

Transseksuelen, *hijra's* en vrouwen in mannenkleren Studies naar genderoverschrijdend gedrag

P. Grifhorst & M. van Ewijk

In vele maatschappijen komen we vormen tegen van genderoverschrijdend gedrag. Binnen de moderne, westerse samenleving kennen we dit fenomeen als transseksualiteit en travestie; psychomedische categorieën die volgens de auteurs niet zonder meer kunnen worden toegepast op soortgelijke verschijnselen in andere tijden en in andere culturen. Veel van wat er aan kritiek is geleverd op de universalistische, psychomedische benadering van genderoverschrijdend gedrag is gebaseerd op bevindingen van antropologisch onderzoek. In dit artikel wordt aan de hand van een drietal antropologische studies de vraag verkend naar het historisch-culturele karakter van genderoverschrijdend gedrag.

In het jaar 1990 aanvaardde dr. Louis Gooren zijn benoeming tot hoogleraar Transseksuologie aan de Faculteit der Geneeskunde van de Vrije Universiteit te Amsterdam. Deze universiteit is daarmee de eerste in de wereld die een leerstoel heeft ingesteld voor de wetenschappelijke bestudering van transseksualiteit en de ontwikkeling van de zorg voor transseksuelen. Op zich is het geen verrassing dat de leerstoel Transseksuologie aan een medische faculteit verbonden is. De medische wetenschap heeft immers een belangrijk deel van de therapie voor haar rekening genomen, namelijk de behandeling met hormonen en de chirurgische correctie. Daar moet evenwel tegenover gesteld worden dat de diagnose transseksualiteit op geen enkele manier binnen het biomedisch paradigma is te verifiëren en de diagnosestelling volledig afhankelijk is van het verhaal van de cliënt zelf. Het is aan psychologen en psychiaters de taak om te beoordelen of het verhaal van een kandidaat klopt en groen licht te geven voor de hormonale en operatieve geslachtsaanpassing. Inmiddels bedraagt het aantal man-naar-vrouw en vrouw-naar-man transseksuelen dat in het Academisch Ziekenhuis van de Vrije Universiteit een hormonale behandeling heeft ondergaan meer dan 1250 (met een verhouding van 1 V-M op 3 M-V) en ligt het aantal mensen dat jaarlijks behandeling zoekt tussen 125 en 150 (Gooren 1990).

Tot na de Tweede Wereldoorlog werd in Nederland door de (medische) autoriteiten geen onderscheid gemaakt tussen homoseksualiteit en transseksualiteit. Homoseksualiteit werd geclassificeerd als onzedelijk en onmaatschappelijk, een perversie

waartegen gewaakt en gewaarschuwd werd. In de loop van de jaren vijftig, zo constateren Mol & Van Lieshout (1989:108), vindt er een verschuiving plaats in de taal van medici ten aanzien van seksedifferentiatie. Net als prostitutie en promiscuïteit werd homoseksualiteit niet meer beschouwd als zedeloos gedrag, maar als een ziekelijke afwijking die behandeld kon worden. In de jaren zestig veranderde, mede door een ideologische ontkoppeling van seksualiteit en voortplanting (Vance 1991; Caplan 1987), de houding, maar ook het vocabulaire van sommige medici ten aanzien van homoseksualiteit. Homoseksualiteit kreeg de status van seksuele variant, waarmee de samenleving, en vaak ook de homoseksueel, moest zien te leren leven. Daarmee verschoof de professionele aandacht voor de oorzaak van het gedrag, en de genezing van de stoornis, naar het probleem van (zelf)aanvaarding en het daaruit voortkomend lijden (Mol e.a. 1989: 110). Ergens gedurende dit proces werd het fenomeen transseksualiteit tot een apart probleem of stoornis waar een grote groep mannen en vrouwen onder gebukt gaat (Gooren 1990:30). De belangrijkste oorzaak van dat lijden wordt gezien in de tegenspraak die transseksuelen in zichzelf ontdekken tussen enerzijds hun lichaam en de geslachtsorganen in het bijzonder, en anderzijds het eigen besef man of vrouw te zijn (genderidentiteit) en de uitdrukking van dit besef naar de omgeving (genderrol).

De term transseksueel werd voor het eerst gebruikt door Hirschfeld in 1923, vervolgens door Cauldwell in 1951, maar werd pas gangbaar toen in 1966 het boek van Harry Benjamin *The transsexual phenomenon* verscheen. Hieruit mag volgens Gooren (1990: 28) niet worden afgeleid dat transseksualiteit een uitwas van de 'permissive society' zou zijn¹. Beschrijvingen uit vroegere tijden en uit totaal andere culturen doen anders vermoeden, aldus Gooren in zijn oratie *Hij ten Zij* (1990). Zo vinden we in de 19e en begin 20e eeuw al een aantal authentieke registraties van het 'transseksuele gevoel' bij Howard (1897), Westphal (1869), Mühsam (1921) en Hirschfeld (1923): medische verhandelingen over mensen die volgens de huidige criteria in aanmerking zouden komen voor een hormonale en operatieve aanpassing. Daarnaast zijn, volgens de auteur, inheemse instituties zoals de *xanith* in Oman, de *berdache* bij de Noordamerikaanse Indianen, de *hijra* in Noord-India en de *acault* in Burma culturele oplossingen voor overeenkomstige problemen in de betreffende maatschappijen.

Gestoeld op een waarschijnlijk identieke menselijke ervaring, krijgen deze gendertransposities hun vorm en de betrokken mensen hun identiteit op basis van de plaatselijke instituties. (...) Misschien hebben de Burmezen, voordat zij mensen met genderproblemen als *acaults* gingen benoemen, ook weinig raad geweten met dit verschijnsel. (...) Bezien wij met cultureel-antropologische ogen wat zich hier voordoet, dan moeten wij vaststellen dat transseksualiteit bij ons niet een zaak van geesten is, zoals in Burma, maar dat het tot een psychomedische diagnose is geworden (1990: 28, 30).

Kan het begrip transseksualiteit, zoals Gooren in dit citaat suggereert, zonder bedenkingen toegepast worden op traditionele vormen van genderoverschrijdend gedrag in niet-westerse culturen? Met andere woorden: is transseksualiteit een universeel voorkomend syndroom? Gaat het om een identieke menselijke ervaring die in verschillende culturen verschillend of overeenkomstig vormgegeven wordt? Of gaat het om een cultuurgebonden syndroom? We zullen deze vragen verkennen aan de hand van een drietal recent verschenen studies op het gebied van genderoverschrijdend gedrag. Onze

voorkeur gaat uit naar deze drie studies, omdat zij vanuit een antropologisch perspectief kanttekeningen plaatsen bij de, tot voor kort, gangbare psychomedische benadering van seksuele variatie. Het is daarom zinvol te beginnen met een beknopt overzicht van een aantal belangrijke opvattingen die de discussie over het genderoverschrijdend gedrag hebben gedomineerd.

De psychomedische benadering van seksuele variatie

De traditionele medische benadering van transseksualiteit is de afgelopen vijftien jaar regelmatig bekritiseerd. Deze kritiek richt zich vooral op de verontachtzaming van de complexiteit van het fenomeen door het gangbare bio- en psychomedisch wetenschappelijk onderzoek dat zich richt op genderidentiteit-stoornissen en seksedifferentiatie. Enerzijds, wordt op basis van dierproeven naar oorzaken van transseksualiteit gezocht in de wisselwerking tussen bepaalde geslachtshormonen en de ontwikkeling van het centrale zenuwstelsel in de prenatale periode. Afwijkingen in het copulatiepatroon bij volwassen zoogdieren worden daarbij als indicaties gezien voor de biologische determinanten van stoornissen in de genderidentiteit (Coleman e.a. 1989). Anderzijds probeert men in de biografie van de transseksueel aanwijzingen te vinden waar het in de socialisatie tijdens de vroege kinderjaren is fout gegaan. Om een aantal belangrijke toonaangevende, en nog steeds populaire, theorieën te noemen: Stoller (1968: 264) benadrukt het belang van de relatie tussen ouders en kind: "too much mother made possible by too little father;" Green (1974), Rosen (1961) en Driscoll (1971) merken de invloed op van belangrijke anderen (moeder, zuster, grootouder) die het travestiegedrag van de prototransseksueel aanmoedigen; Green (1974) voegt daarbij de kanaliserende en etiketterende invloed van de *peer-group* van de jonge transseksueel. Daarnaast werden etiologische correlaties gezien in een *effeminate- childhood*, het hebben van een extreme afkeer van de eigen genitalia en een exclusieve heteroseksuele oriëntatie. Dit laatste slaat voor een man-naar-vrouw transseksueel op een op mannen gerichte seksuele oriëntatie. Ook moet de invloedrijke psycholoog en seksuoloog Money genoemd worden die onder andere in 1980 het begrip gendertranspositie introduceerde: 'de verwisseling of de overdracht van elementen die (soms op basis van conventie) bij de mannelijke genderidentiteit/rol behoren, naar de vrouwelijke en vice versa' (Coleman 1989: 526; Gooren 1990: 7). Deze verwisseling of overdracht zou onder invloed van een combinatie van biologische en psychosociale factoren in de eerste levensjaren van het individu plaatsvinden. Money maakt vervolgens een onderscheid tussen homoseksualiteit, biseksualiteit, travestie en transseksualiteit als subcategorieën van gendertranspositie.

De belangrijkste kritiek luidt: 1) extrapolaties op basis van diermodellen naar menselijk gedrag gaan voorbij aan het feit dat er bij mensen geen sprake is van een exclusief mannelijk of vrouwelijk copulatiegedragspatroon; 2) deze modellen bieden geen plaats aan andere doelen van menselijke seksualiteit zoals communicatie, aanraking, onderwerping, overheersing, sociale organisatie en binding; 3) heteroseksueel copulatiegedrag wordt als referentie punt gesteld; 4) een reductie van seksuele identiteiten tot een beperkt aantal basiscategorieën strookt niet met de complexe diversiteit

in seksueel gedrag en oriëntatie in de samenleving; 5) seksueel gedrag kan alleen begrepen worden in haar sociaal-culturele context en gendercategorieën bij uitstek sociaal-culturele constructen zijn en geen biologische.

Veel van wat er aan kritiek is geleverd op de traditionele medische benadering van transseksualiteit is gebaseerd op materiaal dat antropologen de afgelopen decennia aangedragen hebben met betrekking tot genderoverschrijdend gedrag in niet-westerse samenlevingen (zie Nanda 1990, Wikan 1977, Williams 1986); en op bevindingen van recent antropologisch onderzoek naar verschijnselen als travestie en transseksualiteit in de westerse samenleving (zie De Waal 1982; Bolin 1988; Dekker & Van de Pol 1992).

De 'rites de passage' van een transseksueel in de westerse samenleving

Een goed voorbeeld van een antropologische bijdrage aan de kritiek op de huidige, vigerende visie op transseksualiteit vinden we in een studie van de Amerikaanse situatie van de hand van Anne Bolin (1988). Haar studie is met name van belang, omdat zij ons meer inzicht geeft in manier waarop transseksualiteit als psychomedische categorie in de klinische praktijk wordt geconstrueerd en hoe individuen zich daarin schikken om in aanmerking te komen voor een *sex change*-operatie.

In haar boek *In Search of Eve* (1988) schetst Anne Bolin de 'carrière' van een man-naar-vrouw transseksueel volgens Van Gennep's rites de passage-model²: in de afscheiding (*separation*) wordt een persoon zich van zijn verwarring bewust; in de transitie (*transition*) is men de transseksueel die bezig is toe te werken naar de inschrijving (*incorporation*), waarin hij geen transseksueel meer is, maar afscheid neemt van de transseksuele groep en als vrouw integreert in de maatschappij.

In dit transformatieproces speelt de diagnose een belangrijke rol. Na een periode van zelfondervraging komt de betreffende persoon tot de diagnose dat hij transseksueel is. Dit etiket wordt hem door de westerse psychomedische wetenschap aangereikt en legitimeert een hulpvraag voor hormonale en chirurgische behandeling. Deze hulp wordt verstrekt wanneer een psychiater of psycholoog de zelfdiagnose van de transseksueel bevestigt. Het grote probleem is echter dat er los van het individu geen symptomen te herkennen zijn. Lichamelijke indicaties heeft men tot nu toe niet kunnen vaststellen. Het enige waar de medicus/hulpverlener zich door kan laten leiden is het verhaal van de transseksueel zelf. Aan de hand van een diagnostisch model wordt er in de levensloop van de transseksueel naar aanwijzingen gezocht van genderdysforie (geslachtsidentiteit-stoornissen).

De relatie tussen hulpverlener en transseksueel is in de USA, net als in Nederland, gebaseerd op geformaliseerde medische richtlijnen voor behandeling en zorg, de *Standards of Care*, opgesteld door psychiaters, chirurgen, endocrinologen en psychologen.³ Volgens deze maatstaven is een accurate diagnose van de psychische conditie van de transseksueel een vereiste om in aanmerking te komen voor behandeling. Transseksualiteit moet namelijk onderscheiden worden van pseudo-transseksualiteit bij voorbeeld door stress of schizofrenie veroorzaakt (Mellon e.a 1989; Pauly 1992). De chirurgische ingreep is immers onomkeerbaar.

De DSM-III, the Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders (1980),⁴ schrijft de formeel gesanctioneerde criteria voor waarop volgens de *Standards of Care* de psychologische evaluatie gebaseerd moet zijn:

...how well the patient fits the diagnostic criteria for transsexualism...in the DSM-III category 302.5X to wit:

- A. Sense of discomfort and inappropriateness about one's anatomic sex.
- B. Wish to be rid of one's own genitals and to live as a member of the other sex.
- C. The disturbance has been continuous (not limited to periods of stress) for at least two years.
- D. Absence of physical intersex abnormality.
- E. Not due to another mental disorder, such as schizophrenia. (Bolin 1988: 50).

Deze psychologische evaluatie van de cliënt moet minimaal op twee momenten tijdens de preoperatieve fase plaatsvinden:

(1) Before she may obtain hormones, the transsexual must procure a written recommendation for such therapy from a psychiatrist or psychologist who has known her in a 'psychotherapeutic relationship' for a minimum of three months. (2) In order to qualify for surgical reassignment, she must present the surgeon with two written recommendations: one from a psychiatrist and the other from a psychologist or psychiatrist. One of these recommenders must have known the cliënt in a psychotherapeutic relationship for six months (1988: 50).

Het is dus aan de diagnosticus (psycholoog of psychiater) voorbehouden te beoordelen of de zelfgediagnostiseerde transseksueel een goede kandidaat is voor hormonale en chirurgische behandeling. Deze situatie maakt de cliënt, volgens Bolin, geheel afhankelijk van het begrip van de diagnosticus. Dit begrip blijkt echter vaak te steunen op stereotiepe vrouwbeelden enerzijds en een gefixeerd beeld van de 'echte' transseksueel, anderzijds. Dat het individuele verhaal van de transseksueel daarbij verloren gaat spreekt voor zich.

De cliënt, die niet anders wil dan een hormonale en chirurgische oplossing van zijn probleem, is zich terdege bewust van zijn afhankelijke positie. Goed op de hoogte van de belangrijkste theorieën omtrent zijn probleem en de diagnostische criteria die de betrokken psychiater of psycholoog hanteert, reconstrueert de transseksueel zijn levensgeschiedenis volgens de verwachtingen van de diagnosticus. Immers: hoe meer men voldoet aan het gefixeerde beeld van zijn hulpverlener, des te groter de kans op de gewenste behandeling (1988: 55). De auteur wijst erop dat daarmee een diagnostisch model in stand gehouden wordt dat volledig voorbij gaat aan de complexe werkelijkheid; met andere woorden, de grote verscheidenheid aan persoonlijkheidstypen en individuele expressies die de auteur zelf binnen haar onderzoeksgroep aan trof:

... the *heterogeneity* of careers in the transsexual research population. They could not be typified except in the sense they each have had a long history both of wanting to become a woman and of cross-dressing. They are a diverse group with complex biographies, psychosexual histories, and a variety of strategies for coping with gender identity conflict (1988:55).

Volgens Bolin maakt het *mental health* paradigma⁵ dat ten grondslag ligt aan het DSM-III model de diagnostische rol van psychiaters en psychologen veel te zwaarwegend. De betekenis van deze professionals is volgens de auteur vooral gelegen in hun rollen als poortwachters en zorgverleners. Zij legitimeren de hormonale en

chirurgische behandeling als instrumentele oplossing van het transseksuele probleem tegenover de samenleving en verzachten het individuele lijden van de transseksueel:

These roles of practitioners are a major contribution to the transsexual rite of transition, providing order and invaluable support. Mental health caretakers, like medical professionals, provide symbolic and hence 'real' validation for the transsexual's pursuit of womanhood. They legitimize the societal held belief that people who are women should have vaginas.... (Bolin 1988: 66)

Transseksuelen gaan volgens haar in hun zelfdiagnose nimmer over één nacht ijs. Aan het accepteren van het label transseksueel gaan namelijk jaren van zelfonderveraging vooraf. Met Green (1976) oppert Bolin (1988: 53) dat: 'Living and working as a woman for a year is maybe the single most important factor in resolving gender identity conflict' (zie Gooren, 1990: 25-26). Volgens de auteur vormen de *rites de passage* zoals deze door hulpverleners in stand worden gehouden een overbodige lijdensweg voor de betrokken transseksueel.

In het voorafgaande liet Bolin ons zien hoe de categorie transseksualiteit als een produkt van de westerse samenleving gezien kan worden. Een kwalificatie die een individu bevechten moet tegenover hulpverleners om in aanmerking te mogen komen voor een geslachts-aanpassende behandeling. In de studie wordt verder gesuggereerd dat het begrip transseksualiteit een tijdelijk probleem definieert. Iemand blijft niet zijn of haar gehele leven een transseksueel. Na de behandeling neemt de transseksueel afscheid van zijn of haar lotgenoten en integreert als vrouw of man in de maatschappij. Volgens Kessler & McKenna (1978) moeten we dit begrijpen vanuit de dominante westerse opvatting dat er slechts twee seksen bestaan en dat genderidentiteit bij de geboorte vastligt, een biologisch gegeven is. De transseksueel ondergaat slechts in de ogen van de samenleving een correctie van de verkeerde anatomie.

De hijra's: 'de aanbidders van Bahuchara Mata'

De studie van de antropologe Serena Nanda *Neither Man nor Women: the hijra's of India* beschrijft een van de vele voorbeelden die vanuit de culturele antropologie is aangedragen om het westerse idee van een universeel geacht dualistisch gendersysteem te bekritisieren.

Onder *hijra's* wordt verstaan een categorie ritueel-gecastreerde mannen die zich op verschillende manieren manifesteert binnen de Indiase samenleving: *hijra's* zegenen huwelijken en pasgeboren jongens met vruchtbaarheid; zij dienen in de tempels van Shiva, bedelen, genezen en werken als prostitué. Naar schatting wonen er 50.000 *hijra's* in Noord-India. De *hijra's* functioneren als een kaste. Zij hebben, zoals alle andere kasten in India, een eigen uitgebreide mythologie waarin over oorsprong en relatie met de Moeder-Godin verteld wordt. Zij leven in gemeenschappelijke huishoudens van guru's en volgers. De *hijra's* functioneren niet in alle opzichten als een kaste. Belangrijke regels, namelijk die van *purity and pollution*, worden door de *hijra's* niet gevolgd en iedereen, ongeacht zijn kaste-achtergrond, kan in principe toetreden. Pseudo-verwantschapsbanden en een uitgebreid sociaal netwerk maken het mogelijk dat *hijra's* oorspronkelijke familiebanden loslaten. Volgens de *hijra*-ideologie komen alleen

impotente mannen in aanmerking voor de initiatie in een *hijragemeenschap*; mannen die niet in staat zijn hun mannelijke, actieve seksuele rol te vervullen (Nanda 1990: 13). Impotentie staat centraal in de inheemse definitie van de *hijra* als 'niet-man'. Afwezigheid van menstruatie en de vrouwelijke capaciteit tot reproductie staan centraal in de definitie van een *hijra* als 'niet-vrouw'. Dit zijn de redenen waarom veel auteurs, inclusief Nanda, *hijra's* beschouwen als een derde gendercategorie (1990: 21-23).

In de mythologie wordt op verschillende wijze verhaald waarom er *hijra's* zijn. Hun speciale relatie met het bovennatuurlijke bepaalt en legitimeert hun plaats binnen de Indiase samenleving. Zoals het kaste-lidmaatschap bij de geboorte verkregen wordt, zo wordt een enkeling als *hijra* geboren (hermafrodieten); de overigen ondergaan een wedergeboorte door daadwerkelijke castratie van de genitalia. Dit is de meest authentieke wijze om zich als *hijra* te identificeren en om zodanig ook door de maatschappij geïdentificeerd te worden. Het met castratie geassocieerde ascetisme geeft de *hijra's* hun rituele macht. Castratie sanctioneert de rituele rol als performers bij huwelijken en geboorten.

Castratie verbindt de *hijra's* met de twee belangrijkste figuren uit de hindoe religie, Shiva en de Moeder-Godin. Bahuchara Mata is het voornaamste geloofsobject voor de *hijra's*. Bahuchara, een incarnatie van de Moeder-Godin, is een van de belangrijkste godinnen in de regio van Gunjarat. De godin wordt in het bijzonder geassocieerd met travestie en castratie en heeft zo een speciale relatie met de *hijra's*. Volgens de legende sneed Bahuchara, oog in oog met haar potentiële verkrachters, haar borst af in ruil voor het behoud van haar maagdelijkheid.⁶ Deze daad en haar dood leidden tot Bahuchara's heiligverklaring en tot de praktijk van zelfverminking en seksuele onthouding onder haar aanbidders. Een andere mythe uit de *hijra*-folklore verhaalt op een meer expliciete wijze over de relatie tussen Bahuchara en de *hijra's*: Bahuchara verschijnt in de droom van een impotente man (een koningszoon) en beveelt hem zichzelf te castreren en zich te kleden in vrouwenkleden.⁷

Bahuchara Mata wordt in de voorbereidingen (de *nirvan*)⁸ voor en tijdens de castratie aangeropen door zowel de kandidaat als door de guru in zijn rol van *dai ma* (vroedvrouw). De *dai ma* heeft zijn kracht om deze initiatieoperatie uit te mogen voeren van Bahuchara gekregen tijdens een droom.⁹ Voorafgaande aan de castratie wordt via een speciaal ritueel (*a puja*) naar zegeningen van Mata gezocht. Daarbij wordt de kandidaat gevraagd naar de afbeelding van Mata te kijken. Indien hij daar een glimlach bespeurt dan is dat een teken dat de castratie zal slagen. Het is slechts nodig dat de novice dit teken van Mata opmerkt en niet de *dai ma*.

Nanda: "and some of the *hijras* I met had gone two and three times for this puja before the signs were propitious. Given the irreversible and life threatening nature of the operation, it seems reasonable to interpret the puja as a way of attempting to resolve the ambivalence that anticipation of the operation generates" (1990: 27).

Voor het aardse bestaan is een *hijra*, als een impotente man, van geen enkele betekenis. Hij is immers niet tot voortplanting in staat. Maar volgens de hindoe-mythologie kan impotentie getransformeerd worden in generatieve kracht via het ideaal van *tapasya*. *Tapas*, de kracht die voortkomt uit ascetisme en seksuele onthouding, speelt een essentiële rol in het scheppingsproces (1990: 29-30).¹⁰

Biedt het hindoeïsme plaats aan mensen die zich niet in het traditionele man-vrouwrollenpatroon kunnen vinden? Heeft de cultuur daarin een voorziening getroffen? Met betrekking tot de *berdache*, stelt Devereux (1965) dat het hier in essentie gaat om een persoonlijkheidsafwijking die blijkbaar in tegenspraak is met het etnische groeps-ideaal maar:

when this happens, culture often provides also a kind of marginal or halfhearted implementation for such impulses. The berdache complex in Plains Indian society is an example of an official, though marginal, recognition by Plains culture of a form of personality distortion that was in flagrant opposition to the ethnic ideal (Devereux 1965: 6-7).

Gaat het hier om een inheemse psychiatrische categorie? Voor wat betreft de *hijra's* is dit zeker niet het geval. In het werk van Nanda zijn geen aanwijzingen te vinden dat zij in traditioneel India als ziek of gestoord worden geclassificeerd. Wel blijkt dat de houding van het Indiase publiek ten opzichte van de *hijra's* gekenmerkt wordt door ambivalentie. Enerzijds worden ze met respect bejegend; zij vertegenwoordigen immers de Moeder-Godin en kunnen de familie zegenen met voorspoed en vruchtbaarheid. Maar daarnaast roepen zij ook vrees op, omdat zij de familie kunnen vervloeken met onvruchtbaarheid en andere vormen van ongeluk (Nanda 1990: 6). Anderzijds valt hun ook de nodige pesterij ten deel. Dit komt volgens de auteur (1990: 9-13) niet alleen door hun openlijk provocerende expressie van de vrouwelijke seksualiteit, maar ook omdat veel *hijra's* zich inlaten met seksuele relaties met mannen.¹¹ In dit conflict, tussen het ideaal van het ascetisme en de realiteit van lust en seks onder asceten, staan de *hijra's* niet alleen. Asceten zijn volgens Nanda altijd al met argwaan beschouwd en in de Indiase mythologie blijkt het te wemelen van valse asceten, personages die hun status misbruiken ter bevrediging van eigen lusten (1990: 11).

Er is volgens de auteur een aantal goede redenen aan te geven waarom de *hijra's* een relatief tolerante houding ontmoeten bij de bevolking. De Indiase mythologie, enerzijds, kent talrijke voorbeelden van travestie, androgynie en personages die regelmatig geslachtsveranderingen ondergaan. Het gegeven dat deze mythische figuren een belangrijk onderdeel vormen van de lokale volkscultuur, verklaart volgens Nanda ten dele waarom *hijra's* zo'n betekenisvolle plaats innemen binnen de Indiase samenleving, in een geïnstitutionaliseerde derde genderrol (1990: 20).

Anderzijds, kunnen we volgens Nanda de relatief tolerante houding tegenover de *hijra's* niet los zien van het belangrijke hindoeïstische begrip *dharma*. *Dharma* staat voor het geheel van universele normen en waarden. Door de wetten van *dharma* te volgen komen mensen tot zelfrealisatie, verlost van alle waan. De wegen tot zelfrealisatie ziet men als zijnde uniek voor een ieder individu. Vanuit dit concept is, volgens de auteur, de grote tolerantie te verklaren tegenover een enorme verscheidenheid aan gedragingen en levensvervullingen in de Indiase samenleving. Dit zou met name het geval zijn wanneer het gaat om activiteiten die hun legitimering vinden in de Indiase traditie, geformaliseerd zijn in rituelen en geëxerciseerd worden in groepsverband. Deze tolerantie strekt zich uit tot menselijke praktijken die waarschijnlijk in de westerse maatschappij als crimineel of ziek geclassificeerd zouden worden (1990: 142).

In tegenstelling tot de transseksuelen vormen de *hijra's* een geïnstitutionaliseerde derde gender binnen hun samenleving; een gemeenschap van individuen, uitsluitend mannen, die volgens de inheemse definitie noch in de mannenrol noch in de vrouwenrol thuis horen; en die aan hun relatie met de boven-natuur een legitieme plaats en identiteit binnen de samenleving ontleen. Echter, er moet ook hier een onderscheid gemaakt worden tussen de culturele definitie van *hijra's* en de grote verscheidenheid aan motivaties die achter de categorie schuil gaat. Dit blijkt onder andere uit de individuele levensgeschiedenissen die de auteur heeft opgetekend (1990: 114). Zo zijn er *hijra's* die getrouwd zijn geweest (1990: 72); die wel degelijk als vrouw door het leven willen gaan en zelfs hormoon preparaten gebruiken (1990: 71-82); weer anderen leven met een man samen en komen openlijk uit voor hun homoseksuele relatie;¹² niet alle *hijra's* laten zich castreren (1990: 11, 14, 83-96); en velen gaan seksuele relaties aan als prostituee (1990: 52-54, 55-70). Net zoals bij de categorie van transseksualiteit blijkt

the *hijra* role (...) a magnet for individuals who have different motivations, gender identities, personality constellations, and cross-gender behavior. This means that one cannot assume there is any one psychological or behavioral constellation or series of life events which is the cause of becoming a *hijra* (Nanda 1990:116).

De bevindingen van Nanda, maar ook die van Bolin, suggereren dat het aantal alternatieve scenario's voor individuen om vorm te geven aan het sociale zelf binnen een samenleving naar tijd en plaats beperkt is. Dit vermoeden wordt nog eens versterkt door het gegeven dat de hedendaagse *hijra's* voornamelijk afkomstig zijn uit de lagere kasten (1990: 42). Nanda zelf geeft daar geen verklaring voor. In een boekbespreking van *Neither Man nor Woman* merkt Gilbert Herdt (1991: 199-200) over deze waarneming op: 'Apparently, Brahman genitals are too valuable to cut off'. Afgezien van het feit dat niet alle *hijra's* zich laten castreren, is het volgens ons aannemelijker om te veronderstellen dat de ondervertegenwoordiging van personen uit de hogere kasten toe te schrijven is aan de mogelijkheid, enerzijds, dat voor gemarginaliseerde individuen uit de hogere kaste andere alternatieve sociale rollen, zoals de homoseksuele, toegankelijker zijn;¹³ anderzijds, dat factoren die samenhangen met armoede wel eens een grotere rol zouden kunnen spelen, in de overwegingen van personen om zich bij een *hijra* kaste aan te sluiten, dan in het werk van Nanda naar voren komt. Zo zouden *hijra* gemeenschappen in grote steden, zoals in Bombay of Delhi, steeds meer aantrekkingskracht kunnen gaan uitoefenen op mannen die uit armoede er voor kiezen om in de prostitutie te werken. Met andere woorden, bestaande culturele tradities en categorieën kunnen heel goed onder invloed van maatschappelijke processen nieuwe betekenissen krijgen voor individu en samenleving.

genderoverschrijdend gedrag in de Republiek

De besproken studies van Nanda en Bolin dingen weliswaar veel af op de universalistische benadering van Gooren, maar zij ontberen een historisch perspectief. De studie van Dekker & Van de Pol is daarentegen een goed voorbeeld van een sociaal-historische benadering van genderoverschrijdend gedrag.

Tot voor kort overtrof het percentage man-naar-vrouw transseksuelen dat zich meldde voor geslachtsaanpassende behandeling ruimschoots dat van vrouw-naar-man transseksuelen. Uitgaande van de vele gevallen van vrouwelijke travestie in het verleden zouden er volgens de historicus Bullough (1975) meer vrouw-naar-man transseksuelen moeten zijn dan de statistieken in de twintigste eeuw aanwijzen. Tenzij, zo veronderstelt deze auteur, de culturele en sociale factoren die in het verleden vrouwen deden besluiten om als man te gaan leven zijn veranderd (1975: 568). Een nadere uitwerking van dit laatste vinden we in de studie *Vrouwen in mannenkleren* van de historici Rudolf Dekker & Lotte van de Pol (1989).

De auteurs reconstrueerden 120 levensgeschiedenissen van vrouwen die de rolwisseling naar man in de praktijk hebben gebracht, maar van wie het vroeg of laat ontdekt is; de reden waarom het is opgetekend! Aangenomen wordt dat dit een klein percentage is en dat vele andere vrouwen er wel in geslaagd zijn om hun rolwisseling voor de buitenwacht verborgen te houden. Rechterlijke archieven en archieven van de Verenigde Oostindische Compagnie (VOC) waren de voornaamste bronnen van Dekker & Van de Pol. Daarnaast brachten kranten, kronieken, medische verhandelingen, verzamelingen van anekdotes, reisverhalen en andere gevallen van vrouwelijke travestie aan het licht (1989: 16).

De studie suggereert een sterk verband tussen maatschappelijke veranderingen en het voorkomen van vrouwelijke travestie tussen de zestiende en negentiende eeuw. Een fenomeen dat voor de zestiende eeuw in Nederland blijkbaar nauwelijks voorkwam en in de negentiende eeuw plotseling weer verdween. Dat er een relatie moet zijn geweest tussen de sociaal-economische ontwikkelingen en het voor-negentiende eeuwse verschijnsel van vrouwen in mannenkleren is een plausibele veronderstelling. Dit blijkt onder meer uit de gegevens van Dekker & Van de Pol waarin het doorgaans gaat om ongeschoolde jonge vrouwen uit de lagere sociale klassen. Veelal gedwongen, door de dood van een of beide ouders, door conflicten thuis of door migratie, om hun eigen kost te verdienen. Velen werkten in de textielindustrie, anderen als dienstmeid of als hulp op de boerderij (1989: 71-172). Vermoedelijk de weinige betrekkingen die er in die tijd openstonden voor arme vrouwen.

In de volksverhalen wordt vrouwelijke travestie vaak in verband gebracht met wanhopige vrouwen die hun geliefde na reisden. De bevindingen van de auteurs suggereren echter dat voor veel van de gemarginaliseerde jonge vrouwen in travestie de rolwisseling naar alle waarschijnlijkheid een aannemelijk alternatief was om hun economische positie te verbeteren (Bullough & Bullough 1993: 99). Veel vrouwen konden dankzij hun travestie als matroos bij het VOC aanmonsteren en sommige slaagden erin om in Nederlands-Indië een nieuw bestaan te beginnen. Weer anderen maakten als soldaat carrière in het leger.

Er was een grote vraag naar ongeschoolde mannelijke arbeidskrachten. De Republiek der Verenigde Nederlanden (1588-1795) was in die tijd een zeevarende en oorlogszuchtige staat waar matrozen en soldaten altijd werk konden vinden (1989: 176). Daarnaast zou het veelvuldig voorkomen van vrouwen in mannendracht in het leger, de zeevaart, maar ook in de grootstedelijke criminele subcultuur, ook wel eens kunnen samenhangen met wat Dekker & Van de Pol omschrijven als een absolute

afwijzing van veel vrouwen om het eerloze pad der prostitutie te betreden (1989: 76-77). Kende men in Noord-Europa geen vormen van geïnstitutionaliseerde alternatieve genderrollen, er bestond wel een lange traditie van vrouwelijke travestie. Deze traditie kwam tot uiting in oproer en rebellie, carnaval, maar ook in volksverhalen, liederen en romans. Symbolische ontkering van de bestaande orde was van oudsher een geliefd thema. Kortom: de populariteit van maskerade's bij het gewone volk, een combinatie van economische motieven en de wetenschap dat andere vrouwen die deze weg gekozen hadden succesvol waren geweest, zijn waarschijnlijk voor veel vrouwen de belangrijkste redenen geweest om zich in mannenkleden te steken (1989: 77).

Echter, in een aantal van de 120 bestudeerde gevallen van vrouwen in mannen-dracht moet de radicale overstap naar het andere geslacht volgens auteurs gezien worden als uitkomst van identiteitsverwarring veroorzaakt door liefdesgevoelens voor een andere vrouw (1989: 109). Het merendeel van de vrouwen uit het gewone volk kende geen voorbeelden van tribadie; lesbische netwerken en een subcultuur ontbraken. Door het ontbreken van een alternatieve sociale rol moest een van de geliefden haar vrouwelijke identiteit opgeven. In tegenstelling tot de praktijk, konden seksuele relaties en liefde volgens de dominante opvattingen van die tijd alleen tussen man en vrouw ervaren worden (1989: 107). De travestietraditie moet zo ook een culturele ruimte voor individuele vrouwen met van de norm afwijkende (seksuele) verlangens geboden hebben.¹⁴

Dat het verschijnsel vrouwen in mannenkleden in de 19e eeuw in Nederland weer plotseling verdween kan volgens de auteurs verband houden met een aantal ontwikkelingen. Zo wierp de toenemende bureaucratisering hoe langer hoe meer belemmeringen op voor verklede vrouwen zoals: een burgerlijke stand, militaire dienstplicht, medische keuring en identiteitsplicht voor reizigers en migranten. Daarnaast was de economische situatie in Nederland veranderd, de VOC was ter ziele en het land ging een periode van betrekkelijke vrede tegemoet. Bovendien, zo suggereren de auteurs, vond ideologisch gezien in de loop van de vorige eeuw ook een verschuiving plaats in de richting van meer egalitaire man-vrouwverhoudingen en een toenemende voorstelbaarheid van een (vrouwelijke) homoseksuele relatie (1989: 126-130). We hebben echter het idee dat de auteurs hier een belangrijke ontwikkeling over het hoofd zien.

Dekker & Van de Pol, maar ook Bullough & Bullough (1993) spreken van een relatief grote tolerantie ten opzichte van vrouwen die in hun leven succesvol waren geweest in hun rolwisseling naar man. Dit wordt door de auteurs vooral in verband gebracht met een algemene waardering in die tijd voor individuen die er in slaagden hun maatschappelijke status te verhogen. Hierin wordt ook een verklaring gezocht voor het gegeven dat er in de volksklasse niet zoiets bestond als een mannelijke travestie traditie (Bullough & Bullough 1993: 103).

Echter, we zouden de relatief tolerante houding ook kunnen begrijpen uit het ontbreken, in de periode die door Dekker & Van de Pol bestudeerd is, van een negatieve etikettering van travestie als seksueel deviant gedrag. Daarbij is het zelfs nog maar de vraag of homo-erotische gedragingen zo onverenigbaar waren met de vrouwelijke identiteit. Zo spreekt Smith-Rosenberg over het normatieve, eerder dan het deviante, karakter dat kenmerkend was voor romantische relaties tussen sommige vrouwen uit

de middenklasse in de Verenigde Staten in laat achttiende en begin negentiende eeuw (Freedman & D'Emilio 1990: 486). Pas in de loop van de negentiende eeuw, met de medicalisering van de seksualiteit, werden romantische relaties tussen vrouwen in verband gebracht met een afwijkende seksuele identiteit. Dit zou wel eens kunnen betekenen dat we het belang van vrouwelijke travestie ter legitimering van liefdesrelaties tussen vrouwen, in de Republiek van voor de 19e eeuw, niet mogen overschatten. Naast sociaal-economische factoren, zou de toenemende associatie van rolwisseling met een afwijkende seksuele identiteit van grotere betekenis kunnen zijn geweest voor het verdwijnen van de travestie traditie, dan de toenemende voorstelbaarheid, onder het volk, van een homoseksuele relatie.

Niettemin illustreert de studie *Vrouwen in mannenkleden* het belang van een sociaal-historische benadering van genderoverschrijdend gedrag. Het geeft ons een idee over de invloed van grote maatschappelijke processen op het doen ontstaan van nieuwe sociale categorieën, maar ook over hoe individuen onder druk van sociale veranderingen een nieuwe inhoud kunnen geven aan bestaande tradities van sociale expressie.

Tot slot

In dit artikel worden aan de hand van een drietal studies kanttekeningen geplaatst bij de huidige, vigerende visie op transseksualiteit. Bolin laat ons zien hoe in een westerse samenleving de categorie transseksualiteit in de klinische praktijk wordt geconstrueerd en hoe individuen zich daarin schikken om in aanmerking te komen voor een hormonale en operatieve geslachtsaanpassing. De definitie van transseksualiteit is gebaseerd op de dominante westerse opvatting dat er slechts twee seksen bestaan en dat genderidentiteit een biologisch gegeven is. Een transseksueel verandert van lichaam niet van identiteit. Zijn geslachtsaanpassing wordt gelegitimeerd door de medische diagnose. Nanda daarentegen laat ons zien dat de Indiase samenleving wel ruimte biedt aan personen die, volgens de inheemse definitie, man noch vrouw zijn; met andere woorden, een derde gendercategorie vormen. De *hijra's* vormen een categorie ritueel-gecastreerde mannen die aan hun relatie met de boven-natuur hun identiteit en een legitieme plaats binnen de samenleving ontleen. Beide studies zijn goede voorbeelden van cultuurspecifieke uitwerkingen van genderoverschrijdend gedrag. Echter, in beide cases wordt gesteld dat we een onderscheid moeten maken tussen de culturele definities van het fenomeen en de grote diversiteit aan motivaties en individuen die achter de categorieën (*transseksuelen* en *hijra's*) schuil gaat. Helaas werkt Bolin noch Nanda dit aspect verder uit, waardoor in beide studies het sociaal-historisch specifieke karakter van genderoverschrijdend gedrag volledig onderbelicht blijft. Wanneer we daarentegen een verschijnsel als 'vrouwen in mannenkleden' in een sociaal-historisch perspectief plaatsen, zo leert de studie van Dekker & Van de Pol ons, dan ontdekken we dat de interrelatie tussen sociaal-economische en culturele processen en individuele keuzes niet verwaarloosd mag worden willen we genderoverschrijdend gedrag ook als maatschappelijk fenomeen kunnen begrijpen.

Noten

Mirjam van Ewijk is medisch antropoloog en werkzaam bij de projectgroep Gezondheid en Zorg van de vakgroep Algemene Sociale Wetenschappen, Universiteit Utrecht. Paul Grifhorst is cultureel antropoloog en werkzaam bij de Stichting Opleidingen Geestelijke Gezondheidszorg Amsterdam. Beiden zijn op dit moment als visiting research fellow in de medische antropologie verbonden aan het Department of Social Medicine, Harvard Medical School in Boston, en doen onderzoek naar de sociaal-culturele reacties op tuberculose in relatie met vluchtelingen en migranten binnen Nederland.

Zij danken de redactie van dit tijdschrift, Klaas van der Veen, Mario Braakman, Ruud Abina en Gerrit-Bartus Dielissen voor hun commentaar en kritiek op eerdere versies van dit artikel.

1. Manenschijs plaatst in zijn artikel 'Gezondheid in de burgerlijke filosofie: de onderwerping van het eigen lichaam', het fenomeen transseksualiteit tegen de achtergrond van de visie op gezondheidszorg, en de plaats van het lichaam daarin, zoals deze zich binnen de burgerlijke filosofie vanaf de 17e eeuw ontwikkeld heeft. De seksuele transformatie is volgens de auteur niet alleen een resultaat van ontwikkelingen in de wetenschap en techniek, maar ook van het filosofisch denken. 'Kenmerkend voor deze visie is dat de technische kant van de zaak overheerst, en dat niet het bestrijden van ziekten centraal staat, maar de beheersing van het lichaam. In gezonde lichamen wordt ingegrepen opdat zij de prestatie leveren die verlangd wordt of het genoegen waarnaar gesnakt wordt' (Manenschijs 1990: 32-33).
2. Van Gennep vat zijn rittes-de-passage-model als volgt samen: Transitions from group to group and from social situation to the next are looked on as implicit in the very fact of existence, so that a man's (and a woman's) life come to be made up of a succession of stages with similar ends and beginnings: birth, social puberty, marriage, fatherhood and motherhood, advancement to higher class, occupational specialization, and death. For everyone of these events there are ceremonies whose essential purpose is to enable the individual to pass from one defined position to another which is equally well defined (1960: 3).
3. Van de Harry Benjamin International Gender Dysphoria Association.
4. De DSM-III versie waaraan hier gerefereerd wordt is de derde editie van de *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* die in 1980 uitgegeven is door de 'American Psychiatric Association'. DSM-III-R (1987) betreft een herziene versie van de derde editie. In deze versie zijn een aantal nuanceringen aangebracht in de diagnostische criteria voor genderidentiteit stoornissen (GID). Zo werd bijvoorbeeld de GID sectie verwijderd van de categorie seksuele stoornissen en ondergebracht bij de categorie: Disorders Usually First Evident in Infancy, Childhood, or Adolescence.
5. (It)...assumes a priori an intraorganismic locus of all psychic ills Social and cultural variables are then necessarily subordinated to the mental illness perspectives (Bolin 1988: 53).
6. Voor de mogelijke symbolische relatie tussen de vrouwen borst en de mannelijke penis, tussen 'het afsnijden van de borst' en 'castratie' zie: Obeyesekere's 'The Work of Culture' (1990: 36-8).
7. Een ander voorbeeld is het volgende: Bahuchara geeft zichzelf uit als huwelijkskandidaat voor een prins. Zij wordt door zijn ouders uitgekozen maar merkt na het huwelijk dat haar echtgenoot geen belangstelling voor haar toont. Elke nacht verlaat hij het huis. Op een nacht volgt zij hem en ontdekt dat de prins (op een plek in het bos) zich uitgeeft voor *hijra*. De prins bekent dat hij helemaal geen behoefte heeft aan een vrouw en kinderen, dat hij 'noch man noch vrouw' is. Bahuchara is furieus omdat haar leven 'verpest' (spoiled) is en besluit het leven van de prins ook te 'verpesten' door hem te castreren. Zeggend dat voortaan mensen zoals hij 'nirvan' moeten zijn. De prins verandert vervolgens in een vrouw.
8. Nirvan: A state of extreme calm and passivity, the extinction of desire. The name of a *hijra* emasculation ritual that precedes the 'rebirth' of an individual as a *hijra* (Bolin).
9. Guru Meera: "See, Mata's power came to me in a dream. The mata was wearing green bangles, green blouse, and a green sari. The Mata asked me, 'Give back my nose ring. Where is my nose ring?' This

dream came on a Tuesday and a Friday (the special days of *hijras'* Goddess), for three consecutive days. That is the call we get from Mata which gives the sanction to perform this operation. This dream also signifies that someone is coming to get the operation done. It is essential that we receive the permission from the Mata to operate; otherwise, the operation will not turn out well" (Nanda 1990: 80).

10. In one version of Hindu creation myth, Shiva carries out an extreme, but legitimate, form of tapasya, that of self-castration..... Brahma and Vishnu had asked Shiva to create the world. Shiva agreed and plunged into the water for a thousand years. Brahma and Vishnu began to worry and Vishnu told Brahma that he, Brahma, must create and gave him the female power to do so. When Shiva returned from the water, and was about to begin the creation he saw that the universe was already full. So Shiva broke off his 'Linga' (phallus), saying that there is no use for this linga and threw it into earth. His act results in the fertility cult of linga worship which expresses the paradoxical theme of creative ascetism.....The falling to earth of Shiva's linga in castration does not consider him asexual but extends his sexual power to the universe (as soon as it has ceased to be a source of individual fertility).
11. De vraag is natuurlijk wanneer je bij iemand van het 'derde gender' zou kunnen spreken van homoseksualiteit? Een beantwoording van deze vraag gaat het kader van dit artikel te buiten.
12. BBC documentaire 'Eunuchs: India's Third Gender', 1991.
13. Maar wat beweegt sommige *hijra's* om zich zelf zo te laten verminken (door castratie)? Gebeurt dit dan niet vanuit gelijksoortige verlangens als die van bijvoorbeeld een man-naar-vrouw transseksueel? Dit is niet uitgesloten, maar we mogen niet vergeten dat castratie een veel langere traditie kent dan de 'sex change'-operaties in de moderne wereld. Castratie is sinds mensenheugenis van betekenis geweest in zowel westerse als oosterse culturen. Hetzij als straf, hetzij als voorwaarde om bepaalde functies te mogen bekleden. Functies zoals haremwachter, politicus, militair bevelhebber, priester in voornamelijk Oosterse landen; en artistiek-religieuze functies zoals 'castrati' in Europa (Scipio 1967: 1-2). Castratie op zich hoeft dus niet per se te wijzen op de aanwezigheid van een psychologisch verlangen om tot het andere geslacht te behoren. Zo is het bijvoorbeeld niet uitgesloten dat castratie nagestreefd wordt (wel of niet in combinatie met het gebruik van hormoon preparaten) omdat de partner dit verlangt; men beter denkt te kunnen verdienen als prostituee bij een heteroseksuele cliëntèle.
14. Terecht wijzen Dekker & Van de Pol erop dat het onvermijdelijk tot een anachronisme leidt wanneer we moderne begrippen als homoseksualiteit, lesbische liefde en transseksualiteit op het verleden toepassen. Begrippen waarvoor men in vroegere tijden niet alleen geen termen had, maar die ook beladen zijn met betekenissen en connotaties die in het verleden helemaal niet bestonden (1989: 91). Paradoxaal genoeg laten ze wel een deur open voor wat betreft het idee dat transseksualiteit van alle tijden is. Daarvoor verwijzen zij naar het geval van Jan van Ant alias Maria van Antwerpen:

"Het leven van Maria van Antwerpen is mogelijk een argument voor het bestaan van transseksualiteit, voor dat dit woord werd geïntroduceerd door de moderne wetenschap. Van de eenentwintig punten op een veel gehruikte checklist die in 1980 werd opgesteld om van-vrouw-naar-man transseksualiteit te diagnosticeren, zijn er minstens zeventien direct op haar van toepassing. Mogelijk geldt dit ook voor sommige andere vrouwen die we gevonden hebben...."

Literatuur

- Benjamin, H.
 1966 *The transsexual phenomenon*. New York, Julian Press.
- Blumer, D.
 1969 Transsexualism, sexual dysfunction and temporal lobe disorder. In: R. Green & J. Money (red.) *Transsexualism and sexual reassignment*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

- Bolin A.
1987 Transsexualism and the Limits of Traditional Analysis. *American Behavioral Scientist* 31(1): 41-65.
- Bullough, V.L.
1975 Transsexualism in history. *Archives of Sexual Behavior* 4(5): 561-71.
- Bullough, V.L. & B. Bullough
1993 *Cross dressing, sex, and gender*. UPP: New York.
- Caplan, P.
1987 *The cultural construction of sexuality*. Tavistock, London.
- Coleman, E.
1990 Expanding the boundaries of sex research. *The Journal of Sex Research* 27(4): 473-80.
- Coleman, E., L. Gooren & M. Ross
1989 Theories of gender transpositions: a critique and suggestions for further research. *The Journal of Sex Research* 26(4): 525-38.
- Dekker, R. & L. van de Pol
1989 *Vrouwen in mannenkleden: De geschiedenis van de vrouwelijke travestie*. Wereldbibliotheek: Amsterdam.
- Devereux, G.
1965 *Basic problems in ethnopsychiatry*. Chicago: UoC Press.
- Driscoll, J.
1971 Transsexuals. *Transaction* 8(5/6): 28-37.
- Freedman, E.B. & J. D'Emilio
1990 Problems encountered in writing the history of sexuality: Sources, theory and interpretation. *The Journal of Sex Research* 27(4): 481-95.
- Gennep, A. van
1960 *The rites of passage*. The University of Chicago Press: Chicago.
- Gooren L.
1990 *Hij ten zij*. Oratie Vrije Universiteit Amsterdam.
- Green, R., L.E. Newman, & R.J. Stoller
1974 *Sexual identity conflict in children and adults*. New York: Basic Book.
- Kessler, S.J. & W. McKenna
1978 *An ethnomethodological approach*. New York: John Wiley.
- Manenschijn, G.
1990 Gezondheid in de burgerlijke filosofie: de onderwerping van het lichaam. In: J. Rolies (red.) *De gezonde burger*. Nijmegen: SUN.
- Mellon, C.D., C. Barlow, J. Cook & L.D. Clark
1989 Autocastration and autopenectomy in a patient with transsexualism and schizophrenia. *The Journal of Sex Research* 26(1): 125-30.
- Herd, G.
1991 Boekbespreking 'Neither Man nor Woman'. *American Anthropologist* 93: 199-200.
- Mol, A. & P. van Lieshout
1989 *Ziek is het woord niet: Medicalisering, normalisering en de veranderende taal van huisarts-geneeskunde en geestelijke gezondheidszorg, 1945-1985*. Nijmegen: SUN.
- Money, J. & A.A. Ehrhardt
1972 *Man and woman, boy and girl*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.

- Nanda S.
1990 *Neither man nor woman. The hijras of India*. WPC: Belmont California.
- Obeyesekere, G.
1990 *The work of culture: Symbolic transformation in psychoanalysis and anthropology*. Chicago: UoC Press.
- Pauly, I.B.
1992 Terminology and classification of gender identity disorders. *Journal of Psychology & Human Sexuality* 5(3): 1-14.
- Pfafflin, F.
1981 *H-Y antigen in transsexualism*. Paper gepresenteerd tijdens de 7de International Gender Dysphoria Symposium. The Harry Benjamin International Gender Dysphoria Association, Lake Tahoe, Nevada, 4-8 maart.
- Poasa, K.
1992 The Samoan Fa'afafine: One Case Study and Discussion of Transsexualism. *Journal of Psychology & Human Sexuality* 5(3): 39-51.
- Scipio, R.
1967 *Mensen van het derde geslacht. Verkenningen rond het verschijnsel Enuch*. Doctoraalscriptie Culturele Antropologie RUU, Utrecht.
- Stoller, R.
1968 *Sex and gender: On the development of masculinity and femininity*. New York: Science House.
- Vance, C.S.
1991 Anthropology rediscovers sexuality: a theoretical comment. *Social Science & Medicine* 33(8): 875-84.
- Waal, M. de
1982 *Vriendinnen onder elkaar. Travestieten en transseksuelen in Nederland*. Synopsis.
- Wikan, U.
1977 Man becomes woman: Transsexualism in Oman as a key to gender roles. *Man* 12: 304-19.
- Williams W.L.
1986 *The Spirit and the Flesh: Sexual Diversity in an American Indian Culture*. Boston: Beacon Press.