fronting and that respectable front also meant that the media knows that you know they are contending with something bigger and even though I think we still have the media treating it with as a very slightly sensational way of doom but gradually the fact that these kind of stories are coming so much more in the media means that there is a possibility of change. And quite apart from that I think within the community there is a greater sense of ease and people are more able to just go out in public spaces and say: 'ok here we are, and we are gay and lesbian'“(M.M. 16.12.2007: 5 ).

Durch die Nutzung der Medien wie Zeitungen oder Fernsehen haben AktivistInnen der Queer-Bewegung in Indien zudem die Möglichkeit, ihre Agenda zu präsentieren, Notrufnummern und Supportgruppendedetails relevanter Queer-NGOs zu schalten. Beispielsweise gibt es in dem zweimal im Monat erscheinenden Stadtmagazin *Time Out Delhi* eine Rubrik, die speziell für queer-relevante Themen und Anzeigen konzipiert ist (Vgl. N.R. 29.11.2007: 5). Dort sind wichtige Telefonnummern und Kontaktadressen von verschiedenen NGOs wie z.B. *Naz Foundation* oder *Sangini* zu finden. Besonders *Nigah*, eine kulturelle Queer-Organisation in Delhi, bindet die Nutzung der Medien als bewusste Strategie mit ein (Vgl. A.K. 02.12.2007: 9; Vgl. MacDougall 29.01.2008: o.S.). Durch diese Strategie werden Veranstaltungen von *Nigah* wie z.B. das *Queerfest 2007* auch international bekannt, wie D.S. deutlich macht:

„[...] When we did the Queerfest we had a huge amount of publicity in practically every country because Reuters came and they picked up the story and it went all over the world. So there were articles on the Queerfest in every major newspaper in the world“ (D.S. 13.12.2007: 18).

Obwohl sich durch Queer-Kollektive wie *Nigah*, die eine bewusste Medienstrategie verfolgen, eine größere Sichtbarkeit der Queer-Thematik in der Öffentlichkeit ergeben hat, merkt M.S. an, dass manche Queer-Organisationen in Delhi wie z.B. *Sangini* absichtlich keine Medienstrategie verfolgen, um ihre Klientinnen zu schützen. Dadurch wird *Sangini* in den Medien weniger wahrgenommen und damit bleibt auch das LBT-Klientel von *Sangini* in der Öffentlichkeit unsichtbar:

„[...] like strongly male identified women for example, heterosexual couples that are actually two biological women; these kind of people have somehow been invisibilized because for the biggest time Sangini has not been focusing on the media work also [...] Because of the counseling we do, we know a lot of family members of people who are not out to their families, so they don't know what we are doing [...] so that is why we don't come out in the media. But that means also that large population is actually invisibilized“ (M.S. 05.12.2007: 9).

Eine weitere Strategie indischer Queers, der negativen oder fehlenden Berichterstattung in den Medien etwas entgegenzusetzen, zeigt sich darin, dass sie seit Ende der 1980er Jahre ihre Themen mit eigenen Publikationen in der Öffentlichkeit darstellen. Auffallend hierbei ist, dass die ersten queer-relevanten indischen Printmedien zunächst nicht in Indien, sondern von indischen Queers in der Diaspora herausgebracht wurden. Diese Queer-Diaspora-Magazine wie

*Trikone*, *Shakti Khabar* und *Khush Khayal* werden auch von Queers in Indien gelesen und hatten zudem einen prägenden Einfluss auf die Anfänge der indischen politischen Queer-Bewegung (Vgl. Roy 2007: 323-327). Auch mein Interviewpartner A.K. beschreibt die Relevanz dieser Magazine im indischen Kontext und wie in diesen Diaspora-Magazinen beispielsweise Informationen über Treffen von Queer-Gruppen in Delhi veröffentlicht wurden, da es Ende der 1980er und Anfang der 1990er Jahre noch keine Möglichkeiten gab, solche Veranstaltungshinweise in den indischen Medien zu publizieren. Zu diesem Zeitpunkt wurde die Thematik von indischen Medien und in der Öffentlichkeit vollkommen verschwiegen und tabuisiert (Vgl. A.K. 02.12.2007: 8-9). Beeinflusst durch die Diaspora-Magazine, fingen auch Queers in Indien an eigene Publikationen zu veröffentlichen. Dabei ist besonders die erste Zeitschrift namens *Bombay Dost*, die ab 1990 erscheint, als wegweisend zu nennen, da sie sich zum wichtigen Sprachrohr für queer-relevante Themen entwickelt hat und bis heute versucht, die Sichtweisen der indischen Queer-Community heterogen darzustellen (Vgl. Roy 2007: 326). Einige der Zeitschriften wie z.B. *Darpan*, die von Queer-Gruppen ehrenamtlich herausgegeben werden, erscheinen nur unregelmäßig oder werden häufig schnell wieder eingestellt, wenn die verantwortliche Queer-Gruppe sich auflöst (Vgl. A.K. 02.12.2007: 9). Bei dem Umgang der indischen Queers mit den Medien hat sich das Internet als sehr wichtiges Instrument entwickelt (Vgl. A.B. 31.10.2007: 17). Auf welche Weise dies genau erfolgt, wird in Kapitel 4.1. erläutert.

Somit lässt sich zusammenfassend sagen, dass sich sowohl in der Haltung der Medien mit der Thematik als auch auf welche Art und Weise indische Queers mit den beschriebenen Medien umgehen viel verändert hat. Der Gesamteindruck der InterviewteilnehmerInnen und der AutorInnen der Sekundärliteratur, die sich mit dieser Thematik beschäftigen, ist, dass gleichgeschlechtlicher Sexualität in der Öffentlichkeit in den letzten Jahren mehr Aufmerksamkeit widerfährt.

### **3.3. Politische Bewegung**

Die politische Queer-Bewegung in Indien ist eine relativ junge Erscheinung, die in den urbanen Zentren Indiens Anfang der 1990er entstanden ist und sich weiterhin verändert (Vgl. Altman 2001a: 104). Ich werde im Folgenden die Entwicklung der politischen Queer-Bewegung an ausgesuchten Beispielen darstellen. Wie setzt sich die politische Queer-Community in Indien zusammen? Welche Ziele verfolgt sie? Welche Veränderungen haben sich in den letzten Jahren ergeben?

Die politische Queer-Bewegung in Indien wird durch Narrain/Bhan auf folgende Weise definiert: „[...] *the queer movement encompasses a multiplicity of desires and identities, each and all of which questions the naturalness, rightness and the inevitability of heterosexuality*“

(Narrain /Bhan 2005: 3). Meine InterviewpartnerInnen bestätigen mehrheitlich dieses Verständnis (Vgl. beispielsweise M.M.16.12.2007: 7). A.B., selbst Queer-Aktivist der ersten Stunde, fügt hinzu:

„[...] there is certainly a queer movement. The primary mobilization has been around gaining political voice and political rights and when it comes to that those motivated gay men who think that rights are important join hands with kothis and everybody else, hijras and lesbian women and bisexual men and bisexual women and those who do not identify and others, they join hands for the sake of a political voice“ (A.B. 31.10.2007: 7).

Die gemeinsame Erfahrung der Marginalisierung und Diskriminierung aufgrund der heteronormativen Gesellschaftsordnung bietet nach Jackson Möglichkeiten für politische Arbeit (Vgl. Jackson 2001: 21). Charakteristisch für die politische Queer-Bewegung in Indien ist die lose Zusammensetzung aus verschiedenen Queer-Organisationen, die sich hinsichtlich ihrer Agenda und internen Struktur voneinander unterscheiden und häufig voneinander abgrenzen (Vgl. M.S. 10.12.2007: 8-10; Vgl. Bacchetta 2007: 106). Hierzu merkt Khanna an, dass die Organisation, die Interaktion und die Regeln von politischen Queer-Gruppen häufig durch interne Hierarchien, eine Fokussierung auf bestimmte Themen oder Gebiete und in manchen Fällen Verpflichtungen gegenüber finanziellen Gebern bestimmt werden (Vgl. Khanna 2007: 180). Gupta beschreibt exemplarisch an seinen eigenen Erfahrungen in Bombay [Mumbai] Anfang der 1990er Jahre, wie dort einzelne Queer-Organisationen wie z.B. *Humsafar Trust* entstanden. Diese Gruppen organisierten sich zu diesem Zeitpunkt mehrheitlich um eine bestimmte Identität wie schwul, lesbisch etc. und wurden besonders von LGBTs der Mittel- und Oberschicht besucht. Somit entwickelten sich in den Städten vereinzelt Queer-Organisationen, die nach Genderzugehörigkeit aufgeteilt sind (Vgl. Gupta 2005: 125-127).

Wichtig ist das Auftauchen von HIV/Aids für die Entstehung der politischen Queer-Bewegung, da im Zuge der HIV/AIDS-Pandemie bis heute neue öffentliche Queer-Räume gebildet werden, in denen zu Sexualität gearbeitet und diskutiert werden kann (Vgl. Narrain 2004: 67). Mein Interviewteilnehmer A.B. berichtet hierzu:

„[...] there is of course the whole pathological dimension to the movement because it sort of was a fallout of the HIV/Aids movement to which rights sort of tagged on ultimately. [...] but if you see the first gay group was started by Ashok Row Kavi in Bombay called Humsafar and it was very stately a gay group. They called themselves gay. So there was this notion at that point in time that you have an identity called gay and you can organize around that identity and claim certain rights and also work for HIV prevention. But what happened actually in Calcutta, in Bombay, in Delhi and other places that the people who got associated with that nascent movement were people who were educated, people who spoke English, people who were from a particular class background that had certain privileges that most people did not have and these were people who spoke a particular language, could move around in particular circles and maybe were also people who did not face the level of violence and abuse and oppression that a lot of other people faced. Along the way even as we expanded [...] the movement also expanded its circle of understanding and suddenly it realized at somewhere along the way that: ‘oh my god we who are the privileged form a miniscule percentage, almost a negligible percentage of the people who are actually having sex with each other of same-sex relationship. With that realization came the fact that ok we need to do something which is different but inclusive’. But that inclusivity became the problem in the whole that was a fraction, that was the fracture that... or the rift that sort of happened in the movement“ (A.B. 31.10.2007: 7-8).

Wie an A.B.s Zitat exemplarisch erkennbar wird, begriffen die politischen Queer-AktivistInnen der ersten Stunde, dass die Ausrichtung der Queer-Bewegung verändert werden musste, um auch solche indischen Queers anzusprechen, die aus sozioökonomischen niedrigen Einkommensschichten kommen und sich nicht mit den englischsprachigen Begriffen identifizieren können, die bis zu diesem Zeitpunkt den politischen Queer-Diskurs dominierten, und sich deshalb auch nicht politisch aktiv engagierten (Vgl. A.B. 31.10.2007: 5-6; Vgl. Gupta 2005: 127). A.B. erklärt die Notwendigkeit für die politische Queer-Bewegung sich auszu-differenzieren ausführlich am Beispiel der Supportgruppe *Humrahi* in Delhi:

„[...] Humrahi which started as a gay support group and met every Saturday in the Naz Delhi office, they were gay people who were speaking English, coming in their cars, properly dressed up to meet on Saturday evenings. The meetings flourished from three, four people it went on to 50 people meeting each day. But everybody came and everyday there would be a proper discussion on a theme like: ‘Oh should we come out? Is gay marriage an issue? What about property rights? What about adoption rights?’ Things like those but in the end of it there would be this half an hour of socializing where everybody would be saying: ‘Ok where are we going today?’ and then they would decide: ‘Ok maybe this bar, that bar, this club, that club...somewhere we can head to’ and then everybody would get into their cars and zoom of there. Should a person who did not speak English step into this meeting and sit there or god forbid should that person not be dressed butch, should be wearing lipstick and would be walking this way or would have jewelry on him, then that person would be pointedly ignored, marginalized within that space and nobody would speak to him because they would still continue to speak in English anyways or even worse there would be this very patronizing silence suddenly when a very pointed question in Hindi would be asked to him and he would be allowed to speak and the moment he is finished speaking everybody would revert back to their English and their own speeches and everything and this person would sit there feeling totally left out of the process. Worst would come at the socializing point of things because most of the time these guys would not have the money to go a bar or a pub because you know it is very difficult to pay 500 rupees entry to get into a bar and of course they did not have the car to go there in or even they were not dress where like the doorman would let them enter. In effect they were totally left out. But what that did in the minds of these people who were also trying to come in and sort of find a way, a platform, a meeting place, a support was that for them they came to know: ‘ok this is gay... gay is where you have a car and you can go to a bar, gay is where speak English and you have Internet and speak over the web and can have a cell phone and talk to people over the cell phone and have all these fun things in life...we are not gay, we are different’. As an organization Naz decided ‘ok this is not working’ so they started having another meeting on Wednesdays which is called a Milan meeting for Humjoli where Hindi speaking Kothis who were dressing up and everything could come. Even as they started this other meeting one of the things that happened here: the cell phone boomed, the Internet boomed, and people did not feel the necessity of cruising in public spaces anymore or having to come to a public spot to meet with each other, they could just talk on the phone or they could just cruise on the net. All these other people who were not privileged, they did not have Internet; they did not have mobile phone, so they started coming. So while Humrahi gradually subsided and died, Humjoli and Humnawaz, these Hindi speaking meetings, they boomed, they really boomed like crazy. The participation was so much that they had to start another day and even that boomed. And increasingly these were the people every time there was the need for a protest march, there was a need to come out and like scream ect. these were the people who were at the forefront because they were organized, they were physically meeting and knowing each other and they were also at the forefront because they were the most marginalized, they had the most need to protest. So inevitably the whole gay movement became a kothi movement. When it came to organizing these guys we felt that you need an Indian label and an Indian construct and Indian terminology which is not gay and therefore the kothi term was adopted, that gave rights to the kothi politics of it and therefore to the whole kothi identity construct and kothi politics and kothi mobilization which is much more successful than gay mobilization in this country. But cycle remains that rift that happened where the gay identities tagged with class and privilege...that remains“ (A.B. 31.10.2007: 8-9).

Die Ausdifferenzierung der politischen Queer-Bewegung bedingte sich somit aus den gesellschaftlichen Fraktionalisierungen der Subgruppen der Queer-Community. Wie ich in Kapitel 3.1. geschildert habe, lässt sich die Queer-Community entlang sozioökonomischen und sozio-kulturellen Unterschieden in die LGBTs auf der einen und die *Kothis* und *Hijras* auf der anderen Seite aufteilen. Somit kommt es politisch und sozial nur bedingt zu Interaktionen (Vgl. B.B. 15.12.2007: 4-5). Dieser Umstand erschwert die politische Partizipation und die politische Arbeit, wie diese zwei Interviewaussagen sichtbar werden lassen:

„No, I don't think there is a lot of interaction. Unfortunately what has happened is that for the law these communities for instance kothis, their sense of identity has developed in a completely different context. People who identify as urban gays and lesbians or bisexuals or whatever [LGBT] usually move about in a completely different context. Hijras are somewhere else. So it is rarely that all these communities come together either socially or politically to form alliances or just to hang out together which is a great drawback of course because I think politically we all know that especially when you are laying a legal challenge to Section 377 then you need to have a cohesive [...] sense of community or whatever. But I think it's understandable and I think there are a few organizations that are working towards them especially when there are conferences and things like that. People come in. And especially activists who are really working on these issues are making sure that people are not really insular in their own communities these days, that they understand that [...] our goal is eventually not to homogenize anybody, our goal is to make sure that everybody who is living in the world has an equal right to be who they are in whatever manner that happens“ (M.M. 16.12.2007: 4).

„No there is very very very little interaction between one group and the other. In fact that is one of the stated purposes of Nigah, which is a queer collective that I work with, to be able to find those bridges and get the community to start thinking, working, acting and reacting as a community rather than fractional groups that are trying to independently find their own ways and often not using each other's strength. In fact actively spurning them. [...] I think on a political level there is already to some degree interaction with the various, you know, NGOs and other organizations that are collectively working together for things like Voices against 377. I think it's more on a personal political level that interaction needs to become larger and stronger which I think eventually will lead to direct political action because there would be that many more people... that will...would have become more comfortable with themselves and therefore a bit more visibilized“ (P.R. 09.12.2007: 4 ).

Die soziale Interaktion zwischen den einzelnen Subgruppen ist somit noch weniger ausgeprägt als die politische Zusammenarbeit. Auffallend ist, dass einzelne Subgruppen eher spezifisch unter sich bleiben. Der politische Aktivist A.B. merkt hierzu jedoch an, dass über die politische Arbeit häufig auch soziale Interaktionen und Beziehungen zwischen Subgruppen entstehen können. Demnach sind faktisch bisher v.a. politische Queer-AktivistInnen und Personen aus der LGBT-Subgruppe sozial miteinander verbunden (Vgl. A.B. 31.10.2007: 24).

Somit lässt sich kurz zusammenfassen, dass die politische Geltendmachung entlang der Termini „gay“ und „lesbian“ in Indien begann und sich dann weiter zu LGBT entwickelte. Die politische Organisation um den Überbegriff LGBT wird von vielen Queer-AktivistInnen kritisiert, da er nicht alle indischen Queers mit berücksichtigt. Deshalb wurde der LGBT-Begriff zu LGBTKH... erweitert, um weitere Identitätskonzepte wie *Kothis* und *Hijras* mit einzubeziehen, da diese Gruppen sich nicht unter dem LGBT-Jargon politisch mobilisieren ließen (Vgl. Narrain 2004: 11; Vgl. Gupta 2005: 127). Die Verwendung des nicht-endenden Akronyms LGBTKH...

als Überbegriff für die politische Bewegung wird jedoch von vielen Queer-AktivistInnen nicht als sinnvoll erachtet, da sich im Laufe der Ausdifferenzierung der Queer-Community bisher immer mehr neue Identitätskonstrukte ausbilden. Daher verwenden die politischen Queer-AktivistInnen mehrheitlich im Moment den Überbegriff Queer für den politischen Queer-Diskurs in Indien (Vgl. Narrain/Bhan 2005: 11). Daneben gibt es jedoch einige politische AktivistInnen, die weiterhin mit dem LGBT-Überbegriff arbeiten, wie M.M. anmerkt:

„[...] terminology has a very political history [...] we are still in the process of finding another term that satisfies all our various urgings and all our various understandings or whatever. But I don't think the term LGBT has lost all its value and it's still something that many people feel far more comfortable using than the term queer“ (M.M. 16.12. 2007: 3).

Dennoch gibt es auch seitens der politischen Queer-Bewegung einige AktivistInnen, die die Verwendung von Queer als Überbegriff kritisieren, da für sie der Begriff eher als ein Identitätskonzept fungiert und in diesem Verständnis andere Identitätskonstruktionen ausschließt (Vgl. M.S. 05.12.2007: 7). An diesen Darstellungen wird deutlich, dass es von entscheidender Bedeutung für die politischen Queer-AktivistInnen ist, mit welchen Begriffen sie sowohl innerhalb der Queer-Community arbeiten, um politisch zu mobilisieren, als auch mit welchen Begriffen sie sich nach außen präsentieren.

Die politische Queer-Bewegung befindet sich immer noch in ihren Anfängen und nach wie vor im Prozess der Ausdifferenzierung. Im Laufe der Zeit haben sich immer mehr politische Queer-Organisationen gegründet und sind an die Öffentlichkeit getreten. In den Städten entstehen so durch verschiedene Queer-Organisationen neue urbane Queer-Räume wie beispielsweise subgruppenspezifische und subgruppenübergreifende Supportgruppen, Partys und Filmfestivals, die auch sozial genutzt werden können (Vgl. Gupta 2005: 125-129; Vgl. Narrain 2004: 67; Vgl. Sharma 2006: 15-16). Wie im letzten Kapitel 2.3. beschrieben, suchen die politischen Queer-AktivistInnen mittlerweile bewusst den Kontakt zu den Medien. Dadurch soll die Queer-Thematik in der Öffentlichkeit bekannter werden und auch solche Queers erreicht werden, die bisher noch in kein soziopolitisches Queer-Netzwerk eingebunden sind. Es gibt mittlerweile viel mehr soziopolitische Queer-Räume als zu Beginn der politischen Bewegung und die Sichtbarkeit der politischen Queer-Community hat zugenommen (Vgl. Gupta 2005: 126). Jedoch gibt es daneben auch einige politische Queer-Gruppen, die sich meist aufgrund von inter-nen Streitigkeiten auflösen, wie dies z.B. bei *Humrahi* in Delhi der Fall war (Vgl. R.S. 17.12.2007: 14; Vgl. P.R.09.12.2007: 6). Durch die Zunahme an öffentlichen Queer-Räumen und Präsenz der politischen Queer-Bewegung in der Öffentlichkeit trauen sich mehr indische Queers sich zu outen.

Zu wichtigen Queer-Institutionen in Delhi zählen beispielsweise *Sangini*, *Naz Foundation India* oder *Nigah*. Alle diese Gruppen leisten alltäglich einen Beitrag, um alternative Lebenskonzepte

in den Augen der Allgemeinheit zu „normalisieren“. Im Folgenden werde ich diese drei Queer-Organisationen näher beschreiben. *Naz Foundation (India) Trust* ist eine NGO, die zu HIV/Aids und sexuellen Themen seit 1994 in Delhi arbeitet. *Naz Foundation (India) Trust* wurde von Anjali Gopalan gegründet und befindet sich unter ihrer Leitung (Vgl. *Naz Foundation (India) Trust* 2008: o.S.). Bezüglich der HIV/Aidsarbeit konzentriert sich das *Milan*-Projekt von *Naz* sowohl auf Präventions- und Aufklärungsarbeit als auch auf medizinische Behandlung von sexuell übertragbaren Krankheiten (STD/SID). Im Büro der Organisation gibt es ein *Drop-In-Center* für Schwule, *Kothis*, *Hijras*, weitere MSM und Transgender. Zudem gibt es „Outreach worker“, die gezielt bekannte *Cruising*-Plätze aufsuchen, um dort NGO-Arbeit zu leisten. Außerdem bietet *Naz* subgruppenspezifische Supportgruppen, wie z.B. *Humjoli*, und telefonische Beratung und Support an. Des Weiteren gibt es Trainingsprogramme, die zur MSM-Thematik durchgeführt werden (Vgl. S.D. 12.12.2007: 1-2, 5; Vgl. R.S. 17.12.2007: 2, 6, 22-23). Die *Naz Foundation (India) Trust* ist in die überregional arbeitende *Naz Foundation International* (NFI) eingegliedert, welche auch eigenständige Publikationen zu MSM-relevanten Themen veröffentlicht wie z.B. *My Body is not mine* (Vgl. Bondyopadhyay/Shah 2007; Vgl. NFI 2007: o.S.). Auffallend ist, dass viele MitarbeiterInnen der *Naz Foundation* wie z.B. Shivananda Khan oder Anjali Gopalan eine Zeitlang in der Diaspora gelebt haben oder leben. Exemplarisch an der *Naz Foundation* wird der starke Einfluss der internationalen politischen Queer-Bewegung und indischen Queers in der Diaspora auf die politische Queer-Bewegung in Indien deutlich.

*Sangini (India) Trust* ist eine Supportgruppe für lesbische, bisexuelle und transgender Frauen (LBT) in Delhi, die es bereits seit 1997 gibt (Vgl. *Sangini (India) Trust* 2005: 3). Damit gehört sie zusammen mit *Naz* zu den ersten Queer-NGOs in Delhi. Ursprünglich war sie in die *Naz Foundation (India) Trust* eingegliedert, aber mittlerweile ist sie eine eigenständige Institution. *Sangini* wird ehrenamtlich von einigen wenigen Frauen geführt und bietet Beratung und Hilfeleistungen über Telefon, über Internet und in direkten Gesprächen an (Vgl. M.S. 05.12.2007: 1, 4, 9-11; Vgl. S.D. 12.12.2007: 17; Vgl. M.S. 10.12.2007: 4, 9; Vgl. *Sangini (India) Trust* 2005: o.S.; Vgl. *Sangini (India) Trust* 2005: 3). Wie bereits im letzten Kapitel erläutert, wendet sich *Sangini* bewusst nicht an die Medien, um die Identität der Frauen vor der Öffentlichkeit und der Familie zu schützen. Die *Sangini*-Mitarbeiterin M.S. betont, dass *Sangini* die einzige Anlaufstelle für lesbische und bisexuelle Frauen und Transgender in Delhi ist, bei der diese ganz unter sich bleiben können. *Sangini* kooperiert weiterhin mit der *Naz Foundation* und deren *Milan*-Projekt. Hilfesuchende werden bei Bedarf an andere, passende Supportgruppen weiter vermittelt. *Sangini* hat auch viele andere Queer-Gruppen in Indien, was politische Arbeit anbetrifft, trainiert, allerdings bleibt selten Zeit, sich städteübergreifend zu vernetzen (Vgl. M.S. 05.12.2007: 10-11,13).



Die Queer-Organisation *Nigah* unterscheidet sich von *Sangini* und *Naz*, indem sie keine soziale Community-Arbeit leistet, wie z.B. aufsuchende Arbeit in Vierteln oder telefonische Beratung. Stattdessen versteht sich das Kollektiv *Nigah* als kulturelle Organisation, die soziale Räume für Queers in Delhi schaffen möchte (Vgl. D.S. 13.12.2007: 10). *Nigah*-AktivistInnen versuchen durch verschiedene Strategien ein breites Publikum innerhalb der Queer-Community anzusprechen und alle Subgruppen der Queer-Community mit einzubeziehen (Vgl. A.R. 23.12.2007: 5; Vgl. P.R. 09.12.2007: 3-4). Für die politische Arbeit ist es wichtig, wie B.B. sagt, dass gerade die Fraktionalisierungen innerhalb der Queer-Community vermindert und neben den subgruppenspezifischen Anlaufstellen andere Orte angeboten werden, die von allen Mitglieder der Queer-Community genutzt werden können. Dabei gilt es die Fraktionalisierungen zu überwinden, ohne zwanghaft zu homogenisieren (Vgl. B.B. 15.12.2007: 7-8). Bisher gelingt es *Nigah* im Allgemeinen noch nicht, Queers aus allen sozioökonomischen Schichten auf diese Art und Weise anzusprechen. Mehrheitlich wird *Nigah* bisher von Mitgliedern der LGBT-Subgruppe besucht, während Personen aus sozioökonomischen niedrigeren Einkommenschichten nur selten zu *Nigah*-Veranstaltungen kommen. Diese Tatsache wird sowohl von *Nigah*-AktivistInnen kritisch reflektiert als auch von Personen der Queer-Community kritisiert (Vgl. M.M. 16.12.2007: 4; Vgl. N.A. 30.11.2007: 8; Vgl. D.S. 13.12.2007: 10; Vgl. M.S. 10.12.2007: 8, 11-12). Als Ausnahme hierzu kann die Veranstaltung *Queerfest* im Jahr 2007 gelten, bei dem es bis zu einem gewissen Grad gelang, *Kothis* und *Hijras* für diese Veranstaltung mit einzubeziehen, wie D.S. erklärt:

„We have made efforts...I mean obviously not enough but making a start for example when we had the Queerfest in May end. We had a travel scholarship from whatever money that we were raising we had told people that we wanted to keep a certain amount of money aside for just travel scholarships. You know there are queer activists, working with organizations etc. they will come, they can afford the train ticket, you know, but then we had to... we specifically kind of mobilized some of the kothis to come. So we had a big group of kothis from Kolkata and a big group of kothis from Nagpur so we had paid for their travel scholarship and they had come and when we had discussions we made sure that one of us was always translating in Hindi what was being said [...] They [kothis] were quite excited that [...] [they were] told to come to be part of the festival and we did one legal rights workshop which was entirely in Hindi. And this is something that we are hoping that next year for the Queerfest [2008] the language is not predominately English the way it was now and even that if we manage to raise enough money or if we manage to get support from other organization we are even thinking of doing Hindi subtitleling of all the films that come. So those kind of efforts are you know ongoing but it's not going to change overnight. But we are acutely aware that when it comes to hijras and kothis class is a huge sort of barrier to cross so we have to make a leap at some point“ (D.S. 13.12.2007: 10).

Sowohl meine InterviewteilnehmerInnen als auch AutorInnen, die sich mit der politischen Queer-Bewegung bisher theoretisch auseinandergesetzt haben, betonen, dass nur ein kleiner Teil der indischen Queer-Community politisch aktiv ist (Vgl. P.R. 09.12.2007: 6-7; Vgl. B.B. 15.12.2007: 5; Vgl. N.R. 29.11.2007: 7; Vgl. G.K. 05.12.2007: 8). Die politischen Queer-AktivistInnen in Indien kommen Mehrheitlich aus der urbanen LGBT-Subgruppe und lassen sich einer Mittel- und Oberschicht zuordnen (Vgl. Narrain/Bhan 2005: 16). Dies spiegelt sich auch bei meinen InterviewpartnerInnen wider. Nur einer meiner Interviewpartner, der politisch

als Queer-Aktivist tätig ist, definiert sich selbst als *Kothi* (Vgl. S.D.12.12.2007: 8). Meine InterviewpartnerInnen verweisen darauf, dass es für sozioökonomisch schwächer gestellte Queers theoretisch möglich ist, sich innerhalb der politischen Queer-Bewegung hochzuarbeiten. Jedoch ist dies mit einer Statusaufwertung verbunden, die diese Person danach von anderen Personen der Herkunftsschicht trennt (Vgl. A.B. 31.10.2007: 15). Khanna fügt diesbezüglich hinzu, dass die Partizipation in führenden Positionen der Queer-Bewegung für Personen mit ungenügendem Bildungsstand und aus sozioökonomisch niedrigen Einkommensschichten aufgrund von Statusunterschieden und Hierarchien innerhalb der politischen Queer-Bewegung erschwert wird, da z.B. „[...] *only people who have a 'command' over English, for example, are sent to certain meetings or seminars where interactions are in English*“ (Khanna 2007: 180). Indische Queers aus sozioökonomisch niedrigen Einkommensschichten partizipieren zwar politisch in der Queer-Bewegung z.B. bei öffentlichen Demonstrationen, da sie aufgrund der alltäglichen Diskriminierung politisch besser mobilisiert werden können. Dennoch sind sie aufgrund von Statusbarrieren nur bis zu einem gewissen Grad integriert (Vgl. Bacchetta 2007: 106; Vgl. Gupta 2005: 133, 137). Mögliche Ursachen, warum so wenige indische Queers sich politisch engagieren, werden von meinen InterviewteilnehmerInnen an verschiedenen Gründen festgemacht. N.A. beschreibt als Grund das inzestuöse Umfeld:

„[...] there are a lot of people [...] who are not participating and who are consciously out of any such spaces because all these spaces are just so incestuous that it gets so difficult. Tomorrow I might be seeing you and then we have a break up and then all the common spaces that we might have been accessing then completely gets painful and filled with anger“ (N.A. 30.11.2007: 15).

B.B. weist darauf hin, dass seiner Meinung nach als Voraussetzung für ein politisches Engagement ein gewisser Grad an Akzeptanz der eigenen sexuellen Orientierung vorhanden sein muss. Des Weiteren muss sich die Person mit der Queer-Thematik wohlfühlen und offen mit der eigenen sexuellen Orientierung umgehen können (Vgl. B.B. 15.12.2007: 7). Da sich aber ein Großteil der indischen Queer-Community nicht öffentlich zu ihren sexuellen Neigungen bekennt, bietet dies einen Erklärungsansatz, warum sich so wenige Queers politisch engagieren. Des Weiteren gibt es viele indische Queers, die sich in ihrer Freizeit eher für soziale Tätigkeiten interessieren als für ein politisches Engagement. Gupta verweist darauf, dass besonders viele indische Schwule sich nicht ehrenamtlich politisch engagieren wollen (Vgl. Gupta 2005: 137-140). Hierzu A.V.:

„[...] I like to be present and I like to interact with them but not take any leadership, or give any ideas: 'ok let's do this, let's have a strike against this group' I don't believe in all that. I don't think we need to create a face to be noticed. I just think that we need to be accepted and we need to exist, that is all that we are here for. We have already existed physically. It is just that people have to accept us emotionally and emotionally cannot be forced. [...] So I am just present at the Nigah meetings and interact that is all. Other than that, [I am part of] the sexual community, yes I am a part of the partying community, I am majorly part because I am a very selfish person. I rather think of myself first and then of anyone else“ (A.V. 01.12.2007: 8).

Demnach muss bezüglich der politischen Partizipation zwischen solchen politischen Queer-AktivistInnen unterschieden werden, die hauptberuflich in diesem Bereich tätig sind, und

zwischen solchen indischen Queers, die ehrenamtlich politisch tätig sind. Diese beiden politisch sehr aktiven Gruppen machen nur einen geringen Prozentsatz der indischen Queer-Community aus. Daneben gibt es eine weitaus größere Gruppe der indischen Queers, die sich gegebenenfalls manchmal an großen politischen Veranstaltungen wie z.B. Demonstrationen beteiligen, ansonsten jedoch politisch nicht aktiv sind (Vgl. N.A. 30.11.2007: 16-17; Vgl. A.V. 01.12.2007: 8; Vgl. N.R. 29.11.2007: 7; Vgl. S.P. 17.11.2007: 10; Vgl. G.K. 05.12.2007: 8).

Die politische Partizipation auf einer alltäglichen Basis ist somit nur für wenige Queers von Relevanz, wie auch M.M. bestätigt:

„On a day to day basis the number is fewer but for instance we organized a demonstration in Delhi and the last time it happened I think we were surprised by the number of people who turned up. So people read about it [...] and the good thing about [...] a space and the language in India that we are using is: either you are queer or you support queer rights. So you can fall in either of those categories and you don't know and neither does the public that who you are... you could just be a supporter of queer rights, you could just be part of that kind of public demonstration and say yes Section 377 is bad and everybody has a right to equality and whatever. So if you look at those slightly fuzzy spaces it's great... the numbers are quite big“ (M.M. 16.12.2007: 7).

An der politischen Queer-Bewegung kritisieren andere Queers der indischen Queer-Community v.a. die internen Auseinandersetzungen und Fraktionalisierungen innerhalb der politischen Queer-Sphäre. Einige politische AkteurInnen unterscheiden sich gravierend bezüglich ihrer Themen, Konzepte und Vorstellungen (Vgl. Bacchetta 2007: 106). Sie haben unterschiedliche Auffassungen darüber, in welche Richtung sich die politische Queer-Bewegung entwickeln oder wie sie sich bei einer Notsituation verhalten soll. Dabei sollten die Gruppen zusammenhalten, wie B.B. meint:

„It's [the queer movement] there but it's very fletched-legged and it needs to be more cohesive and it needs to work more at the grassroot level and it needs to look slightly at macro-issues and the various fractions in the political queer movement need to be a little bit more united and they need to like try to work for the...like try occasionally come together, also do their own thing“ (B.B. 15.12.2007: 7-8).

*Sangini* beispielsweise arbeitet politisch vor allem mit der *Naz Foundation* zusammen:

„[...] when we need support in any kind of emergency we normally collaborate with Naz Foundation because we have a good relationship with Naz and [...] we know nothing is going to go wrong if we work with them. We can't work with a group where we don't know who is the responsible person, we don't know how they are going to react and emergency situations need to be dealt with in a clear cut manner, we can't do all these you know like there are 15 people who need to decide one thing. [...] I am disgusted with the politics that are bound to happen [...] It is not the kind of activism I want to do. I am just not into: 'Let's discuss things and talk about this and then we decide something, after a while we do an discussion, then we come out with a letter' and then nothing happens in the end“ (M.S. 05.12.2007: 10).

M.S. erklärt bei einem zweiten Interviewgespräch am Beispiel von *Sangini* ausführlicher, wie es innerhalb der politischen Bewegung zu Abspaltungen und Streitereien kommen kann:

„[...] das erste Mal wie funding zu Sangini gekommen ist, bis dahin hat niemand irgendwas gemacht. Wie das funding dann gekommen ist, hat es ein Meeting gegeben bei Naz und [...] also da waren ich glaube acht Frauen und sie haben gesagt: 'Ok das muss jetzt collectively verteilt werden und wir müssen alle collectively entscheiden, kollektiv entscheiden, was mit dem Geld gemacht wird'. Jetzt wir waren unter der Schirmherrschaft von Naz Foundation und wir haben uns darüber unterhalten, wie Naz Foundation solche Sachen handhabt. So, Naz Foundation hat

gesagt: 'Wisst ihr was, die Hauptverantwortliche ist die B. [Gründungsmitglied von Sangini], weil die hat sämtliche Verantwortung dafür übernommen, das heißt sie muss entscheiden, was schlussendlich mit dem Geld passiert'. Und da hat es schon die erste Streiterei gegeben. [...] Einige waren dann involviert als freiwillige Mitarbeiterinnen bei der Helpline und so und die haben dann gesagt: 'Ok Sangini muss mehr politisch werden' und der Fokus von Sangini war immer die direkte Gemeinschaftsunterstützung. Und einige wollten mehr politisch werden und sie wollten auch, dass Frauen auf Protestmärsche gehen. Jetzt hat Sangini immer die Meinung vertreten, dass wenn jemand gehen will, sollen sie gehen, aber man soll niemand dazu zwingen oder dazu „pushen“ und viele [Hilfesuchende bei Sangini] waren erstens mal vollkommen unpolitisch und haben keine Meinung politisch gehabt oder wollten sich einfach nicht outen und haben das auch nicht gemacht und jetzt hat sich eine Gruppe abgespalten [...] ich meine die haben natürlich ihre Gründe warum sie sich abspalten, weil sie...sie haben nicht dieselbe Meinung, d.h. da wird natürlich viel herum geschimpft. Das ist ja ein ganz natürlicher Prozess. Es hat dann aber andere Dinge gegeben, die einfach...verschiedene Meinungen, wie man Notfälle löst [zum Beispiel], die einen sagen halt: 'man soll halt die Medien einschalten', wir sagen: 'ok, Medien können sicher hilfreich sein, aber es muss immer die Person entscheiden, die involviert ist in das Sache'. Uns ist es egal ob wir in den Medien sind, für andere Leute ist es nicht egal, besonders für Leute, die gerade eh in einem Schlamassel stecken. Also für die ist es meistens nicht so angenehm“ (M.S. 10.12.2007: 9).

R.S. bestätigt dies und fügt hinzu: „[...] *internally there are lot of politics happening... if you are with that group then don't talk to a person in that group... then no why are you in that group... but the best thing is that whenever there is a problem people will breach in*“ (R.S. 17.12.2007: 14). Während meiner Feldforschung habe ich ebenfalls interne Auseinandersetzungen zwischen einzelnen Personen und Gruppen beobachtet. Trotz der unterschiedlichen Ansichten und internen Auseinandersetzungen teile ich jedoch R.S.s Ansicht, dass im Allgemeinen die politische Queer-Bewegung bei Notsituationen geschlossen nach außen tritt.

Obwohl sich die individuellen thematischen Ausrichtungen der einzelnen Queer-Organisationen stark voneinander unterscheiden, lässt sich allgemein feststellen, dass es bei bestimmten Themen und Projekten zu einer allmählichen Verflechtung und einer Zusammenarbeit kommt. Als ein zentrales Beispiel hierfür ist die gemeinsame Auseinandersetzung um den § 377 zu nennen. Sowohl in der Sekundärliteratur als auch von meinen InterviewpartnerInnen wird der § 377 als zentrales Thema der politischen Queer-Bewegung genannt. Somit geht es v.a. um Entkriminalisierung und rechtliche Gleichstellung (Vgl. Biswas 2007: 264-265; Vgl. Bhaskaran 2002: 26-27; Vgl. Gupta 2006: 4815, 4822; Vgl. Narrain 2004: 66-67; Vgl. Narrain 2007: 255; Vgl. G.K. 05.12.2007: 9; Vgl. A.B. 31.10.2007: 18). Bereits 1990 hat die politische Organisation *AIDS Bhedbhav Virodhi Andolan* eine erste Petition gegen den § 377 als verfassungswidrig eingereicht. Dabei soll der § 377 aus dem indischen Gesetz gestrichen werden. Diese Petition hatte jedoch keinen Erfolg, da sich die Gruppe kurz nach Antragstellung auflöste (Vgl. Narrain 2004: 72). 2001 hat die *Naz Foundation* eine modifizierte Petition gegen den § 377 eingereicht. Hierbei geht es nicht darum den § 377 völlig abzuschaffen, sondern gleichgeschlechtliche sexuelle Handlungen zwischen Erwachsenen, die in beiderseitigem Einverständnis passieren, zu entkriminalisieren. Die indische Regierung regierte auf den Antrag der Petition mit einer beidseitigen Erklärung, dass sie eine Abschaffung bzw. eine Modifizierung des Paragraphen nicht

für sinnvoll erachtet, da er eine zentrale gesellschaftliche Funktion erfüllt, indem er Frauen und Kinder vor sexuellem Missbrauch schützt. Des Weiteren betonte die Regierung, dass es keine Beweise für eine Toleranz von „Homosexualität“ in der indischen Gesellschaft gibt (Vgl. Narrain 2004: 73-74; Vgl. Gupta 2006: 4815; Vgl. Narrain 2007: 262). Momentan liegt die Petition der *Naz Foundation* erneut für unbestimmte Zeit beim *Delhi High Court*, wie A.B. erklärt:

„One day the Delhi High Court woke up and decided that this is an academic petition which does not merit our consideration and therefore they threw it out. We had to file a special leave petition before the Supreme Court challenging this dismissal. We were not asking the Supreme Court to decide on the matter. [...] We just ask the Supreme Court to say that this dismissal of the case without giving it a proper hearing and coming to a judgment is not ok, it is a wrong decision by the High Court and High Court has to listen to the whole petition. So the Supreme Court agreed with us and said that yes the High Court need to listen to this petition on merit and decide on it. So the petition has been sent back to the High Court and it is under... it is actually ready for final hearing that is final arguments. But our processes are slow. I think that the lawyers who are actually dealing with this case, the lawyers collective etc. they're maybe also feeling strategically at some points in time that they should not push the matter in that point in time and should wait further and whatever. So it has not been heard at the moment but it is there before the High Court, all the pleadings are completed and the High Court has to listen to both parties at some point and come to a decision“ (A.B. 31.10.2007: 18).

Die Fokussierung auf den § 377 ist innerhalb der Queer-Community umstritten, da sie wenig Platz für andere Themen und Hilfestellungen zulässt. Dabei werden gerade Frauenthemen vernachlässigt (Vgl. Bhaskaran 2002: 26-27). Dieser Aspekt wurde auch von einigen meiner InterviewpartnerInnen thematisiert und ist durch folgende zwei Zitate belegt. Der politische Aktivist A.K. meint hierzu:

„I mean Section 377 is just one part of it because I mean Section 377 also inevitably also I think focuses more on male sexuality and on the penetrative act which even with the queer movement we should be very alert to the fact that we should not focus all our thrust and all our energies with this movement because it doesn't even talk about women in that sense“ (A.K. 02.12.2007: 14).

N.A. fügt hinzu:

„[...] the focus has become Section 377 so much that basic needs like survival and livelihood of lesbian women, perhaps of lesbian couples who run away from their houses is ignored or is not paid much heat to. [...] So sometimes as much attention as you are paying to Section 377, it is equally important to consider the lives of other people, the survival of other people“ (N.A. 30.11.2007: 18).

Andererseits merken einige weitere InterviewpartnerInnen an, dass die Fokussierung auf den § 377 als erster Schritt notwendig ist und es hierbei äußerst wichtig ist, als politische Queer-Bewegung vereint nach außen aufzutreten (Vgl. M.M 16.12.2007: 4). Erst nachdem indische Queers rechtlich entkriminalisiert sind, kann man sich auf weitere Themen wie z.B. „Homo“-Ehe, Adoptionsrechte, Lebensunterhalt, Versicherungen und weitere Rechtsfragen einlassen. Der Fokus der politischen Queer-Bewegung auf den § 377 soll daneben dazu beitragen, die aktuelle rechtliche Debatte um die Petition gegen den § 377 zu stärken und die Meinung der RichterInnen nicht durch weitere Debatten über anderen Themen negativ zu beeinflussen (Vgl. A.B. 31.10.2007: 18).

Weiter oben im Kapitel habe ich beschrieben, wie sich die indische Queer-Bewegung langsam ausdifferenziert hat. Es werden immer mehr Queer-NGOs gegründet und die politische Bewegung ist sichtbarer in den Medien und der Öffentlichkeit. Besonders relevant ist jedoch, dass die politische Queer-Bewegung bei der Auseinandersetzung um den § 377 und der aktuellen Petition der *Naz Foundation* erreicht hat, sich mit anderen Menschenrechts-, Frauenrechts- und Kinderrechtsorganisationen in Indien zu vernetzen und eine Koalition zu gründen. Dieser Koalition, *Voices against 377*, ist es gelungen, prominente indische Personen wie Amartya Sen und Vikram Seth als Unterstützer der Kampagne zu finden (Vgl. A.B. 31.10.2007: 7; Vgl. A.V. 01.12.2007: 7; Vgl. Khanna 19.03.2006: o.S.; Vgl. Narrain/Bhan 2005: 9-10). Dadurch werden politische Queer-Strategien und Thematiken beispielsweise im pluralistischen Feld der Menschenrechtsorganisationen und der breiten Öffentlichkeit bekannter und selbstverständlicher. Zudem helfen solche Vernetzungen mit anderen NGOs, egal ob dies lokal, national oder international geschieht, der politischen Queer-Bewegung in Indien. In diesem Zusammenhang ist auch eine Vernetzung bzw. ein Informationsaustausch mit der globalen Queer-Bewegungen von Bedeutung (Vgl. M.M. 16.12.2007: 13; Vgl. A.B. 31.10.2007: 15). Der Einfluss der internationalen politischen Queer-Bewegung kann u.a. auch anhand der Übernahme von internationalen Queer-Symbolen wie z.B. der Regenbogenflagge in den indischen Queer-Diskurs belegt werden (Vgl. M.M. 16.12.2007: 7; Vgl. A.B. 31.10.2007: 16-17; Vgl. N.R. 29.11.2007: 6-7).

Trotz der starken Fokussierung der politischen Queer-Bewegung auf den § 377 gibt es noch weitere Themen, die im indischen Kontext wichtig sind. Es geht dabei besonders darum, ein positives Bewusstsein für Queer-Thematiken in der Öffentlichkeit zu schaffen und Diskriminierungen und Gewalt gegenüber indischen Queers zu beseitigen. Des Weiteren soll eine sichere Umgebung für indische Queers in der Öffentlichkeit geschaffen werden, in der sie ihre Sexualität und Identität ausleben können. Bisher werden gerade auch diejenigen Queers, die in öffentlichen Räumen ihre Sexualitäten ausleben, zur Zielscheibe von Diskriminierungen durch Polizei und weitere staatliche Institutionen (Vgl. Biswas 2007: 264-265; Vgl. Gupta 2006: 4820-4822; Vgl. Bondyopadhyay/Shan 2007: 39,44; Vgl. L.E. 28.11.2007: 7; Vgl. G.K. 05.12.2007: 9). B.B. ergänzt bezüglich der aktuellen Themenwahl der Queer-Bewegung:

„[...] Awareness, knowledge of homosexuality, trying to understand it, trying to find common ground amongst homosexuals, give them changes for social interaction, help them discover themselves, legal issues, medical issues, issues related to HIV, issues related to companionship, love, bonding, issues related to partners, multiple partners, sexual tensions... some of these issues. And then there are you know issues relating to what do they do in life, and if they have identity issues, issues with their acceptance of their sexuality at the workplace, at home. Yeah dealing with stereotypes“ (B.B. 15.12.2007: 8).

Die Aufwertung von negativ konnotierten Begriffen ist eine weitere Strategie:

„[...] We have sort of adopted and incorporated and internalized a lot of these terms, disabused them of their abusive context and actually made them into identity constructs around which

politics can be generated, politics can be organized. In a way you can say it is almost a parallel of the whole gay movement in the West in terms of constructing an identity and then constructing a politics and a movement around that“ (A.B. 31.10.2007: 5-6).

P.R. merkt an, dass er gerne ein Vokabular zu gleichgeschlechtlichen Sexualitäten, Identitäten und Verhaltensweisen in lokalen, indischen Sprachen hätte, denn er hat Schwierigkeiten, seine eigene Sexualität anderen nicht-englischsprachigen Personen verständlich zu machen, da es keine passenden Begriffe gibt: „[...] *I have no way by which I can explain to them what my sexuality is without alluding to the fact that I take it up my arse*“ (P.R. 09.12.2007: 3).

Die Umsetzung der aktuellen Themen wird durch den heteronormativen und homophoben gesellschaftlichen Diskurs erschwert, wie ich oben beispielsweise an der Reaktion der indischen Regierung auf die Petition gegen den § 377 gezeigt habe. Trotz dieser schwierigen Rahmenbedingungen und der kurzen Dauer ihrer Existenz kann die politische Queer-Bewegung einige Erfolge aufweisen. Queer-NGOs, die mit MSM zu HIV/Aids arbeiten, ist es nach Aussage von A.B. gelungen, mit der HIV-Prävention *Kothis* anzusprechen:

„[...] with the HIV movement primarily targeting kothis for HIV mobilization and HIV prevention work and that mobilization working in spaces where kothis usually come for social interaction, even if a lot of kothis are not connected directly politically, they have been reached. They know of the existence of these outreach workers who can be accessed in terms of rights and they do. So that has also been a success of the movement“ (A.B. 31.10.2007: 15).

Bei politischen Demonstrationen nehmen, trotz der ansonsten bestehenden Fraktionalisierung innerhalb der Queer-Community, meist Queers aller Subgruppen vereint teil. Am 29.06.2008 beispielsweise wurde zum ersten Mal in Delhi eine *Queer Pride Parade* abgehalten (Vgl. NDTV.com 23.08.2008: o.S.; Vgl. Sawhney Joshi 22.06.2008: o.S.; Vgl. Rahman 30.06.2008: o.S.; Vgl. Hindustan Times 29.06.2008: o.S.). Dabei handelt es sich um eine politische Demonstration, um sich selbstbewusst als Queer-Community in der Öffentlichkeit zu präsentieren und für gleiche Rechte einzutreten. Die Veranstaltung war nach Aussage einiger Queer-AktivistInnen aus Delhi, mit denen ich über das Internet gesprochen habe, ein voller Erfolg, da mehr als 500 Personen teilnahmen. Auch die BBC berichtete, dass noch nie in Delhi so eine große Demonstration von indischen Queers in der Öffentlichkeit zu sehen war (Vgl. BBC News 30.06.2008: o.S.). Bereits seit ein paar Jahren gibt es eine ähnliche Veranstaltung in Kolkata. Dieses Jahr wurde die *Queer Pride Parade* erstmals ebenfalls in anderen indischen Städten wie Bangalore und Mumbai abgehalten (Vgl. Sawhney Joshi 22.06.2008: o.S.; Vgl. The Times of India 17.08.2008: o.S.).

M.S. beschreibt, dass es vor acht Jahren, als sie zum Studieren nach Delhi kam, am Campus noch keine Queer-Organisationen gab. Generell wurde die Thematik der gleichgeschlechtlichen Sexualität an ihrer Universität stillgeschwiegen und tabuisiert (Vgl. M.S. 05.12.2007: 3-4). Mittlerweile hat sich gerade der universitäre Campus als Region erwiesen, in der viel Queer-

Politik gemacht wird. So kommen Queer-Organisationen wie z.B. *Nigah* an den Campus, um über die Queer-Thematik aufzuklären (Vgl. A.K. 02.12.2007: 6-7). A.K. beschreibt weiter, wie z.B. DozentInnen seiner Englisch-Fakultät der *Delhi University* ihm dabei geholfen haben, sich öffentlich zu seiner gleichgeschlechtlichen Sexualität zu bekennen (Vgl. A.K. 02.12.2007: 6). Einige der jüngeren InterviewteilnehmerInnen beschreiben, dass heutzutage offener an der Universität über die Queer-Thematik gesprochen werden kann. Exemplarisch hierfür A.R.:

„[...] But in the last couple of years [...]it has changed a lot [publically] like I am out to my friends in college and when I told some of my friends how that happened they said: ‘this is really amazing because a few years ago it would have been so different, that nobody would ask me about my girlfriend’ and in many ways it is not like I can be completely open about it because I am out to people who I know would be ok while I still have a lot of fights, not coming out, but fights about whether homosexuality is ok in class and things like that but it is still possible to talk about it“ (A.R. 23.12.2007: 7).

Somit wird an diesen Beispielen sichtbar, dass sich in Indien durch die politische Queer-Bewegung momentan viel verändert. Ich werde das Kapitel abschließen mit einer Einschätzung der Aktivistin M.M. über die Entwicklung der politischen Queer-Bewegung in den nächsten Jahren:

„I think the breakthrough point is about to come. I think we are at the moment where because this Naz case has been going on for a bit I think that in the next couple of years there is going to be a very positive judgment there. And along side you know we are a [...] upward movement, upward ways in terms of social acceptance and I think it will keep growing. And I think in the West a similar kind of struggle has already been based and that happened in the 70s and I think that it is happening at a far more accelerated pace here in terms of the queer community and the media. [...] I would say in a couple of years the society will be different. And already even the smallest towns know what these words mean and I think knowledge is the thing. What happens is because Section 377 is the norm in so many ways people just have no clue about these things and lesbians and gays are presented as these ogurs, right. A person living in a small town might have no idea: ‘Oh ok she is a lesbian she must be a really bad woman’ but then you see somebody on a Talkshow or somewhere else and looks fine. I think that kind of representation will gradually chip away a lot of the ignorance“ (M.M. 16.12.2007: 7-8).

So hat sich in diesem Kapitel gezeigt, auf welche Weise die politische Queer-Bewegung sich zusammensetzt, welche Strategien sie verfolgt und welche Erfolge sie bislang erreicht hat. Ein wichtiger Aspekt für die politische Arbeit und den Grad der Entwicklung ist das Internet, welches ausführlicher bei Kapitel 4.1.1. besprochen wird.



## 4. Die Rolle des Internets für die indische Queer-Community

Wie bislang in den vorangegangenen Kapiteln deutlich wurde, hat die Queer-Community in Indien mit zahlreichen Problemen zu kämpfen. Sozial wird die gleichgeschlechtliche Sexualität von der Mehrheit der Bevölkerung nicht akzeptiert, da sie dem heteronormativen Gesellschaftsbild widerspricht, das den Wert der Ehe, Fortpflanzung und der Familie idealisiert. Gesetzlich sind nach dem § 377 bestimmte gleichgeschlechtliche sexuelle Handlungen illegal, was zu Diskriminierungen und strafrechtlicher Verfolgung seitens der Polizei und der staatlichen Institutionen führt. Angesichts solcher gesellschaftlicher Rahmenbedingungen habe ich vor meiner Feldforschung vermutet, dass das Internet für die Queer-Community in Indien einen wichtigen Stellenwert einnehmen könnte und indische Queers sich online in zahlreichen Netzwerken begegnen könnten, die in solcher Form offline nicht möglich sind. Die Annahme, dass das Medium und die Sphäre des Internets für diejenigen, die dazu Zugang haben, eine wichtige Rolle spielt, hat sich durch semi-strukturierte Interviews mit Queers in Delhi bestätigt. Im Folgenden werde ich auf einige der Ergebnisse eingehen. Dabei werde ich in den ersten beiden Kapiteln die Bedeutung des Internets anhand der Aussagen meiner InterviewpartnerInnen erläutern und im Kapitel 4.3. die Rolle des Internets für die indische Queer-Community bewerten, indem ich die Ergebnisse der Feldforschung mit theoretischer Sekundärliteratur gegenüberstelle und vergleiche.

### 4.1. Nutzung

Nach Einschätzung meiner InterviewpartnerInnen unterscheidet sich die Nutzung des Internets maßgeblich unter den einzelnen Subgruppen der Queer-Community. Sie wird zum einen entsprechend der sozialen und finanziellen Lage der Queers geprägt. Das bedeutet, dass bislang vor allem Queers der LGBT-Subgruppe aus sozioökonomisch höheren Einkommensschichten die Möglichkeit haben das Internet zu nutzen (Vgl. S.D. 12.12.2007: 1-3, 18-19; Vgl. A.B. 31.10.2007: 8-9, 19; Vgl. P.R. 09.12.2007: 4-5, 12; Vgl. D.S. 13.12.2007: 11). Des Weiteren beschreiben meine InterviewteilerInnen, dass viele Queers das Internet nutzen, die sich nicht in der Öffentlichkeit zu ihrer Sexualität bekennen und dort versuchen Anschluss zu anderen Queers zu finden. Dazu merkt P.R. an, dass aus seiner Perspektive die Mehrheit der indischen Queer-Community nur im Internet besteht und davon der größte Teil nicht offen zu seinen sexuellen Neigungen steht (Vgl. P.R. 09.12.2007: 9). Den sozioökonomisch schwächer gestellten wie z.B. *Kothis* und *Hijras* ist das Internet oft nicht zugänglich. Sie bleiben an den öffentlichen urbanen MSM-dominierten *Cruising*-Orten zurück. Dass diese Gruppen im Internet nicht bzw. weniger vertreten sind, macht sich laut S.D. auch daran fest, dass es keine spezifischen *Kothi*- und *Hijra*-Webseiten gibt (Vgl. S.D. 12.12.2007: 18-19). Ende der 1990er

kam es zu eine Verlagerung der schwulen Community, deren Mitglieder im Allgemeinen einer englischsprachigen Mittel-und Oberschicht angehören und bis dahin rege Teilnehmer bei soziopolitischen Supportgruppentreffen waren, in das virtuelle Netz (Vgl. A.B. 31.10.2007: 17; Vgl. R.S. 17.12.2007: 4-5; Vgl. P.R. 09.12.2007: 5). Dadurch haben sich die öffentlichen *Cruising*-Plätze stark verändert, wie P.R. sagt:

„In Delhi the first and the most obvious way it [cruising] has changed is that the class profile has changed drastically. Earlier there used to be a lot you know across class people there. Now you find more and more people from the lower classes at the cruising spaces and a lot more people from outside of the city because of the simple reasons that they are less dependent on the Internet for hook ups“(P.R. 09.12.2007: 13-14).

In öffentlichen Räumen, anders als in explizit für Queers geschaffenen virtuellen Räumen, ist es ein ständiger Kampf diese für sich zu beanspruchen. Laut G.K. ist der öffentliche Raum mit Gefahren verbunden:

„[...] Queer related online spaces have been created all like for queer people whereas spaces that people have taken out in public they will have to chart out for themselves...it's been a battle for them to claim it, it's not a given [...] there is hostility constantly there [...] it's not a safe place... these are not safe places“ (G.K. 05.12.2007: 11).

Hierbei wird deutlich, dass soziale Queer-Räume durch das Aufleben des Internets verändert werden bzw. zum Teil durch das Internet ersetzt werden können.

Diejenigen männlichen Queers der Queer-Community, die über einen Zugang zum Internet verfügen, profitieren von zahlreichen Vorteilen des Internets wie P.R. betont:

„The Internet is by far the largest, the safest space that allows the most varied people to come onto a common platform and talk as equals [...] no other space allows that sort of interaction and the anonymity. [...] It's enabled the queer community in India to become the size that it's become [...] the largest part of the queer community in the country just exists on the Internet. When you translate that into real life outside of the Internet, there activities dwindle down drastically because a very large part of the guys that are on the net don't even meet“ (P.R. 09.12.2007: 9).

Doch gerade die *Kothis* oder *Hijras*, die aus sozial und finanziell schwächeren Gesellschaftsschichten stammen, sind durch oftmals mangelnde Kenntnisse in Englisch in der virtuellen schwulen Welt mit zahlreichen Barrieren konfrontiert. Außerdem fühlen sie sich überhaupt nicht zu der englischsprechenden schwulen Community zugehörig und grenzen sich durch ihre eigene Identität von dieser ab (Vgl. S.D. 12.12.2007: 9; Vgl. A.B. 31.10.2007: 7-9; Vgl. R.S.17.12.2007: 7; Vgl. P.R. 09.12.2007: 4-5).

Zum anderen jedoch muss bei der Nutzung des Internets durch die LGBT-Subgruppe noch weiter differenziert werden. So lassen sich Unterschiede bei der Nutzung zum einen sozio-ökonomisch, zum anderen auch je nach Genderzugehörigkeit bzw. -identifikation feststellen. Frauen nutzen das Internet zwar politisch und sozial, sind jedoch im Internet tendenziell weniger vertreten als Männer. Dies gilt noch stärker für lesbische Frauen der niedrigen Einkommensschichten. Zudem unterscheidet sich gerade im sozialen Bereich die Art und Weise, wie das Internet von den Geschlechtern genutzt wird. Eine detaillierte Betrachtung

dieses Aspektes folgt unter 4.1.2. Die Dominanz der männlichen Queers im Internet hat Parallelen zu der Gendersegregation in der gesellschaftlichen Ordnung Indiens, in der lesbische Frauen über keine Orte in der Öffentlichkeit wie z.B. *Cruising*-Plätze verfügen, um ihre gleichgeschlechtlichen Neigungen auszuleben. Hierzu äußert sich R.S.:

„[...] Being a woman is a stigma, being a lesbian woman adds to the stigma [...] suppose gay men... they chat, they want to meet, ‘ok come up with this place, meet me at 10 pm, 11 pm...not a problem’ but a woman cannot, even in the daylight, she wants to go out she has to inform everyone: ‘I am going out here, I am meeting this friend, ok this place’...So a lot of restrictions are there on a woman and also it is not very safe for them to be like [out] even if it gets evening and then they go out for cool spaces. It is not safe, it is not safe at all. [J.G.: And just to interact on the Internet as such and to stay on the Internet? But also fewer women are doing that.] Yeah because again for the reason that about the disclosure...if somebody...her family sees this photograph, then what? Still they want to be in the [closet]... like because of their stigma they really don’t want to be out. Other reason is because most of the time they are... by 19, 20, 21 they get married so again the issue of the marriage, the family comes to the scene“ (R.S. 17.12.2007: 16-17).

Deutlich wird, dass auch das Internet als öffentlicher Raum gilt, der für viele Frauen eine Art Tabu darstellt.

Obwohl bisher noch die meisten indischen Queers der niedrigen Einkommens- und Bildungsschichten nicht online sind, weisen A.B. und A.K. in den Interviews darauf hin, dass durch das indische Bildungssystem, auch diese Personengruppen zunehmend mit dem Gebrauch des Computers und des Internets zumindest minimal vertraut gemacht werden (Vgl. A.K. 02.12.2007: 20; Vgl. A.B. 31.10.2007: 19). Somit ist es schwierig, eine Aussage darüber zu treffen, wie viele indische Queers aus den niedrigen Einkommensschichten das Internet vielleicht bis zu einem gewissen Grad doch nutzen, ohne dass andere Queers bzw. politische Queer-AktivistInnen online etwas davon mitbekommen.

Für alle meine InterviewteilnehmerInnen, die v.a. die LGBT-Subgruppe repräsentieren, ist die Nutzung des Internets, ob für soziale und/oder auch politische Zwecke als Kommunikations- und Informationsmedium sehr wichtig. Fast alle von ihnen benutzen das Internet täglich (Vgl. B.B. 15.12.2007: 8; Vgl. M.S. 05.12.2007: 10-11, 13; Vgl. A.V. 01.12.2007: 9-11; Vgl. P.R. 09.12.2007: 10-11; Vgl. A.B. 31.10.2007: 20-22, 25; Vgl. N.R. 29.11.2007: 9-10; Vgl. D.S. 13.12.2007: 12-16; Vgl. R.S. 17.12.2007:15, 17; Vgl. A.K. 02.12.2007: 14, 17, 19; Vgl. G.K. 05.12.2007: 9-12; Vgl. S.P. 17.11.2007: 9-10, 12; Vgl. M.M. 16.12.2007: 11-12; Vgl. A.R. 23.12.2007: 10, 13-14; Vgl. L.E. 28.11.2007: 4-6; Vgl. N.A. 30.11.2007: 19, 22, 24; Vgl. S.D. 12.12.2007: 21). Vor allem aufgrund der gesellschaftlichen Marginalisierung ist das Internet als Medium und als Ort für indische Queers wichtig, da dort spezifische virtuelle Queer-Räume entstehen, wie A.K. exemplarisch deutlich macht:

„[...] web is important to the queer community as much as it is for other people in a similar way but it gives you that localized entrances, it gives you those safe entrances, it allows you relative anonymity for people who are still sort of in the spectrum of not out and completely out and it gives you the amount of safety that you want or not“ (A.K. 02.12.2007: 14).

Des Weiteren ist die Nutzung abhängig von anderen Faktoren wie z.B. der individuellen Bereitschaft, Zeit online zu investieren:

„[...] I mean why would you use the Internet... I mean it's also how important your queer identity is to you that you would be investing online time in it. This I think is a personal choice. So if it is important for people to be vocal about [it] then the Internet I think will become a forum for where that can happen but [...] if there are other things that are more important in their lives then I think it won't happen“ (G.K. 05.12.2007: 15).

Außerdem unterscheidet sich die Art und Weise, wie das Internet genutzt wird, von den jeweiligen Bedürfnissen der indischen Queers. So können die Queers dort z.B. über ihre eigene Sexualität recherchieren (Vgl. B.B. 15.12.2007: 8; Vgl. A.R. 23.12.2007: 11). S.P. betont, dass das Internet für ihn im speziellen so relevant ist, indem er als FTM-Transgender nur online Informationen für seine Situation sowie Kontakte zu anderen FTMs erhalten kann, da er in seinem unmittelbaren Queer-Netzwerk keine anderen FTMs kennt, die seine Fragen, wie z.B. zu Geschlechtsoperationen, beantworten könnten. Online jedoch gibt es spezielle Gruppen für Transgender bzw. FTMs oder MTFs wie z.B. die *Sampoorna*-Yahoo-Gruppe, *FTMsurgery* etc. und Webseiten wie *transvestite.org*, die er dafür nützt (Vgl. S.P. 17.11.2007: 10-11). Auch an G.K.s Erfahrungen wird dieser Aspekt deutlich. Sie beschreibt die Schwierigkeiten, die sie als christliche Frau hatte, andere ebenfalls betroffene Personen in ihrer Umgebung zu finden. Nur auf queer-spezifischen katholischen Chatseiten konnte sie AnsprechpartnerInnen finden (Vgl. G.K. 05.12.2007: 14). An diesem Zitat wird deutlich, dass im Internet ganz spezifische Informationen für Queers vorhanden sind, die es häufig in dieser Art und Weise nicht lokal gibt. G.K. hat es geholfen, mit anderen Gleichgesinnten über ihre spezifische und seltene Situation, christlich und queer zu sein, zu sprechen. Gerade solche Webseiten, die Informationen zu Religion und gleichgeschlechtlicher Sexualität beinhalten, können wichtige Orientierungspunkte für indische Queers sein. Inwiefern die Nutzung des Internets von dem Bedürfnis der jeweiligen Person abhängt, macht ebenfalls A.V. deutlich:

„[...] But then the Internet is a useful tool depending on you. If you want to you use [...] [it] for communications, for NGOs etc. very useful. It is upon your nature. If you want to use it just to get some sex and all that again it is yours. So it depends upon the person [...] not the Internet, Internet is just a medium. It depends on how you use it“ (A.V. 01.12.2007: 9).

Während der Interviewgespräche nennen die InterviewpartnerInnen mehrere Gründe, die eine Internetnutzung für indische Queers einschränken können. Neben den finanziellen und sozio-ökonomischen Hintergründen spielen auch familiäre Kontrolle, Angst vor dem Medium Internet und seinen potentiellen Auswirkungen, Angst vor Gewalt und Diskriminierung im Internet, fehlendes Wissen über Computer und Internetgebrauch, technische Probleme, ungenügende Englischkenntnisse und weitere Sprachbarrieren oder die Nutzung des Internets in einem öffentlichen Raum eine wichtige Rolle dabei, ob und wie viele indische Queers das Internet nutzen (Vgl. M.M. 16.12.2007: 9; Vgl. G.K. 05.12.2007: 10; Vgl. R.S. 17.12.2007:16-17; Vgl. M.S. 10.12.2007: 1-3; Vgl. D.S. 13.12.2007: 13; Vgl. A.R. 23.12.2007: 13). Inwiefern sich

Sprachbarrieren und die familiäre Kontrolle, letztere insbesondere bei Frauen, auf die Nutzung des Internets auswirken, wird an folgendem Zitat deutlich:

„[English can be a barrier?] Yeah. That is because of money, class but you it is not only about I have accessed Internet in a public space, it's also: I have an Internet connection at home but my mother keeps on looking on the screen. So what do you do then? Then you have a private access [...] there is no language barrier but then you have your family. And for women anyhow the main problems don't lay in the public sphere. The main problems lay in the family [...] it always looks like all queer problems are in public but [...] actually for women it is less the law, it is more the family. For men it is the law. But because the whole queer movement is relatively male-dominated obviously the law has become such a big issue but it is actually not an issue for women. It's mainly: you are not allowed to go out, you are not allowed to access the Internet the way you want to, you are not allowed to make phone calls“ (M.S. 05.12.2007: 15).

Des Weiteren kann das Internet auch ein Ort sein, in dem es zu Gewalt, Angst, Diskriminierungen und strafrechtlicher Verfolgung kommen kann, wie durch nachfolgende Zitate sichtbar wird:

„[...] I know there has been a lot of things like people breaking into people's accounts, straight people entering into gay spaces and messing up with people's lives. So no I don't think it's particularly safe like that“ (G.K. 05.12.2007: 11).

A.K. beschreibt die Angst, durch Tätigkeiten im Internet für andere Personen z.B. bei einer Google-Suche auffindbar zu sein und vor dem Kontrollverlust über persönliche Informationen im Internet:

“One of my fears was when I started working with Sarai [academic programme where he was researching on queer urban spaces] and I was not out to my mom...was that because of the postings whichever we make on the net and if you Google them [...] So these Sarai Postings come up which is where I have written all kind of things which would have outed me. So net also [...] became a source of fear. So this kind of mobility [...] and this kind of visibility that you cannot control“ (A.K. 02.12.2007: 14-15).

Meine InterviewpartnerInnen beschreiben zudem, wie staatliche Institutionen seit ein paar Jahren gezielt versuchen, indische Queers über das Internet zu verfolgen (Vgl. R.S. 17.12.2007: 15; Vgl. A.K. 02.12.2007: 15; Vgl. L.E. 28.11.2007: 4). In Lucknow kam es zu mehreren Verhaftungen wie A.K. beschreibt:

„[...] Lucknow arrests I have mentioned happened through the net, the police actually tracked down the profile for this one person through the net and entered it and then located these [...] three other people“ (A.K. 02.12.2007: 15).

Bei diesem Zitat wird deutlich, dass das Internet als Bedrohung empfunden werden kann. Des Weiteren können indische Queers homophoben Kommentaren auch online ausgesetzt sein, wie M.M. anmerkt:

„Well, the Internet is a tool, right, which means that equally homophobic groups may be formed on the Internet. So it depends on the kind of people I guess the one thing that the queer community can do is to use the Internet as much as possible and drown out all the anti-queer groups which are there“ (M.M. 16.12.2007: 8).

Weitere Einschränkungen können sich, wie oben genannt, für Personen ergeben, die das Internet nur an öffentlichen Plätzen, wie z.B. in Cybercafés, nutzen können: Während der Interviews wird meine Frage, ob ein ausschließlicher Zugang zum Internet im öffentlichen Raum Nachteile mit sich bringt, von den meisten Befragten bejaht. Für einige wie N.R. waren die Aspekte der

Unsicherheit und des Zeitmanagements relevant für den Kauf eines eigenen Computers und eines privaten Internetzuganges (Vgl. N.R. 29.11.2007: 13). M.M. weist darauf hin, dass die vorhandene Infrastruktur, in diesem Fall z.B. die Ausstattung und Einrichtung des Cybercafés, Auswirkungen auf das Verhalten der Personen haben kann, indem sich Personen anders verhalten und andere Internetinhalte anschauen, wenn sie sich beobachtet fühlen (Vgl. M.M. 16.12.2007: 12). A.B. jedoch sieht Einschränkungen durch die Nutzung des Internets in Cybercafés differenziert, indem er sagt:

„There are of course cyber cafés which are very public and open where it is difficult to access certain sites and people also access a lot of sites which are semi-pornographic in nature, for example a lot of these networking sites also have people posting their photographs which are [...] nude [...] and it maybe become difficult for somebody to access those photos in a public space. So in that sense yeah it has a restricting effect but then you know you can always work around it. You can always find a cyber café that does not have that. You can always find a space where you can access it freely or whatever“ (A.B. 31.10.2007: 27).

Bezüglich des Zugangs hat sich gezeigt, dass die meisten meiner InterviewteilnehmerInnen über einen privaten Internetzugang verfügen. Dagegen weisen die InterviewteilnehmerInnen darauf hin, dass die Mehrheit der indischen Queer-Community bislang über keinen privaten Internetzugang verfügt. Dies hängt wahrscheinlich damit zusammen, dass viele meiner InterviewpartnerInnen politisch aktiv sind und die Bedeutung des Internets für die politische Arbeit besonders relevant ist, was im folgenden Unterkapitel deutlich wird. Da meine InterviewteilnehmerInnen besonders die soziale und politische Nutzung des Internets durch die indische Queer-Community hervorgehoben haben, werde ich im Folgenden explizit auf diese Aspekte eingehen. Daneben kann es natürlich noch andere Gründe für die Nutzung des Internets geben, wie z.B. für künstlerische oder kommerzielle Zwecke, die ich jedoch nicht in den Fokus meiner Analyse nehmen werde.

#### **4.1.1. Politische Nutzung**

Im Folgenden werde ich anhand ausgesuchter Interviewzitate die Relevanz des Internets für die politische Queer-Arbeit darstellen. Meine InterviewpartnerInnen beschreiben, wie das Internet die Kommunikation der politischen Queer-AktivistInnen untereinander stark verändert hat und welchen Einfluss dieser Umstand auf die politische Queer-Bewegung hat. Die Aktivistin L.E. sagt dazu:

„[...] the Internet communication has certainly made a big difference. It has provided one of those spaces where nationally there is dialogue, where earlier we used to write letters to each other and that was only within a specific sub-identity segment like women to women, gay men to gay men [...] but now we have a lot of E-groups for activists that are across identities, for non-activists which are across sexualities“ (L.E. 28.11.2007: 3).

A.K fügt dem hinzu:

„[...] the Internet is really important cuz queer politics largely remain happening on the web [...] most people we are in touch through the net via emails and webgroups [...] all these conversations as in what strategies are being planned, to what to do in the next court hearing and other kind of events being planned keep happening on the web [...] Also the way the web

penetrates into any person's life, it has penetrated into the life of queer people and has produced and accelerated mobility, contact, correspondence which is extremely important for a movement like ours" (A.K. 02.12.2007:13).

Hierbei wird deutlich, dass durch die Nutzung des Internets politische AktivistInnen sich sowohl subgruppenspezifisch als auch subgruppenübergreifend, z.B. in Egroups wie *Khush*, *LGBT-India*, *Voices against 377*, *Gay\_bombay* etc., vernetzen, um über aktuelle Themen und Strategien zu diskutieren (Vgl. A.B. 31.10.2007: 19-23; Vgl. A.K. 02.12.2007: 13; Vgl. L.E. 28.11.2007: 3). Dabei erfolgt die Vernetzung nicht mehr nur lokal, sondern das Internet ermöglicht auch einen nationalen Dialog der politischen Queer-Gruppen in Indien. So sind mittlerweile innerhalb Indiens alle urbanen Städte und viele AktivistInnen der Queer-Bewegung flächendeckend über das Internet miteinander verbunden (Vgl. L.E. 28.11.2007: 3; Vgl. A.B. 31.10.2007: 19-23). Zudem gibt es auch nationale Projekte wie beispielsweise *Infosem*, ein Netzwerk für sexuelle Minderheiten in ganz Indien, die auch eine gemeinsame Webseite besitzen und dort Adressen und Kontaktmöglichkeiten verschiedener Queer-NGOs auflisten (Vgl. R.S. 17.12.2007: 14; Vgl. Infosem 2007: o.S.). Des Weiteren wird durch die Nutzung des Internets die Kommunikation unter den politischen AktivistInnen beschleunigt. Dadurch kann die Queer-Community in Indien schneller auf diskriminierende oder homophobe Ereignisse reagieren, wie A.B. näher beschreibt:

„[...] The Internet has become a possible way of mobilizing much much much faster. The first time there were the Lucknow arrests [in 2001] it took 15 days to just inform enough number of people for mobilizing of any sorts to start happening: that there is something which is dreadful which has happened. The second time the Lucknow arrests [in 2006] happened within 24 hours people were protesting in Delhi, Bangalore and Madras. The Internet made that possible. The Internet has made it possible to reach out to the media much more faster, much more seamlessly, much more smoothly and also allowed monitoring of what is coming out in the media much more efficiently because earlier there would be one news report which is bad in Bangalore and there would be no reaction in Delhi. But today there is one bad news report in Bangalore and it is immediately out on all these gay or LGBT list serves and people just pick it up and immediately there are protests or engagement with the media group or whatever. So in that sense of course it has been very very useful“ (A.B. 31.10.2007: 17-18).

Auch der Kontakt zu internationalen Queer-Organisationen erfolgt v.a. über das Internet. Ähnlich wie anhand des nationalen Dialoges und der Interaktion der indischen Queer-AktivistInnen beschrieben, informieren sich VertreterInnen der politischen Queer-Bewegung gegenseitig über Konzepte, Strategien und Entwicklungen. Dadurch bilden sich auch internationale Netzwerke und Verflechtungen heraus, die Einfluss auf die indische Queer-Community haben (Vgl. M.M. 16.12.2007: 13; Vgl. N.A. 30.11.2007: 24; Vgl. A.K. 02.12.2007: 21; Vgl. L.E. 28.11.2007: 6). Zu der Interaktion mit einer internationalen Queer-Community nun exemplarisch A.B.:

„It [the Internet] has actually globalized Indian queer issues which has meant that the government is perforced having to take a look and not be as culturally virulent as they could possibly have been. The very fact that we are a democracy which is supposed to be egalitarian and forward-looking and all of that and that we are suppose to be like you know having certain rights which we are suppose to respect because of our international obligations etc. Internationally I think we have been very successful by the process of networking in highlighting these issues, in highlighting in networking with mainstream human rights organizations like

Human Rights Watch, Amnesty etc. in their reports and also actually in using the international queer movement to voice our concerns within forums like the CHR, the Committee on Human Rights, the UN Committee of Human Rights. [...] Also what it has done is actually provide a lot of safety to a lot of the activists there especially during the last government which was a BJP right-winged, fascist government in power. They operated under a lot impunity and who actually actively go out and do these kind of things which was very convenient for them to paint anything as 'unindian or unhindi or uncultural or whatever and western import'. During those periods it has been the whole networking with the international larger and the whole loud noise that this created that was also safety net for a lot of activists, myself included I must say" (A.B. 31.10.2007: 27-28).

Somit wird die politische Queer-Bewegung durch eine Einbettung in einen internationalen Queer-Diskurs in ihren Bestrebungen bestärkt. Neben der Vernetzung der AktivistInnen, ob lokal oder global, werden online auch Kontakte zum Rest der indischen Queer-Community, die über einen Zugang zum Internet verfügen, hergestellt. Dies wird sowohl von politisch-aktiven als auch weniger oder nicht-politischen aktiven InterviewteilnehmerInnen bestätigt. Diese Queers, die meist aus der LGBT-Subgruppe stammen, werden über die Teilnahme in Egroups oder in Emailverteilern online über aktuelle politische Themen und Geschehnisse informiert. So kann mithilfe des Internets nicht nur eine größere Anzahl indischer Queers politisch informiert, sondern auch für bestimmte politische Aktionen mobilisiert werden (Vgl. N.R. 29.11.2007: 9). In diesem Zusammenhang haben auch politische Internetkampagnen an Bedeutung gewonnen, wie A.B. deutlich macht:

„[...] The media has played the role in making that movement known to a lot more people, therefore now what you see: while earlier for an Internet campaign there would be maybe 20 signatures, today an Internet campaign can generate 5000 signatures. A list like gaybombay has [more than] 10000 members. It is the biggest yahoo group in the world. [...] so you know if there is an appeal for some kind of signature campaign that goes out on gaybombay you can expect at least maybe one-third of them will sign up and that itself it more than 5000 people. That has been the change and within that Internet based community if you really look at it a lot of people are not really physically connecting but they are connected. They are using the anonymity of the Internet to connect with other people, discuss their issues, be appraised of what is happening but they are still not connected in the physical sense, so these are not the people who are coming out and protesting if there is a march but these are certainly people who would sign a petition. So in that sense there has been a shift, there has been a change, the larger is also connected“ (A.B. 31.10.2007: 14-15).

Für politische AktivistInnen wird laut B.B. das Internet als Medium so wichtig eingestuft, da es das Potenzial bietet, indische Queers zusammenzubringen, Fraktionalisierungen abzubauen und ein Zusammengehörigkeitsgefühl zu schaffen (Vgl. B.B. 15.12.2007: 8-9). Allerdings merkt der politische Aktivist P.R. hierzu an, dass ein „Community-Building“, welches nur im virtuellen Raum geschieht, ohne dass es jemals zu Kontakten in der physischen Welt kommt, nicht funktionieren wird (Vgl. P.R. 09.12.2007: 14-15).

Für indische Queers bietet das Internet neben der Teilnahme an bestimmten politischen Egroups oder Emailverteilern die Möglichkeit, politische Queer-Gruppen auf deren Webseiten zu kontaktieren und Informationen wie z.B. über queer-relevante Supportgruppen oder Veranstaltungen zu erhalten (Vgl. A.K. 02.12.2007: 14). Beispielsweise kann dies bei einem Orts-



wechsel helfen, wie G.K. beschreibt, die nach ihrem Umzug von Bangalore nach Delhi zunächst im Internet nach verfügbaren Queer-Organisationen suchte (Vgl. G.K. 05.12.2007: 9, 12).

In Kapitel 3.3. habe ich am Beispiel Delhi drei wichtige Queer-Institutionen näher beschrieben. Der zentrale Einfluss des Internets auf die Arbeit politischer Queer-Gruppen und NGOs kann auch am Beispiel Delhi deutlich gemacht werden. R.S. von der *Naz Foundation* beschreibt, dass durch den Bedeutungszuwachs des Internets für die indische Queer-Community *Naz India* sich 2007 dazu entschieden hat, zusätzlich zu ihrem sonstigen Angebot, wie u.a. Supportgruppen und Beratungen, nun auch auf ihrer Website virtuelle Beratungen anzubieten und durchzuführen (Vgl. R.S. 17.12.2007: 19). Auch M.S. von *Sangini* betont, wie die Bedeutung und Nutzung des Internets hinsichtlich ihrer Arbeit zugenommen hat. So bietet *Sangini* ebenfalls mittlerweile Beratungen nach Absprache über das Internet an. Wenn es um überregionale Probleme geht, wie z.B. die Umsiedelung eines lesbischen Paares in eine andere Stadt, wird der Kontakt über das Internet hergestellt (Vgl. M.S. 05.12.2007: 11). Auch P.R. von *Nigah* beschreibt, dass die Kommunikation der einzelnen Mitglieder von *Nigah* über einen täglichen regen Emailaustausch erfolgt (Vgl. P.R. 09.12.2007: 11). Aus seiner Perspektive kann die soziopolitische Arbeit von *Nigah* ohne die Nutzung des Internets nicht funktionieren:

„The Internet is an enabler. It enables just about everything. So I don't think we would be able to function as a queer collective in the absence of the Internet at all. I think we would disintegrate within minutes. [...] It's huge. [...] talking about things like mailing lists, you know, emails, direct forms of communication that allow you to stay in touch at very high speeds with great detail. I think that the Internet has and will continue to help just about anything and clearly the queer movement as well“ (P.R. 09.12.2007: 9).

Somit lässt sich zusammenfassend sagen, dass nach Aussagen meiner InterviewpartnerInnen die politische Nutzung des Internets für Queer-AktivistInnen und politische Queer-Organisationen als wichtigstes Instrument und Medium bewertet wird, um sich in kürzester Zeit miteinander in Verbindung zu setzen, auf dem neuesten Stand zu halten und sich in Egroups, Emails und Diskussionsforen über aktuelle Themen auszutauschen. Das Internet ist demnach ein wichtiges Informations- und Kommunikationsmedium für die politische Queer-Bewegung. In Kapitel 4.2.1. folgt eine detaillierte Auseinandersetzung mit dem Medium Egroup.

#### **4.1.2. Soziale Nutzung**

Für den größeren Teil der Queer-Community, der häufig nicht politisch aktiv ist, ist das Internet vor allem ein soziales Medium. Dabei geht es wie bei der politischen Nutzung v.a. um Kommunikation und Information. Oben habe ich bereits beschrieben, dass vor allem Mitglieder der Queer-Community, die als LGBT zugeordnet werden können, das Internet nutzen. Dazu zählt auch ein Großteil der indischen Queers, die sich nicht öffentlich zu ihrer Sexualität bekennen. Hinsichtlich der sozialen Nutzung des Internets betonen meine InterviewteilnehmerInnen, dass Männer und Frauen das Internet unterschiedlich nutzen und mehr schwule

Männer das Internet für soziale Zwecke in Anspruch nehmen. Im folgenden Kapitel sollen diese Unterschiede detaillierter beschrieben werden.

Für die schwule Community hat sich das Internet zum wichtigsten Medium entwickelt, um sozial zu interagieren. Wie in 3.1. bereits beschrieben, ist die Mehrheit der schwulen Männer der Mittel- und Oberschicht Ende der 1990er Jahre ins Internet abgewandert. In dieser anfänglichen Transferphase wurde das Medium Internet jedoch von einigen schwulen Männern, wie beispielsweise R.S., noch sehr ambivalent eingestuft, was an seinen Erfahrungen sichtbar wird:

„[...] in Hyderabad 98, 99 it [Internet] was all booming up [...] I mean we used to meet a lot of people...Internet was there but it was not considered to be the safe. One, because first not so many groups were there on the net and then Hyderabad was booming [...] so [the] whole night we used to do the chat thing and all that. But when it came to the meeting up people [we] were ‘don’t meet because you never know, it could be a cop, it could be this similar thing which the government has started doing and they will catch you’ [...] yeah I mean we met a couple of them but it was very always... I mean we used to shiver ‘ok who are we meeting and [...] why do they not come to the cruising places’“(R.S. 17.12.2007: 4-5).

P.R. schildert, wie er zu diesem Zeitpunkt noch nicht offen zu seiner Sexualität steht und nur durch das Internet Anschluss zu anderen Queers findet:

„I mean I wouldn’t be where I am today had it not been for the Internet [...] I was introduced to the community through the Internet. Because what ended up happening was... I mean...I did not know of [...] any homosexual gay activities at all. My understanding of it was: yes there are lot of men who have sex with men but there are virtually no gay men in this town [Delhi] [...] I was starved to be able to have [...] just a conversation with somebody who understood that for me my sexuality goes beyond the bed and I just...I just didn’t think that I could find anyone in this country. But I thought if I got myself the Internet I would probably be able to have a conversation with somebody else or maybe there may be somebody in the country [...] and this is way back in 95, 96 when the Internet just came in. So I pumped a giant load of money in getting the Internet...it was very difficult to get, it was very expensive. I think it was worth about eight months of pay. And I saved that up [...] and I bought that. And then I got onto a chat site and of course the entire revelation of about 14 million gay porn sites just like...like blew me apart but then I found gay.com [...] I mean it was a drug I couldn’t get off the bloody thing...I used to sit all day chatting chatting chatting and then I met somebody who told me about Humrahi [gay support group in Delhi] and it took a while for him to convince me to come there because I was very scared and I was totally closeted at that point of time. And yeah had I not met that guy on the net I would probably would have come to know of the community much later, probably you know in a very different way. And I probably...my life would have panned out a little differently“(P.R. 09.12.2007: 9-10).

Das Zitat verdeutlicht, wie gravierend das Internet das Leben von P.R. veränderte, weil er erst online über die Existenz einer schwulen Community in Indien erfahren hat und somit für ihn ein alternativer Lebensentwurf möglich wurde.

Die Nutzung des Internets für männliche Queers der höheren Einkommensschichten hat stark zugenommen. Meine InterviewteilnehmerInnen betonen, dass heutzutage gerade für die schwule Community die meisten sozialen Interaktionen fast ausschließlich online verlaufen. Dabei ist jedoch entscheidend, dass es, neben der Kontaktaufnahme aus freundschaftlichen Gründen, v.a. darum geht, potentielle Sexual- oder *Datingpartner* kennenzulernen (Vgl. A.V. 01.12.2007: 9;

Vgl. B.B. 15.12.2007: 10; Vgl. N.R. 29.12.2007: 9). Die enorme Bedeutung der sozialen Interaktion über das Internet zeigt sich meines Erachtens auch daran, dass alle meine männlichen Interviewteilnehmer das Internet mindestens einmal täglich nutzen (Vgl. z.B. R.S. 17.12.2007: 17). Dabei sind v.a. interaktive Webseiten wie *guys4men* von äußerst großer Bedeutung, da dort mit anderen gechattet werden kann, Profile mit persönlichen Informationen, Kontaktadressen und Fotos gestaltet und fremde Profile besucht werden können (Vgl. A.K. 02.12.2007: 6; Vgl. A.B. 31.10.2007: 16, 20; Vgl. A.V. 01.12.2007: 11, 13-14).

Mögliche Gründe, warum sich solche sozialen Internetdienste großer Beliebtheit unter der schwulen Community erfreuen, liegen laut meinen InterviewpartnerInnen in der Anonymität und der sicheren Umgebung. Dazu exemplarisch A.K., der diesbezüglich zwischen virtuellem und öffentlichem Raum unterscheidet: „[...] *it's actually safer to cruise on the web than it is in the physical space of the city. [...] the net cruiser is safer than the city cruiser [...] but that is about men*“ (A.K. 02.12.2007: 14). Zudem bietet die virtuelle Kommunikation im Vergleich zur persönlichen Kommunikation viele Vorteile, wie P.R. sagt, indem man mit Menschen in Kontakt kommt und sich auf Interaktionen einlässt, mit denen man aufgrund unterschiedlicher Faktoren im Offlineleben die Begegnung nicht suchen würde:

„[...] you meet a lot more people across class, caste, any kind of barrier you want to imagine. [...] the time taken for you to be able to evaluate a person is that much larger because in the public space [...] you make that decision within seconds whereas over the Internet you can negotiate that time. So the quality of your interaction can be that much better“ (P.R. 09.12.2007: 10).

Dadurch bietet das Internet einerseits das Potenzial, das soziale Umfeld zu erweitern. Andererseits betont P.R., dass die Art und Weise, wie auf einigen sozialen, interaktiven Webseiten wie z.B. *guys4men* zwischen Personen kommuniziert wird, sehr beschränkt ist. Dort werden reduktionistische Kategorien reproduziert und verfestigt, da auf Webseiten wie *guys4men* ganz spezifische Informationen erwartet werden:

„[...] there are very specific questions that get asked and very specific answers required. And you need to be able to slot a person because you have 35 seconds in which you are gonna decide whether you want to sleep with this person or not and you need to be able to get a mental image of this person and the only way you can do that is from the answers that persons gives [...] Yeah so labels it is [...] It is hugely restricting. I mean I personally dislike to have to label myself or whatever, at the end of the day what I hope to be able to do when I ask a question or get an answer is for someone to be able to turn around and say: I am attracted to men [...] rather than to say: gay, top, will not kiss“ (P.R. 09.12.2007: 6).

Hierzu betonen jedoch andere Interviewpartner wie beispielsweise A.V., dass die Einordnung in solche Kategorien auch hilfreich bei der Kontaktaufnahme mit potentiellen Sexpartnern ist, da nur so ein Sexpartner mit passenden Präferenzen gefunden werden kann (Vgl. A.V. 01.12.2007: 5).

Diese Art der differenzierten Sexpartnersuche, gibt es in ähnlicher Weise nicht für lesbische Frauen, wie meine InterviewteilnehmerInnen betonen. So lassen sich Unterschiede bei der Nutzung z.B. je nach Genderzugehörigkeit bzw. Genderidentifikation feststellen (Vgl. D.S. 13.12.2007: 13). Meine Interviewpartnerin M.M. merkt an, dass es zwar bei der politischen Nutzung weniger Unterschiede bezüglich der Geschlechter gibt, jedoch es v.a. im sozialen Bereich zu unterschiedlichen Arten der Nutzung kommt:

„[...] When it comes to the social aspect for sure men are using [it] far more and whether for cruising, whether for [...] hooking up and all of that [...] I don't want to [...] make an essentialist statement scheme men vs. women vice versa. But still I think men are far more comfortable with the sea of anonymity that is the Internet [...] I know that a lot of my [female] friends are far more comfortable with a more intimate way of beginning connections so for instance I got to know you because we had a common friend right [...] I would be far less comfortable in meeting you if I had met you on the Internet...if you just sent me an email and all of that. And I don't know if it works the same way with men. But at the same time I know ok again this is still a gendered way of putting it but I know that a lot of butch women do get onto chat sites and all of that and use that. So I don't know but maybe some places we just have to say ok maybe gender works a different way“ (M.M. 16.12.2007: 9).

In diesem Zitat zeigt M.M. auf, dass das Problem der Frauen mit der Anonymität ein weiterer möglicher Grund für die Genderdiskrepanz online sein kann. Dagegen scheinen sich Butch-identifizierte Frauen laut M.M. ähnlich wie männliche Queers im Internet zu verhalten. G. K. sagt zur Männerdominanz im Internet:

„There obviously must be a reason why there are more gay spaces [online]. They [gay men] are more interested in making that connection [...] online [...] they are investing a lot more in meeting and keeping in touch and also in having sex. They invest a lot in having sex“ (G.K. 05.12.2007: 10).

Vielen Frauen geht es aber online insbesondere um andere Aspekte. Das Internet ist für viele „zu unpersönlich“ und sie trauen den Profilen nicht, wie M. S. von *Sangini* meint. Sie erklärt weiter, dass die Frauen aus ihrer Sicht zwar schon gerne andere Frauen kennenlernen würden, es ihnen dabei jedoch nicht um Sex gehe: „[...] weil die Frauen meistens [...] auf der Suche nach einer Lebenspartnerin sind. Sie sagen immer, dass sie eigentlich nicht nach Sex suchen“ (M.S. 10.12.2007: 1). Auch der schwul-identifizierte P.R. erklärt sich die Männerdominanz im Internet durch ein genderspezifisches Verhalten:

„[...] I asked a lot of lesbians the same question and there are websites like gaydarforgirls etc. and how come you guys are not there. And the answer that I seem to find is that women tend to be, tend to need more, I don't know, a deeper interaction of some sort, whereas men are a lot more shallow. I think the two genders just look at sex very differently and I think that difference eventually shows through on the Internet as well“ (P.R. 09.12.2007: 12).

Es ist meines Erachtens möglich, dass auch hier traditionell stereotypische, indische Geschlechterrollen reproduziert werden. Es stellt sich die Frage, ob die Reproduktion stereotypischer Vorstellungen, wie z.B. „Frauen suchen online nicht nach Sex“, wie sie sowohl von männlichen als auch weiblichen InterviewteilnehmerInnen artikuliert wird, in dieser Form existiert, weil es den Frauen wirklich nicht um Sex geht, oder ob Frauen sich das Bedürfnis nach Sex nicht zugestehen, da sie durch ihre Erziehung von den stereotypischen Vorstellungen geprägt sind. Diese Darstellung soll jedoch nicht den Eindruck vermitteln, dass Frauen das Internet überhaupt

nicht für soziale Tätigkeiten nutzen. Wie ich im nächsten Kapitel detaillierter beschreiben werde, gibt es sehr wohl bestimmte Portale im Internet, die von Frauen für soziale Tätigkeiten, wie z.B. um Kontakte herzustellen, genutzt werden, jedoch unterscheidet sich, wie ich gerade dargestellt habe, die Art und Weise der sozialen Nutzung. Dennoch können sich diese Genderunterschiede im Internet in den nächsten Jahren meines Erachtens sehr wohl verändern.

## 4.2. Kommunikations- und Informationsmedium

Wie im vorangegangenen Kapitel bereits erwähnt, benutzen die indischen Queers das Medium Internet besonders als Informations- und Kommunikationsmedium. Das Internet wird von den Interviewteilnehmerinnen als das wichtigste Informationsmedium eingestuft, da dort eine Fülle von queer-spezifischen Informationen zu finden sind (Vgl. B.B. 15.12.2007: 8; Vgl. D.S. 13.12.2007: 13; Vgl. S.P. 17.11.2007: 9; Vgl. S.D. 12.12.2007: 18-19). In Kapitel 3.2. habe ich bei den Medienrepräsentationen erläutert, dass die indischen Medien häufig nur sehr einseitig und sensationsgierig über die Queer-Thematik berichten. Im Gegensatz dazu werden Informationen online weit weniger kontrolliert und diese sind sehr viel abwechslungsreicher, wie N.A. sagt:

„[...] I think the Internet plays a huge role because the media on a daily basis does not have updates on what is happening or I mean even if it is to do with what protests are happening, who has got killed, what lesbian...dadada...media does not cover that unless it's really sensational, right“ (N.A. 30.11.2007: 23).

A.K. erklärt diesbezüglich weiter:

“I think Internet is better than the media. Though obviously the media...there are several media websites and you can check news on the Internet [...] Internet is better cuz I guess it's just more differentiated. I can see...I can locate patterns in television and print media more easily than I can locate patterns on the Internet. So I guess Internet is more varied and which is why it's better. Also it has just stray arbitrary random things which the media doesn't have or perhaps not as much as Internet [...] also the way a person interacts with the Internet, the way a person interacts with a computer screen at a Internet place or in his house I think it's more private or it is potentially more private than one's interaction with the television screen or with media“ (A.K. 02.12.2007: 19-20).

Somit lässt sich im Internet jegliche Art von queer-spezifischen Informationen online abrufen und es gibt online sehr viel mehr queer-relevante Themen als in den öffentlichen Medien. Dabei hilft das Internet in seiner Informationsfülle besonders auch solchen Queers, die sich gerade erst über ihre eigene Sexualität und Identität klar werden und noch unsicher bezüglich ihrer sexuellen Orientierung sind. Gerade auch für Queers, die aufgrund der geographischen Lage, in ihrer Nähe über kein ausreichendes Supportnetz verfügen oder keine Kenntnisse über ein solches Netzwerk haben, an das sie sich wenden können, haben häufig das Gefühl, mit ihrem Problem ganz alleine dazustehen. Hierbei bietet das Internet eine Anlaufstelle, um Kontakt zu gleichgesinnten Personen oder Queer-Organisationen zu bekommen (Vgl. M.M. 16.12.2007; Vgl. B.B. 15.12.2007: 8; Vgl. S.P. 17.11.2007: 10-11). Hierzu beschreibt S.D. seine Erfahrungen:

„[...] a place like Assam or in the North-East or [...] certain places which don't have big cities [...] So there you don't have any other source like there is no other organization or any other people... any other informal cruising that you have, so the only way to access information and to get information is the Internet. So when I was back in Assam I used to do the same and even [today] I know people still in Assam and there is no such organization, there is no such formal groups and they still do access the Internet either to date, to chat or to gain information on their social and legal rights etc“ (S.D. 12.12.2007: 21).

Auch G.K. bewertet das Internet als sehr positiv, wie auf anonyme Art und Weise, ein Gedankenaustausch und eine Interaktion mit anderen Queers möglich sind:

„[...] people who are gay and who will not talk about it in a group will feel comfortable talking about it with the anonymity of the Internet. So it allowing interaction which is safe. I mean I know there is so much debate on how unsafe the Internet is also but it allows I think by protecting queer people's identities sometimes it allows them to say their mind, speak it and be open about things and also feel protected“ (G.K. 05.12.2007:9).

Auch werden die einzelnen Queers beispielsweise über Events oder geplante politische Situationen per Email in Kenntnis gesetzt, wie N.R. sagt:

„[...] See for example like you said the picnic [a social event organized by Nigah]. We were informed by email [...] We were supposed to just write a blank email and then they would give you information on where the picnic was [...] and then you meet people, you go to any chat sites, gay chat sites you meet people, you chat with them, one night stand, whatever. Everything is on the net. So Internet plays a major role [...] to the queer community in Delhi“ (N.R. 29.11.2007: 9).

Hierbei wird sichtbar, dass die Informationen, die man online erhält, häufig dazu führen, dass offline das soziale Umfeld erweitert wird. Es ist wichtig anzumerken, dass die Grenzen zwischen Informations- und Kommunikationsmedium online häufig fließend sind. Somit ermöglicht das Internet als Kommunikations- und Informationsmedium virtuell vieles, das sonst für Queers in der physischen Welt nur schwer zugänglich bzw. nicht vorhanden ist. Dabei geht es für die Queer-Community im Internet vor allem um die Ausübung ihrer Queer-Identität. Dies kann zu Emanzipation und Selbstbewusstsein führen, da durch die Nutzung des Internets und den Austausch mit anderen Queers online, sich viele Queers dazu befähigt fühlen, auch in der physischen Welt zu ihrer Sexualität zu stehen (Vgl. A.B. 31.10.2007: 26). Welche Orte und Internetdienste virtuell besonders relevant für indische Queers sind, wird nun detaillierter in den nächsten zwei Unterkapiteln 4.2.1. und 4.2.2. beschrieben.

#### **4.2.1. Egroups**

Die Nutzung von queer-spezifischen Egroups wird von den InterviewteilnehmerInnen als sehr positiv und wichtig für indische Queers bewertet (Vgl. A.B. 31.10.2007: 14; Vgl. P.R. 09.12.2007: 11). Zunächst ist auffallend, dass Egroups im Gegensatz zu anderen Internetdiensten wie Webseiten oder Blogs bisher am meisten von indischen Queers genutzt werden und am ausdifferenziertesten sind. Somit gibt es online eine heterogene Landschaft von Egroups, wie sich an der Fülle der Egroups wie z.B. *sampoorna*, *gaybombay*, *gay\_bombay*, *gaydelhi*, *gaypune*, *LGBT-India*, *Khush-List*, *Voices against 377*, *Symphony\_in\_Pink*, *desiqueers* oder *happyrainbow* feststellen lässt (Vgl. A.B. 31.10.2007: 19, 22; Vgl. N.A.

30.11.2007: 18-19; Vgl. S.P. 17.11.2007: 11-12; Vgl. S.D. 12.12.2007: 4-5). Man kann zwischen Egroups, die primär über politische Themen organisiert sind, jenen, die primär soziale Funktionen erfüllen, und solchen, die Mischformen sind, unterscheiden. Diese Einteilung ist jedoch nicht absolut zu verstehen ist, da die Grenzen häufig fließend sind. In den Interviews werden besonders häufig die folgenden Egroups wie *gay\_bombay*, *LGBT-India*, *Khush* und *Symphony\_in\_Pink* genannt, die nun überblicksartig dargestellt werden.

Die *Khush*-Egroup (*khush-list@yahoogroups.com*) wurde ursprünglich 1992 gegründet. In der aktuellen Yahoo-Gruppen-Form gibt es sie seit 10. Januar 1999. Sie hat momentan 1925 Mitglieder (Vgl. *Khush-List* 2008 [1992]: o.S.). Auf der Webseite der *Khush*-Egroup kann man nach erfolgreichem Anmeldeprozess folgende Informationen erhalten, in der sich *Khush* sowohl vorstellt als auch auf Sicherheitsaspekte bei der Benutzung der Egroup hinweist. Folgende Anmeldeinformationen sind typisch für queer-spezifische Egroups:

„Welcome to the Khush list! [...] Khush, initiated in 1992, is the oldest co-gender electronic mailing list for lesbian, gay, bisexual and transgender South Asians and their allies. Postings cover a variety of themes including coming out, support, culture, politics, organizing, events, as well as poetry, essays, fiction and other expressions of queer desi creativity. The list is administered by six members who are responsible for dealing with duplicate postings and commercial or offensive/hate mail. Messages posted by new members are automatically forwarded to the list owners for approval - this is a spam-prevention feature. Hence such messages may take a day or two to appear on the list. Disclaimer: While this list is accessible only to subscribers, and while we strongly encourage our members to respect the confidentiality of fellow-subscribers, we have no control over the ability of members and archiving services to join the list and make the messages available to a wider audience. We have no way of enforcing your privacy/confidentiality and are not legally responsible for the same. If anonymity is of importance to you, we urge you to subscribe using an assumed name or email alias“ (*Khush-List* 2008: o.S.).

Die Teilnahme bei *Khush* ist somit erst nach genehmigter Anmeldung möglich. Dann besteht Zugriff auf Egroup-Inhalte wie Korrespondenz, hochgeladene Dateien und weiterführende queer-relevante Links. Wie in dem Zitat beschrieben, können neue Mitglieder zunächst noch keine Inhalte auf die Gruppenseite stellen. Dadurch soll die Gruppe vor Missbrauch geschützt werden. Obwohl die *Khush*-Egroup nach der Selbstbeschreibung auf der Webseite nicht nur für politische Kommunikationen und Informationen nutzbar ist, ist die Mehrheit der Themen, die zwischen den TeilnehmerInnen kommuniziert werden, von politischer Natur (Vgl. *Khush-List* 2008 [1992]: o.S.; Vgl. A.B. 31.10.2007: 20-22). Die Aktivität bei *Khush* ist sehr hoch, d.h. es findet jeden Tag eine regelmäßige Kommunikation zwischen den Mitgliedern statt. Hinsichtlich der Themen fällt auf, dass ähnlich wie bei *LGBT-India* und *gay\_bombay* die Themen und TeilnehmerInnen über den indischen Kontext hinausreichen.

Eine weitere wichtige politische Egroup ist *LGBT-India* (*lgbt-india@yahoogroups.com*) mit 1049 Mitgliedern. Bei dieser Egroup erfolgt die Einbettung in eine politische Queer-Bewegung in Indien durch die Art und Weise, in der sich die Gruppe online selbst beschreibt. Bei

Anklicken der Internetseite erhält man die Information, dass diese Egroup aus der *Yaariyan*-Konferenz in Hyderabad 1999 entstanden ist und Mitglieder von *LGBT-India* bei der Organisation der ersten *Queer Pride Parade* in Kolkata am 2. Juli 1999 mitgeholfen haben (Vgl. *LGBT-India* 2008 [2002]: o.S.). Diese Egroup versteht sich wie die *Khush*-Egroup und weitere ähnliche subgruppenübergreifende Egroups als inklusiver Ort, wo theoretisch alle Subgruppen der indischen Queer-Community und Queer-UnterstützerInnen teilnehmen können:

„LGBT-India is intended to be an inclusive group for lesbians, bisexuals, gays, kothis, hijras, double-deckers, transsexuals and other queer and transgendered people in India. People belonging to other sexuality/gender/sexual minorities as well as non-queer allies are welcome“ (*LGBT-India* 2008 [2002]: o.S.).

Die größte queer-relevante Egroup ist allerdings nach Aussage von A.B. die *gay\_bombay*-Yahoo-Gruppe (*gay\_bombay@yahoogroups.com*), die zur Zeit 17827 Mitglieder hat und 2001 gegründet wurde (Vgl. A.B. 31.10.2007: 16; Vgl. *Gay\_Bombay* 2008 [2001]: o.S.). Obwohl diese Gruppe ursprünglich für die Region Mumbai konzipiert wurde, hat sie sich zur wichtigen Plattform für LGBTs in ganz Indien entwickelt (Vgl. A.B. 31.10.2007: 16, 22-23; Vgl. *Gaybombay* Homepage o.J.: o.S.). Diese Egroup lässt sich zu den Mischtypen zählen, da sowohl politische als auch soziale Themen kommuniziert werden. Diese Egroup hängt ebenfalls mit der *gaybombay*-Google-Gruppe (*gaybombay@googlegroups.com*) zusammen, bei der 14979 Mitglieder registriert sind, jedoch ist die Aktivität der NutzerInnen im Gegensatz zu der *gay\_bombay*-Yahoo-Gruppe viel geringer. Außerdem gibt es eine dazugehörige Internetseite, die ein Portal für jegliche queer-relevanten Informationen darstellt und auf diese beiden Egroups verweist (Vgl. *Gaybombay* Homepage o.J.: o.S.)

*Symphony in Pink* (*symphony\_in\_pink@yahoogroups.com*), kurz genannt *SIP*, ist eine soziale Egroup für lesbische und bisexuelle Frauen. *SIP* wurde 2003 in Mumbai gegründet und hat aktuell 117 Mitglieder (Vgl. *Symphony in Pink* 2008 [2003]: o.S.). Da *SIP* jedoch in ihrer Art die einzige primär soziale Egroup ausschließlich für Frauen ist, kommen die Mitglieder nicht nur aus der Gegend um Mumbai. M.S. berichtet hierzu, dass *Sangini* viele Frauen an die *SIP*-Egroup weiterleitet, da es keine vergleichbare Egroups in Delhi gibt (Vgl. M.S. 05.12.2007: 15). Außerdem berichtet mein FTM-identifizierter Interviewteilnehmer, dass neben lesbischen und bisexuellen Frauen zusätzlich auch FTMs dort teilnehmen können (Vgl. S.P. 17.11.2007: 11). Der Aufnahmeprozess ist schwierig. Personen werden vor dem Beitritt der Gruppe von einer Administratorin überprüft. Dabei kontrolliert die Administratorin oder eine Vertreterin die Absichten der Person, wie S.P. sagt: „[...]when I joined [*SIP*] they told me that ‘you have to meet one person, one representative in Delhi and then only we will allow you in the group’“ (S.P. 17.11.2007:11). Die Mitgliedschaft wird beschleunigt und erleichtert, wenn die jeweilige Person von einer bekannten Queer-Aktivistin wie z.B. M.S. von *Sangini* empfohlen wird. Hierbei wird deutlich, dass hohe Vorsichtsmaßnahmen durch die Betreiberinnen ergriffen



werden, um sicherzustellen, dass *SIP* ein virtueller Raum für Frauen bleibt, an dem sie sich ohne Angst ausleben können. Anstatt aktueller politischer Themen wird in dieser Egroup hauptsächlich über soziale Themen gesprochen. Es geht um soziale Events wie Partys, private Treffen, persönliche Gedichte und Gedanken, die per Email an alle Abonnentinnen verschickt werden. Es gibt klare Gruppenregeln, die ein respektvolles Miteinander ermöglichen sollen (Vgl. N.A. 30.11.2007: 7, 18). Meine Interviewteilnehmerin N.A. beschreibt, warum sie *SIP* beigetreten ist:

„[...] the reason I joined the SIP list was because I am not a person who would go to a party and who might start flirting with someone randomly and might pick the person up or let myself be picked in that sense. So I just don't feel comfortable in those social spaces. Considering that and also at the same time wanting to be part of a queer circle [...] I still have an access to a queer community if I want to do postings and to know about events happening in Bombay or Delhi or whatever but I don't really have to be really active“ (N.A. 30.11.2007: 20).

Die Hauptfunktion der Egroups ist laut den Interviewgesprächen, über queer-relevante Themen zu informieren und Mitglieder eine Plattform zu geben über diese Themen zu diskutieren und mit anderen Egroup-Mitgliedern in Kontakt zu treten (Vgl. A.B. 31.10.2007: 19; Vgl. D.S. 13.12.2007: 14-15; Vgl. S.D. 12.12.2007: 21). N.A. findet folgendes relevant für die Teilnahme: „[...] *More than often people who are on a queer egroup are there to a. yes of course cruising and b. also to have friends who are of that sort of same mentality*“ (N.A. 30.11.2007: 21). Personen, die sich nicht öffentlich outen, können somit online ein Teil der Queer-Community sein (Vgl. G.K. 05.12.2007: 11). Neben positiven Aspekten der Egroups als Kommunikations- und Informationsmedium weisen einige InterviewteilnehmerInnen darauf hin, dass weitere Vorteile dieser Gruppen darin bestehen, günstig über geographisch große Distanzen Personen zusammenzubringen und Kontakte zu bewahren. Dabei ist die Interaktion über das Internet billiger als über ein anderes Medium wie z.B. Telefon (Vgl. N.A. 30.11.2007: 18; Vgl. R.S. 17.12.2007: 17).

Durch die Egroups, egal welchen Typs, bekommen indische Queers je nach Präferenz die tägliche Korrespondenz entweder als gesammelte *Digest*-Email bzw. als einzelne Emails auf ein persönliches Emailkonto oder sie lesen die Emailkorrespondenz nur auf der Egroup-Seite. Dadurch ist es möglich, gut über alle queer-relevanten Themen und Events informiert zu bleiben (Vgl. A.B. 31.10.2007: 19; Vgl. N.A. 30.11.2007: 18). Trotz der genannten Sicherheitsvorkehrungen kommt es in Egroups gelegentlich zu homophobem Verhalten, Mobbing oder virtueller Gewalt, wenn NutzerInnen die Gruppenregeln der Egroups nicht befolgen (Vgl. A.B. 31.10.2007: 20). Dies kann dazu führen, dass Mitglieder aus der Gruppe ausgeschlossen werden. Außerdem kann dies andere Queers davon abschrecken, sich für diese virtuellen Seiten anzumelden. Viele Frauen verhalten sich vorsichtig in der sozialen Egroup *SIP*, indem sie die Ereignisse nur passiv beobachten. Es gibt auch häufiger Geschichten über bzw. Warnungen vor sexuellen Stalkerinnen wie N.A. sagt: „[...] *SIP has a lot of stories of women who befriend*

women on these lists and then stalk them and once in a while there is a person or so who is thrown out of the list because [...] suddenly we come to know that this person is stalking someone else“ (N.A. 30.11.2007: 20-21). Dies könnte auch ein Grund sein, warum sich weniger Frauen online an solchen Egroups beteiligen.

Innerhalb der Egroups kann es zu Hierarchisierungen kommen. Dabei ist oftmals entscheidend, wie aktiv ein Mitglied sich in der Egroup verhält oder welchen Rang dieses Mitglied in der politischen Queer-Bewegung hat. In diesem Zusammenhang ist interessant, dass sich in Egroups nur ein kleiner Teil von Queers sehr aktiv verhält. Diese Personen sind diejenigen, die am meisten über Themen diskutieren, Nachrichten posten und durch den Emailverteiler schicken. Häufig sind es z.B. die gleichen politischen AktivistInnen, die auch bei der politischen Queer-Bewegung führende Positionen einnehmen, wie A.B. in diesem Zitat verdeutlicht:

„Because you see there are two areas. One is the whole chat, Facebook, networking kind of sites where everybody is almost equal and you can negotiate on your terms [...] In the list serves, in the mailing lists that exists, there is a certain hierarchy that falls from the fact that certain people are much more active than other people and also from the fact that some of the people who are present on the list serves are people like me or Ashok Row Kavi [...] who are also publically out there and speaking about rights, so therefore they do command a certain leadership position and therefore I am not saying that they are never challenged but they are in a much better position to have their say or they are much more articulate to sort of sway the debate then others. And that hierarchy does exist. I must say that there are of course people who do challenge that I mean there are people who do oppose that and some of them pretty articulately so, but this happens. But the third fact that maybe a lot of people who maybe would want to challenge it but who not because they are the silent spectators on these lists. They are the ones who are receiving all the information but are not necessarily interacting because they do not want to come out. They want to be connected but they don't want to be seen. So these are the most people in the groups and these are also the people who sort of don't lend a voice and are therefore unheard. And if you think lack of voice is kind of disempowerment, then of course they are disempowered. But that does not mean that they do not have the option to open up, they do, they have [...] to choose to exercise that option which many at times they choose to do not“ (Vgl. A.B. 31.10.2007: 20-21).

A.B. bewertet die Struktur der Egroups somit hierarchischer als die sozialen, interaktiven Webseiten im Internet. Jedoch sieht er diese Struktur nicht unbedingt als negativ an, da er betont, dass die passiven, stillen BeobachterInnen in den Egroups theoretisch die Möglichkeit haben sich zu äußern, wenn sie es wünschen (Vgl. ebd.).

Auch ist auffallend, dass in den subgruppenübergreifenden Egroups tendenziell weniger lesbische Frauen, Transgender, Bisexuelle und fast keine *Kothis* und *Hijras* vertreten sind bzw. sich innerhalb der Egroup aktiv verhalten (Vgl. D.S. 13.12.2007: 13, 17; Vgl. A.B. 31.10.2007: 18, 20, 23; Vgl. A.K. 02.12.2007: 22-23; Vgl. S.D. 12.12.2007: 1-3, 18-19). A.B. führt dies u.a. auf die mangelnde Mobilisierung dieser Subgruppen zurück:

„[...] So the fact that a particular segment is mobilized better inevitably means that that particular segment throws up more articulate leaders, more leaders, more people who speak out, and more people who participate and therefore there is more visibility as well. That is not the case with lesbian women. If you compare for example lesbian women with bisexual men and women, the lesbian women in India have been successful in mobilizing and organizing to some degree where the leaders of lesbian groups do participate, so you have one Geeta Kumana or one Malulika [...]

who are writing and are visible when they do need to participate [...] But then again this whole mobilization thing also means that there are so many women they are reaching out who do not have access to the Internet and who do not want to participate because they don't want to be seen, so they are silently receiving all the Khush-list mails, or LGBT mails but they are not coming out and saying like 'this is my email id and you can talk to me or I am a lesbian women who is speaking here'" (A.B. 31.10.2007: 21).

Laut G.K. sind die gleichen Aspekte, die zu Genderdiskrepanzen online führen, auch dafür verantwortlich, dass weniger Frauen bei Egroups partizipieren. Aus ihrer Perspektive ist es für Frauen sehr wichtig, eine Partnerin zu finden, und wenn diese Frauen ihre Partnerin gefunden haben, haben sie weniger Interesse, sich online zu engagieren (G.K. 05.12.2007: 11).

Der Aktivist A.K., der selbst auch zu Queers im urbanen Raum und im Internet forscht, äußert sich zu der Genderdiskrepanz im Internet wie folgt:

„[...] I mean when we charge the physical spaces of the city we see that women are not the ones inhabiting this as much as men are and as it gets darker you see more men here than you see women even in this space we are sitting in right now [Lodhi Garden, Delhi]. Is it also [...] similar on the net? What is female presence on the net? What is transgender presence on the net? I mean these are questions which will give you different answers when you ask what is male presence on the net because is it that the men have taking over the Internet as much as they have taken over the city? I think the answer is not the same but slightly more complex but I can see all of the kind of dangerous kind of correspondence between female presence on the net and female presence in the city in the sense of these kinds of websites. But perhaps homoerotic relationships between women takes place in a very curious way in spaces which are simply different from male spaces. Perhaps on the net itself in these websites, net forums, dating profiles, websites... I dunno perhaps have we missed out on portals which perhaps lesbian women are inhabiting in India. [...] I dunno they seem to be slipping out“ (A.K. 02.12.2007: 15).

Durch die Interviews wurde deutlich, dass Egroups zwar für indische Queers eine Plattform bieten, um sich über Informationen auszutauschen und miteinander in Kontakt zu treten. Jedoch lässt sich feststellen, dass die Egroups bisher nur von einem kleinen Teil der Queer-Community in Indien genutzt wird und die Partizipation von weiblichen Queers und Queers der sozio-ökonomisch niedrigen Schichten zunehmen muss, um dem Anspruch der Egroups, ein inklusiver Ort für alle Queers in Indien zu sein, gerecht zu werden.

#### **4.2.2. Interaktive Webseiten und Blogs**

Neben der wichtigen Bedeutung von Egroups für einen bestimmten Teil der Queer-Community geht es in diesem Kapitel um interaktive Webseiten. Ich werde mich dabei zum einen auf solche sozialen Seiten wie *guysAmen*, die ausschließlich von männlichen Queers genutzt werden, und zum anderen auf soziale Netzwerkseiten wie *Facebook* oder *Orkut*, die subgruppenübergreifend von Queers genutzt werden, konzentrieren. Wie bei den queer-spezifischen Egroups kann man die Webseiten erst nach einer Registrierung und dem Erstellen eines Profils nutzen. Die ausgewählten Webseiten, die ich in diesem Kapitel beschreibe, sind somit nicht für jeden frei zugänglich. Schließlich wird noch an späterer Stelle im Kapitel die Relevanz von Blogs aus der Perspektive der InterviewteilnehmerInnen bewertet.

In Kapitel 4.1.2. wurde bereits darauf hingewiesen, dass es bei der Nutzung von interaktiven sozialen Webseiten zu Genderunterschieden kommt. Für die männlichen Queers sind solche Webseiten wie *guys4men*, *manjam* oder *gaydar* nach Aussage meiner InterviewteilnehmerInnen von besonderer Relevanz, da es nach B.B. für männliche Queers online v.a. um Sex geht (Vgl. B.B. 15.12.2007: 10). Während der Interviews wird von den Interviewteilnehmern besonders die interaktive Webseite *guys4men* hervorgehoben. Auf den sozialen Netzwerkseiten ist es nach der Registrierung möglich, mit anderen Personen zu chatten. Mitglieder gestalten dort ihre Profilseiten, die oft Informationen und Fotos enthalten. Obwohl diese Webseiten international ausgerichtet sind, hat man die Möglichkeit, sie auch nur lokal einzustellen. Dadurch erhalten die Nutzer Informationen über Kontakte, die sich in ihrem gewählten lokalen Netzwerk wie z.B. Delhi befinden (Vgl. A.K. 02.12.2007: 17, 22; Vgl. A.V. 01.12.2007: 11, 13-14; Vgl. N.R. 29.11.2007: 8-10; Vgl. P.R. 09.12.2007: 11; Vgl. A.B. 31.10.2007: 20, 22; Vgl. B.B. 21.12.2007: 5-6).

Die besondere Präferenz von der Webseite *guys4men* im Gegensatz zu vergleichbaren anderen Webseiten hängt zum einem damit zusammen, dass dort die größte Anzahl von Profilen und Nutzern zu finden ist (Vgl. A.K. 02.12.2007: 6; Vgl. A.B. 31.10.2007: 16). A.B. weist zudem darauf hin, dass die Anzahl der Profile auf *guys4men* auch eine Vermutung über die Größe der männlichen Queer-Community im Internet zulässt:

„[...] if you go by the fact of websites for example, guys4men has 34000 profiles from Delhi. That speaks for itself so when Blackstone or another agency comes to India and does a mapping of the gay and MSM population and tells ok there are 590 gay men in Delhi, the ridicule of that is proved by the fact that there are 16000 people on gaybombay, 34000 profiles on guys4men for just one city, Delhi. If you consider India then there are many many many more. So I don't know the numbers debate, the only thing I can safely say is that there are enough number of people who are LGBT to form a viable minority who deserves their rights protected“ (A.B. 31.10.2007: 16).

Zum anderen unterstreichen einige Interviewteilnehmer die ansprechendere und unauffällige Optik dieser Webseite. A.V. weist darauf hin, dass er *guys4men* aus diesen Gründen anderen, ähnlich konzipierten Webseiten vorzieht, da er das Internet hauptsächlich in seiner Arbeit benutzt:

„[...] I use that sites that are not so graphically...pornish. [...]Because, for example a website like manjam also [...]as such if you see just for exchanging messages, but then the images that you get to see as soon as you open manjam: a topless guy and then lots of half-nude pics and all that. That looks a little bad in the office environment. Guys4men is very less in graphics more on text, that's still quite a bit more safer to use [in the office environment]. So personally I would prefer that as such“ (A.V. 01.12.2007: 16).

Mein Interviewpartner A.K. hat selbst zu virtuellen und urbanen Queer-Räumen im Rahmen eines *Sarai*<sup>16</sup>-Projektes in Delhi geforscht. Er hat sich hierbei auch besonders mit *guys4men*

---

<sup>16</sup> Sarai ist ein Programm des *Centre for the Study of Developing Societies* (CSDS), das zu den führenden Forschungsinstituten in Indien gehört. Sarai bietet ForscherInnen durch Stipendien die Möglichkeit,

beschäftigt. Für seine Forschung hat er sich dort registriert, da die Webseite nicht frei zugänglich ist, und die Dynamiken der Webseite analysiert (Vgl. A.K. 02.12.2007: 6). Die nachfolgende Charakterisierung von *guys4men* ist einer E-mailkorrespondenz zwischen A.K. und mir entnommen, in der er seine Forschungsergebnisse präsentiert:

„[...] Signed up members put up their profiles with descriptions and pictures. There are options of filling out details about one’s habits and hobbies, likes and dislikes, sexual favourites, waist and penis size, hair colour etc. Description of oneself becomes a way of creating a desirable persona but often on similar terms and regular scripts. Putting one’s pictures on the profile is almost indispensable for a fruitful sexual career on guys4men. Several follow the ‘no pic, no reply’ rule. An extreme form and demand of visibility and descriptive excess ensures chats and hook-ups. This sits interestingly with the fact that several men registered in guys4men fill out ‘nobody’ in the ‘Out to’ section [...] Being on guys4men.com from Delhi is like being super-visible albeit within a localised system which functions on the principles of invisibility vis-à-vis non queer urban sections. The event of being present on such websites is like loosely networking within, not going ‘out’“ (A.K. 08.02.2008: o.S.)<sup>17</sup>

An dieser Beschreibung wird deutlich, dass bei solchen interaktiven Webseiten die Art und Weise, in der man sich dort präsentiert, sehr wichtig ist. Dabei ist die Verwendung von Bildern ein Muss, wie A.K. beschreibt, da die Teilnehmer Konversationen nur mit Personen betreiben, die Bilder von sich selbst auf *guys4men* gestellt haben. Dabei geht es meines Erachtens auch um Aspekte der Sicherheit und um die Möglichkeit, die andere Person besser einschätzen zu können. Zudem kann man durch die Bilder abschätzen, ob man die andere Person attraktiv findet. Besonders wichtig ist, dass dort viele Queers sichtbar werden, die im physischen Leben nicht offen zu ihrer Sexualität stehen.

In Kapitel 4.1.2. habe ich bereits erwähnt, dass weitere Vorteile, diese interaktiven, sozialen Webseiten zu nutzen, u.a. an der Anonymität und sicheren Umgebung liegen. Des Weiteren bietet die Nutzung des Internets für die soziale Kontaktaufnahme den Vorteil, dass Barrieren abgeschwächt werden können, die die soziale Interaktionen in der physischen Welt beeinflussen (Vgl. P.R. 09.12.2007: 10). Auf der anderen Seite werden jedoch virtuell auf diesen Seiten andere Aspekte verstärkt, wie z.B. die Einordnung in reduktionistische Kategorien und die strenge Einhaltung von stereotypischen Vorstellungen: „[...] *if you go through guys4men.com and the way boys and men identify each other. It is very limited, right. It’s like: top, bottom, active, passive, gay, bisexual etc. etc.*“ (A.K. 02.12.2007: 8). Dem fügt A.B. hinzu:

„[...] You know if you go to those Internet sites, these Internet gay cruising, socializing sites and if in anybody’s profile there is a word called versatile, it is almost taken for granted by every gay men everywhere: ‘oh this guy is actually a bottom, he just wants to hide the fact’. You understand? So that tells a lot about how the mindset works. The mindset is still very heteronormative man-woman, to be either top-bottom“ (A.B. 31.10.2007: 13).

---

sich kreativ und kritisch z.B. mit Medien, urbanen und virtuellen Räumen auseinanderzusetzen (Vgl. Sarai 2008: o.S.)

<sup>17</sup> Persönliche Kommunikation per Email am 08.02.2008 von A.K. an Janina Geist (ni-na.geist@gmail.com) über seine Forschung zu: „Queer Urban Cultures: Delhi“ [CSDS-Sarai Junior Research Fellowship 2007 for Urban Research Project from March 2007 to December 2007].

Ich habe bereits ebenfalls geschildert, dass diese Einordnung auf der einen Seite als restriktiv empfunden werden kann und auf der anderen Seite auch dabei hilft zu beurteilen, ob man zueinander passt. Des Weiteren ist es wichtig anzumerken, dass durch die Anwendung der Kategorien in der virtuellen Welt der schwulen Community diese auch Auswirkungen auf das Offlineleben haben können, indem die Kategorien dort noch verstärkt werden.

Wie oben beschrieben, wird die Seite *guys4men* als sehr populär eingestuft. A.K. erklärt, warum er diese Seite trotzdem nicht nutzt:

„[...] guys4men you can't open on Delhi university server. That is one. But the other thing is I just don't get [...] turned on by it in the sense [...] the way it allows interaction. I mean it's a completely valid and legitimate sphere of interacting [...] But it does not turn me on. I like another way of interacting and there are so many people around [in the offline sphere] I mean if there is a possibility elsewhere, at least for a Nigah [...] member in 2007 in Delhi you can meet people and it's not very difficult [...] So yeah that's why I never felt the need to. But there are friends who have very rich and active sexual lives through guys4men and active lives of friendship“ (A.K. 02.12.2007: 19).

Diese Aussage verdeutlicht, dass für einige Queers das Internet nicht als Ort für diese Art der sexuellen Kommunikation und Interaktion relevant ist. Während A.K. innerhalb der männlichen Queer-Community zu den wenigen Ausnahmen gehört, ähnelt seine Aussage besonders den genannten Gründen, warum so wenige Frauen das Internet auf diese Art und Weise nutzen wollen. Auffallend ist hierzu meines Erachtens ebenfalls, dass in den Interviewgesprächen die Thematik der interaktiven Web- und Chatseiten wie *guys4men*, *manjam*, *gaydar* und ähnlichen von meinen männlichen Interviewpartnern, die Teil der schwulen Community sind, häufig angesprochen wurde, während meine weiblichen InterviewteilnehmerInnen diese Art von Webseiten für Frauen nicht erwähnen. Hieran zeigt sich erneut das unterschiedliche Bedürfnis der Einzelnen und dass interaktive Webseiten für den Teil der schwulen Community viel wichtiger sind: „[...] So there is another city which is on the web and which is a gay city which is perhaps not as much a lesbian city because girls rarely use those websites like guys4men or there aren't so many“ (A.K. 02.12.2007: 6). Interaktive Seiten werden laut Aussage der InterviewteilnehmerInnen von weniger Frauen genutzt, da diese eine andere Art von Interaktion suchen (Vgl. M.M. 16.12.2007: 9; Vgl. M.S. 10.12.2007: 1; Vgl. A.K. 02.12.2007: 22). Soziale Netzwerkseiten haben im Vergleich zu den Egroups somit nur für einen bestimmten Teil der Queer-Community eine Bedeutung. A.B. merkt während des Interviews an, dass dort v.a. Personen aus sozioökonomisch höheren Schichten zu finden sind:

„[...] Orkut, Facebook, guys4men, these are very similar [...] So this is where all the elitist cruising has shifted to, so now people meet in cafes rather than...[the public cruising areas]. They tie up on the net and meet in cafes and then they like each other. So you know this whole institution of dating has come about because of the Internet, because now people are meeting more over a cup of coffee and then deciding whether they like each other or not for the next step. So the first point of interaction is not a public park or a public space or a loo, the people who continued to be in the public parks and public spaces and loos are the people who do not have access to the Internet. They are the ones who cannot take advantage of that and are still there. But again these are very broad generalizations of course there will be individuals who will be different“ (A.B. 31.10.2007: 20).

Wie angesprochen, wird dieser Umstand auch daran sichtbar, wie S.D. von *Naz India* sagt, dass es keine spezifischen *Kothi*- und *Hijra*-Webseiten online gibt (Vgl. S.D. 12.12.2007: 19). Mein Interviewpartner B.B. merkt diesbezüglich an, dass aus seiner Sicht einige *Kothis*, die das Interesse und die Mittel dazu haben, das Internet nutzen:

„[...] *kothis* is [sic!] a grey area because they are in public spaces, they are online spaces and they are not as segregated and as marginalized as the hijra community who by choice or also maybe by design or by force tend to be just among themselves and intermingle only with themselves“ (B.B. 21.12.2007: 9).

Hieran zeigt sich deutlich, wie schwierig eine Einschätzung über die genaue Anzahl der Queers aus niedrigen sozioökonomischen Schichten im Internet ist.

Wie ich in 4.1.1. geschildert habe, ist die besondere Relevanz dieser Seiten auch daran erkennbar, dass politische Queer-Organisationen dort Informationen und Veranstaltungshinweise posten, um eine größere Anzahl von Queers zu erreichen: „[...] *those interactive sites are a really important because when we publish our Nigah events on all these egroups, we also publish on guys4men.com and there are people who talk about that event and then come*“ (A.K. 02.12.2007: 17).

Neben den interaktiven Webseiten, die für bestimmte Subgruppen der Queer-Community konzipiert wurden, gibt es noch andere internationale Netzwerkseiten, die für alle Queers theoretisch zugänglich sind. Das Besondere an diesen Arten von interaktiven Webseiten ist, dass sie nicht queer-spezifisch konzipiert sind. A.K. weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass diese virtuellen Räume von den indischen Queers bewusst angeeignet werden (A.K. 02.12.2007: 16). Während der Interviews werden hierzu besonders häufig *Facebook* oder *Orkut* genannt, jedoch unterschiedlich bewertet. Obwohl *Orkut* genauso wie *Facebook* eine internationale Netzwerkseite ist, die nicht nur in Indien genutzt wird, beschreibe ich diese Netzwerkseiten, da ich während meiner Feldforschung festgestellt habe, dass auch diese Seiten in Indien populär sind und häufig verwendet werden. Allgemein sagt L. E., die zum Zeitpunkt des Interviewgesprächs zwar keine der beiden Seiten nutzte<sup>18</sup>, dass aus ihrer Perspektive diese Seiten für indische Queers als sehr wichtig einzustufen sind, weil sie zum einen die Queers in Indien untereinander vernetzen als auch zum anderen internationale Kontakte mit anderen Queer-Gruppen bzw. Personen ermöglichen (Vgl. L.E. 28.11.2007: 3).

*Orkut* ist eine interaktive, international genutzte Netzwerkseite, die von *Google* herausgegeben wird. Mit einer *Google*-Email-Id oder nach Registrierung eines Nutzerprofils kann man sich dort einloggen (Vgl. *Google* 2008: o.S.). Auch *Facebook* ist eine interaktive, internationale

---

<sup>18</sup> Die Nutzung von *Facebook* hat seit Aufzeichnen der Interviewgespräche innerhalb der Queer-Community deutlich zugenommen. Fast alle meine InterviewteilnehmerInnen, so auch L.E., nutzen *Facebook* mittlerweile.

Netzwerkseite, die nach einer Registrierung genutzt werden kann (Vgl. Facebook 2008: o.S.). Auf diesen Seiten kann man eine eigene Seite gestalten und mit persönlichen Daten und Fotos anreichern. Andere NutzerInnen können bei Interesse die jeweilige Person per Email oder Chat (wenn aktiviert) kontaktieren. Beide Seiten verfügen über eine Art Gästebuch, in dem Nachrichten für die jeweilige Person hinterlassen werden.

Für meinen Interviewpartner A.K. ist ein interessanter Aspekt an *Orkut*, dass es bei den Angaben zu einer Person verschiedene Möglichkeiten gibt, um die eigene Sexualität zu definieren. Dort kann man u.a. wählen zwischen „[...] *straight, gay, lesbian, bisexual, bicurious and things like that*“ oder die Kategorie leer lassen (A.K. 02.12.2007: 16). Somit können dadurch gleichgesinnte Personen gefunden werden. M.S. von *Sangini* hat bei der Netzwerkseite *Orkut* versucht, andere gleichgeschlechtlich orientierte Menschen zu finden und bei Bedarf Hilfestellungen anzubieten:

„[...] I have tried to find people who somehow in their profile mention that they are not completely heterosexual normative so [...] I did different searches [...] I did lesbian, so yeah I think there was like me and two million men [that pretended to be lesbians in their profiles] that came out in that search in India“ (M.S. 05.12.2007: 17).

Hieran zeigt sich, dass viele Frauen auch durch falsche Identitäten im Netz von der Partizipation abgeschreckt werden können. Des Weiteren wird *Orkut* im Gegensatz zu *Facebook* als unsicherer beschrieben, da man die Möglichkeit hat, auf jedes beliebige Profil zu klicken. Dazu N.R. exemplarisch: „*Orkut I was [using] until everyone would come into my profile and just check my pictures or just check my scraps. I don't think it is a very good site*“ (N.R. 29.11.2007: 11). Diese offene Qualität von *Orkut* kann Queers entmutigen, dort offen mit ihrer Sexualität umzugehen. Für A.V. besteht der hauptsächliche Unterschied zwischen den interaktiven Webseiten darin, dass bei Netzwerkseiten wie z.B. *Orkut* viele Personen nicht offen zu ihrer Sexualität stehen, was eine Kontaktaufnahme schwieriger macht als bei spezifischen schwulen Kontaktseiten wie *guys4men*:

„[...] but then eh I cannot get in touch with so many people because people are not out of the closet on Orkut, one. Two, Orkut is too big a network and there are all connected to their straight friends, their families and they are all there. So it's tough on Orkut. But on websites which are totally, specifically for gays, like guys4men, it's much easier“ (A.V. 01.12.2007: 14).

Auch N.R. beschreibt, wie er bei *Facebook* nicht zu seiner Sexualität steht, da er dort mit vielen Arbeitskollegen vernetzt ist, die nichts über seine sexuelle Orientierung erfahren sollen. Er ist über die Tatsache, dass er sich dort nicht so ausleben kann wie er gerne möchte, sehr unglücklich (Vgl. N.R. 29.11.2007: 10). Trotz dieser beschriebenen Einschränkungen lässt sich zusammenfassend festhalten, dass die sozialen, interaktiven Webseiten, egal welchen Typs, von vielen InterviewteilnehmerInnen als gute Möglichkeit eingestuft werden, um mit anderen in Kontakt zu treten (Vgl. B.B. 21.12.2007: 7).



Neben den verschiedenen Typen von interaktiven Webseiten werden auch Blogseiten (kurz: Blogs) von den InterviewteilnehmerInnen zu wichtigen virtuellen Queer-Räumen gezählt. Hierbei steht besonders der Informationsaspekt der Blogs im Vordergrund (Vgl. D.S. 13.12.2007: 14; Vgl. A.K. 02.12.2007: 18; Vgl. N.A. 30.11.2007: 22; Vgl. S.D. 12.12.2007: 22).

Die folgenden drei Zitate zeigen, wie Blogs durch die InterviewteilnehmerInnen bewertet werden:

„[...] It could be like a simple journal that someone is keeping online [...] it could be about sharing political news, or social news or whatever [...] so it could be about facts or it could be about sharing opinions but in whatever way I think they are very democratic and user-friendly [...] people can leave comments there and relate to a person in short bits [...] they are also more accessible than other kind of information, so the fact that anybody can start a blog automatically means that a greater sense of trust is built in that whole process“ (M.M. 16.12.2007: 11).

Durch die Darstellung von subjektiven Erfahrungen helfen Blogs nach A.B. vielen indischen Queers, andere Perspektiven aufzuzeigen und queer-spezifische Lebensentwürfe zu normalisieren:

„[...] Of course they are [profiting from reading the blogs] because it is another media which is used as an empowering tool in convincing a lot of people that: ‘no you are not a weird creature who will burn in hell’ and that ‘you can possibly come out and there are enough people out like you who are well connected and well-adjusted and can help you out if you are in a trouble’. So in that sense yes of course. And it also helps I think in normalizing the whole notion of queerness, so to speak. [...] It is just a question of the degree or the scale of the audience but a blog is just like a newspaper article“ (A.B. 31.10.2007: 26).

L.E. bewertet Blogs als sehr positives Medium insbesondere für Personen, die sich noch nicht geoutet haben, um trotzdem ihre Lebensrealität darstellen zu können:

„[...] It’s an excellent medium for people who are closeted to put their realities of their lives out there. I read a lot of queer blogs and other blogs but a lot of queer people use blogs anonymously to assume identities to talk about their lives and their realities and it’s amazing. It’s an excellent documentation, an excellent answer to people who say that things like this don’t happen in India, don’t exist anymore“ (L.E. 28.11.2007: 5-6).

Durch diese Zitate wird exemplarisch deutlich, dass Blogs von den InterviewteilnehmerInnen sehr positiv bewertet werden, da Blogseiten es ermöglichen, persönliche Erfahrungen und Erlebnisse mit anderen zu teilen. Durch die Möglichkeit, Kommentare auf den Blogseiten zu hinterlassen, können Dialoge entstehen. Zudem sind Blogseiten als Informationsquellen über lange Zeit hinweg abrufbar, sodass die vorhandenen Informationen nicht verloren gehen (Vgl. A.B. 31.10.2007: 27; Vgl. S.D. 12.12.2007: 22). Außerdem gibt es keine Beschränkungen bei der Nutzung von Blogs. Theoretisch kann jede Person einen eigenen Blog einrichten. Auch einige meiner InterviewteilnehmerInnen besitzen einen eigenen Blog, in dem sie über ihre Erfahrungen und Erlebnisse berichten (Vgl. B.B. 21.12.2007: 6-7; Vgl. L.E. 28.11.2007: 5; Vgl. N.A. 30.11.2007: 22). Blogs eignen sich gut als Medium, um von Queers für queer-spezifische Angelegenheiten benutzt zu werden. Gerade durch die subjektive Erzählweise und die vielseitigen Queer-Narrativen bereichern sie die mediale Berichterstattung. Obwohl in diesem Kapitel vor allem die soziale Nutzung von interaktiven Webseiten und Blogs aufgezeigt wurde,

ist es wichtig anzumerken, dass diese virtuellen Portale auch für politische Zwecke genutzt werden, indem z.B. AktivistInnen bewusst diese Räume aufsuchen, um diejenigen Queers zu erreichen, die nicht in den soziopolitischen Emailnetzwerk involviert sind, und um Internetkampagnen zu schalten (Vgl. N.R.29.11.2007: 9 ). Wie oben erwähnt, hat *guys4men* laut A.B. allein in Delhi 34000 Mitglieder und bietet sich deshalb auch als ein Forum an, um Queers politisch zu mobilisieren. Ähnlich ist es z.B. bei *Facebook*, wo sich sowohl Mitglieder untereinander als auch mit internationalen Queer-Gruppen und Queers vernetzen. Dort werden auch viele Gruppen gegründet wie z.B. *queerrightskerala*, *Nigah Delhi*, *Voices against 377: Repeal India's Sodomy law*, *Queer and Trans Desis (South Asian)*. Dieser Umstand zeigt die enge Verflechtung von sozialen und politischen Aktivitäten durch indische Queers bei *Facebook*. Auch bei Blogs kommt es auf die individuelle Person an, ob sie ihren Blog primär politisch oder sozial versteht. Jedoch lässt sich meines Erachtens für südasiatische virtuelle und physische Queer-Räume eine solch starre Trennung zwischen politisch und sozial in den meisten Fällen nicht treffen, da die Übergänge fließend sind. Dies bestätigt auch meine Interviewpartnerin M.M.:

„[...] it happens that for instance we are all part of this egroup and [...] a particular piece of news floats and we all read about it and then we meet in the evening and we discuss it. So it becomes a way of adding onto that. [...] I think they are very complimenting; it's very difficult to make that sort of separation. They both complement eachother“ (M.M. 16.12.2007: 13).

### **4.3. Bewertung des Internets für die indische Queer-Community**

Wie in den vorangegangenen Kapiteln durch die Aussagen meiner InterviewteilnehmerInnen deutlich wurde, spielt das Internet eine wichtige Rolle für die Queer-Community in Indien. In diesem Kapitel werde ich nun wichtige Ergebnisse der Feldforschung der theoretischen Sekundärliteratur aus der Internetforschung gegenüberstellen und bewerten. Obwohl diese Theorien sich nicht spezifisch auf den indischen Kontext beziehen, da es bisher noch keine umfassenden kulturspezifischen Studien zur Bedeutung und Nutzung des Internets für die Queer-Community in Indien gibt, werde ich überprüfen, ob sich Parallelen auffinden lassen bzw. ob die Einschätzungen der InterviewpartnerInnen von der wissenschaftlichen Sekundärliteratur abweichen.

Wie an den Aussagen der InterviewteilnehmerInnen deutlich wird, ist bislang nur ein bestimmter Teil der Queer-Community im Internet vertreten. Vor allem sind dies Personen aus sozioökonomisch höheren Schichten, aus der LGBT-Subgruppe und mehr Männer als Frauen. Diese Einschätzung wird in der Sekundärliteratur von Bacchetta bestätigt, die sagt, dass die Nutzung des Internets durch Queers mit einem bestimmten sozioökonomischen Status verbunden und häufig ein Privileg der männlichen Queers ist (Vgl. Bacchetta 2007: 110). Damit stimmt überein, dass in der allgemeinen Sekundärliteratur über das Internet von vielen

AutorInnen darauf hingewiesen wird, dass die Nutzung des Internets zahlreichen Einschränkungen unterliegt. Obwohl das Internet theoretisch jedem zugänglich ist, wird der tatsächliche Zugang durch eine Vielzahl von Faktoren, wie Sprachkenntnisse, finanzielle Gründe, Gender, Alter oder Ethnizität eingeschränkt (Vgl. Rafaeli/Raban et al. 2005: 82; Vgl. Glaser/Khan 2005: 265; Vgl. Kuntsman 2004: o.S.).

Besonders der Aspekt der Genderdiskrepanz bei der Art und Weise, wie das Internet von indischen Queers genutzt wird, wurde durch die Auswertung der Interviews deutlich. Für die schwule Community in Indien ist das Internet der wichtigste Ort, um sozial zu interagieren und Kontakte herzustellen. Die Mehrheit der Community agiert nur im Internet. Somit lässt sich feststellen, dass besonders die indischen Schwulen sich die Nutzung des Computers und des Internets schnell angeeignet haben, um ihre sozialen Netzwerke zu erweitern. Hierbei lassen sich Parallelen zu Campbells Forschung zu schwulen Männern in Chaträumen in den USA feststellen. Er betont, dass sich seine Forschungssubjekte die computerbasierte Kommunikationstechnologien besonders schnell angeeignet haben, um ihr soziales Umfeld zu vergrößern (Vgl. Campbell 2004: 7). Zudem habe ich darauf hingewiesen, dass nach Aussagen der Interviewteilnehmer bei der sozialen Interaktion die starre Einteilung in binäre Kategorien wie z.B. „top oder bottom“ sehr wichtig ist. Dabei ist die Online-Identität stark beeinflusst von Aspekten wie Maskulinität, Körperlichkeit und sexuelle Identität. Auch hier zeigen sich Parallelen zu Ergebnissen von Campbell, der betont, wie sehr der Aspekt des Körpers und der Geschlechtlichkeit bei Online-Interaktionen eine Rolle spielt (Vgl. Campbell 2004: 5-6, 11-12).

Daneben möchte ich jedoch unterstreichen, dass eine Zuordnung zu einer bestimmten Genderidentität bei virtuellen Kommunikationen auch für andere Queers eine Rolle spielt. Es hat sich gezeigt, dass es auch für weibliche Queers bei der virtuellen Kommunikation wichtig ist, die andere Person bezüglich ihrer Genderzugehörigkeit einschätzen zu können. Die Schwierigkeit, die andere Person klar zu einer bestimmten Genderzugehörigkeit zuordnen zu können, wurde z.B. auch von einigen lesbischen Frauen als ein möglicher Grund genannt, warum weniger Frauen das Internet nutzen bzw. dies auf die gleiche Weise wie schwule Männer tun. So lässt sich festhalten, dass Aspekte der Genderzugehörigkeit und die klare Zuordnung zu bestimmten Labels für die Queer-Community in Indien bei Online-Interaktionen sehr wichtig sind. Dass Aspekte wie Gender und Identität online nicht an Bedeutung verlieren, wird auch von anderen ForscherInnen bestätigt (Vgl. Smith/Kollock 1999: 9-12; Vgl. Glaser/Khan 2005: 262; Vgl. Amichai-Hamburger 2005: 39; Vgl. O'Brien 1999; Vgl. Kuntsman 2004: o.S.). M.M. hat als einzige der InterviewpartnerInnen darauf hingewiesen, dass Butch-identifizierte Frauen sich im Internet auf „männliche“ Art und Weise beteiligen. Diesbezüglich gibt es bisher keine spezifischen Studien und daher ist eine Einschätzung dieser Aussage schwierig. Zudem ist

unklar, ob und wie viele der Butch-identifizierten Frauen oder FTMs vielleicht ähnlich wie die schwule Community auf interaktiven Webseiten aktiv agieren, um gezielt über das Internet Personen für *Dating* oder Sex kennen zu lernen. Warum sich weniger lesbische Frauen online auf solchen interaktiven Webseiten wie *gaydargirls* beteiligen, liegt möglicherweise daran, dass deren Inhalt diese Frauen nicht anspricht. Wie auch bei 4.1.2. und 4.2.2. thematisiert wurde, fühlen sich viele weibliche Queers mit der Form der virtuellen Kommunikation auf solchen Webseiten nicht wohl bzw. sie entspricht nicht der Art von Kommunikation, die sie praktizieren wollen. Obwohl in der Hinsicht, wie bestimmte interaktive Webseiten für sexuelle Kommunikation und Interaktion genutzt werden, Genderunterschiede bei der indischen Queer-Community existieren, hat sich gezeigt, dass Frauen das Internet sozial, v.a. bei sozialen Netzwerkseiten wie *Facebook*, *Orkut* und in Egroups, dennoch nutzen. Des Weiteren haben meine InterviewpartnerInnen betont, dass es bei der politischen Nutzung des Internets zu weniger ausgeprägten Genderdiskrepanzen kommt.

Die zentrale Bedeutung des Internets als Instrument für die politischen Queer-AktivistInnen und die politische Queer-Bewegung wurde in Kapitel 4.1.1. herausgearbeitet. Dabei haben die InterviewpartnerInnen wiederholt berichtet, dass das Internet maßgeblich dazu beigetragen hat, die politische indische Queer-Bewegung auszudifferenzieren, zu stärken und jenseits von lokalen Bezügen oder der spezifischen Subgruppen der Queer-Community zu vernetzen. Durch das Internet sind politische AktivistInnen neben einem lokalen Dialog mittlerweile national und international in Kontakt mit anderen politischen Queer-AktivistInnen. Da ein Großteil der Queer-Community in Indien nur online mit anderen Queers vernetzt ist, bietet das Internet nach Aussagen der InterviewteilnehmerInnen ein gutes Instrument, diese Personen über politische Aktionen oder aktuelle Themen aufzuklären mit dem Ziel, einige für eine Partizipation zu gewinnen. Diesbezüglich merkt auch Bacchetta die internationale Verflechtung politischer Queer-Bewegungen an (Vgl. Bacchetta 2007: 104, 105, 110). Auch Altman verweist auf das Potenzial des Internets für die politische Queer-Bewegung, besonders im Hinblick auf den Austausch mit Personen aus der Diaspora (Vgl. Altman 2001a: 111). In der Sekundärliteratur zum Internet wird darauf verwiesen, dass das Internet sich als ein Medium eignet, um marginalisierte Gruppen politisch zu vernetzen und kollektive politische Aktionen zu initialisieren. Das Potenzial liegt vor allem in der Geschwindigkeit, der Effizienz und den geringen Kosten der Internetkommunikation (Vgl. Mele 1999: 207-209; Vgl. Kollock/Smith 1999: 19, 22). Diese Einschätzung wird auch von meinen InterviewteilnehmerInnen bestätigt. Die Schnelligkeit der Kommunikation zwischen den einzelnen politischen Gruppen hat durch das Internet zugenommen. Des Weiteren passieren ein Hauptteil der politischen Diskussionen und Strategiebildungen ausschließlich im Internet. Auch die politische Mobilisierung der LGBTs erfolgt durch das Internet. Obwohl nur ein kleiner Teil der Queer-Community politisch

aktiv ist, haben die Vernetzungen der politischen Queer-Bewegung im Internet, neben der Stärkung der indischen Queer-Bewegung selbst, darüber hinaus Auswirkung auf das Erstarken der Queer-Community in der Öffentlichkeit und in der Gesellschaft im Allgemeinen. Denn durch die Auseinandersetzung der politischen Queer-Bewegung öffentlich Räume für indische Queers zu erschaffen und gleichgeschlechtliche Sexualität, Identitäten und Verhaltensweisen in der Öffentlichkeit zu „normalisieren“, profitieren meines Erachtens auch politisch nicht-aktive Queers. Bei politischen Aktionen wie z.B. öffentlichen *Pride*-Demonstrationen bekommen sowohl solche Queers, die politisch nicht aktiv sind, als auch solche, die nicht das Internet nutzen, trotzdem indirekt den Einfluss des Internets zu spüren.

Aus der Perspektive meiner InterviewteilnehmerInnen sind, neben den bereits oben genannten interaktiven Webseiten, Egroups und Blogs zwei weitere wichtige virtuelle Orte und Internetdienste für indische Queers. Besonders die Egroups wie *Khush-List*, *LGBT-India*, *Gay\_Bombay* oder *SIP* werden in ihrer Funktion als Diskussionslisten positiv beurteilt. Sie werden für politische und soziale Zwecke genutzt, um Informationen auszutauschen und miteinander in Kontakt zu treten. Dabei kommen die TeilnehmerInnen dieser Egroups nicht nur aus Indien, sondern viele südasiatische Queers in der Diaspora sind dort ebenfalls vertreten. Somit reichen die besprochenen Themen in den Egroups von indienspezifischen Nachrichten bis zu internationalen queer-bezogenen Informationen. In der Sekundärliteratur haben beispielsweise McKenna/Bargh und McKenna/Seidman diese Internetdienste hinsichtlich ihrer Funktion für sexuell marginalisierte Gruppen untersucht. Dabei beschreiben sie diese Orte als gut geeignet, um von sexuell marginalisierten Gruppen, die in der physischen Welt diskriminiert oder am Ausleben ihrer sexuellen Orientierung gehindert werden, genutzt zu werden. Dort ist es möglich, Gleichgesinnte finden, mit diesen in Kontakt zu treten und Aspekte der Identität virtuell auszuleben, die in der physischen Welt erschwert werden. Dabei können die Egroups Personen helfen, eine positive Identität bezüglich ihrer sexuellen Neigungen zu entwickeln (Vgl. McKenna/Bargh 1998: 683-684; 692; Vgl. McKenna/Seidman 2005: 200-204). Dieses Potenzial der Egroups wird auch durch meine InterviewteilnehmerInnen bestätigt. Hierbei ist besonders wichtig anzumerken, dass einige meiner InterviewpartnerInnen betonen, dass sie erst über die Nutzung des Internets von der Existenz anderer indischer Queers erfahren haben.

In den Interviews hat sich gezeigt, dass die Mehrheit der NutzerInnen der Egroups sich passiv verhält und sich nicht bei Diskussionen oder Emailpostings beteiligt. Die Tatsache, dass die Mehrheit der NutzerInnen einer Egroup sich nicht aktiv verhält, ist jedoch nichts indienspezifisches, sondern wird allgemein in der Sekundärliteratur bestätigt. Diese Mehrheit sind sogenannte „Lurkers“, die sich über Themen auf dem Laufenden halten, ohne regelmäßig zu

partizipieren (Vgl. Rafaeli/Raban et al. 2005: 72). Des Weiteren betonen meine InterviewteilnehmerInnen, dass v.a. politische AktivistInnen regelmäßig an den Egroups partizipieren.

Blogs sind ein weiterer bedeutsamer Dienst des Internets, der von meinen InterviewteilnehmerInnen genannt wurde, da sie als subjektive Informationsquelle Perspektiven indischer Queers online vermitteln, die es auf ähnliche Weise noch nicht in den indischen Medien oder Öffentlichkeit gibt. Hierzu habe ich bei der verwendeten Internetliteratur keine weiteren Informationen zur Bewertung und Nutzung von Blogs gefunden und kann deshalb auch keine Einschätzung über mögliche Parallelen oder Abweichungen treffen.

Neben dem Aspekt des Kommunikationsmediums wird von meinen InterviewteilnehmerInnen besonders das Internet als Informationsquelle genutzt. Über elektronische Suchmaschinen wie z.B. *Google* können Queers über queer-spezifischen Informationen recherchieren. Diese Informationen und dazugehörigen Webseiten sind nicht unbedingt indienspezifisch, sondern kommen häufig auch aus dem englischsprachigen Raum wie den USA oder England. Einflüsse dieser transnationalen Queer-Repräsentationen im Internet können sich auf die indische Queer-Community ausweiten (Vgl. Bacchetta 2007: 105, 110). Auffallend ist, dass die Mehrheit der Internetseiten, die von meinen InterviewpartnerInnen in den Interviews als wichtige virtuelle Queer-Orte aufgezählt wurden, nicht explizit für den indischen Kontext entwickelt wurden, sondern international genutzte Webseiten sind, wie z.B. *Facebook*, *Orkut*, *guys4men*. Jedoch haben meine InterviewpartnerInnen hierzu angemerkt, dass diese Seiten für den indischen Kontext lokal angeeignet werden können. Ein weiterer Vorteil des Internets für die indische Queer-Community liegt nach Aussage meiner InterviewteilnehmerInnen darin, dass dort leicht queer-spezifische Orte geschaffen werden können. Im Gegensatz dazu sind Auseinandersetzungen um öffentliche, urbane Räume aufgrund der gesellschaftlichen Rahmenbedingungen mit Anstrengungen verbunden.

Nach Aussage meiner InterviewpartnerInnen ist es nicht sinnvoll, bei der Betrachtung der Rolle des Internets für die indische Queer-Community zwischen virtueller und physischer Welt klar zu unterscheiden. Häufig beeinflussen sich diese beiden Sphären gegenseitig, indem Interaktionen oder Diskussionen online zu sozialen und/oder politischen Treffen offline führen können. Diese Verflechtungen von Off- und Onlinesphäre werden auch von einigen ForscherInnen betont (Vgl. Campbell 2004: 11-12; Vgl. Amichai-Hamburger 2005: 35; Vgl. Kollock/Smith 1999: 19; Vgl. McKenna/Seidman 2005: 213; Vgl. Wellman/Gulia 1999: 170; Vgl. Kuntsman 2004: o.S.).

Anonymität wird sowohl von den InterviewteilnehmerInnen als auch in der Sekundärliteratur als typisches Charakteristikum des Internets erwähnt. Auf der einen Seite beschreiben meine InterviewteilnehmerInnen das Internet als sicher, da dort, im Gegensatz zu öffentlichen physischen Räumen, die Anonymität vielen indischen Queers die Möglichkeit bietet, ohne Furcht vor strafrechtlicher Verfolgung oder gesellschaftlicher Diskriminierung Anschluss zu Gleichgesinnten zu finden. Hierbei hat sich gezeigt, dass das Internet auch für diejenigen Queers besonders relevant ist, die in der Öffentlichkeit nicht zu ihrer sexuellen Orientierung stehen. Dennoch merken viele meiner InterviewpartnerInnen auf der anderen Seite an, dass der Aspekt der Anonymität differenzierter betrachtet werden muss, da es virtuell zu Diskriminierungen, Gewalt oder rechtlichen Übergriffen durch staatliche Institutionen kommen kann. Diese differenzierte Betrachtung der Anonymität teilen sie mit einigen AutorInnen der Sekundärliteratur (Vgl. Campbell 2004: 82-87; Vgl. Glaser/Khan 2005: 247-249, 252-253; Vgl. McKenna/Seidman 2005: 198-200; Vgl. Kuntsman 2004: o.S.).

Zuletzt lässt sich festhalten, dass für meine InterviewpartnerInnen mit dem Medium Internet große Hoffnungen verbunden sind. Sie sehen im Internet das Potenzial, zukünftig mehr indische Queers als Community zusammenzubringen. Einige InterviewteilnehmerInnen wie z.B. M.M. sehen das Internet als wirksames Mittel, um die Queer-Community weiter zu festigen und bei allen Subgruppen ein Zusammengehörigkeitsgefühl schaffen. Zudem schätzen meine InterviewpartnerInnen, dass zukünftig die Anzahl der indischen Queers online weiter steigen und sich das NutzerInnenprofil weiter ausdifferenzieren wird. So könnten in der Zukunft beispielsweise mehr Frauen oder Queers aus sozioökonomisch niedrigen Einkommensschichten im Internet vertreten sein.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass das Internet für meine InterviewpartnerInnen und für die LGBT-Subgruppe der Queer-Community eine sehr wichtige Rolle bei sozialen sowie politischen Aspekten ihres Lebens einnimmt. Hierbei hat sich auch gezeigt, dass einige Bewertungsaspekte Parallelen zur bisher veröffentlichten Forschungsliteratur aufweisen. Wie in der Einleitung der Magisterarbeit erläutert, bedingt sich die überwiegend positive Einschätzung des Internets auch durch die Zugehörigkeit der InterviewpartnerInnen zu der LGBT-Subgruppe. Das Internet spielt für sozioökonomisch schwächer gestellte Subgruppen wie z.B. für *Kothis* und *Hijras* bislang kaum eine Rolle. So kann die Forschung nicht als repräsentativ für die gesamte Queer-Community gesehen werden. Besonders die *Hijra*-Community sieht bisher kein Bedürfnis das Internet zu nutzen. Ob sich daran in der Zukunft etwas ändern wird, bleibt abzuwarten. Denn selbst wenn es diesen Gruppen finanziell möglich wäre das Internet zu nutzen, ist ungewiss, ob sie sich mit queer-spezifischen Inhalten online identifizieren können.

## 5. Fazit und Ausblick

In der Magisterarbeit wurde herausgearbeitet, wie sich die Queer-Community in Indien zusammensetzt. Hierbei hat sich gezeigt, dass es in Indien viele heterogene Gruppen gibt, die sich jenseits der Heteronormativität bewegen. Zudem wurde angemerkt, dass es bisher keine indische Queer-Community gibt, die für all diese Gruppen tatsächlich als solche existiert. Vielmehr bleiben die einzelnen Gruppen unter sich und die meiste Interaktion erfolgt unter statusähnlichen und sozioökonomisch ähnlich situierten Gruppen, wie z.B. der LGBT-Subgruppe. Dennoch gibt es ein gemeinsames Bewusstsein darüber, dass sie alle die Erfahrung teilen, jenseits der gesellschaftlichen heteronormativen Ordnung zu leben. So lässt sich festhalten, dass es indische Queers in allen sozioökonomischen Schichten und Regionen des Landes gibt.

Gesellschaftlich sind indische Queers Diskriminierungen ausgesetzt und werden in der Regel marginalisiert. Hierbei trägt besonders das koloniale Relikt § 377 zur Marginalisierung und rechtlichen Schlechterstellung bei. Aufgrund der gesellschaftlichen Verpflichtungen wie Ehe und Reproduktion gibt es wenig Möglichkeiten, gleichgeschlechtliche Beziehungen als alternative Lebensentwürfe auszuleben. Ein Großteil der indischen Queers ist als solcher in der Öffentlichkeit wegen der gesellschaftlichen Rahmenbedingungen nicht „sichtbar“. Im Laufe der Magisterarbeit wurde die gesellschaftliche Tabuisierung von Sexualitätsthemen, insbesondere gleichgeschlechtlicher Sexualität, aufgezeigt. Im Bezug auf den indischen Kontext ist besonders wichtig, dass es zu einer Koexistenz von mehreren, verschiedenen gleichgeschlechtlichen Sexualitätsdiskursen kommt, die kulturspezifisch sind. Durch die gesellschaftlichen Diskriminierungen sind öffentliche Räume nicht per se gegeben, sondern müssen von indischen Queers bewusst erkämpft werden und sind ständig in Fluktuation.

Die überwiegend homophobe Einstellung der Öffentlichkeit wurde auch anhand der Medienrepräsentationen und den zahlreichen Schwierigkeiten bei der politischen Arbeit der Queer-Bewegung deutlich. Jedoch hat sich hierzu besonders in den letzten Jahren viel verändert. Diskussionen über die Queer-Thematik und die Präsenz von Queer-Organisationen und Queers in der Öffentlichkeit als auch in den Medien haben zugenommen und sich ausdifferenziert. Durch das Aufkommen der politischen Queer-Bewegung ergibt sich ein Dominoeffekt. Es kommt zu einer Steigerung des Selbstbewusstseins, indem mehr indische Queers öffentlich zu ihrer Sexualität Stellung beziehen. Der politischen Queer-Bewegung ist es z.B. gelungen, dieses Jahr zum allerersten Mal eine *Queer Pride Parade* in Delhi abzuhalten. Bei den politischen Zielen und Strategien hat es die politische Queer-Bewegung geschafft, sich in einen internationalen Queer-Diskurs einzubinden. Weitere Untersuchungen, welcher Teil der Queer-Community von dieser Einbindung besonders profitiert stehen noch aus. Daneben trägt die



politische Vernetzung der einzelnen Queer-AktivistInnen und Queer-Organisationen in vielen Teilen des Landes ferner dazu bei, die politische Queer-Bewegung zu stärken. Hierbei hat sich das Internet als zentrales Medium für die politische Queer-Bewegung und deren politische AktivistInnen erwiesen. Im vorangegangenen Kapitel wurde auf die zentrale Bedeutung des Internets für einen bestimmten Teil der Queer-Community, der LGBT-Gruppe hingewiesen. Aber trotz der Veränderungen, die sich in den letzten Jahren ergeben haben, lässt sich weiterhin feststellen, dass sich die Mehrheit der indischen Queers nicht in der Öffentlichkeit zu ihrer Sexualität bekennt. Hierbei stellt gerade für sozioökonomisch privilegierte und vermögende Queers das Internet ein Ort dar, wo sie am meisten Anschluss zu anderen Queers finden können. Die Interaktion mit anderen Queers online kann zwar das Selbstbewusstsein der Queers stärken und gegebenenfalls ein Coming-Out fördern. Das Internet kann jedoch den Prozess des Coming-Outs und die damit verbundenen Erfahrungen nicht ersetzen.

In der Magisterarbeit wurde besonders deutlich der Genderaspekt an mehreren Faktoren untersucht. Dabei hat sich herausgestellt, dass weniger Frauen gesellschaftlich die Möglichkeit haben ihre Sexualität auszuleben als Männer. Zum einen zeigt sich das an den traditionell, verankerten öffentlichen *Cruising*-Plätzen, zum anderen daran, dass es für Frauen schwieriger ist, familiären Verpflichtungen und Erwartungen zu entkommen. Daher sind lesbische Frauen in der Öffentlichkeit weniger sichtbar. Vor der Feldforschung wurde vermutet, dass aufgrund der gesellschaftlichen Rahmenbedingungen das Internet für indische Queers ein Forum bieten könnte, in der sie sich vernetzen, informieren und interagieren können. Dabei bin ich davon ausgegangen, dass besonders für die weiblichen Queers das Internet relevant sein könnte, um sozial zu interagieren. Dies hat sich in dieser Form nicht bestätigt. Zwar spielt das Internet eine wichtige Rolle für all diejenigen Queers, die es nutzen, jedoch tritt der Genderaspekt virtuell deutlich zum Vorschein, indem das Internet von den InterviewteilnehmerInnen als männerdominierter Raum beschrieben wird. Allerdings stellt die Genderdiskrepanz im virtuellen Raum einen Prozess dar, der sich in den nächsten Jahren verändern kann.

Die zentrale Bedeutung, die dem Internet von den InterviewteilnehmerInnen für die drei empirischen Queer-Diskurse Medien, Politik und Gesellschaft zugeschrieben wird, wurde hervorgehoben. Aus Perspektive der InterviewteilnehmerInnen hat das Internet maßgeblich dazu beigetragen, sowohl die Queer-Community als auch die politische Queer-Bewegung in Indien zu unterstützen und zu vergrößern, da es ein Ort ist, an dem indische Queers sich vernetzen, austauschen und informieren können.

Zu Beginn der Arbeit wurde die Frage aufgeworfen, inwiefern die theoretischen Annahmen von Foucault und Butler über Sexualität und Gender sich auf den indischen Queer-Diskurs

auswirken. Hierbei hat sich gezeigt, dass beide Theorien für den indischen Kontext von großer Relevanz sind. Queer-AutorInnen beziehen sich häufig auf die beiden Theoretiker, setzen sich mit deren Theorien kritisch auseinander und sind theoretisch von Annahmen der Queer-Theorie beeinflusst. Dabei geht es darum Aspekte wie Sexualität oder Gender als konstruiert und als performativ aufzufassen. Dieses Verständnis spiegelt sich auch in der bewussten Verwendung des Begriffes queer wider, der Heteronormativität als konstruiert auffasst und infrage stellt. Des Weiteren wurde deutlich, dass die akademische Forschung zu der Thematik der Gleichgeschlechtlichkeit in Indien noch in ihren Anfängen steckt. Erst in den letzten 15 Jahren haben AutorInnen angefangen, sich mit der Queer-Thematik zu beschäftigen. Dabei ist auffallend, dass die AutorInnen, die selbst häufig Queer sind, die bewusste Ausklammerung dieser Thematik in der Wissenschaft aufbrechen wollen. Der bisher publizierte Korpus an Literatur muss noch weiter ausdifferenziert werden, um weitere kulturspezifische queer-relevante Aspekte und Perspektiven aufzuzeigen. Beispielsweise fehlen bisher Studien zur ländlichen Situation indischer Queers oder Studien zur Transgender-Subgruppe. Gerade die Ethnologie kann meines Erachtens dabei helfen, diese Forschungen durch ihre Methodik und Arbeitsweise zu bereichern.

Im Folgenden werde ich ein paar Herausforderungen beschreiben, mit denen die indische Queer-Community in nächster Zeit konfrontiert sein wird. Laut der von mir interviewten AktivistInnen muss ein Zusammengehörigkeitsgefühl und ein Gemeinschaftsgefühl der einzelnen Subgruppen gestärkt werden, ohne dass einzelne Gruppen zur Homogenität gedrängt werden, damit sie wirksamer für ihre Rechte eintreten können. Dabei geht es auch darum, Fraktionalisierungen sowohl zwischen den einzelnen Subgruppen als auch zwischen den politischen Queer-Organisationen zu verringern und stereotypische Vorurteile abzubauen, um das Gefühl der Zusammengehörigkeit zu stärken. So sollen die sozialen Interaktionen gesteigert und dabei gesellschaftliche Statusbarrieren überwunden werden. Hierbei ist es fraglich, ob diese Wünsche der politischen AktivistInnen erreicht werden können. Die rechtlichen Auswirkungen des § 377 betreffen zwar quasi nur die männlichen Queers, jedoch wurde im Laufe der Magisterarbeit aufgezeigt, dass dieses Gesetz sich weit über die rechtliche Sphäre hinaus gesellschaftlich auswirkt und dadurch für alle Queers ein Problem darstellt. Nun ist die rechtliche Gleichstellung der indischen Queer-Community ein langer Prozess, der viele Jahre brauchen wird, bis er erreicht ist. Ein erster Schritt stellt die Petition für eine Modifikation des § 377 dar, die bei Erfolg zumindest gleichgeschlechtliche sexuelle Handlungen zwischen männlichen Queers entkriminalisieren würde. Jedoch reichen rechtliche Veränderungen alleine nicht aus, sondern es wird eine besondere Herausforderung der indischen Queer-Community sein, die gesellschaftliche Akzeptanz zu fördern und die damit verbundenen konservativen Wertevorstellungen, die zu einem homophoben Klima führen, zu entkräften. Ein zentrales

Hindernis dabei sind die oben genannten gesellschaftlichen Erwartungen, die eine Einordnung in die Heteronormativität fordern.

Die politische Queer-Bewegung wird sich zukünftig weiter ausdifferenzieren. Es ist davon auszugehen, dass die Präsenz der politischen Queer-Bewegung in der Öffentlichkeit, den Medien und der Gesellschaft weiter zunehmen wird. Die Netzstrukturen, Projekte und Verflechtungen werden weiter durch das Internet zunehmen und beschleunigt werden, was ein schnelles politisches Handeln ermöglicht. Interessant ist zudem die Frage, wie sich die politische Queer-Bewegung nach einem erfolgreichen Urteil der Petition gegen den § 377 konstituieren wird. Momentan tritt die politische Queer-Bewegung mit ihrem Fokus auf den § 377 nach außen sehr geschlossen und vereint auf. Wenn jedoch dieser Aspekt wegfällt, ist ungewiss, zu welchen gemeinsamen subgruppenübergreifenden Themen sie sich zusammenfinden wird oder ob es erneut zu Fraktionalisierungen kommen wird. Obwohl es sicherlich einige Queer-Organisationen geben wird, die sich in der Zukunft vielleicht auch wieder auflösen werden, ist nicht damit zu rechnen, dass lang institutionalisierte Queer-Organisationen wie *Sangini* oder *Naz* sich auflösen werden.

Wie im vorangegangenen Kapitel geschildert, verbinden die InterviewpartnerInnen mit dem Medium des Internets viele Hoffnungen. Da es schon jetzt sowohl das zentrale und wichtigste Informationsmedium als auch für einige Queers das zentrale Kommunikationsmedium darstellt, wird die Bedeutung und Nutzung des Internets nach Einschätzungen der InterviewteilerInnen weiter zunehmen. Wenn das Internet in Indien eine ähnliche Entwicklung wie die Mobilfunktechnologie nehmen wird, dann könnten in ein paar Jahren viel mehr indische Queers über einen eigenen Zugang zum Internet verfügen. Wenn dem so ist, ist es auch instruktiv zu verfolgen, ob die verstärkte Präsenz bisher unterrepräsentierter Queers im Internet zu einem verstärkten Gemeinschaftsgefühl und der Ausbildung von weiteren subgruppenspezifischen Portalen führen wird oder ob sich virtuell die Status- und Klassenbarrieren fortsetzen werden. Allerdings wird die Ausbreitung des Internets insofern eingeschränkt, als in Indien die nötige Infrastruktur fehlt, um Menschen flächendeckend mit Strom zu versorgen. Offen bleibt auch, ob bestimmte Subgruppen wie z.B. die *Hijras* aufgrund ihrer eigenen gut funktionierenden Gemeinschaft überhaupt das Bedürfnis haben, sich virtuell zu engagieren.

Die Feldforschung hat somit in der Magisterarbeit die aktuelle Bedeutung des Internets für einen spezifischen Teil der indischen Queers dargestellt und anhand der drei empirischen Queer-Diskurse – Gesellschaft, Medien, Politik – die subjektiven Perspektiven der InterviewteilerInnen zu diesen Themen herausgearbeitet. Diesbezüglich bereichern die Forschungserkenntnisse durch ihre Subjektivität sowohl den theoretischen Cyberforschungsdiskurs als auch

die bislang theoretischen Publikationen zur Queer-Thematik. Da es mir nicht gelungen ist, einen Zugang zu allen Gruppen der Queer-Community herzustellen, muss die Forschung hinsichtlich ihrer Repräsentativität reflexiv betrachtet werden. Ich halte dennoch die aufgezeigten Perspektiven und Erfahrungen, die in dieser Magisterarbeit im Zentrum der Arbeit standen, als wichtigen ersten Beitrag, um den literarischen Forschungskorpus weiter auszudifferenzieren. Nun sind andere Forschungen von Nöten, die weitere Aspekte und Untersuchungen hervorbringen, die in dieser Magisterarbeit zu kurz gekommen sind. Dazu zählen z.B. eine detaillierte Untersuchung zur indischen Queer-Diaspora und deren Verhältnis zu Queers in Indien. Zu welcher Art von Kontakten und Einflüssen kommt es diesbezüglich? Auch weitere Internetforschungen, die sich z.B. auf sozial schwächer gestellte Queers fokussieren und ihre Perspektiven aufzeigen, warum sie das Internet nicht nutzen (wollen), oder wie genau sich die Transgender-Subgruppe im Internet verhält und welche Webseiten für sie von Bedeutung sind, sind sehr sinnvoll, um meine Forschungsergebnisse zu bereichern und entsprechend anzupassen. Seit Anbeginn meines Forschungsinteresses an der Queer-Community in Indien habe ich festgestellt, wie viele Veränderungen sich bezüglich dieser Thematik sowohl in Indien selbst als auch in der wissenschaftlichen Forschung ergeben haben. Es entstehen momentan viele Studien über die Queer-Thematik in Indien, die zukünftig somit eine genauere Einschätzung und einen besseren Überblick zulassen werden. Ebenfalls kommt mithilfe des Internets durch die politische Queer-Bewegung in den Medien, der Öffentlichkeit und der Gesellschaft so viel in Bewegung, dass es sehr interessant sein wird zu beobachten, welche Veränderungen sich hierbei ergeben werden. Schließlich habe ich auch besonders auf die verbreitete Reproduktion von stereotypischen Genderrollen innerhalb der Queer-Community hingewiesen. Diesbezüglich wird es auch interessant sein zu verfolgen, ob und in wie fern sich diese Kategorien und Rollenverständnisse verändern werden.

## 6. Bibliographie

### 6.1. Sekundärliteratur

- Altman, Dennis** 2001a: *Global Gaze/Global Gays*. In: Blasius, Mark (Hg.): *Sexual Identities, Queer Politics*. Princeton, Oxford: Princeton University Press. S. 96–117.
- Altman, Dennis** 2001b: *Rupture or Continuity. The Internationalization of Gay Identities*. In: Hawley, John C. (Hg.): *Postcolonial, Queer. Theoretical Intersections*. New York: State University of New York Press (Explorations in Postcolonial Studies). S. 19–42.
- Altman, Dennis** 2002 [2001]: *Global sex*. Chicago: University of Chicago Press.
- Amichai-Hamburger, Yair** 2005: *Personality and the Internet*. In: Amichai-Hamburger, Yair (Hg.): *The Social Net. Understanding human behavior in cyberspace*. Oxford: Oxford University Press. S. 27–56.
- Anderson, Benedict R.** 1983: *Imagined Communities. Reflections on the origin and spread of nationalism*. 1. Aufl. London: Verso.
- Bacchetta, Paola** 1999: *When the (Hindu) Nation Exiles Its Queers*. In: *Social Text*, Nr. 61, *Out Front: Lesbians, Gays, and the Struggle for Workplace Rights*. S. 141–166.
- Bacchetta, Paola** 2007: *Rescaling Transnational 'Queerdom': Lesbian and 'Lesbian' Identity-Positionalities in Delhi in the 1980s*. In: Menon, Nivedita (Hg.): *Sexualities*. 1. Aufl. New Delhi: Women Unlimited (Issues in contemporary Indian feminism). S. 103–127.
- Bhaskaran, Suparna** 2002: *The Politics of Penetration. Section 377 of the Indian Penal Code*. In: Vanita, Ruth (Hg.): *Queering India: Same-Sex Love and Eroticism in Indian Culture and Society*. New York: Routledge. S. 15–29.
- Biswas, Ranjita** 2007: *The Lesbian Standpoint*. In: Bose, Brinda; Bhattacharyya, Subhabrata (Hg.): *The phobic and the erotic. The politics of sexualities in contemporary India*. Calcutta, London et al.: Seagull Books. S. 263–290.
- Blasius, Mark** (Hg.) 2001: *Sexual Identities, Queer Politics*. Princeton, Oxford: Princeton University Press.
- Bleys, Rudi** 1995: *The Geography of Perversion. Male-to-male sexual behaviour outside the West and the ethnographic imagination, 1750-1918*. Washington Square N.Y.: New York University Press.
- Bose, Brinda; Bhattacharyya, Subhabrata** (Hg.) 2007: *The phobic and the erotic. The politics of sexualities in contemporary India*. Calcutta, London et al.: Seagull Books.
- Bristow, Joseph** 2007 [1997]: *Sexuality. First Indian Reprint*. London: Routledge (The new critical idiom).
- Budka, Philipp; Kremser, Manfred** 2004: *CyberAnthropology-Anthropology of Cyberculture*. In: Khittel, Stefan; Plankensteiner, Barbara; Six-Hohenbalken, Maria (Hg.): *Contemporary issues in socio-cultural anthropology. Perspectives and research activities from Austria*. Wien: Löcker. S. 213–226.
- Bühl, Achim** 1997: *Die virtuelle Gesellschaft. Ökonomie Politik und Kultur im Zeichen des Cyberspace*. Opladen: Westdt. Verlag.
- Butler, Judith** 1997 [1993]: *Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts*. Frankfurt am Main: Suhrkamp (Gender studies, 1737 = N.F., 737).
- Butler, Judith** 2007 [1990]: *Gender trouble. Feminism and the subversion of identity*. First Indian Reprint. New York: Routledge (Routledge classics).
- Campbell, John Edward** 2004: *Getting it on online. Cyberspace, gay male sexuality, and embodied identity*. New York: Harrington Park Press.
- Chatterjee, Indrani** 2002: *Alienation, Intimacy, and Gender. Problems for a History of Love in South Asia*. In: Vanita, Ruth (Hg.): *Queering India: Same-Sex Love and Eroticism in Indian Culture and Society*. New York: Routledge. S. 61–76.
- Cohen, Lawrence** 1995: *The Pleasures of Castration: The Postoperative Status of Hijras, Jankhas, and Academics*. In: Abramson, Paul R.; Pinkerton Steven (Hg.): *Sexual nature, sexual culture; Chicago u.a: University of Chicago Press*. S. 276-304.
- Cruz-Malavé, Arnaldo; Manalansan IV, Martín F.** (Hg.) 2002: *Queer Globalizations. Citizenship and the Afterlife of Colonialism*. New York, London: New York University Press (Sexual Cultures: New Directions from the Center for Lesbian and Gay Studies).
- D Adam, Barry; Duyvendak, Jan Willem; Krouwel, André** 1999: *Gay and Lesbian Movements beyond Borders. National Imprints of a Worldwide Movement*. In: D Adam, Barry; Duyvendak, Jan Willem; Krouwel, André (Hg.): *The Global Emergence of Gay and Lesbian Politics. National Imprints of a Worldwide Movement*. Philadelphia: Tempel University Press. S. 344–372.
- D Adam, Barry; Duyvendak, Jan Willem; Krouwel, André** (Hg.) 1999: *The Global Emergence of Gay and Lesbian Politics. National Imprints of a Worldwide Movement*. Philadelphia: Tempel University Press.

- De Wald, Erich** 2001: Theorizing the “Under-Theorized”. In: Hawley, John C. (Hg.): Postcolonial and queer theories. Intersections and Essays. Westport: Greenwood Press. S. 173–198.
- Dynes, Wayne R.; Donaldson, Stephen** (Hg.) 1992: Asian Homosexuality. Volume III. New York, London: Garland Publishing, Inc.
- Foucault, Michel** 1983 [1976]: Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit. Erster Band. 1. Aufl., [Nachdr.]. Frankfurt am Main: Suhrkamp-Taschenbuch-Verlag. (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, 716).
- Foucault, Michel** 1989 [1984] a: Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit. Zweiter Band. 1. Aufl., [Nachdr.]. Frankfurt am Main: Suhrkamp-Taschenbuch-Verlag. (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, 717).
- Foucault, Michel** 1989 [1984] b: Die Sorge um sich. Sexualität und Wahrheit. Dritter Band. 1. Aufl., [Nachdr.]. Frankfurt am Main: Suhrkamp-Taschenbuch-Verl. (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, 718).
- Gandhi, Leela** 2002: Loving Well. Homosexuality and Utopian Thought in Post/Colonial India. In: Vanita, Ruth (Hg.): Queering India: Same-Sex Love and Eroticism in Indian Culture and Society. New York: Routledge. S. 87–99.
- Ghosh, Shohini** 2007: False Appearance and Mistaken Identities. The Phobic and the Erotic in Bombay Cinema's Queer Vision. In: Bose, Brinda; Bhattacharyya, Subhabrata (Hg.): The phobic and the erotic. The politics of sexualities in contemporary India. Calcutta, London et al.: Seagull Books. S. 417–436.
- Glaser, Jack; Khan, Kimberly** 2005: Prejudice, discrimination, and the Internet. In: Amichai-Hamburger, Yair (Hg.): The Social Net. Understanding human behavior in cyberspace. Oxford: Oxford University Press. S. 247–274.
- Gopinath, Gayatri** 2002: Local Sites/Global Contexts: The Transnational Trajectories of Deepa Metha's Fire. In: Cruz-Malavé, Arnaldo; Manalansan IV, Martin F. (Hg.): Queer Globalizations. Citizenship and the Afterlife of Colonialism. New York, London: New York University Press (Sexual Cultures: New Directions from the Center for Lesbian and Gay Studies). S. 149–161.
- Gupta, Alok** 2005: Englishpur ki Kothi. Class Dynamics in the Queer Movement in India. In: Narrain, Arvind; Bhan, Gautam (Hg.): Because I have a Voice. Queer Politics in India. New Delhi: Yoda Press; Distributed by Foundation Books. S. 123–142.
- Gupta, Alok** 2006: Section 377 and the Dignity of Indian Homosexuals. In: Economic and Political Weekly, Vol. 41, Nr. 46. S. 4815–4823.
- Hall, Kira; O'Donovan, Veronica** 1996: Shifting Gender Positions among Hindi-speaking Hijras. In: Bergvall, Victoria; Bing, Janet; Freed, Alice (Hg.): Rethinking Language and Gender Research: Theory and Practice. London: Longman.
- Hall, Kira** 1997: “Go Suck your Husband's Sugarcane!” Hijras and the Use of the Sexual Insult. In: Livia, Anna; Hall, Kira (Hg.): Queerly Phrased: Language, Gender, and Sexuality. New York: Oxford University Press. S. 430–460.
- Hall, Kira** 2005: Intertextual Sexuality: Parodies of Class, Identity, and Desire in Liminal Delhi. In: Journal of Linguistic Anthropology, Vol. 15, Issue 1. S. 125–144.
- Hawley, John C.** (Hg.) 2001a: Postcolonial and queer theories. Intersections and Essays. Westport: Greenwood Press.
- Hawley, John C.** (Hg.) 2001b: Postcolonial, Queer. Theoretical Intersections. New York: State University of New York Press (Explorations in Postcolonial Studies).
- Herd, Gilbert** (Hg.) 1994: Third Sex, Third Gender. Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History. New York: Zone Books.
- Hine, Christine** 2000: Virtual ethnography. London: Sage Publications, Inc.
- Jackson, Peter A.** 2001: Pre-Gay, Post-Queer: Thai Perspectives on Proliferating Gender/Sex Diversity in Asia. In: Sullivan, Gerard; Jackson, Peter A. (Hg.): Gay and lesbian Asia. Culture, Identity, Community. New York: Harrington Park Press. S. 1–25.
- Kakar, Sudhir; Kakar, Katharina** (2007): The Indians. Portrait of a people. London: Penguin Viking.
- Kapur, Ratna** 2000: Too Hot to Handle: The Cultural politics of “Fire”. In: Feminist Review, Nr. 64, Feminism 2000: One Step beyond? S. 53–64.
- Kapur, Ratna** 2007: The Prurient Postcolonial: The legal regulation of sexual speech. In: Bose, Brinda; Bhattacharyya, Subhabrata (Hg.): The phobic and the erotic. The politics of sexualities in contemporary India. Calcutta, London et al.: Seagull Books. S. 235–254.
- Khan, Shivananda** 2001: Culture, Sexualities, and Identities: Men Who Have Sex with Men in India. In: Sullivan, Gerard; Jackson, Peter A. (Hg.): Gay and lesbian Asia. Culture, Identity, Community. New York: Harrington Park Press. S. 99–116.
- Khanna, Akshay** 2007: Us ‘Sexuality Types’: A Critical Engagement with the Postcoloniality of Sexuality. In: Bose, Brinda; Bhattacharyya, Subhabrata (Hg.): The phobic and the erotic. The politics of sexualities in contemporary India. Calcutta, London et al.: Seagull Books. S. 159–200.

- Kollock, Peter; Smith, Marc A.** 1999: Communities in cyberspace. In: Smith, Marc A.; Kollock, Peter (Hg.): *Communities in Cyberspace*. London, New York et al.: Routledge. S. 3–28.
- Krishnaswamy, Revathi** 2001: *Effeminism. The economy of colonial desire*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- McKenna, Katelyn; Bargh, John A.** 1998: Coming Out in the Age of the Internet: Identity 'Demarginalization' through Virtual Group Participation. In: *Journal of Personality and Social Psychology*, Vol. 75, Nr. 3, S. 681–694.
- McKenna, Katelyn; Seidman, Gwendolyn** 2005: You, me, and we: interpersonal processes in electronic groups. In: Amichai-Hamburger, Yair (Hg.): *The Social Net. Understanding human behavior in cyberspace*. Oxford: Oxford University Press. S. 191–218.
- Menon, Nivedita** (Hg.) 2007: *Sexualities. 1. Aufl.* New Delhi: Women Unlimited (Issues in contemporary Indian feminism).
- Merchant, Hoshang** (Hg.) 1999: *Yaraana. Gay writing from India*. New Delhi: Penguin Books.
- Mills, Sara** 2007 [2003]: Michel Foucault. First Indian Reprint 2007. London: Routledge (Routledge critical thinkers).
- Misra, Geetanjali; Chandiramani, Radhika** (Hg.) 2005: *Sexuality, Gender and Rights. Exploring Theory and Practice in South and Southeast Asia*. New Delhi; Thousand Oaks; London: Sage Publications, Inc.
- Nanda, Serena** 1990: *Neither man nor woman. The hijras of India*. Belmont, California: Wadsworth Publ. Co. (The Wadsworth modern anthropology library).
- Nanda, Serena** 2000: *Gender diversity. Crosscultural variations*. Prospect Heights, Ill: Waveland Press.
- Narrain, Arvind** 2004: *Queer. 'Despised sexuality', law, and social change. 1. Aufl.* Bangalore: Books for Change.
- Narrain, Arvind** 2007: No Shortcuts to Queer Utopia: Sodomy, Law and Social Change. In: Bose, Brinda; Bhattacharyya, Subhabrata (Hg.): *The phobic and the erotic. The politics of sexualities in contemporary India*. Calcutta, London et al.: Seagull Books. S. 255–262.
- Narrain, Arvind; Bhan, Gautam** (Hg.) 2005: *Because I have a Voice. Queer Politics in India*. New Delhi: Yoda Press; Distributed by Foundation Books.
- Narrain, Arvind; Chandran, Vinay** 2005: It's not my job to tell you that's ok to be gay. Medicalisation of Homosexuality: A Queer Critique. In: Narrain, Arvind; Bhan, Gautam (Hg.): *Because I have a Voice. Queer Politics in India*. New Delhi: Yoda Press; Distributed by Foundation Books. S. 49–69.
- O'Brien, Jodi** 1999: Writing in the body: gender (re)production in online interaction. In: Smith, Marc A.; Kollock, Peter (Hg.): *Communities in Cyberspace*. London, New York et al.: Routledge. S. 76–106.
- Rafaeli, Sheizaf; Raban, Daphne; Kalman, Yoram** 2005: Social cognition online. In: Amichai-Hamburger, Yair (Hg.): *The Social Net. Understanding human behavior in cyberspace*. Oxford: Oxford University Press. S. 57–90.
- Ramakrishnan, L.** 2007: Putting the 'B' back in LGBT: Bisexuality, Queer Politics and HIV/AIDS Discourse. In: Bose, Brinda; Bhattacharyya, Subhabrata (Hg.): *The phobic and the erotic. The politics of sexualities in contemporary India*. Calcutta, London et al.: Seagull Books. S. 291–300.
- Rapport, Nigel** 2002 [1996]: Community. In: Barnard, Alan; Spencer, Jonathan (Hg.): *Encyclopedia of social and cultural anthropology*. London: Routledge (Routledge world reference). S. 114–117.
- Ratti, Rakesh** (Hg.) 1993: *A Lotus of another color. An unfolding of the South Asian gay and lesbian experience. 1. Aufl.* Boston: Alyson Publications.
- Reddy, Gayatri** 2006: *With Respect to Sex. Negotiating Hijra Identity in South India*. New Delhi: Yoda Press (Sexualities).
- Row Kavi, Ashok** 2007: Kothis versus Other MSM: Identity versus Behaviour in the Chicken and Egg Paradox. In: Bose, Brinda; Bhattacharyya, Subhabrata (Hg.): *The phobic and the erotic. The politics of sexualities in contemporary India*. Calcutta, London et al.: Seagull Books. S. 391–398.
- Roy, Sandeep** 2007: Double Minorities: The Experience of Lesbian, Gay, Bisexual and Transgender Indians in the Diaspora. In: Bose, Brinda; Bhattacharyya, Subhabrata (Hg.): *The phobic and the erotic. The politics of sexualities in contemporary India*. Calcutta, London et al.: Seagull Books. S. 323–338.
- Schlehe, Judith** 2003: Formen qualitativer ethnographischer Interviews. In: Beer, Bettina (Hg.): *Methoden und Techniken der Feldforschung*. Berlin: Reimer (Ethnologische Paperbacks). S. 71–94.
- Seabrook, Jeremy** 1999: *Love in a different climate. Men who have sex with men in India*. New York: Verso.
- Sharma, Maya** 2006: *Loving Women. Being Lesbian in Unprivileged India*. New Delhi: Yoda Press (Sexualities).
- Sinha, Mrinalini** 1995: *Colonial masculinity. The 'manly Englishman' and the 'effeminate Bengali' in the late nineteenth century*. Manchester: Manchester University Press (Studies in imperialism).
- Smith, Marc A.; Kollock, Peter** (Hg.) 1999: *Communities in Cyberspace*. London, New York et al.: Routledge.

- Sukthankar, Ashwini** (Hg.) 1999: Facing the Mirror. Lesbian Writing from India. New Delhi: Penguin Books.
- Sukthankar, Ashwini** 2007: Complicating Gender. Rights of Transsexuals in India. In: Menon, Nivedita (Hg.): Sexualities. 1. Aufl. New Delhi: Women Unlimited (Issues in contemporary Indian feminism). S. 91–102.
- Sullivan, Gerard** 2001: Variations on a Common Theme? Gay and Lesbian Identity and Community in Asia. In: Sullivan, Gerard; Jackson, Peter A. (Hg.): Gay and lesbian Asia. Culture, Identity, Community. New York: Harrington Park Press. S. 253–269.
- Sullivan, Gerard; Jackson, Peter A.** (Hg.) 2001: Gay and lesbian Asia. Culture, Identity, Community. New York: Harrington Park Press.
- Sweet, Michael J.** 2002: Eunuchs, Lesbians and Other Mythical Beasts. Queering and Dequeering the Kama Sutra. In: Vanita, Ruth (Hg.): Queering India: Same-Sex Love and Eroticism in Indian Culture and Society. New York: Routledge. S. 77–86.
- Vanita, Ruth; Kidwai, Saleem** 2001: Same-sex love in India. Readings from literature and history. 1. paperback ed. New York, NY: Palgrave MacMillan.
- Vanita, Ruth** (Hg.) 2002: Queering India: Same-Sex Love and Eroticism in Indian Culture and Society. New York: Routledge.
- Vanita, Ruth** 2005 a: Gandhi's Tiger and Sita's Smile. Essays on Gender, Sexuality and Culture. New Delhi: Yoda Press.
- Vanita, Ruth** 2005 b: Love's Rite. Same-sex Marriage in India and the West. New Delhi: Penguin Books.
- Vanita, Ruth** 2007: 'Living the Way We Want': Same-Sex Marriage in India. In: Bose, Brinda; Bhattacharyya, Subhabrata (Hg.): The phobic and the erotic. The politics of sexualities in contemporary India. Calcutta, London et al.: Seagull Books. S. 342–362.
- Wellman, Barry; Gulia, Milena** 1999: Virtual communities as communities. Net surfers don't ride alone. In: Smith, Marc A.; Kollock, Peter (Hg.): Communities in Cyberspace. London, New York et al.: Routledge. S. 167–194.

## 6.2. NGO-Publikationen

- AIDS Bhedbhav Virodhi Andolan** 1991: Less than Gay. A Citizens' Report on the Status of Homosexuality in India. New Delhi.
- Bondyopadhyay, Aditya; Shah, Vidja** 2007: My Body is Not Mine. Stories of Violence and Tales of Hope. Voices from the Kothi community in India. Naz Foundation International; Centre for Media and Alternative Communication. Delhi.
- Khan, Shivananda; Bondyopadhyay, Aditya** 2006: From the front line. The impact of social, legal and judicial impediments to sexual health promotion, and HIV and AIDS related care and support for males who have sex with males in Bangladesh and India. A study report. Herausgegeben von Naz Foundation International.
- Sangini (India) Trust** 2005: A Guide to Your Rights. Legal Handbook For Sexual Minorities in India. Unter Mitarbeit von Maya Shanker und Ananditta Kushwaha. Sangini (India) Trust.
- Winder, Roger** 2006: HIV and Men who have Sex with Men in Asia and the Pacific. Joint United Nations Programme on HIV/Aids (UNAIDS). Genf.

## 6.3. Internetquellen

- BBC News** [o.A.] 30.06.2008: Gay pride march debuts in Delhi. In: BBC News. Elektronisches Dokument. [Abruf: 24.08.2008]. URL: <[http://news.bbc.co.uk/1/hi/world/south\\_asia/7480648.stm](http://news.bbc.co.uk/1/hi/world/south_asia/7480648.stm)>
- Dhillon, Amrit** 08.03.2008: Ramesh, alias Rose, defies India's taboos to host chat show. In: The Age Australia. Elektronisches Dokument. [Abruf: 13.03.2008]. URL: <<http://www.theage.com.au/news/world/ramesh-alias-rose-defies-indias-taboos-to-host-chat-show/2008/03/07/1204780065778.html>>
- Eckert, Julia** 14.04.2001: Die Shivsena in Maharashtra. Wie man die Bewegung in Bewegung hält. In: suedasien.info. Analysen: Politik & Recht –Indien. Elektronisches Dokument. [Abruf: 15.09.2008]. URL: <<http://www.suedasien.info/analysen/516>>
- Express India** [o.A.] 30.08.2004: 'No one has the right to murder a gay'. In: Express India, 30.08.2004. Elektronisches Dokument. [Abruf: 24.08.2008]. URL: <<http://www.expressindia.com/news/fullstory.php?newsid=35590>>
- Facebook** 2008: About Facebook | Facebook. Elektronisches Dokument. [Abruf: 11.09.2008]. URL: <<http://de-de.facebook.com/about.php>>



- Gay\_Bombay** 2008 [2001]: gay\_bombay: LGBT group from BOMBAY/INDIA. Elektronisches Dokument. [Abruf: 10.08.2008]. URL: <[http://groups.yahoo.com/group/gay\\_bombay/](http://groups.yahoo.com/group/gay_bombay/)>
- Gaybombay Homepage** [o.J.]: Gaybombay group: Support group for the LGBT community, Mumbai, India. Elektronisches Dokument. [Abruf: 27.08.2008]. URL: <<http://www.gaybombay.in/>>
- Ghosh, Avijit** 22.08.2004: How gay is their world. Petitioners in court challenge law against homosexuality. Opinion. In: The Telegraph-Calcutta, 22.08.2004. Elektronisches Dokument. [Abruf: 24.07.2008]. URL: <[http://www.telegraphindia.com/1040822/asp/opinion/story\\_3658228.asp](http://www.telegraphindia.com/1040822/asp/opinion/story_3658228.asp)>
- Google** 2008: Orkut - Über. Elektronisches Dokument. [Abruf: 11.08.2008]. URL: <<http://www.orkut.com/About.aspx>>
- Guys4men** 2008: guys4men: free gay chat, personals and dating in India. Elektronisches Dokument. [Abruf: 12.08.2008]. URL: <<http://in.guys4men.com/index.php>>
- Hindustan Times** [o.A.] 29.06.2008: Gays, lesbians take to the streets. In: Hindustan Times, 29.06.2008. Elektronisches Dokument. [Abruf: 07.09.2008]. URL: <<http://www.hindustantimes.com/StoryPage/StoryPage.aspx?id=ffdf2575-6578-4734-bc75-25ced75e7ae0&&Headline=Gays%2C+lesbians+take+to+the+streets>>
- Infosem** 2007: INFOSEM - India Network for Sexual Minorities. Elektronisches Dokument. [Abruf: 26.08.2008]. URL: <<http://www.infosem.org/index.htm>>
- Jagose, Annamarie** 1996: Queer Theory. Australian Humanities Review. Elektronisches Dokument. [Abruf: 29.08.2008]. URL: <<http://www.australianhumanitiesreview.org/archive/Issue-Dec-1996/jagose.html>>
- Jolly, Asit** 06.07.2007: Amritsar lesbian cuts her wrist. In: The Asian Age, Ausgabe New Delhi, 06.07.2007. Elektronisches Dokument. [Abruf: 03.03.2008]. URL: <<http://www.asianage.com/archive/htmlfiles/India/Amritsar%20lesbian%20cuts%20her%20wrist.html>>
- Khanna, Akshay** 19.03.2006: A Language for Love. Elektronisches Dokument. [Abruf: 18.03.2008]. URL: <<http://www.boloji.com/wfs5/wfs577.htm>>
- Khush-list** 2008 [1992]: Khush List: for South Asian queer topics. Elektronisches Dokument. [Abruf: 27.07.2008]. URL: <<http://groups.yahoo.com/group/khush-list/>>
- Knorr, Alexander** 2006: The online nomads of cyberia. Presentation given during the workshop Understanding media practices at the 9th EASA Biennial Conference: Europe and the World, 18th-21th, September 2006, Bristol, United Kingdom. Elektronisches Dokument. [Abruf: 15.05.2008]. URL: <[http://www.media-anthropology.net/knorr\\_online\\_nomads.pdf](http://www.media-anthropology.net/knorr_online_nomads.pdf)>
- Kumar, S.R. Ashok** 26.02.2008: 'Ipadikku Rose' to be aired soon. In: The Hindu, Online Edition, 26.02.2008. Elektronisches Dokument. [Abruf: 13.03.2008]. URL: <<http://www.hindu.com/2008/02/26/stories/2008022658450200.htm>>
- Kuntsman, Adi** 2004: Cyberethnography as Home-Work. In: Anthropology Matters Journal, Nr. 6 (2). Elektronisches Dokument. [Abruf: 31.08.2008]. URL: <[http://www.anthropologymatters.com/journal/2004-2/kuntsman\\_2004\\_cyberethnography.htm](http://www.anthropologymatters.com/journal/2004-2/kuntsman_2004_cyberethnography.htm)>
- Lakshmi, Rama** 09.12.2007: A Transgender TV Debut - washingtonpost.com. In: Washington Post, 09.12.2007. Elektronisches Dokument. [Abruf: 13.03.2008]. URL: <<http://www.washingtonpost.com/wp-dyn/content/article/2007/12/08/AR2007120801358.html>>
- Lalitha, S.** 21.05.2007: All they ask is some respect. In: Deccan Herald, 21.05.2007. Elektronisches Dokument. [Abruf: 03.03.2008]. URL: <<http://www.deccanherald.com/Content/May212007/metromon200705202778.asp>>
- Leiner, Barry M.; Cerf, Vinton G. et al.** 2003: All About the Internet: History of the Internet. Herausgegeben von Internet Society (ISOC). Elektronisches Dokument. [Abruf: 31.08.2008]. URL: <<http://www.isoc.org/internet/history/brief.shtml>>
- LGBT-India** 2008[2002]: lgbt-india. Elektronisches Dokument. [Abruf: 27.08.2008]. URL: <<http://groups.yahoo.com/group/lgbt-india/>>
- MacDougall, Clair** 29.01.2008: Out of closet: dancing to the beats of alternative sexuality queer no more. In: Express India, 29.01.2008. Elektronisches Dokument. [Abruf: 24.08.2008]. URL: <<http://www.expressindia.com/latest-news/Out-of-closet-dancing-to-the-beats-of-alternative-sexuality-queer-no-more/266343/>>
- Menon, Asha S.** 03.11.2007: Rose is a rose. In: The Hindu, Online Edition, 03.11.2007. Elektronisches Dokument. [Abruf: 13.03.2008]. URL: <<http://www.hindu.com/mp/2007/11/03/stories/2007110350780100.htm>>
- NDTV.com** [o.A.] 23.06.2008: 'Queer Pride' parade on Delhi streets. In: NDTV.com. Elektronisches Dokument. [Abruf: 24.08.2008]. URL: <<http://www.ndtv.com/convergence/ndtv/story.aspx?id=NEWEN20080054151&ch=6/23/2008%20:08:00%20PM>>
- NFI** 2007: Naz Foundation International. Homepage. Elektronisches Dokument. [Abruf: 05.09.2008]. URL: <<http://www.nfi.net/index.asp>>

- Rahman, Maseeh** 30.06.2008: Behind masks or out and loud: gay marchers break new ground | World news. In: The Guardian, 30.06.2008. Elektronisches Dokument. [Abruf: 24.08.2008]. URL: <<http://www.guardian.co.uk/world/2008/jun/30/india.gayrights>>
- Sangini (India) Trust** 2005: sanginii.org. Elektronisches Dokument. [Abruf: 07.05.2008]. URL: <<http://www.sanginii.org/sangini.htm>>
- Sarai** 2008: Welcome to Sarai — S A R A I. Homepage. Elektronisches Dokument. [Abruf: 28.08.2008]. URL: <<http://www.sarai.net/>>
- Sawhney Joshi, Anubha** 22.06.2008: Delhi gets its own Queer Pride. In: The Times of India, 22.06.2008. Elektronisches Dokument. [Abruf: 24.08.2008]. URL: <<http://timesofindia.indiatimes.com/articleshow/msid-3152764,flstry-1.cms>>
- Sharma, Maya** 19.05.2007: Jeans ad stirs up controversy in Bangalore. In: NDTV.com. Elektronisches Dokument. [Abruf: 03.03.2008]. URL: <<http://www.ndtv.com/convergence/ndtv/story.aspx?id=NEWEN20070012536>>
- Symphony in Pink** 2008 [2003]: symphony\_in\_pink: Social Group for Lesbian & Bi Womyn. Elektronisches Dokument. [Abruf: 27.08.2008]. URL: <[http://groups.yahoo.com/group/symphony\\_in\\_pink/](http://groups.yahoo.com/group/symphony_in_pink/)>
- The Hindu** [o.A.] 19.08.2004: Prejudices... out of the closet. In: The Hindu, Online Edition, 19.08.2004. Elektronisches Dokument. [Abruf: 24.08.2008]. URL: <<http://www.hinduonnet.com/thehindu/mp/2004/08/19/stories/2004081900800100.htm>>
- The Humsafar Trust** 2006: The Humsafar Trust: Homepage. Elektronisches Dokument. [Abruf: 05.09.2008]. URL: <<http://www.humsafar.org/>>
- The Naz Foundation (India) Trust** 2008: Naz India Homepage. Elektronisches Dokument. [Abruf: 09.08.2008]. URL: <<http://www.nazindia.org/about.htm>>
- The Times of India** [o.A.] 17.08.2008: LGBT activists protest against Section 377. In: The Times of India, 17.08.2008. Elektronisches Dokument. [Abruf: 07.09.2008]. URL: <[http://timesofindia.indiatimes.com/Mumbai\\_Gays\\_march\\_against\\_Sec\\_377/rssarticleshow/3372438.cms](http://timesofindia.indiatimes.com/Mumbai_Gays_march_against_Sec_377/rssarticleshow/3372438.cms)>

## Anhang

### Zusammenfassung der Feldforschungsinterviews

#### A.B. 31.10.2007

A.B. ist über 35 Jahre alt. Er stammt ursprünglich aus Kolkata, ist jedoch durch den Armeeberuf seines Vaters an vielen Orten in Indien aufgewachsen. Er stammt aus privilegierten sozioökonomischen Verhältnissen. Seit zehn Jahren lebt er in Delhi. Er ist Anwalt und arbeitet seit den letzten fünf Jahren zu HIV/Aids, MSM und Queer-Rechten, v.a. für die Naz Foundation, die zu MSM und HIV/Aidsprävention arbeitet. Innerhalb der politischen Queer Bewegung gehört er zu den führenden Akteuren, die die politische Bewegung seit den ersten Tagen mittragen und mitbestimmen. Er ist für seine Tätigkeit viel unterwegs und besucht häufig internationale Kongresse. Er betont, dass es in Indien nur sehr wenige Anwälte gibt, die zu queer-relevanten Themen arbeiten. Die Beziehung zu seiner Familie hinsichtlich seiner sexuellen Orientierung ist gut, jedoch betont er, dass er mit seinen Eltern nie explizit über die Thematik gesprochen hat. Solange beide Seiten nicht über das Thema sprechen, ist es für die Eltern in Ordnung. Gegenüber seiner Schwester ist er dagegen ganz offen mit seiner Sexualität umgegangen. Er hatte nie das Gefühl ein offizielles Coming-Out machen zu müssen, da er von seinen Eltern keinen familiären Druck und Verpflichtungen spürt. Erste gleichgeschlechtliche sexuelle Erfahrungen hat A.B. mit elf Jahren in der Schule gehabt. Dabei bewertet er diese Erfahrungen positiv. Erst mit 17 oder 18 wurde er sich des Begriffes homosexuell bewusst. Dieser Begriff kann jedoch für ihn seine eigenen Erlebnisse nicht ausreichend erklären. Stattdessen findet er den Begriff *Masti* weit besser geeignet, um die Erfahrungen während seiner Jugendzeit zu beschreiben. Er beschreibt weiter, wie die Konfrontation mit gleichgeschlechtlichen Identitätskonstrukten wie z.B. gay während seiner Collegezeit für ihn ein traumatisches Ereignis war. Durch das Auftauchen von HIV und durch Aids-Debatten in der Öffentlichkeit wurde er sich des § 377 bewusst. Es war paradox für ihn, dass er seit seinem 11. Lebensjahr in den Augen des Gesetzes ein Krimineller sein sollte, ohne je davon geahnt zu haben oder sich wegen seiner Erlebnisse schuldig fühlen zu müssen. Er berichtet weiter, wie die *Kothi*-Identität im Zuge der politischen Mobilisierung, als Abgrenzung zur schwulen Identität, entstanden ist. Sein politisches Coming-Out hatte er vor den *United Nations Committee of Human Rights*. Er selbst unterscheidet bei der Verwendung von Labels die persönliche und politische Ebene. Persönlich hat er nicht das Bedürfnis, sich auf irgendein Label reduzieren zu lassen, da er seine Identität nicht nur über seine Sexualität konstruiert. Politisch definiert er sich je nach Anforderungen des politischen Raumes mit bestimmten Labels. Er ist sich unsicher, ob man momentan schon von einer Queer-Community sprechen kann, da die Zusammenarbeit der fraktionalisierten Gruppen, die jenseits der heteronormativen Ordnung leben, bisher vor allem politisch besteht. Innerhalb der politischen Queer-Bewegung kritisiert er die Hierarchisierung und Marginalisierung entlang sozioökonomischer Faktoren. Er erläutert im Detail die Entwicklung und Konstitution der *Kothi*-Identität. In Indien hat man nur eingeschränkt die Möglichkeit, seine Individualität auszuleben. Darüber hinaus herrscht ein Zwang vor, sich in ein binäres, restriktives Ordnungsmuster einzuordnen. Er spricht dabei von einer totalen Replikation heteronormativer Genderstereotypen innerhalb der Queer-Sphäre. Er wertet die Veränderung der Print- und visuellen Medien im Umgang mit der Queer-Thematik als Erfolg der politischen Queer-Bewegung. Besonders das Internet hält er für ein zentrales Medium der Queer-Bewegung. Es ist sehr nützlich, um Queers online schneller zu mobilisieren und bei Bedarf Proteste zu organisieren. Auch die Medien können virtuell schneller kontaktiert und Medienberichte besser überprüft werden. Internationale Queer-Symbole wie z.B. Regenbogenflagge werden zu politischen Zwecken auch innerhalb der indischen Queer-Bewegung angeeignet. Als eines der Hauptthemen der politischen Queer-Bewegung zählt A.B. das Infragestellen des § 377 und die rechtliche Gleichstellung. A.B. sieht den Einfluss des Internets nur auf diejenigen Queers beschränkt, die es sich finanziell leisten können online zu gehen. Er sagt weiter, dass die meisten NutzerInnen v.a. zum einen aus der Mittel- und Oberschicht stammen, jedoch zum anderen durch das Bildungssystem in den letzten zehn Jahren auch weniger privilegierte Personen sich ein Grundwissen über den Gebrauch des PCs und Internets aneignen. Egroups findet er besonders gut geeignet, um über aktuelle Queer-Themen zu informieren, zu diskutieren und mit anderen Queers in Kontakt zu treten. Er selbst ist aktives Mitglied bei zahlreichen Egroups wie *happyrainbow*, *MSM Asia*, *MSM pacific*, *gaybombay*, *gay\_bombay*, *gaydelhi*, *gaycalcutta*, *gaychenai* u.a. Er beschreibt, dass weniger Frauen in kommerzialisierten, urbanen Queer-Räumen zu finden sind, da sie gesellschaftlich weit weniger Freiheiten haben als Männer. Dabei geht es auch um Aspekte wie Sicherheit, Transport und eigenständige finanzielle Ressourcen. Auch sozioökonomisch schwächer gestellte Personen wie *Kothis* und *Hijras* verkehren im Allgemeinen nicht in diesen kommerzialisierten Räumen. A.B. bewertet die Eigenschaft des Internets, anonym bleiben zu können als in einem öffentlichen Raum, als positiv. Allerdings kann es auch im Internet zu Diskriminierungen oder Gewalttaten und dergleichen kommen. Jede Person der indischen Queer-Community, die über einen Zugang zum Internet verfügt, nutzt es laut A.B. auch. Bisher

gibt es noch viele der indischen Queers, die das Internet nicht nutzen, darunter auch viele Frauen. Frauen haben häufig laut A.B. weniger Zugang zu Computern oder nur überwachten und kontrollierten Zugang zum Internet. Er selbst hat die Möglichkeit, theoretisch 24/7 Zugang zum Internet. Sich über das Internet kennenzulernen schätzt er für Queers weniger gefährlicher ein, als im öffentlichen Raum zu „cruisen“. Er hält das Internet für ein emanzipatorisches Instrument, das mehr Queers dabei unterstützt, sich selbst zu outen. Auch Blogs bewertet er sehr positiv. Sie helfen dabei, das Verständnis von Queerheit zu normalisieren. Aus seiner Sicht als Aktivist ist eine Interaktion mit globaler Queer-Community extrem wichtig. Dadurch werden indische Queer-Themen globalisiert. Dies hatte auch Einfluss auf den Umgang der indischen Regierung mit der Thematik. Durch internationale Netzwerke zu Menschenrechtsorganisationen wie z.B. *Amnesty International* war das politische Umfeld der Queer AktivistInnen in Indien auch während der Regierungszeit der rechtskonservativen BJP viel sicherer. Er denkt, dass zukünftig der Zugang zum Internet sich durch die Zunahme an NutzerInnen immer weiter ausdifferenzieren wird. Dort haben sie die Möglichkeit, sichtbar zu sein und gehört zu werden.

### **A.K. 02.12.2007**

A.K. ist 22 Jahre alt und kommt aus Lucknow. Er ist vor viereinhalb Jahren zum Studieren nach Delhi gezogen. Er studiert an der *Delhi University* Englische Literatur. Daneben engagiert er sich noch für *Nigah*. A.K. hat selbst Forschungen zu „Queer Urban Cultures“ im Rahmen eines Sarai-Stipendiums durchgeführt. A.K. stammt aus einer hinduistischen Mittelklassefamilie und bewegt sich sozial in dieser Schicht. Er hat sich erst im Sommer 2007 gegenüber seiner Mutter geoutet, die es seinem Vater erzählt hat. Es war für ihn eine große Erleichterung seiner Mutter – mit der er eine innige Beziehung hat – diesen Teil seiner Identität zu offenbaren, da er davor viele Einzelheiten seines Alltags vor seinen Eltern geheim halten musste. Bisher hat er seinem Bruder, der zum Christentum konvertiert ist, nichts von seiner Sexualität erzählt. Seine Eltern haben seine sexuelle Orientierung bis zu einem gewissen Grad zwar akzeptiert, jedoch wollen sie nicht, dass er in der Öffentlichkeit bewusst als schwul auftritt und über das Thema spricht. Wenn er einen Partner hätte, würde er seinen Eltern nicht davon erzählen bzw. diesen Partner seinen Eltern nur als Freund vorstellen. Vor zweieinhalb Jahren hat er sich bereits am universitären Campus und in seinem Freundeskreis geoutet. A.K. hat sich schon immer zum gleichen Geschlecht hingezogen gefühlt und sagt, dass er deswegen nie ein schlechtes Gewissen hatte. Er hat seine Gefühle jedoch nie mit einem bestimmten Begriff in Verbindung gebracht, bis er in der 9. Klasse das erste Mal den Begriff schwul hörte. Er merkt an, dass er schon damals wusste, dass seine Person weit mehr Aspekte ausmacht, als der Begriff aussagen kann. Er fühlt sich mit dem Begriff queer am wohlsten und benutzt ihn für sich selbst, da dieser Begriff durch seine Fluidität nicht so streng definiert. Durch seine eigenen Forschungen, in der sich intensiv mit der Queer-Thematik im urbanen Raum auseinandersetzt, beschreibt A.K. die Queer-Szene in Delhi als eine heterogene Sphäre aus Discotheken, Webseiten, Personen, Freundeskreise, Queer-Organisationen, öffentliche *Cruising*-Plätze, die lose verbunden sein kann, jedoch nicht muss. Auf den ersten Blick ist die Queer-Szene deshalb häufig in ihrer Fülle auf den ersten Blick nicht öffentlich sichtbar. Durch die homosoziale Struktur der indischen Gesellschaft können sowohl Männer als auch Frauen miteinander Händchen halten, ohne dass dies auf eine gleichgeschlechtliche Sexualität bezogen wird. Es ist schwierig, gleichgeschlechtliche Paare in der Öffentlichkeit als solche zu erkennen, außer diese Personen verhalten sich bewusst entgegen den heteronormativen Genderrollen. Politisch ist seiner Meinung nach nur ein kleiner Teil der Queer-Community tätig. Die politische Queer-Bewegung beschäftigt sich aktuell besonders mit der rechtlichen Gleichstellung indischer Queers. Status- und Klassenbarrieren erschweren die politische und soziale Interaktion. *Nigah* ist es bislang gut gelungen, die LGBs in ihre Aktionen und Veranstaltungen mit einzubeziehen; weniger erfolgreich waren sie jedoch mit Transgender und Queers der sozioökonomisch niedrigen Einkommensschichten. *Nigah* möchte sichere Queer-Räume schaffen, wo sich Queers ausleben können. A.K. erzählt, dass einige Queer-Organisationen gezielt an den universitären Campus kommen, um über die Queer-Thematik aufzuklären. So hat A.K. von der Organisation *Nigah* erfahren. *Nigah* ist für ihn nicht nur eine politische Organisation, sondern genauso eine kulturelle. Queer-Magazine, die von indischen Queers in der Diaspora gegründet wurden, hatten großen Effekt für indische Queers in Indien, da dort in den 1980er und 1990er Jahren Informationen, Veranstaltungshinweise u.a. erschienen. A.K. beschreibt, dass die indischen Medien das Thema in der Vergangenheit entweder reißerisch und einseitig oder überhaupt nicht aufgegriffen haben. Mittlerweile hat sich die Medienberichterstattung ausdifferenziert und zugenommen. Das Internet ist für die politische Bewegung von zentraler Bedeutung, da die meiste Queer-Politik über das Internet passiert. Dort werden in Emails oder Egroups Strategien geplant und diskutiert. Die Mobilität, der Kontakt und die Korrespondenz wurden durch das Internet beschleunigt. Daneben spielt das Internet eine wichtige soziale Rolle. Das Internet ist für ihn sehr wichtig und er nutzt es mehrmals täglich. Er ist Mitglied in zahlreichen Egroups wie *gaydelhi*, *LGBT-India*, *Voices against 377* und *Nigah*. Neben Egroups gibt es noch interaktive Webseiten. A.K. hat sich während seiner Forschung mit den verschiedenen Dynamiken von sozialen interaktiven schwulen Webseiten

exemplarisch anhand der Seite *guys4men* auseinander gesetzt. Er beschreibt, dass virtuell eine klare Einordnung in Kategorien erfolgt, die sehr restriktiv sind. *Guys4men* ist für die schwule Community ein sehr wichtiges Kommunikations- und Interaktionsportal, da es für Queers sicherer ist, im Web zu „cruisen“ als an den öffentlichen *Cruising*-Plätzen. *Nigah* postet bei *guys4men* regelmäßig Veranstaltungshinweise. Obwohl alle seine Freunde *guys4men* und ähnliche Seiten nutzen, ist er dort nicht vertreten, da er eine andere Art von Interaktion bevorzugt. Doch das Internet kann laut A.K. auch eine Bedrohung darstellen. A.K. berichtet diesbezüglich über Festnahmen indischer Queers durch die Polizei, die die Queers virtuell gezielt verfolgt hat. Auch die Angst, dass zu viele private Informationen im Internet auffindbar sein können, war für A.K. ein Problem, als er noch nicht gegenüber seiner Familie zu seiner sexuellen Orientierung stand. Laut A.K. ist das Internet mit Status-, Sprach- und Schichtbarrieren verknüpft. Nur wenige sozioökonomisch schwächer gestellte Queers sind im Internet. Für A.K. korreliert zudem eine Genderdiskrepanz im Internet mit der Art und Weise, in der sie sich im öffentlichen, urbanen Raum konstituiert. Er beschreibt beide Sphären als männerdominiert. Frauen haben in der Öffentlichkeit keine Möglichkeit ihre Sexualität auszuleben. A.K. hat in seiner Pubertät über das Internet mit seiner Sexualität in Chaträumen gespielt. Der größte Teil der Queer-Community, der nicht zu seiner sexuellen Orientierung steht, da viele dieser Queers verheiratet sind, kann sich im Internet ausleben. A.K. findet das Internet besser als die anderen Medien, da dort eine Fülle an Informationen zu finden, die breit gefächert sind. Im Internet wird weniger gefiltert und zensiert. Durch die Schulbildung werden mehr und mehr Personen mit dem Internet vertraut gemacht, was Barrieren in der Zukunft abbauen kann. Er hält den Austausch mit indischen Queers und politischen Queer-Organisationen in der Diaspora für sehr wichtig, da man viel von ihnen lernen kann.

### **A.R. 23.12.2007**

A.R. ist 20 Jahre alt. Ihre Eltern stammen aus Kerala, jedoch hat ihre Familie dort niemals gewohnt. Sie ist an mehreren Orten in Indien aufgewachsen, war jedoch am längsten davon in Madras. Vor drei Jahren ist sie nach Delhi zum Studieren gekommen. Sie studiert Philosophie im *Miranda House* der *Delhi University*. Nebenher engagiert sie sich für eine autonome Frauenrechtsorganisation, *Saheli*, und für das Queer-Kollektiv *Nigah*. Sie beschäftigt sich dabei auch viel mit Feminismus. A.R. hat mit ihren Eltern bisher nicht über ihre Sexualität gesprochen. Sie definiert sich selbst als queer bzw. bisexuell. Sie hatte bislang sowohl eine Beziehung mit einem Mann als auch mit einer Frau. A.R. glaubt nicht an die Institution der Ehe und denkt, dass sie nicht heiraten wird. Sie stuft ihre Familie als eher liberal ein. Ihre Familie gehört zur Mittelschicht. Mit 13 Jahren hat sie den Begriff bisexuell das erste Mal für sich selbst benutzt. Sie bevorzugt den Begriff queer, da er sich nicht nur auf die sexuelle Orientierung bezieht, sondern daneben weitere Aspekte infrage stellt. Sie merkt an, dass es innerhalb der urbanen Queer-Community sehr häufig zu stereotypischen Genderrollen kommt. Es stört sie, dass sie aufgrund ihres sehr weiblichen Aussehens automatisch häufig als Femme eingeordnet wird. Für sie hat diese Kategorisierung wenig Bedeutung. A.R. denkt, dass diese stereotypischen Genderrollen auf die traditionellen, konservativen, gesellschaftlichen Rollenmodelle, die Menschen vorgelebt bekommen, zurückzuführen sind und dementsprechend genauso innerhalb der Queer-Community von Relevanz sind. Aus ihrer Perspektive ist die Queer-Community im urbanen Raum sichtbarer als in ländlichen Gegenden aufgrund von Infrastruktur, Zugänglichkeit oder Anonymität. A.R. beschreibt, dass es aufgrund von Status- und Schichtbarrieren zu weniger Interaktionen in der Queer-Community kommt. Sie interagiert mit anderen Queers vor allem durch *Nigah*. Dort kommen bisher vor allem Queers der LGBT-Gruppe. Der Aspekt der Klassen- und Statusbarrieren ist ein zentrales Problem, mit dem sich die politische Queer-Bewegung auseinandersetzen muss. Viele Queer-Räume sollten inklusiver werden. A.R. ist politisch sehr aktiv. Das Internet ist sowohl als Informations- und Kommunikationsmedium für die politische Queer-Bewegung sehr wichtig, als auch für soziale Tätigkeiten, um Personen kennenzulernen und mit anderen in Verbindung zu bleiben. Männliche Queers nutzen das Internet ihrer Meinung nach jedoch weit mehr für soziale Tätigkeiten als Frauen. Auch die Fülle an queer-spezifischen Informationen und der Aspekt der Anonymität tragen dazu bei, dass das Internet für Queer-Community eine wichtige Rolle spielt. Zudem wird virtuell kaum zensiert. A.R. sieht als Grund, warum weniger Frauen das Internet auf die gleiche Art und Weise als schwule Männer nutzen, eine Ähnlichkeit zur Genderdiskrepanz im öffentlichen Raum. Der Akt des *Cruisings* ist männerspezifisch, sagt sie. Für Frauen gibt es nicht die gleiche Möglichkeit, in der Öffentlichkeit mit anderen in Kontakt zu treten, da es für sie dort viel gefährlicher ist. A.R. nutzt das Internet sehr häufig, meistens täglich, jedoch v.a. für Webseiten wie *Facebook* und Emails, da sich bisher mit dem Internet nicht so gut auskennt. Sie hat selbst nie das Bedürfnis gehabt, im Internet gezielt nach anderen Personen zu suchen, um diese näher kennenzulernen. Da sie mit ihren Eltern in Delhi zusammenwohnt, beschreibt sie weiter, dass die Art der Nutzung des Internets dadurch eingeschränkt werden kann. Bei *Facebook* steht sie nicht offen zu ihrer Sexualität, da dort auch viele Familienmitglieder ihr Profil besuchen. Innerhalb ihres Freundeskreises, bei *Saheli* und *Nigah* geht sie offen mit ihrer Sexualität um. Politisch kommt es auch zu Interaktionen mit indischen Queers aus der Diaspora durch

Emails, Netzwerke und persönlichen Kontakt. A.R. wünscht sich für die Zukunft, dass das Internet, die politische Queer-Bewegung und die Queer-Community inklusiver werden sollten. Neben der Kommunikation über das Internet hofft sie, dass auch in Zukunft andere Kommunikationswege erhalten bleiben werden.

### **A.V. 01.12.2007**

A.V.s Familie stammt aus Südindien. Er wurde in Kolkata geboren und ist in Delhi aufgewachsen. Er ist 25 Jahre alt und arbeitet derzeit als „technical writer“ für NIIT. A.V. definiert sich selbst als schwul. Er lebt mit seinen Eltern zusammen. Seine Sexualität wird innerhalb der Familie meistens nicht diskutiert. Seine Eltern wissen zwar, dass er schwul ist und haben der Familie erzählt, dass A.V. nicht heiraten wird. Dennoch setzen sie ihn bezüglich seiner sexuellen Orientierung stark unter Druck, indem sie ihm verbieten, sich in der Queer-Community zu bewegen; d.h. er soll auf keine Schwulenpartys gehen oder darf keinen Freund haben und dergleichen. Setzt er sich darüber hinweg, drohen sie ihm damit, dass er nicht mehr nach Hause kommen kann. In der 10. Klasse hat A.V. die ersten gleichgeschlechtlichen Erfahrungen gemacht, aber diese Handlungen noch nicht als identitätsstiftend betrachtet. Es ging ihm zu dieser Zeit nur um Sex. Nach Abschluss des Colleges hatte er seinen ersten Freund und da hat er realisiert, dass er schwul ist und wirklich nicht an Frauen interessiert ist. Er geht sehr offen mit seiner Sexualität um. Er hatte sich sowohl gegenüber seinen Freunden als auch in seiner Arbeit ein Coming-Out. Aus seiner Perspektive gibt es drei verschiedene Sphären der Queer-Community: die politische Community, die sexuelle Community und die verborgene sexuelle Community. Es hat sich für die Queer-Community viel verändert, wie er sagt. Es gibt und gab einen Transfer von vielen Personen der versteckten sexuellen Community in die offene sexuelle Community und von vielen Personen der sexuellen Community in die politische NGO-Community. Mehr und mehr Personen stehen zu ihrer Sexualität in der Öffentlichkeit. Dennoch bleibt der Teil der Community, der nicht zu seiner sexuellen Orientierung steht, der größte. A.V. findet Labels und Kategorien wichtig, da dadurch bestimmt werden kann, ob man sexuell zueinanderpasst. Er hat noch nie mit Transgender, *Kothis* und *Hijras* interagiert und verkehrt ausschließlich innerhalb seiner eigenen sozioökonomischen Schicht. Politisch ist er nicht aktiv. Zwar kommt er manchmal zu politischen Veranstaltungen oder Treffen, er will jedoch dabei keine aktive Rolle übernehmen. Für ihn stellt das Internet einen sehr wichtigen Teil seines Lebens dar. Politisch findet er das Internet als Methode zwar wichtig, er kritisiert jedoch, dass politische Aktionen im Internet zu nichts führen. Für ihn ist das Internet momentan hauptsächlich ein soziales Kommunikationsmedium. Früher war es auch als Informationsmedium für ihn sehr wichtig, als er sich über seine schwule Identität bewusst wurde. Im Internet können sich Schwule kennenlernen, Profile schalten, chatten und sich je nach Wunsch im wirklichen Leben treffen. A.V. meint, dass indische Queers ein Kommunikationsmedium brauchen, bei dem sie nicht staatlich und gesellschaftlich überwacht und kontrolliert werden. Dazu eignet sich das Internet hervorragend. Gerade auch der Teil der Queer-Community, der nicht out ist, kann dort mit anderen interagieren. A.V. hat diverse persönliche Profile auf verschiedenen interaktiven Webseiten wie *guys4men*, *manjam*, *gaydar*, *Orkut* etc. Dort sucht er gezielt nach anderen Männern und andere Männern können ihn wegen Dating oder Sex kontaktieren. Er nutzt das Internet jeden Tag und hat es auf seinem Handy, zu Hause und in der Arbeit. Er macht sich keine Sorgen über seine Sicherheit, da er keinen Sex im öffentlichen Raum hat und aufgrund seiner Offenheit bezüglich seiner Sexualität auch keine Angst davor hat geoutet zu werden. *Guys4men* benutzt er am meisten. An den öffentlichen *Cruising*-Plätzen sind vor allem Personen der niedrigen sozioökonomischen Einkommensschichten zu finden. Er sieht in der Nutzung des Internets an öffentlichen Orten wie einem Cybercafé keine Einschränkung, da er diese Orte früher selbst sehr nützlich fand, als er noch nicht offen zu seiner Sexualität stand und kein Internet zu Hause hatte. Durch die Beschränkungen seiner Eltern spielt sich sein Queer-Leben vor allem momentan im Internet ab.

### **B.B. 15.12.2007 & 21.12.2007**

B.B. ist 25 Jahre alt, lebt und arbeitet in Gurgaon, einem Vorort von Delhi. Seine Familie ist aus Chandigarh. B.B. ist als Sikh geboren und aufgewachsen, hat sich jedoch von seiner Religion abgewandt. Er bezeichnet sich selbst als Atheist. Die Beziehung zu seinen Eltern bezüglich seiner Sexualität beschreibt er als komisch bis angenehm. Er hat ein sehr enges Verhältnis zu seiner Mutter, mit der am meisten über seine sexuelle Orientierung spricht. Für seine Mutter und den Rest der Familie ist die Akzeptanz seiner Sexualität ein stetiger Prozess, der sich zunehmend verbessert. Seine Mutter und seine Schwester haben Exfreunde von ihm kennengelernt und seine Mutter weiß meistens über die Männer Bescheid, mit denen er sich trifft. Mit 12 Jahren hat er bemerkt, dass er sich sexuell zu Männern bzw. Jungen hingezogen fühlt. Obwohl er anmerkt, dass er queer ist, benutzt er den Begriff nur sehr selten persönlich. Er fühlt sich mit dem Begriff schwul am wohlsten, da dieser Begriff für ihn keine negative Konnotation hat. In seiner Arbeit steht er nicht allgemein zu seiner Sexualität. B.B. sagt, dass er nur Personen, die ihm sehr nahe stehen, von seiner sexuellen Orientierung erzählt. Innerhalb seines

Freundeskreises und in der Queer-Community geht er sehr offen mit seiner Sexualität um. Die Queer-Community wird in Indien in der Öffentlichkeit durch „die schwulen Männer“ repräsentiert, da weibliche Queers in der Öffentlichkeit nicht sichtbar sind. B.B. sagt, dass *Kothis* und *Hijras* innerhalb der Queer-Community marginalisiert sind. Sie zählen nicht zur LGBT-Subgruppe dazu, sondern besitzen ihre eigenen Communities. Zwischen den Subgruppen gibt es wenig Interaktion und gegenseitiges Verständnis aufgrund von Sprachbarrieren, ökonomischen und sozialen Statusbarrieren. Nur ein sehr kleiner Teil der Queer-Community ist politisch aktiv. Um politisch aktiv sein zu können, bedarf es nach B.B. bestimmten Voraussetzungen: man muss einen gewissen Grad an Akzeptanz über seine eigene sexuelle Orientierung haben und offen mit dieser Orientierung umgehen können. Nur für wenige indische Queers trifft dieser Umstand nach B.B. jedoch zu. Er ist politisch besonders bei *Nigah* sehr aktiv. Die politische Queer-Bewegung muss Fraktionalisierungen der Subgruppen abbauen und vereinter nach außen auftreten. Das Internet ist ein wichtiges politisches Instrument, da es die beste Art der Informationsverbreitung ermöglicht und Queers zusammenbringt, um politische Projekte gemeinsam zu verfolgen. Daneben ist das Internet auch allgemein für die Queer-Community sehr wichtig, da man über seine eigene Sexualität recherchieren kann, man mit anderen Gleichgesinnten interagieren kann, die unter Umständen geographisch weit entfernt sind. Für B.B. ist das Internet der größte Nivellierer. Dort können sich alle Queers miteinander vereinen. Aus seiner Sicht hat das Internet den gleichen Stellenwert wie das Mobiltelefon. Jeder der es sich leisten kann, hat es. Er merkt jedoch an, dass es im Internet eine Genderdiskrepanz gibt. Frauen suchen eher nach einer Partnerschaft als nach Sex, während aus seiner Sicht die meisten männlichen Queers online nach Sex suchen. Die sexuellen Queer-Räume, ob off- oder online, sind männerdominiert. Frauen treffen sich stattdessen eher in privaten Freundesnetzwerken. Laut B.B. riskieren Frauen im Gegensatz zu den Männern nicht ihre Sicherheit, indem sie sich mit Unbekannten treffen, nur um Sex zu haben. B.B. benutzt das Internet, um seine Emails zu prüfen, zu chatten, neue Männer kennenzulernen und entweder für eine Beziehung oder für Sex zu treffen. Die meiste Interaktion mit anderen schwulen Männern passiert über das Internet. Er ist täglich im Internet und besitzt einen eigenen Internetzugang. Dabei sind gerade die interaktiven Webseiten relevant. B.B. nutzt besonders *guys4men*, *gaydar* und *manjam*. Er hat erst vor einem Jahr angefangen, das Internet intensiv für queer-spezifische Interaktionen zu nutzen. Davor war er vor allem im Nachtclubleben aktiv und hatte nur selten Sex. Außerdem wusste er früher nicht, dass es noch andere indische Queers im Internet gibt. Er hält das Internet nicht für sicherer als den öffentlichen Raum. Obwohl er viel im Internet mit anderen schwulen Männern agiert, bevorzugt er Interaktionen in der physischen Welt. Neben den Webseiten partizipiert er zudem in den Egroups *LGBT-India*, *Gaydelhi* und *Nigah*. B.B. hat seinen eigenen Blog und schreibt dort unregelmäßig über persönliche Erlebnisse und Beobachtungen. Außerdem nutzt er die sozialen Netzwerkseiten *Facebook* und *Orkut*. B.B. erzählt weiter, dass es neben der Interaktion über das Internet mehrere kommerzielle Queer-Räume wie Spas und Nachtclubs und öffentliche *Cruising*-Plätze in Delhi gibt. Für ihn ist Delhi eine „homosexuelle“ Stadt, da man an allen öffentlichen Orten andere männliche Queers antreffen kann. Die Nutzung des Internets in Cybercafés kann für viele Queers einschränkend sein, da man viele Dinge dort nicht tun kann. Für B.B. stellt das Internet die beste Art der Kontaktaufnahme dar, die nur denjenigen Queers vorbehalten ist, die sich das Internet finanziell leisten können. B.B. denkt, dass mehr indische Queers das Internet in der Zukunft nutzen werden, die bislang dort nicht oder weniger vertreten sind. Das Internet kann seiner Meinung auch dabei helfen, ein Zusammengehörigkeitsgefühl bei den Subgruppen der Queer-Community zu erzeugen und die Interaktionen zwischen den Subgruppen zu erhöhen, da bestimmte physische Barrieren abgemildert werden. Dadurch können sich mehr Queers sozial und politisch vereinen.

### **D.S. 13.12.2007**

D.S. ist 32 Jahre alt und ist in Delhi geboren und aufgewachsen. Sie arbeitet in Delhi als Handelsratgeberin in der Wirtschaftsabteilung für die Schweizer Botschaft. Auf Freiwilligenbasis arbeitet sie seit acht Jahren bei der Frauenorganisation *Saheli*, die sich unter anderem gegen Gewalt an Frauen einsetzt. Seit 2003 ist sie außerdem bei Queer-Kollektiv *Nigah* aktiv. Daneben ist sie seit 2005 ausgebildete Wen-Lido-Selbstverteidigungslehrerin und bietet Workshops an. Als Label für sich selbst benutzt D.S. queer, bezeichnet sich daneben auch als eine sozialistische Feministin. Sie merkt an, dass die Konzepte Butch und Femme für sie Bestandteil der patriarchalen indischen Gesellschaft sind, die heteronormative Verhaltensmuster reproduzieren. D.S. stammt aus einer orthodoxen, brahmanischen Familie, in der Religion und Tradition eine große Rolle spielen. Bis zu dem Zeitpunkt, als sie bei *Saheli* durch Zufall beitrug, lebte sie ein konservatives Leben und dachte, dass sie später heiraten wird. Als sie anfang bei *Saheli* zu arbeiten, begann sie ihre eigenen Ansichten und die ihrer Familie radikal zu hinterfragen. Im Jahr 2004 zog sie bei ihren Eltern aus. Für sie spielt ihre hinduistische Religion seit dem Gujarat-Massaker keine Bedeutung mehr. D.S. spricht mit ihren Eltern nicht über ihre Sexualität. Ihre Eltern änderten innerhalb von zehn Jahren langsam ihre Ansichten für D.S.s Lebensplanung. Anfangs bestanden sie auf eine Hochzeit mit einem hinduistischen Brahmanen. Als D.S. keinen entsprechenden

Partner vorstellte, hätten sie sich später sogar mit einem Muslimen oder einem Partner von einer unteren Kaste zufrieden gegeben. Als sie jedoch begriffen, dass D.S. nicht heiraten wird, ist nun die Hauptsache für ihre Eltern, dass ihre Tochter nicht einsam ist. Da D.S. ihren Eltern seit Jahren niemanden vorgestellt hat, habe sie ihr mittlerweile zur Absicherung ein Haus gekauft. Im Gegensatz zu ihrer Familie, steht sie vor ihren FreundInnen und ArbeitskollegInnen zu ihrer Sexualität. Mit 27 ging D.S. zum ersten Mal eine Beziehung mit einer Frau ein, ohne aber vorher bewusst wahrzunehmen, dass sie sich auch zum gleichen Geschlecht hingezogen fühlt. Für die Zukunft schließt sie eine Beziehung zu einem Mann nicht aus und betont, dass sie keine monogame Beziehung führen möchte. Ihrer Meinung nach ist sexuelles Verhalten sozial konstruiert, jeder Mensch sei mindestens bisexuell. Nach D.S. ist die Queer-Community in Indien schwierig zu fassen. In Mumbai gibt es insgesamt mehr Organisationen für lesbische Frauen, allerdings ist in Delhi die politische Queer-Bewegung stärker ausgeprägt. Sie kritisiert, dass kein einziges Frauenhaus für Lesben in Delhi existiert. Bezüglich der verschiedenen Queer- und LGBT-Organisationen, erkennt D.S. zwar deutliche Meinungsverschiedenheiten und unterschiedliche Konzepte, dennoch kommt es zu gemeinsamen Aktionen und Solidarität ist vorhanden. Die geringe Kooperation der *Hijras* und *Kothis* mit dem Rest der Queer-Community liegt laut D.S. in Klassenunterschieden, Sprachbarrieren und Geldmangel begründet. Um sie besser erreichen zu können, bemüht sich die Organisation *Nigah* Werbung durch Poster zu machen. Dadurch sollen auch diejenigen angesprochen werden, die über keinen Internetzugang verfügen. Besondere Bedeutung hat laut D.S. das Internet für die Frauen, da sie in der indischen Gesellschaft zumeist keinerlei Privatsphäre haben. Außerdem stellt das Internet einen ungefährlicheren Ort als der öffentliche Raum vieler Städte dar. Dennoch benutzen die Frauen das Internet viel weniger als Männer, da sie oft sowohl durch die familiäre Kontrolle zu Hause als auch außerhalb ihres zuhause nicht die Möglichkeiten haben, im öffentlichen Raum das Internet zu benutzen. Zudem sind sie auch ängstlich oder skeptisch sind, mit wem sie im Internet tatsächlich kommunizieren. D.S. benutzt das Internet vor allem aus politischen Gründen. Außerdem ist für sie das Internet das nützlichste Informationsmedium, v.a. um an Informationen aus der ganzen Welt zu gelangen und sie nach außen zu tragen, um Menschen aus der ganzen Welt über Ereignisse in Indien zu informieren. Sie ist bei verschiedenen Egroups angemeldet, die sie als hilfreiche Informations- und Kommunikationsmittel beurteilt, benutzt aber weder *Orkut* noch *Facebook*. Sie hat keinen privaten Internetzugang, sondern kann das Internet nur von der Arbeit aus abrufen. Abgesehen vom Internet sieht sie vor allem die Möglichkeit, durch Lokalgruppen und „Mund-zu-Mund-Propaganda“ Kontakt zu anderen Queers aufzunehmen. D.S. betont, dass die Ausbreitung des Internets insofern eingeschränkt ist, als es in ganz Indien nicht einmal die nötige Infrastruktur dafür gibt. D.S. ist sich unsicher, ob das Internet tatsächlich eine schnelle drastische Veränderung für Queers und deren Rechte hervorrufen kann. Auch die Entwicklung der politischen Queer-Bewegung findet sie schwer abzusehen.

### **G.K. 05.12.2007**

G.K. ist 26 Jahre alt, kommt aus Bangalore und ist erst seit August 2007 in Delhi. Sie macht an der *Jawaharlal Nehru University* ihren M.phil.scholar. Sie bezeichnet sich als queere, christliche Performanzkünstlerin. Die Beziehung zu ihrer Familie wird durch die christliche Religiosität ihrer Eltern erschwert. Ihre Mutter ist katholisch, ihr Vater protestantisch. Für ihre Eltern stellt ihre Sexualität eine Sünde dar. Sie ist seit vielen Jahren in einer gleichgeschlechtlichen Beziehung mit ihrer Freundin und hat lange Zeit dafür gekämpft, dass sie ihre Freundin mit nach Hause bringen kann. Die Akzeptanz ihrer Eltern ist ihr wichtig, jedoch nicht um jeden Preis. Sie würde ihre Beziehung zu ihrer Freundin nicht aufgeben. Auf der politischen Ebene bezeichnet sie sich als lesbisch, auf persönlicher Ebene verwendet sie dagegen kein Label, war jedoch schon immer bisexuell interessiert. Auch mit dem Begriff queer kann sie sich identifizieren, da er zwanghafte Heterosexualität infrage stellt. Sie hält es zwar für wichtig, dass es ein Gefühl der Community gibt, jedoch sollte dabei keine homogene Einheit entstehen, in der marginalisierte Gruppen und ihre Ansichten unterdrückt werden. Zwar haben sich die Medien der Thematik geöffnet, jedoch gibt es ihrer Ansicht nach dadurch auch mehr Homophobia. Kulturspezifisch tragen Klassen- und Sprachbarrieren zur Heterogenität der indischen lesbischen Community bei. Nur wenige Personen sind ihrer Meinung nach politisch aktiv. Das Internet ist ein wichtiges Mittel, um Queer-Netzwerke online zu kontaktieren und sich zu vernetzen. Sie beschreibt weiter, wie sie nach ihrem Umzug nach Delhi zu aller erst *Sangini*, die Support-Organisation für lesbische und bisexuelle Frauen und Transgender, über das Internet kontaktierte. Zu den wichtigsten Themen der politischen Queer-Bewegung zählt im Moment die rechtliche Auseinandersetzung der Queers für rechtliche Gleichstellung. Dabei soll der § 377 durch die Unterstützung von anderen betroffenen Menschenrechtsgruppen wie Frauenrechts- und Kinderrechtsgruppen modifiziert werden. Des Weiteren geht es darum, eine sichere Umgebung für indische Queers zu schaffen, in denen sie ihre Sexualität und Identität ausleben können. Bisher werden gerade diejenigen Queers, die ihre Sexualitäten in öffentlichen Räumen ausleben, zur Zielscheibe von Diskriminierungen durch Staat und Gesellschaft. G.K. beteiligt sich auf ihre Art politisch. Durch ihre persönlichen Handlungen, wie öffentlich über Queer-Thematik an der Universität zu



sprechen oder durch ihr Coming-Out mit ihrer Familie verhält sie sich politisch, wie sie sagt. Sie schätzt am Internet seine Anonymität und nutzt es vor allem als Informationsmedium. Sie findet, dass mehr Queers online Informationen hochladen, lesen und Netzwerke bilden sollten. Ab und an liest sie Queer-Blogs. Genderspezifische Unterschiede bei der Nutzung des Internets ergeben sich für G.K. durch unterschiedliche Bedürfnisse der Geschlechter. Männer suchen im Internet v.a. nach sexuellen Kontakten. G.K. nutzt das Internet v.a., um ihre akademische Arbeit voranzubringen und hat wenig Zeit für soziale Aktivitäten im Internet. Aus Zeitmangel nutzt sie auch keine Egroups. Vor ihrem Coming-Out hat das Internet ihr geholfen, mit ihrer eigenen Sexualität und ganz spezifischen Situation als christliche Bisexuelle besser umzugehen und sich mit anderen Gleichgesinnten online auszutauschen.

### **L.E. 28.11.2007**

L.E. ist 32 Jahre alt und arbeitet als Chef-Redakteurin bei dem *Outlook Travel Magazine*. Sie stammt aus einer christlichen Mittelklassefamilie aus Bombay und ist vor neun Jahren nach Delhi gezogen. L.E. bezeichnet sich selbst als lesbisch und es ist ihr wichtig, diesen Begriff auch bewusst für politische Zwecke zu benutzen. Sie identifiziert sich politisch ebenfalls mit dem Begriff queer. Ihre Eltern haben vor 15 Jahren durch persönliche Liebesbriefe über ihre sexuelle Orientierung erfahren. Es war für beide Elternteile ein sehr schwieriger Prozess, sich mit ihrer sexuellen Orientierung abzufinden. Zur gleichen Zeit haben ihre Eltern sich ebenfalls scheiden lassen. Besonders ihr Vater wollte ihre Sexualität sehr lange nicht anerkennen. L.E. hat ihm vor fünf Jahren dann gesagt, dass sie ihn nur in ihrem Leben haben möchte, wenn er sie und ihr Leben respektiert. Mittlerweile ist das Verhältnis zu ihrer Familie ok, aber L.E. merkt an, das sie nicht gezielt mit ihrer Familie über das Thema spricht. Bei ihrer jetzigen Arbeitsstelle geht sie offen mit ihrer Sexualität um, da sie in einem liberalen Umfeld arbeitet. Sie fühlt sich bereits seit sie denken kann zum gleichen Geschlecht hingezogen. Die Queer-Community in Delhi setzt sich für sie aus einem heterogenen Spektrum von Sexualitäten, Identitäten und Verhaltensweisen, die nicht heterosexuell sind, zusammen. Sie ist seit 15 Jahren politisch und sozial als Teil der Queer-Community tätig. Es gibt mittlerweile viel mehr soziopolitische Queer-Räume, die in der Stadt sichtbar sind. L.E. beschreibt weiter, dass es in der Queer-Community verschiedene Klassen und Schichten gibt und Personen in ihren eigenen Kreisen verkehren. L.E. gehört zu der LGBT-Mittelschicht der Queer-Community, die sich hinsichtlich ihrer Vorstellungen und ihrem Lebensalltag von Queers aus anderen Schichten maßgeblich unterscheidet. Das besondere der Queer-Community in Delhi ist, dass sie Zugriff auf ein großes Netzwerk von liberalen nicht queer-spezifischen NGOs hat, da es in der Hauptstadt Delhi viel mehr NGOs und Ressourcen gibt. Aufgrund ihres politischen Aktivismus steht sie in regelmäßigem Kontakt zu anderen urbanen, indischen Queer-Communities. Die Kommunikation über das Internet hat einen großen Effekt auf die politische Queer-Bewegung gehabt. Dadurch gibt es jetzt national einen Dialog, der sehr viel schneller und effektiver von statten geht als zuvor. Zudem stellen die Egroups Foren dar, in denen subgruppenspezifisch und -übergreifend kommuniziert werden kann. Das Internet ist neben der politischen Bedeutung auch besonders für soziale Interaktionen relevant. Da L.E. schon lange Bestandteil der Queer-Community ist, ist sie gut vernetzt und hat daher nicht mehr das Bedürfnis, online nach weiteren Personen gezielt zu suchen. Neue Personen lernt sie meist durch *Nigah*-Veranstaltungen kennen und das genügt ihr. L.E. betont, dass es viele Ressourcen im Internet für indische Queers gibt, um sich zu informieren. Sie besitzt einen eigenen Internetanschluss. L.E. hält das Internet für unsicher, da es immer wieder zu Vorfällen im Internet kommt. Queers werden gezielt durch die Polizei strafrechtlich verfolgt oder Männer treffen sich mit Internetbekanntschaften und werden dabei erpresst oder zusammengeschlagen. Sie ruft dazu auf, dass Queers vorsichtiger mit ihren persönlichen Angaben im Internet sein sollten. Für L.E. ist es wichtig, dass gleichgeschlechtliche sexuelle Handlungen, die momentan durch den § 377 strafrechtlich verfolgt werden können, entkriminalisiert werden. Doch dies stellt nur den ersten Schritt der politischen Strategien dar. Unterdrückung von indischen Queers durch die Gesellschaft wird es selbst nach einem positiven Gerichtsurteil weiterhin geben. Bezüglich der indischen Medien merkt sie an, dass es sowohl einseitige und homophobe als auch unterstützende und liberale Medienberichterstattung gibt. Es gibt mehr Interesse der Medien an der Queer-Thematik als zuvor. Für L.E. hängt ihr Offline-Leben eng mit ihren Online-Erfahrungen zusammen. Der Unterschied besteht für sie nur darin, dass sie im Internet viel mehr über das Queer-Leben in Indien und sonstwo auf der Welt erfahren kann. Sie liest gerne auch Blogs und besitzt selbst eine Blogseite. Sie hält Blogs zudem als ein exzellentes Medium für Queers, die nicht zu ihrer Sexualität stehen, um trotzdem ihre Erlebnisse und Erfahrungen mit anderen teilen zu können. Die Interaktion mit einer globalen Queer-Community ist online sehr relevant. L.E. berichtet, dass es dabei auch zu finanzieller Unterstützung kommen kann. L.E. sagt, dass die Kategorisierung in stereotypische Genderrollen wie Butch-Femme in allen sozioökonomischen Schichten vorkommt. Sie erklärt sich dies mit der Unterdrückung alternativer Sexualitäts- und Identitätskonzepte durch die Gesellschaft. In virtuellen Queer-Räumen können sich Queers freier und weniger kontrolliert fühlen. Zudem kann man dort über seine eigene Identität bewusst entscheiden. L.E. denkt, dass die wichtige Rolle des Internets für die indische Queer-Community weiter

zunehmen wird, da tagtäglich mehr Personen ins Internet gelangen und dort auf virtuelle Queer-Räume zugreifen können, die es auf diese Art und Weise noch nicht in der physischen Welt gibt.

### **M.M. 16.12.2007**

M.M. ist 27 Jahre alt und stammt aus Ranchi. Sie hat in Bangalore studiert, bevor sie 2003 nach Delhi zog. Beruflich ist sie als Lektorin und Autorin tätig. Sie hatte ihr Coming-Out erst Anfang 2007 und befindet sich deshalb noch in einer schwierigen Phase mit ihrer Familie, die bisher nur teilweise mit ihrer Sexualität fertig wird. M.M. war lange Jahre in einem Queerkollektiv aktiv beteiligt, ohne je in einer gleichgeschlechtlichen Beziehung gewesen zu sein. Ihr Coming-Out hängt mit ihrer ersten gleichgeschlechtlichen Erfahrung und Beziehung mit einer anderen Frau zusammen. Sie fühlt sich nicht als lesbisch, sondern identifiziert sich am meisten mit dem Begriff queer. Sie ist politisch sehr aktiv und beteiligt sich an verschiedenen Queer-Projekten, allen voran der *Voices against 377*-Koalition. M.M. kritisiert die wenige Interaktion zwischen den einzelnen Subgruppen der Queer-Community und die starke Fraktionalisierung und Hierarchisierung bei der politischen Arbeit, der NGO-Landschaft und bei sozialen Events. Sie betont, dass es nach wie vor keinen Begriff bzw. keine Terminologie im indischen Kontext gibt, die geeignet ist, um von allen Subgruppen anerkannt zu werden. Deshalb fehlen ihrer Meinung nach auch bestimmte Subgruppen bei sozialen Events, da sie sich nicht mit Queer-Politik von bestimmten Gruppen identifizieren können. Häufig sind auch Faktoren, wie Bildungsstandard oder Sprachbarrieren verantwortlich dafür, dass Fraktionalisierungen entstehen. M.M. beschreibt, wie durch den negativen Umgang der Medien, hierbei hebt sie besonders den Pushkin-Mordfall hervor, die öffentliche Diffamierung der Queer-Community dazu führte, dass Queers bewusste Medienstrategien entwickelt haben, um den Geschehnissen und homophoben Perspektiven eine positive Interpretation entgegen zu setzen. Sie beschreibt weiter die langsame Entwicklung der politischen Queer-Community hin zu einer nationalen, verflochtenen Bewegung, die momentan viele Veränderungen hervorbringt. Weibliche Sexualität wird in ihrem Freundeskreis vor allem im Privaten ausgelebt, da auch sie darauf aufmerksam macht, dass es im urbanen, öffentlichen Raum keinen Platz für gleichgeschlechtliche weibliche Sexualität gibt. M.M. ist im Internet sehr aktiv. Sie denkt, dass mittels des Internets und seiner tragenden Bedeutung für die Queer-Community eine schnellere politische Bewegung in Indien möglich sein wird. In kürzester Zeit, prognostiziert sie, wird die Bevölkerung durch die veränderte Einstellung der Medien, das Internet und die politische Bewegung über gleichgeschlechtliche Sexualität und Lebensweisen besser Bescheid wissen. Hinsichtlich der Nutzung des Internets weist sie auf die Aspekte hin, die eine Partizipation an dem Medium einschränken können. Dabei müssen Gender, sozioökonomischer Status, Schichten- und Klassenzugehörigkeit und Bildungsstandards berücksichtigt werden. Das Internet bietet zwar durch seine Anonymität gewisse Vorteile, jedoch ist gerade die Anonymität mit ein Grund, warum weniger Frauen sich im Internet wohlfühlen und es auf die gleiche Weise für soziale Zwecke nutzen als schwule Männer. Das Medium Internet bietet vielen indischen Queers die Möglichkeit, zu ihren Konditionen mit anderen Gleichgesinnten in Kontakt zu kommen, ohne in die Öffentlichkeit treten zu müssen. Sie selbst ist online bei einigen Egroups aktiv und durchsucht das Internet v.a. nach politischen Nachrichten und Informationen. Des Weiteren liest sie queer-spezifische Blogs und ist Mitglied bei interaktiven Netzwerkseiten wie z.B. *Facebook*. Für sie ist wichtig, Kontakte und Netzwerke mit internationalen, globalen Queer-AktivistInnen aufzubauen, um sich auszutauschen und zu informieren. Sie schätzt besonders am Internet, die Fülle an Informationen, die online, meist ohne Zeitbegrenzung, zur Verfügung stehen. Für sie verschmelzen ihre Off- und Online-Aktivitäten, denn beide Sphären komplementieren sich. Sie denkt, dass das Internet zukünftig weiterhin wichtig für die indische Queer-Community bleiben wird. Darüber hinaus kann es zu dem Prozess beitragen, eine Queer-Community zu etablieren, die von allen Subgruppen anerkannt wird.

### **M.S. 05.12.2007 & 10.12.2007**

M.S. ist 30 Jahre alt und lebt seit acht Jahren in Delhi. Sie hat einen indischen Vater und eine österreichische Mutter und ist in Linz, Österreich, aufgewachsen. Um ihr Philosophie-Studium in Delhi abzuschließen, ist sie vor acht Jahren nach Delhi gekommen. Sie ist Mitarbeiterin bei der LBT-Organisation *Sangini* und war meine erste, wichtige Kontaktperson, die mich mit anderen indischen Queers in Kontakt gebracht hat. *Sangini* versteht sich als Organisation für lesbische und bisexuelle Frauen und Transgender. Neben ihrer Tätigkeit bei *Sangini* arbeitet sie noch freiberuflich als „Butterqueen“ und Unternehmensberaterin. Sie ist feministisch beeinflusst. Die Beziehung zu ihren Eltern ist in Bezug auf ihre Sexualität gut. Anfänglich hofften ihre Eltern, dass ihr Interesse an Frauen nur eine experimentelle Phase sei, aber letztendlich möchten sie vor allem, dass M.S. glücklich ist. Für M.S. ist die Akzeptanz der Familie wichtig, allerdings auch nicht zu jedem Preis. In Österreich hatte die Gesellschaft keine Probleme mit ihrer Sexualität, dies änderte sich jedoch in Indien. Am Campus ihrer Universität in Delhi wurde ihre Sexualität ignoriert und stillgeschwiegen. M.S. wollte eigentlich zunächst nur für eine begrenzte Zeit in Indien bleiben. Als jedoch abzusehen war, dass sie längerfristig in Delhi

bleiben wollte, konnte sie die Tabuisierung ihrer Sexualität nicht mehr ertragen und suchte Kontakt zu Gleichgesinnten. So kam sie in Kontakt mit *Sangini* und fing dort als ehrenamtliche Mitarbeiterin an zu arbeiten. Sie steht der Verwendung und Kategorisierung in verschiedenen Queer-Begriffen prinzipiell eher ablehnend gegenüber, verwendet jedoch am häufigsten den Begriff lesbisch, gerade auch im politischen Kontext. Sie hat nicht das Bedürfnis, sich, abgesehen von der politischen Arbeit, aktiv mit anderen Personen der Queer-Community zu verbinden. Sie fühlt zwar die Verantwortung, sich für die weibliche gleichgeschlechtliche Sexualität zu engagieren, aber die Community selbst gibt ihr keine Kraft. Bei ihrer Arbeit mit *Sangini*, bei der Telefon- und Emailhelpline und wöchentliche Diskussionsrunden angeboten werden, arbeitet sie mit Frauen und FTMs aus allen sozialen Schichten. Es gibt viele hilfesuchenden Frauen, die sich nicht als queer oder lesbisch oder dergleichen identifizieren, da sie keine Begrifflichkeiten für ihre Gefühle haben. Dennoch fühlen sich diese Frauen und Transgender im weitesten Sinne bei sozialen und politischen Events zu der Queer-Community zugehörig und besuchen diese. Auf der anderen Seite erleben viele Frauen, die *Sangini* aufsuchen, dass bei den sozialen und politischen Queer-Events ein „Wir vs. Ihr“-Gefühl ebenfalls spürbar ist. M.S. beschreibt dies auch als ein Klassenproblem, da viele Frauen, die *Sangini* aufsuchen, primär Hindi sprechen und oftmals aus sozioökonomisch schwächer gestellten Einkommensschichten kommen, während die meisten Personen der Queer-Organisationen aus sozioökonomisch höheren Einkommensschichten kommen, die z.B. oft ein Problem mit der Butch-Femme-Kategorisierung haben. M.S. sagt weiter, dass jedoch gerade viele Frauen, die zu *Sangini* kommen, sehr strenge und starre Vorstellungen über diese stereotypischen, traditionellen Genderrollen besitzen und diese innerhalb der gleichgeschlechtlichen Sphäre reproduzieren. Die Einordnung in bestimmte Begriffe und Kategorien und die bewusste Abgrenzung zu anderen gleichgeschlechtlich orientierten Subgruppen sind für Mitglieder der Queer-Community sehr wichtig. Bisexuelle Frauen werden von vielen Frauen, die *Sangini* aufsuchen, als sehr suspekt gesehen. Diese Biphobie wird mitunter verursacht, da viele Frauen von ihren Freundinnen verlassen werden, wenn diese heiraten. Dabei ist es egal, ob diese Frauen sich selbst als bisexuell empfinden. Viele Frauen wollen deshalb nichts mit bisexuellen Frauen zu tun haben, da sie später sowieso heiraten und den gesellschaftlich akzeptierten Weg wählen werden. M.S. beschreibt die politische Queer-Landschaft in Delhi als recht ausdifferenziert. Für unterschiedliche Subgruppen gibt es spezifische Gruppen, an die sie sich wenden können. Daneben gibt es auch Organisationen, die für alle Subgruppen offen stehen. Nur wenige Queers sind politisch aktiv. Bei der politischen Arbeit, also auch bei der *Sangini*-Arbeit, ist das Internet wichtig, da viele Hilfesuchende sie über das Internet kontaktieren und *Sangini* auch Beratungen über das Internet anbietet. Sie selbst ist persönlich weniger aktiv im Internet. Zwar bekommt sie alle queer-relevanten Informationen per Email zugeschickt, ist Mitglied bei Egroups und ist durch die Arbeit mit *Sangini* mit anderen Queer-Organisationen vernetzt, jedoch bleibt ihr wenig Zeit das Internet für soziale Zwecke zu nutzen. M.S. sieht folgende Gründe, warum Frauen das Internet bislang weniger nutzen: weniger Frauen besitzen einen eigenen Computer oder eine eigene Internetverbindung und mehr Frauen leben zu Hause bei ihren Eltern. M.S. fügt hinzu, dass es für die Frauen sehr wichtig ist, eine „Lebenspartnerin“ zu finden und es ihnen online weniger um Sex geht. Zudem fühlen sich viele Frauen mit der unpersönlichen Sphäre des Internets unwohl und trauen den Profilen im Internet nicht. M.S. berichtet, dass viele Frauen aufhören, zu den *Sangini*-Treffen zu kommen, sobald sie eine Freundin gefunden haben. M.S. meint, dass je unsicher man selbst ist, desto eher wird das Internet verwendet. Es ist viel schwieriger eine Helpline anzurufen, als ins Internet zu gehen, wenn man den Zugang dazu hat. Die Frauen, die *Sangini* aufsuchen, „lieben“ die heteronormative Rollenverteilung, da sie gesellschaftlich keine anderen Rollen kennen. Viele dieser Frauen sind Butch-identifiziert und bezeichnen sich selbst als *mard* oder Transgender. M.S. verfügt über einen privaten Internetanschluss und nutzt das Internet für LGBT-Thematik, wenn sie für *Sangini* arbeitet. Ansonsten will sie in ihrem Privatleben nicht so viel mit der Queer-Community zu tun haben. M.S. nutzt *Facebook* als geschäftliche Plattform und *Orkut* als persönliche Netzwerkseite. Sie merkt an, dass es in den queer-spezifischen Egroups sehr viele Desi-Frauen gibt, die in den USA leben. Sie findet es wichtig, dass sich Frauen untereinander vernetzen. Aber es passiert ihrer Meinung nicht, weil der Arbeitsalltag von weiblichen Aktivistinnen anders aussieht. Die meisten LGT-Organisationen haben kein Geld oder wenig Zeit und die Mitarbeiterinnen arbeiten meistens auf freiwilliger Basis. Die meisten Informationen über Treffen oder Veranstaltungen werden über das Internet verbreitet, aber daneben ebenfalls über Telefon und SMS. Bei ihrer *Sangini*-Arbeit hat sie bemerkt, dass mehr Frauen zu Veranstaltungen und Treffen kommen, wenn diese persönlich per Telefon und SMS eingeladen werden. Dagegen sind Emailinladungen kaum von Bedeutung. M.S. findet einen Austausch mit indischen Queers in der Diaspora sinnvoll, da diese Personen neue Queer-Perspektiven vermitteln können. Es kommt innerhalb der politischen Bewegung zu persönlichen Auseinandersetzungen und Konflikten. Besonders zwischen *Sangini*, die sich als LBT identifizieren und andere Organisationen, die eine Queer-Politik betreiben, gibt es Missverständnisse, Vorurteile und Streitereien. M.S. sagt, dass es unterschiedliche Auffassungen darüber gibt, wie in Situationen gehandelt werden soll. Die Streitereien haben angefangen, als *Sangini* zum ersten Mal finanziell unterstützt wurde. Sie hat das Gefühl, dass einige dieser anderen Queer-Organisationen nicht wollen, dass *Sangini* an

subgruppenübergreifenden soziopolitischen Aktionen teilhat. M.S. denkt, dass in Zukunft viel mehr Frauen im Internet aktiv sein werden, denn je mehr Geld da ist, desto mehr Frauen werden einen Computer haben. Auch erfordern viele Jobs, dass auch Frauen sich mit dem Computer auseinandersetzen bzw. über Computerkenntnisse verfügen.

### **N.A. 30.11.2007**

N.A. ist 26 Jahre alt und kommt ursprünglich aus Kerala. Sie ist an vielen Orten aufgewachsen und erst seit kurzem in Delhi. Lange Zeit hat sie in Bombay gelebt. Beruflich ist sie als freiberufliche Grafik- und Webdesignerin tätig. Vor zwei Jahren hat sich ihrer Familie gegenüber geoutet. Sie hat große Probleme mit ihren Eltern bezüglich ihrer Sexualität, die sie nicht akzeptieren. Als politischen Begriff benutzt sie lesbisch, sonst identifiziert sie sich jedoch mit keinen bestimmten Labels. Sie beschreibt weiter, dass es zu einer Reproduktion heteronormativer stereotypischer Genderrollen innerhalb der marginalisierten Queer-Community kommt. Besonders die Einordnung in Butch-Femme-Kategorien ist wichtig. Die unterschiedlichen Supportgruppen und NGOs, die indischen Queers zur Verfügung stehen, sind subgruppenübergreifend oder nach Gender-, Klassen- und Schichtenzugehörigkeit bestimmt. Aufgrund von Aspekten wie Sprach- und Statusbarrieren ergibt sich eine starke Hierarchisierung innerhalb der Queer-Community. Sie merkt an, dass in Kerala oder Bangalore solche starken Differenzierungen nicht auftreten, da es eine gemeinsame Sprachbasis gibt. Die Queer Communities in Indien sind in den verschiedenen Städten unterschiedlich aufgebaut. In Bombay gibt es eine stärkere Fraktionalisierung nach Statuszugehörigkeit. Sie kritisiert die Queer-Community in Delhi dafür, dass sie hierarchisch und nach Statuszugehörigkeit gegliedert ist. N.A. beschreibt wie sehr sich die Queer-Community verändert hat. Immer mehr Medien greifen das Thema auf und behandeln es in einer neutralen Berichterstattung. Auch die Queer-Community hat sich ausdifferenziert und steht national sowie international mit anderen Queer Communities im Austausch. Sie selbst ist politisch nicht aktiv, unterstützt jedoch ab und zu politische und soziale Events. Sie kritisiert an der aktuellen politischen Bewegung ihre interne Fraktionalisierung. Es gibt zudem viele Vorurteile innerhalb der Community gegenüber Bisexuellen und Transgender. N.A. schreibt den Egroups eine wichtige Funktion bei der Verflechtung und Vernetzung einzelner Subgruppen zu. Über das Internet ist es möglich, billig in Kontakt zu bleiben, was laut N.A. nicht auf gleiche Weise über das Telefon möglich ist. Online fühlt sie sich wohler als in sozialen, öffentlichen Räumen. Andererseits steht sie der Anonymität im Internet ambivalent gegenüber, da es dort auch zu negativen Vorfällen kommen kann. Deshalb interagiert sie online hauptsächlich mit Bekannten. Für sie ist es schwer, ihr Online- von ihrem Offlineleben zu trennen, da beide Bereiche für sie verschmelzen. Sie bloggt, benutzt soziale Netzwerkseiten und ist Mitglied bei diversen Egroups. Im Unterschied zu der Medienberichterstattung, die meist nur Sensationelles bringt, findet man im Internet jegliche Art von Information ungefiltert. N.A. sucht im Internet manchmal auch nach queer-spezifischer Erotik. Online hat man dabei mehr Privatsphäre als zum Beispiel beim Bücherkauf. Je nach Kontext der Internetnutzung ist der Zugang in öffentlichen Räumen wie z.B. Cybercafé von Nachteil oder nicht. N.A. hält eine Interaktion mit anderen Queer-Communities im Ausland für relevant, da es wichtig ist zu wissen, was in der Welt passiert.

### **N.R. 29.11.2007**

N.R. ist 22 Jahre alt und stammt ursprünglich aus der Region Shillong. Er ist seit 2004 in Delhi. Da seine Eltern katholische Missionare waren, ist er an vielen Orten aufgewachsen, verbrachte jedoch die meiste Zeit seiner Kindheit und Jugend in einem Heim. Er arbeitet für ein Marktforschungsinstitut als Forschungsanalyst. Seine Beziehung zu seiner Familie ist schwierig. Obwohl er aufgrund der Religiosität der Eltern niemals ihnen gegenüber ein Coming-Out hatte, vermutet seine Mutter etwas und äußert sich dementsprechend negativ gegenüber ihm, wie z.B. „Homosexualität ist eine Sünde vor Gott“. Einige Familienmitglieder, die liberaler eingestellt sind, wissen von seiner Sexualität. Für N.R. ist die Akzeptanz seiner Familie wichtiger als die Akzeptanz durch Freunde. In dem Kinder- und Jugendwohnheim, in dem er aufgrund der Missionarstätigkeit der Eltern aufwuchs, wurde er als Kind von älteren Jungen sexuell missbraucht. Diese traumatischen Erfahrungen stellten seine ersten Erlebnisse mit gleichgeschlechtlicher Sexualität dar. Später, mit zwölf Jahren, fand er Gefallen an der gleichgeschlechtlichen Sexualität, wie er sagt. Er erklärt diesen Umstand damit, dass er sich schon immer für weibliche Spielzeuge, Kleidung und weibliches Verhalten interessiert und diese Neigungen ausgelebt hat. Mittlerweile geht er im Privaten sehr offen mit seiner Sexualität um. Während der Arbeit thematisiert er seine Sexualität nicht. Er ist in einer Beziehung mit einem Mann, der nicht offen zu seinen Gefühlen steht. Er fühlt sich am wohlsten mit dem Begriff schwul und identifiziert sich damit. Er beschreibt, dass er 2005 sehr viele schwule Männer in Delhi kennenlernte. Obwohl er das Kennenlernen und Eintauchen in die Community zunächst aufregend fand, bereitete der offene Umgang mit dem Thema Sex und bestimmten sexuellen Vorlieben ein Problem für ihn. Aus seiner Perspektive sind diejenigen Queers besonders integriert in die Queer-Community, die über einen bestimmten Bildungsstand verfügen. Diese Personen interagieren auch am meisten

miteinander bzw. bleiben unter sich. Er beschreibt weiter, dass an Personen der Queer-Community schreckliche Verbrechen in den letzten Jahren verübt wurden und deshalb die meisten Queers sich nicht trauen, öffentlich mit ihrer Sexualität umzugehen. Als positive Veränderung schätzt er die Entwicklung der Medien und deren Umgang mit der Thematik ein. Auf politischer Ebene interagieren Queer-AktivistInnen aller Subgruppen miteinander. Er betont auch die internationalen und nationalen Verflechtungen der indischen Queer-Community. In Indien weist die Queer-Community keine homogenen kulturspezifischen äußerlichen Erkennungsmerkmale auf. Häufig werden internationale Symbole übernommen. In der Öffentlichkeit gibt es kein Patentrezept, wie Queers zu erkennen sind, die sich äußerlich heteronormativ kleiden bzw. verhalten. N.R. ist nicht politisch aktiv, obwohl er die politische Queer-Bewegung für sehr wichtig hält. Nur im Internet unterstützt er politische Aktionen. Er hält das Internet für sehr sinnvoll, um politisch möglichst viele Queers durch Emails, Postings oder Abstimmungen zu erreichen. Er weist darauf hin, dass viele Queers sich nicht politisch engagieren, da sie Angst vor dem Gesetz und Diskriminierungen haben. Für N.R. ist das Internet das wichtigste Medium für die Queer-Community auch bei der sozialen Kontaktaufnahme. Queers finden alles was sie brauchen im Netz, sagt er. Er ist online sehr aktiv und Mitglied bei *guys4men*, *gaydar* und ähnlichen schwulen Webseiten. Die Netzwerkseite *Facebook* wird von ihm regelmäßig genutzt, allerdings steht er dort nicht offen zu seiner Sexualität, da viele ArbeitskollegenInnen mit ihm über *Facebook* in Kontakt sind. Er denkt, dass das Internet sicherer ist als die urbanen, öffentlichen Räume, da es zu weniger polizeilichen Übergriffen gegenüber indischen Queers kommt. Er liest auch gerne queer-spezifische Blogs und Informationen im Netz. Er beteiligt sich aus Zeitmangel nicht aktiv bei den Egroups und ihren Diskussionsforen, sondern lässt sich nur die Email-Informationen auf seine Emaillkonto schicken. Er verhält sich online häufig anders und spielerischer als offline, indem er sich manchmal für jemand anderes ausgibt, wenn er mit Freunden chattet. Das Internet wird zukünftig laut N.R. noch wichtiger für die Queer-Community werden, da sich das Nutzungsprofil ausdifferenzieren wird.

### **P.R. 09.12.2007**

P.R. ist 32 Jahre alt und ist in Delhi geboren und aufgewachsen. Er ist Designberater bei der *Entertainment Company* in Delhi. Er identifiziert sich als queer, da er den Begriff von allen Labels am geeignetsten findet, da es ihm am wenigsten einschränkend erscheint. Er möchte gerne ein Vokabular in lokalen, indischen Sprachen für alternative Sexualitäten und Lebensweisen in Indien finden. Denn es fällt ihm schwer, seine eigene Sexualität anderen Personen, die aus unterschiedlichen Schichten und Regionen stammen, verständlich zu machen, da die passenden Begriffe fehlen. Die Beziehung zu seiner Familie bezüglich seiner sexuellen Orientierung ist sehr gut. Er hat sich dazu entschlossen kein formelles Coming-Out zu machen, sondern hat seine Familie lange Jahre bezüglich der Thematik sensibilisiert, bis sie ihn von sich aus darauf angesprochen hat. Nur mit seinem Vater redet er nicht darüber, denn solange der Vater nicht öffentlich zur Thematik Stellung beziehen muss, kann er sie stillschweigend akzeptieren. P.R. ist derzeit politisch ehrenamtlich sehr aktiv. Dabei unterstützt er vor allem die Tätigkeiten von *Nigah*, einem Queer-Kollektiv. Auch früher, in den 1990er Jahren, war er politisch in der *Humrahi*-Supportgruppe aktiv, die es mittlerweile nicht mehr gibt. Er ist per Zufall über das Internet auf die *Humrahi*-Supportgruppe in Delhi aufmerksam geworden und hat virtuell so von der Existenz anderer indischer Queers erfahren. Dies ermöglichte ihm einen anderen Lebensentwurf. Die Erfahrungen mit der *Humrahi*-Supportgruppe sind sehr prägend für ihn, da er dort Anschluss zu Gleichgesinnten findet. Die Auflösung von *Humrahi* 2001 war sehr traumatisch für ihn und führte dazu, dass er desillusioniert für einige Zeit aufhörte sich politisch zu engagieren. Selbst jetzt, da er wieder bei *Nigah* sehr politisch aktiv ist, bestimmt diese Erfahrung noch seine aktuelle politische Ausrichtung und Motivation. Gerade auf persönlicher Ebene fehlt es ihm innerhalb der Queer-Community an Interaktion zwischen den einzelnen Subgruppen der Queer-Community. Die starke Fraktionalisierung innerhalb der Community versucht er durch seinen politischen Beitrag und Maßnahmen zum „Communitybuilding“ zu verändern. P.R. schreibt dem Internet die wichtigste Bedeutung bei der Arbeit und Vernetzung der politischen Queer-Community zu. Ohne das Internet wäre eine Arbeit seiner Meinung nach überhaupt nicht möglich. Darüber hinaus ist es nur im Internet möglich, Personen anderer sozioökonomischen Schichten, Gender und Kasten auf diese Art und Weise kennenzulernen. Auch hinsichtlich der sozialen Funktion schreibt P.R. dem Internet die größte Bedeutung zu. Die Erfindung des Internets ist für P.R. genauso wichtig wie die Erfindung der Druckpresse oder des Telefons. Neben der politischen Nutzung des Internets, nutzt er das Internet v.a. für soziale Zwecke. Dabei ist er Mitglied bei diversen schwulen interaktive Webseiten wie *guys4men* oder *manjam*. Der größte Teil der Queer-Community existiert aus seiner Perspektive nur im Internet. Auch die Fülle an Informationen, die online Mitglieder der Queer-Community zur Verfügung stehen, ist einzigartig. Die Anonymität macht das Internet sicherer als den öffentlichen Raum, in dem gesellschaftliche Institutionen Queers diskriminieren. Jedoch sind laut P.R. nur ganz bestimmte Teile der Queer-Community online. Besonders die Subgruppen, die aus sozioökonomisch niedrigen Schichten stammen, sind nicht oder nur geringfügig im Internet vertreten. Diese Subgruppen bleiben an den

öffentlichen *Cruising*-plätzen zurück. Auch lesbische Frauen nutzen das Internet weniger für soziale Zwecke als männliche Queers. Frauen verfügen, im Vergleich zu MSM, über weniger Möglichkeiten, ihre Sexualität in der öffentlichen Sphäre auszuleben. Diese öffentlichen Orte sind männerdominiert.

### **R.S. 17.12.2007**

R.S. ist 31 Jahre alt und arbeitet seit 2000 für die Naz Foundation in Delhi. Er ist in Uttar Pradesh aufgewachsen und lebte in zahlreichen Städten wie Kanpur, Jaipur, Hyderabad und Bangalore, bis er aus beruflichen Gründen nach Delhi kam. In den Naz Foundation koordiniert er vor allem ein MSM-Programm und leitet Trainings zu den Themen Sexualität, Gender, HIV und Aids und bietet Beratungen an. R.S. bezeichnet sich selbst als schwul, da dieser Begriff für ihn eine präzisere Aussage über seine Sexualität ermöglicht. Der Begriff queer sei zu weit gefasst, da er jede Lebensweise beinhaltet, die außerhalb der Heteronormativität liegt. Die Termini homosexuell und MSM sind für ihn medizinische Begriffe, die vor allem das Verhalten beschreiben und nicht den emotionalen Aspekt von gleichgeschlechtlicher Liebe implizieren. Schon als Jugendlicher fühlte er sich zu Männern hingezogen und machte am Ende seiner Schulzeit die ersten sexuellen Erfahrungen. Als er in Hyderabad ein Postgraduierten Studium absolvierte, bekam er durch eine Zeitungsannonce Kontakt zu einer Supportgruppe für schwule Männer, die ihn in seiner sexuellen Orientierung bestärkte und ihm Selbstbewusstsein gab. Sein Selbstbewusstsein, welches durch seine Arbeit bei der *Naz Foundation* in Delhi immer größer wurde, und der wachsende Druck seiner Familie sich zu verheiraten, führte dazu, dass er sich vor fünf Jahren als schwul outete. R.S.s Familie lebt in der orthodoxen Rajput-Tradition und somit ist die Tatsache, dass der einzige Sohn schwul ist, nicht akzeptabel. Seine Eltern rieten ihm zu einer psychologisch Behandlung. Als er diese ablehnte, wurde er von seinen Eltern verstoßen. Ausschließlich zu seiner jüngeren Schwester besteht ein seltener und unterkühlter Kontakt. Nach diesem Bruch vermisste R.S. seine Familie sehr, konnte dann aber einen Halt in der schwulen Community und in seiner seit zwei Jahren anhaltenden Beziehung finden. Im Jahr 1998/99 boomte das Internet in Hyderabad und somit kam auch R.S. das erste Mal mit dem Internet in Berührung. Seine Community chattete und diskutierte über das Internet, viele hatten aber Angst, sich mit unbekanntenen Personen zu treffen, da es bekannt war, dass die Polizei Treffen inszenierte, um schwule Männer festzunehmen. Seit diesem Zeitpunkt hat sich das Internet zum festen Bestandteil in R.S.s Leben entwickelt, so sehr, dass ein Leben ohne Internet ihm unmöglich erscheint. Am Anfang benutzte er das Internet vor allem, um sich Profile von anderen schwulen Männern anzusehen und Kontakt aufzunehmen. Heute benutzt er das Internet vor allem zwecks Kommunikation und Information in der politischen Queer-Bewegung. In Zukunft sei bei *Naz* angedacht, eine Internetberatung für Queers zu anzubieten. Generell betont R.S. die positive Wirkung des Internets, gerade weil es in vielen Teilen Indiens, besonders im ländlichen Raum und selbst in Delhi schwer ist, mit anderen Queers in Kontakt zu kommen. Laut R.S. sorgt das Internet auf politischer Ebene dafür, dass sich eine globale Queer-Community bilden kann, in der beispielsweise Verstöße gegen die Menschenrechte in anderen Ländern auch eine Reaktion und politisches Handeln in Indien hervorrufen. Für ihn leistet das Internet nicht nur die Kommunikation mit anderen Organisationen der Queer-Community, sondern stellt für ihn auch die Möglichkeit dar, mit seinen Freunden aus anderen Städten in Kontakt zu bleiben und Bilder auszutauschen. Im privaten Leben benutzt er vor allem *guys4men* und *Orkut* und betont, wie preiswert die Internet Kommunikation ist. Seit 1994 arbeitet R.S. in der Organisation *Naz* mit *Hijras* und *Kothis*, bietet dort Beratungen und Supportgruppen an. R.S. beobachtet, dass sie vor allem die Supportgruppen in Anspruch nehmen. Beratung spielt für *Kothis* und *Hijras* nicht so eine große Rolle, da sich für sie die Heiratsfrage nicht stellt. *Kothis* sind fast alle verheiratet und treten mit den Problemen, die sie mit ihrem männlichen Partner haben, nicht nach außen. In der Regel nehmen sie nur dann Beratung in Anspruch, wenn es zu polizeilichen Übergriffen kommt. Laut R.S. stehen *Kothis* vor ihren Ehefrauen meistens nicht zu ihrer Sexualität und haben deshalb nur an spezifischen Orten wie auf Festivals und in Supportgruppen die Möglichkeit, ihre *Kothi*-Identität auszuleben. Die Interaktion innerhalb der Queer-Community ist laut R.S. durch Klassenunterschiede stark eingeschränkt. Männliche Queers, die sich als schwul bezeichnen, gehören meist der oberen Mittelschicht an und sind Englisch sprechend, während *Hijras* und *Kothis* der Unterschicht angehören und oft keinen sicheren Arbeitsplatz haben. Zwischen *Hijras* und *Kothis* besteht ein Machtgefälle, da *Kothis* manchmal als Sexarbeiterinnen tätig sind und deshalb von den *Hijras* beschuldigt werden, einen schlechten Ruf über die *Hijras* zu bringen. *Kothis* wiederum würden davon träumen eine *Hijra* zu werden. Geprägt von der heteronormativen Ordnung in einem patriarchalen Kontext, existiert bei beiden Gruppen ein binäres Gender-Modell, das ein bewegliches Ausleben von Sexualität, mit wechselnden Rollen des Passiven und des Aktiven nicht erlaubt. R.S. bewertet die Entwicklung der Queer-Community innerhalb der letzten zehn Jahre als sehr positiv. Mittlerweile outen sich immer mehr Menschen, da es AnsprechpartnerInnen und Unterstützung für sie gibt. Außerdem gebe es neben Kolkata auch bald in Delhi den *Pride March* und immer mehr privat-öffentliche Räume, wie Kneipen und Discos, die Treffen der verschiedenen Subgruppen ermöglichen. R.S. beobachtet allerdings auch eine paradoxe Entwicklung: Die entstandenen

Discotheken führen dazu, dass sich Queers weniger outen, weil in diesem Kontext niemand über Gesundheit und die Rechte der Queers aufklärt und diskutiert. Um mehr Menschen zu erreichen, sieht R.S. die Notwendigkeit, dass in den Medien mehr zum Thema Queers auf Hindi publiziert wird. R.S. identifiziert sich sowohl mit der Queer-Community in Delhi als auch mit der globalen Queer-Community. Politisch aktiv ist laut R.S. innerhalb der Queer-Community nur ein geringer Anteil, besonders *Hijras* fürchten, dass sie ihren Status als Heilige und somit ihre ökonomische Sicherheit verlieren, wenn sie mit der Queer-Community assoziiert werden. Hinzu kommt, dass innerhalb der *Hijra*-Community ein sehr starker Gemeinschaftssinn existiert. In Südindien existiert keine so gut strukturierte *Hijra*-Community, sodass *Hijras* darauf angewiesen sind, sich mit der Queer-Community zu organisieren, um für ihre Rechte einzutreten. Für R.S. ist die politische Queer-Bewegung in Indien in einem Anfangsstadium. Er bewertet es als positiv, dass durch das Projekt *Infosem*, „Indian Network of sexual minorities“, versucht wird, die in Indien existierenden sozialen und sexuellen Netzwerke zu verbinden. Rückblickend auf die letzten zehn Jahre ist R.S. zuversichtlich, dass sich unter anderem mithilfe des Internets zukünftig immer mehr Queers vernetzen werden und somit auch die Möglichkeit zu gemeinsamen politischen Handeln geschaffen wird.

### **S.D. 12.12.2007**

S.D. ist 39 Jahre alt und lebt seit sieben Jahren in Delhi. Er ist in Assam, im Nordosten Indiens, geboren und aufgewachsen. Für sein Studium der Englischen Literatur an der *Delhi University* ist er nach Delhi gekommen. Zu Beginn seiner Studienzeit trat er mit *Naz Foundation* in Kontakt und hat anfangen ehrenamtlich dort zu arbeiten. Seit 2006 ist er dort bei dem *Milan*-Projekt hauptberuflich angestellt. Der Kontakt zu *Naz* hat ihm dabei geholfen, sich während seiner Studienzeit öffentlich zu outen. Sein Coming-Out hat ganz unterschiedliche Reaktionen hervorgerufen. Seine Eltern waren sehr unglücklich darüber, für seine Schwester war es in Ordnung und einige seiner Freunde haben sich von ihm abgewandt. Seine Eltern haben seine Sexualität erst sehr viel später akzeptieren können. Mittlerweile sind beide Elternteile verstorben. S.D. sagt, dass sein Vater ihn akzeptieren musste, da er den Kontakt zu seinem Sohn nicht verlieren wollte. S.D. fühlte sich bereits im Kindergarten zu anderen Jungen hingezogen. Er sieht sich als Teil der Queer-Community in Delhi. Obwohl er je nach Kontext auch die Begriffe schwul oder queer benutzt und kein Problem damit hat, wenn andere ihn mit diesen Begriffen assoziieren, identifiziert er sich selbst als *Kothi*. Das besondere an der *Kothi*-Identität ist für ihn, dass *Kothis* sehr ungezwungen mit ihrer Sexualität umgehen, sie ohne Scheu zur Schau stellen und untereinander einen starken Zusammenhalt haben. Im Gegensatz dazu steht laut S.D. der Großteil der schwulen Community nicht öffentlich zu ihrer Sexualität und unter ihnen gibt es wenig Zusammenhalt. Innerhalb der *Kothi*-Community ist es üblich, sich gegenseitig als Schwestern anzusprechen. Wegen der Klassenunterschiede gibt es fast keine Interaktion zwischen *Kothis* und schwulen Männern. S.D. merkt an, dass die *Kothis* eng mit den *Hijras* zusammenhängen und aus ähnlichen sozioökonomischen Schichten kommen. Viele *Kothis* streben danach, eine *Hijra* zu werden. Das *Milan*-Projekt von *Naz* bietet den MSM ein *Drop-In*-Center, wo persönliche oder telefonische Beratungen durchgeführt werden. Daneben gibt es noch zwei Supportgruppen, die zweimal die Woche stattfinden. Zudem gibt es Trainings über Themen wie Rechte oder Sexualität. Außerdem bieten sie Kurse an, in denen Nähen, Stopfen, Tanzen, gesprochenes Englisch, Henna-Bemalung und Kunst gelernt werden können. Neben den Programmen im *Drop-In*-Center gibt es noch eine Klinik, in der kostenlose Untersuchung und Medikamente zur Verfügung stehen. Schließlich macht *Naz* auch noch „Outreach“-Arbeit über HIV/Aids und andere STDs, indem sie gezielt an bekannte öffentlichen *Cruising*-Orten oder privaten Massagesalons Aufklärung über Safer Sex, Infomaterialien und Kondome zur Verfügung stellen. Die Hauptzielgruppe von *Naz* sind Queers der sozioökonomisch niedrigen Schichten. S.D. sagt, dass männliche Queers der höheren Schichten nicht mehr häufig persönlich zu *Naz* kommen, weil sie mittlerweile andere Orte gefunden haben, wo sie sozial miteinander agieren. Dazu zählen Discotheken oder das Internet. Diese Queers kontaktieren *Naz* bei Bedarf über das Internet. *Naz* bietet sozioökonomisch schwächer gestellten MSM einen Ort, um ihre Sexualität geschützt ausleben zu können. Gerade die *Kothis* und *Hijras* sind in der Öffentlichkeit aufgrund ihres Aussehens und Auftretens häufig Gewalt und Diskriminierungen ausgesetzt. Die meisten *Kothis* führen ein Doppelleben, indem sie auf der einen Seite verheiratet sind und auf der anderen Seite ihre *Kothi*-Identität nur heimlich ausleben können. Bei *Naz* können die *Kothis* sich weiblich kleiden, Makeup auftragen, singen oder tanzen. Aspekte ihrer Identität, die sie bei ihrer Familie oder an öffentlichen Plätzen nicht ausleben können. Das *Milan*-Projekt für MSM und Transgender gibt es seit 1996. Fünf MitarbeiterInnen des Projektes sind *Hijras*. *Naz* ist einem Netzwerk mit anderen queer-spezifischen und nicht-queer-spezifischen NGOs und CPOs, die jeweils Helplines anbieten. Je nach Bedarf werden Hilfesuchende an geeignete Organisationen weitervermittelt. S.D. sagt, dass die *Hijra*-Community in Delhi besonders groß und weit verbreitet ist. Die Queer-Community hat sich in den letzten zehn Jahren sehr verändert. Durch die politische Queer-Bewegung und ihrer Aufklärungsarbeit mit den Medien oder mit der Polizei gibt es laut S.D. mittlerweile

viel positives Feedback der Medien und der Öffentlichkeit. Vor zehn Jahren wurde die Queer-Thematik völlig tabuisiert. S.D. erklärt weiter, dass der Begriff homosexuell in Indien nicht sehr verbreitet ist und von den meisten Queers aufgrund seiner abwertenden Konnotation nicht verwendet wird. *Naz* arbeitet daher lieber mit dem Begriff MSM. Aus Sicht S.D.s engagieren sich Queers aller Subgruppen politisch. Besonders die *Kothis* treten bei Protestmärschen sehr sichtbar hervor. S.D. ist durch seine Tätigkeit bei *Naz* politisch sehr aktiv. Hierfür ist das Internet laut S.D. auch besonders wichtig. Durch das Internet können die Queer-AktivistInnen andere Queers über die aktuellen Geschehnisse informieren und auf dem Laufenden halten. Dadurch sind Queers online zu einem großen Netzwerk zusammengeschlossen. S.D. merkt an, dass jedoch nur ein paar *Kothis* und keine *Hijras* über einen Internetzugang verfügen. Das Internet bietet gerade vielen Queers, die nicht öffentlich geoutet sind, dennoch die Möglichkeit, Gleichgesinnte zu treffen und sozial zu interagieren. Dort werden Profile gepostet, gechattet und nach FreundInnen oder LebenspartnerInnen gesucht. Daneben bieten die soziopolitischen Egroups wie *Voices against 377*, *LGBT*, *Gay Delhi* ein gutes Forum für Queers. S.D. benutzt sowohl als Aktivist als auch für sich persönlich alle queer-spezifischen Egroups. Er überprüft diese tagtäglich und antwortet auf Fragen. Dort informiert er sich auch über queer-spezifische Nachrichten aus Indien und der Welt. Das Internet ist so wichtig, da es an vielen Orten oder Gegenden in Indien wie z. B. Assam, an denen es keine Queer-Organisationen gibt, die einzige Möglichkeit darstellt, an queer-spezifische Informationen zu kommen und weitere Queers zu treffen. Zudem ist für viele Queers positiv, dass sie im Internet ihre Identität bei Bedarf verschleiern können. S.D. liest auch regelmäßig Blogs und findet ihre Funktion – subjektive Erlebnisse darzustellen – sehr gut. S.D. nutzt weder *Facebook* noch *Orkut*, findet jedoch, dass diese Seiten eine gute Möglichkeit bieten, mit anderen Queers in Kontakt zu kommen. Er ist mit anderen Queers entweder per Telefon oder per Internet verbunden. Zuhause verfügt er über einen eigenen Internetanschluss. Für ihn gibt es zwischen der Off- und Onlinesphäre keinen wirklichen Unterschied. S.D. bewertet den Informationsaustausch mit anderen Queer-AktivistInnen aus aller Welt als sehr bereichernd, da man gegenseitig seine Erfahrungen schildern kann. Er denkt, dass das Internet in der Zukunft eine noch wichtigere Rolle für die Queer-Community spielen wird, da Queers aller sozioökonomischen Schichten online vertreten sein werden. In zehn Jahren wird das Internet in Indien, genauso wie der Fernseher und das Telefon, in jedem Haushalt vertreten sein. Wenn sich die Queer-Community im Internet ausdifferenziert, können durch Kommunikation und Informationen laut S.D. viele Vorurteile und Missverständnisse zwischen den verschiedenen Gruppen abgebaut werden. Er denkt jedoch nicht, dass Statusbarrieren aufgrund von Klassenzugehörigkeit verschwinden werden.

### **S.P. 17.11.2007**

S.P. ist 23 Jahre alt und kommt aus Delhi. Er hat einen M.A. in Korrespondenz und sucht gerade einen Job. Er definiert sich als FTM und befindet sich daher in einer Gender-Transferphase. Er wurde biologisch als Frau geboren und will jetzt durch eine Hormonbehandlung mit Testosteron und später durch eine Geschlechtsoperation zum Mann werden. Er befindet sich seit einem halben Jahr in hormoneller und psychologischer Behandlung. Seine Therapeutin hat ihn dazu gedrängt, seiner Familie von seiner Absicht zu erzählen. Daher hat S.P. vor vier bis fünf Monaten einen Brief an seinen Vater geschrieben. Zudem ist er als Teil seines Coming-Outs in einer Fernsehtalkshow zum Thema Transgender anonym aufgetreten. S.P. hatte Angst, es seiner Familie zu sagen, da er nicht wollte, dass sie seine Absicht irgendwie verhindern. Seine Familie hat sehr negativ darauf reagiert. Sie dachten, er würde nur scherzen. Als S.P. im Fernsehen zu sehen war, haben seine Familienmitglieder geweint. Aus ihrer Perspektive kann aus S.P. kein richtiger Mann werden, da es keine Garantie gibt, dass die Operation ihn zu einem richtigen Mann machen wird. S.P. wusste lange Zeit nicht, dass es in Indien möglich ist, eine Geschlechtsoperation zu erhalten. Er hat davon in der 12. Klasse erfahren und seiner Großmutter erzählt, dass er ein Junge sein will. Das Verhältnis zu seiner Mutter und Schwester ist sehr schwierig und angespannt. Sie sind der Meinung, dass das familiäre Ansehen durch die Schande wegen der Gendertransformation von S.P. leidet und die Heiratschancen der Schwester gemindert werden. S.P. hatte ein sehr enges Verhältnis zu seiner Großmutter, die jedoch vor kurzem gestorben ist. Nun ist ihm nur noch die Meinung seines Vaters wichtig, zu dem er seit dem Tod der Großmutter das engste Verhältnis in der Familie hat. S.P. sagt, dass sein Vater ihm nur indirekt zu verstehen gibt, dass die Gendertransformation für ihn ok ist. Sein Vater kann seine Gefühle nur offen artikulieren, wenn er etwas getrunken hat. Der Vater hat zu S.P. gesagt, dass er nichts weiter zu S.P.s Absicht sagen kann, wenn S.P. sich zu diesem Schritt entschlossen hat. Er hat ihm Geld gegeben, das S.P. für seine Hormonbehandlung verwendet hat. Seit der 2. Klasse hat sich S.P. zu Frauen hingezogen gefühlt und so gemerkt, dass er ein Mann ist. Er hat als Kind immer Jungenkleidung getragen, aber nachdem er seine Periode zum ersten Mal bekommen hat, musste er Mädchenkleidung anziehen. Er wollte immer schon „ein Mann sein, der sich zu Frauen hingezogen fühlt“. In Männerkleidung fühlt er sich am wohlsten und sagt, dass er immer so glücklich war bzw. ist, wenn er dann als Junge bzw. Mann wahrgenommen wurde bzw. wird. Für S.P. stellte es keine Möglichkeit dar, als Butch-Frau sein Leben zu leben, da er sich in seinem weiblichen



Körper nicht wohlfühlt und so nicht nackt vor eine andere Frau treten könnte. S.P. nutzt das Internet täglich und es ist für seine Situation sehr hilfreich, wie er sagt. Er ist Mitglied bei diversen Netzwerkseiten wie *Facebook*, *Orkut* und bei Egroups, die mit Queer- oder Transgender-Themen zusammenhängen. Bei *Orkut* hat S.P. eine Person kennengelernt, die ihm von den Supportgruppen und Organisationen *Sangini*, *Naz* und *Sampoorna* erzählt hat. S.P. versucht im Internet gleichgesinnte FTMs zu finden, die ihm von ihren Erfahrungen mit der Hormonbehandlung und Geschlechtsoperation erzählen können. Aus dem gleichen Grund verpasst er auch keine Veranstaltungen von Queer-Organisationen in Delhi, denn er will andere Personen treffen, die in der gleichen Situation wie er sind. Mai 2007 ist er zum ersten Mal zu *Sangini* gegangen. Für ihn ist es sehr wichtig, dass er bei soziopolitischen Veranstaltungen oder Treffen von Organisationen neue Personen kennenlernt. S.P. würde auch sehr gerne eine Freundin haben und fände es gut, wenn die Queer-Organisationen einen LGBT-Ehe/PartnerInnenvermittlungsdienst anbieten würden. Er versteht nicht, wie man ohne die Vermittlung einen Partner bzw. eine Partnerin finden soll. Er fühlt sich in der Queer-Community wohl, da er dort akzeptiert wird, während die meisten heterosexuellen Menschen ihm gegenüber kein Verständnis aufbringen. S.P. merkt an, dass große Teile der Queer-Community nicht offen zu ihrer Sexualität stehen, da sie große Angst haben. Im Internet können sie zu anderen Anschluss finden und sich informieren. Er hat mit vielen Frauen gesprochen, die von ihren Familien gegen ihren Willen verheiratet wurden. Aus seiner Sicht ist es so schwierig, andere FTMs zu finden, da diese ihre FTM-Identität ablegen, heteronormativ leben und nicht mehr erkennbar sind, sobald sie ihre Geschlechtsoperation vollzogen haben. Über das Internet erhält S.P. viele Informationen über FTM-relevante Themen und ist in Kontakt mit anderen FTMs aus Indien. Er hat nur über das Internet von der Existenz andere Personen erfahren, die sich auch jenseits der Heteronormativität befinden. Deshalb hält er das Internet für das wichtigste Medium für Queers. S.P. ist politisch nicht aktiv, sondern liest nur im Internet über aktuelle Geschehnisse und unterstützt gegebenenfalls Internetkampagnen. Die *Sampoorna*-Yahoo-Egroup ist für ihn besonders wichtig. Dort können Fragen gestellt und von anderen Mitgliedern beantwortet werden. Aus seiner Sicht haben die meisten Personen, ob privat, am Arbeitsplatz oder über ein Cybercafé, Zugang zum Internet. Er findet den öffentlichen Raum nicht sicher. Als Ausnahme nennt er die *Sangini*-Treffen, die nur von *Sangini*-Mitgliedern besucht werden können, als sehr sicheren Ort. Er verfügt über einen privaten Internetzugang zu Hause bei seiner Familie. Die meisten gleichgesinnten Personen, die er online trifft, kommen nicht aus Delhi. So kann er zumindest mit ihnen über das Internet interagieren. Der Gendertransfer ist für ihn mitunter schwierig. Sowohl seine Familie als auch einige seiner Freunde nennen ihn immer noch bei seinem weiblichen Namen. Auch für ihn selbst ist es schwierig, da er 23 Jahre lang als Frau gelebt hat und es Zeit braucht sich zu verändern. S.P. besucht mit seiner Familie seit Jahren einen hinduistischen Guru, bei dem sie Meditation lernen. Er merkt an, dass er dort niemandem von seinen Transferabsichten erzählt hat und er sich nicht sicher ist, wie die anderen auf seine Transformation reagieren werden.

## Glossar

|                       |  |
|-----------------------|--|
| <b>Cruising</b>       | bezeichnet meist den Akt der sexuellen Kontaktaufnahme; traditional im öffentlichen Raum verankert, mittlerweile auch virtuell möglich                         |
| <b>Facebook</b>       | internationale, soziale Netzwerkseite  |
| <b>FTM</b>            | Female-to-male-Transgender-Person; Person befindet sich in Transferphase von biologischem weiblichem Geschlecht hin zu männlichem Geschlecht                   |
| <b>Gay_Bombay</b>     | erfolgreichste und größte Yahoo-Egroup der Welt; aktuell über 17000 Mitglieder; für LGBT; seit 2001  |
| <b>Gaydar</b>         | internationale, interaktive Webseite für schwule Männer  |
| <b>Guys4men</b>       | internationale, interaktive Webseite für schwule und bisexuelle Männer; insgesamt über 300000 Mitglieder weltweit  |
| <b>Humjoli</b>        | Supportgruppe des Milan-Projektes für <i>Kothis</i> und <i>Hijras</i> ; Treffen jeden Mittwoch   |
| <b>Humnawaz</b>       | Supportgruppe des Milan-Projektes für Schwule und andere MSM; Treffen jeden Samstag  |
| <b>Humrahi</b>        | erste Supportgruppe für MSM in Delhi; sehr wichtiges soziopolitisches Forum in den 1990er Jahren; 2001 Auflösung wegen internen Differenzen                    |
| <b>Humsafar Trust</b> | NGO für MSM und Transgender in Mumbai seit 1994; gehörte zu den ersten Queer-NGOs in Indien; geleitet und gegründet von Ashok Row Kavi; eigene Publikationen   |
| <b>Khush</b>          | älteste Yahoo-Egroup für südasiatische Queers; gegründet 1992  |
| <b>LGBT</b>           | Akronym für „Lesbian, Gay, Bisexual, Transgender“, auf dt.: Lesben, Schwule, Bisexuelle und Transgender  |
| <b>LGBT-India</b>     | politische Yahoo-Egroups für indische Queers, seit 2002  |
| <b>Lurkers</b>        | passive, inaktive Mitglieder einer Egroup  |
| <b>Manjam</b>         | internationale, interaktive Webseite für schwule Männer  |
| <b>Milan-Projekt</b>  | ein MSM- und Transgender-Projekt von Naz (India) Trust; seit 1996; bietet Supportgruppen, Drop-In-Center, medizinische Betreuung und HIV/Aidspräventionsarbeit |
| <b>MSM</b>            | Akronym für „men who have sex with men/males who have sex with males“, auf dt.: männliche Personen, die mit anderen männlichen Personen Sex haben              |
| <b>MTF</b>            | Male-to-Female-Transgender-Person; Person befindet sich in Transferphase von biologischem männlichem Geschlecht zu weiblichem Geschlecht                       |

|                              |  |
|------------------------------|--|
| <b>Naz (India) Trust</b>     | MSM-Organisation in Delhi; untersteht Naz Foundation International (NFI), seit 1994, geleitet von Anjali Gopalan; eigene Publikationen |
| <b>Naz Foundation</b>        | MSM-Organisation; gegründet 1988 von Shivananda Khan; überregional tätig; eigene Publikationen   |
| <b>Nigah</b>                 | soziopolitisches Queer-Kollektiv in Delhi; seit 2003; veranstalten Events und Treffen  |
| <b>Orkut</b>                 | internationale, soziale Netzwerkseite von <i>Google</i>  |
| <b>Sangini (India) Trust</b> | LBT-Organisation für Frauen in Delhi; seit 1997; eigene Publikation  |
| <b>STD(s)</b>                | Akronym für „sexually transmitted disease(s)“, au dt.: sexuell übertragbare Krankheit(en)  |
| <b>Symphony in Pink</b>      | soziale Yahoo-Egroup für lesbische und bisexuelle Frauen und FTMs in Indien; seit 2003   |

## Transkriptionsregister

|       |   |
|-------|---|
| [...] | Auslassung durch J.G.                                       |
| ...   | Unterbrechung des Redeflusses, Pause während des Interviews |
| [ ]   | Kommentar oder Ergänzungen durch J.G.                       |

Alle Namen der InterviewteilnehmerInnen und weitere persönliche Details wurden anonymisiert.

## Lebenslauf

Janina Geist  
 Josef-Doll-Str.22 • 82061 Neuried, Germany  
 Telefon 089/75201781 • Mobil 0176/80085822  
 Email: [nina.geist@gmail.com](mailto:nina.geist@gmail.com)

---

### Persönliche Angaben

Familienstand: ledig  
 Staatsangehörigkeit: deutsch  
 Geburtsdatum: 14.07. 1982  
 Geburtsort: München

### Schulische Ausbildung

06/2002 Hochschulreife mit 1,7 Notendurchschnitt  
 2000-2002 Schülerin des Thomas-Mann-Gymnasiums  
 1999-2000 Austauschschülerin an der Fort Wayne High School in Indiana, USA  
 1993-1999 Schülerin des Thomas-Mann-Gymnasiums  
 1989-1993 Berner Grundschule in München

### Studium

seit 04/2003 Magister Studium der Ethnologie (Völkerkunde), Indologie und Politik an der LMU München  
 02/2005 Zwischenprüfung im Hauptfach Ethnologie mit 2,0 Notendurchschnitt bestanden  
 07/2007-12/2007 Feldforschung für Magisterarbeit zu der Rolle des Internets in der Queer-Community in Delhi

### Fortbildung

09/2003 Teilnahme am dreitägigen Matriarchatskongress in Luxemburg  
 09/2003-07/2006 Teilnahme am Kurspaket von STUDENT & ARBEITSMARKT mit den Kursen Betriebswirtschaft, MS Office, Excel und Powerpoint und Veranstaltungsmanagement  
 10/2006 Teilnahme und Vorbereitung für Workshop „Wie Frauen die Welt bewegen“ der FAM Frauenakademie München e.V.

### Berufserfahrung und Praktika

seit 04/2008 Vollcorner Naturkostladen  
 Thekenkraft  
 07/2007-09/2007 Goethe-Institut/ Max Mueller Bhavan New Delhi  
 Praktikum im Bereich kulturelle Programmarbeit  
 03/2007-06/2007 Goethe-Institut/ Max Mueller Bhavan Bangalore  
 Praktikum im Bereich kulturelle Programmarbeit  
 05/2005-09/2005 Green City e.V.  
 Praktikum im Bereich Veranstaltungsmanagement:  
 Mitorganisation des Streetlifefestivals September 2005  
 04/2003-05/2004 COMP-MALL GmbH  
 Kundenbetreuung, Marketing  
 2000 Karstadt Forstenried  
 Verkäuferin

1995-1997 Helmut Geist GmbH  
Büroaushilfe

### **Sprachkenntnisse**

fließend Englisch in Wort und Schrift  
Latein Schulkenntnisse fünf Jahre  
Französisch Schulkenntnisse drei Jahre  
Spanisch Schulwahlfach zwei Jahre  
Sanskrit-Kenntnisse zwei Jahre  
Hindi-Kenntnisse ein Jahr

### **EDV**

versiert in MS Word  
Grundkenntnisse in Excel und Powerpoint  
Grundkenntnisse in CMS-Webcontentbearbeitung  
10-Fingersystem

### **Zusätzliche Auslandsaufenthalte**

2002-2003 „Gap Year“ durch Australien, Neuseeland und den USA  
2005 zweimonatige Reise durch Südindien  
2007-2008 einjähriger Aufenthalt in Indien; wohnhaft in New Delhi und Bangalore

### **Ehrenamtliche Tätigkeiten**

Seit 2006 Mitarbeit an der Zeitung des Ethnologie-Instituts, Ethnologik  
Seit 2006 Mitarbeit bei der Fachschaft Ethnologie der LMU München  
2006 Mitarbeit bei dem Streetlifefestival 2006; betreut von Green City  
2003-2005 Mitglied der Regionalgruppe Gesellschaft für bedrohte Völker  
2003-2004 Mitarbeit an der Zeitung des Ethnologie-Instituts, Ethnologik  
seit 2005 Mitglied der Fachschaft Indologie der LMU München

## Eidesstattliche Erklärung

Hiermit erkläre ich, Janina Geist, geboren am 14.07.1982, in München, dass die vorgelegte Magisterarbeit mit dem Titel *Queer in Indien. Selbst- und Fremdkonstruktionen indischer Queers in Politik, Gesellschaft und Medien unter besonderer Berücksichtigung des Internets* durch mich selbstständig verfasst wurde. Ich habe keine anderen als die angegebenen Quellen sowie Hilfsmittel benutzt und die Magisterarbeit nicht bereits in derselben oder einer ähnlichen Fassung an einer anderen Fakultät oder einem anderen Fachbereich zur Erlangung eines akademischen Grades eingereicht.

---

Ort, Datum

---

Unterschrift