

BEATRIX HAUSER

Periodisch unberührbar: Zur körperlichen Performanz menstrueller Unreinheit in Südorissa (Indien)¹

Kulturspezifische Reinheitsvorstellungen und Menstruationstabus wecken immer wieder wissenschaftliches Erkenntnisinteresse und scheinen wie kaum etwas anderes die unreflektierte Übernahme von Traditionen zu verkörpern.² Entsprechend vermitteln sich auch indische Menstruationsbräuche als irrationale und längst hinfällige Praxis. So fragt z.B. die Ethnologin Gabriella Eichinger Ferro-Luzzi bei ihrer in den Jahren 1971/72 unter tamilischen Frauen durchgeführten Studie über weibliche Formen der Unreinheit auch nach der Beharrlichkeit dieser Vorstellungen. Sie identifiziert im Wesentlichen drei Gründe für ihr Fortbestehen: die Liebe der Inder für Traditionen, die Unauffälligkeit dieser Form der Unreinheit, die anders als bei der „Unberührbarkeit“ der so genannten Kastenlosen keinen politischen Handlungsbedarf wecke, und - immerhin an dritter Stelle - den praktischen Nutzen („an appreciable secondary gain“), den Frauen daraus zögen (1974: 154). Sie stellt eine enorme Vielfalt an Praktiken fest, die sie in Abhängigkeit von ökonomischen Verhältnissen, der Familienzusammensetzung, dem Stadt-Land-Gefälle etc. bringt und - ohne entsprechendes historisches Vergleichsmaterial - als Zeichen für einen anstehenden Kulturwandel interpretiert (1974: 156). Dabei geht sie implizit davon aus, dass aufgeklärte jüngere Frauen diese Tabus hinterfragten und letztlich aufgeben würden, die Einhaltung dieser Vorschriften also auf mangelnder Bildung und Reflexionsfähigkeit fußten.

In der indischen feministischen Diskussion wiederum werden Menstruationstabus im Rahmen einer gesellschaftlichen Konstruktion des weiblichen Körpers interpretiert, die von außen an Frauen herangetragen werde und zu ihrer Unterdrückung diene (Viswanath 1997: 324). Vor allem die „männlichen“ Diskurse über Reinheit, Ehre und Scham führten dazu, dass Frauenkörper, weibliche Sexualität und Fruchtbarkeit als potenziell bedrohlich wahrgenommen würden und legitimierten deren Kontrolle. An diesem Verständnis sei die

Ethnologie nicht unbeteiligt, so kritisiert Kalpana Viswanath (1997: 325), da sie die männlichen Ideologien reproduziere und die Wahrnehmung von Frauen vernachlässigt habe.³ Auch hier versteckt sich also der Hinweis, dass der Verzicht auf menstruationspezifische Praktiken als Emanzipation zu deuten sei. Doch indem das Befolgen von Menstruationsbräuchen als obsolet bzw. von außen erzwungen und ein gleich bleibendes (unterschiedsloses) Verhalten während der Monatsblutung als Norm konstruiert wird, spricht man indischen Frauen die Möglichkeit ab, dass die Einhaltung derartiger Praktiken für sie einen Sinn ergibt oder gar auf einer freiwilligen Entscheidung basiert.

Einzig von der kulturvergleichenden Psychologie wird menstruationsbedingte rituelle Unreinheit in seiner spürbaren und handlungsrelevanten Dimension ernst genommen und als ein kulturspezifisches Gefühl problematisiert. In Richard Shweders (1985) Studie geschieht dies jedoch im negativen Kontext von Depression und Psychiatrie. Das Empfinden von ritueller Unreinheit während der Menses und das Einhalten entsprechender Tabus wird hier mit einem kulturspezifischen Krankheitsbild gleichgesetzt - ungeachtet dessen, dass auch in vielen anderen Gesellschaften Vorstellungen über die Bedrohlichkeit von Menstrualblut kursieren.⁴

Das Anliegen des vorliegenden Aufsatzes wird daher auf der ethnographischen Ebene darin liegen, am Beispiel konkreter Praktiken aufzuzeigen, wie Frauen menstruelle Unreinheit wahrnehmen, was sie darüber denken und sprechen und wie sie mit überlieferten Vorschriften für ihre Menses umgehen. Dazu untersuche ich mehrere Situationen aus der Alltagskommunikation, in denen menstruationspezifisches Verhalten deutlich wird. Die Fallbeispiele stammen aus dem indischen Bundesstaat Orissa. Sie schildern die Sichtweisen von Frauen aus der Mittelschicht, die über Schulbildung verfügen, zwischen fünfzehn und vierzig Jahre alt und teils ledig, teils verheiratet und Mutter sind.⁵ In meiner Diskussion wird deutlich werden, dass es sich hier weniger um fest umrissene Menstruationstabus handelt als um eine kontinuierliche Kenntlichmachung des Reinheitsstatus, die auf das Engste mit der alltäglichen Selbstdarstellung von Frauen verflochten ist, ihrer Nutzung von Räumen, ihren Tätigkeiten sowie ihren sozialen Interaktionen. Des Weiteren werde ich zeigen, dass Frauen Reinheitsvorstellungen weder pauschal als Einschränkung erleben, noch völlig unreflektiert übernehmen. Mit dem Befolgen entsprechender Verhaltensvorschriften können sich verschiedene Intentionen verbinden, die in ihrer Ausführung zwischen einer absoluten Identifikation mit einem idealtypischen Frauenbild und einer erheblichen Rollendistanz rangieren.

In theoretischer Hinsicht basiert diese Studie auf der Auffassung, dass sich soziale Wirklichkeit entscheidend in und durch performative Prozesse konstitu-

iert, d.h. ein vorstrukturiertes kulturelles Repertoire in der alltäglichen Praxis immer wieder aktualisiert, ausgestaltet, vermittelt und mimetisch nachvollzogen wird. Ein Beispiel:

(Szene 1)

In dem Augenblick, als ich G. das Foto reiche, zieht sie ihre Hand zurück. Das Bild segelt im Halbkreis auf den Boden. Ich stutze. Dann breite ich die übrigen Fotos daneben aus, damit sie G. in Ruhe betrachten kann.

In diesem Handlungskontext wird die Präsenz und Realität des kulturspezifischen Reinheitsideals interaktiv (re-)produziert. Dies geschieht durch das Fallenlassen des Fotos, mit dem mir G. signalisiert, dass sie ihre menstruelle Unreinheit nicht via der Materialität des Bildes auf mich übertragen möchte, und meine von den indischen Reinheitsvorstellungen geleitete Nachahmung dieser Kontaktvermeidung. Eine derartige Inszenierung von kulturellen Werten und Vorstellungen etabliert nicht nur bestimmte (durchaus auch neue) Verhaltensmuster und Routinen, sondern prägt gleichermaßen Körperempfinden, Raum- und Zeitwahrnehmung sowie die Wertigkeit von Materialien und Gegenständen.

In dieser identitätsschaffenden Funktion rückten menschliche Darstellungsformen in den letzten Jahrzehnten zunehmend in den Fokus kulturwissenschaftlicher Forschung.⁶ In der Ethnologie stehen dabei so genannte *cultural performances* im Vordergrund, d.h. intentional hervorgebrachte und gerahmte Ereignisse in einer lokal etablierten Gattung, wie beispielsweise Rituale, Feste, Wettkämpfe oder politische Zeremonien.⁷ Deren Untersuchung gilt deswegen als besonders ergiebig, weil sich bei solchen Aufführungen in einem überschaubaren Rahmen viele Aspekte einer Kultur erschließen lassen. Überdies gelten kulturelle Performanzen als besonders reflexiv: Sie geben bestehende Werte (-Ordnungen) nicht nur wieder, sie verkehren oder parodieren sie auch und repräsentieren insofern einen Diskurs einer Gesellschaft über sich selbst.⁸ Begriffe wie „Szene“, „Darstellungselemente“ oder „inszenieren“ werden in diesem Zusammenhang also nicht verwendet, um übertriebenes, unechtes oder künstliches Verhalten zu bezeichnen, sondern um menschliche Darstellungsformen als solche in verschiedenen kulturellen Kontexten kenntlich zu machen.

Doch abgesehen von der weitgehenden Akzeptanz dieses Vokabulars wurden die vornehmlich soziologisch geprägten Studien über alltägliches Darstellungsverhalten (z.B. von Erving Goffman oder Pierre Bourdieu) in der ethnologischen Debatte über kulturelle Performanzen nur selten rezipiert. Die Performativität der Alltagskommunikation - wie z.B. die Bekundung der Unreinheit in

Szene 1 - blieb weitgehend unbeachtet und gerade sie zeichnet sich dadurch aus, dass ihr Geschehen oft unreflektiert bleibt. Die auf diese Weise konstituierten und übertragenen Botschaften wirken derart selbstverständlich, dass sie sich der kognitiven Vermittelbarkeit entziehen (und ergo auch einer ethnologischen Befragung). So äußert sich beispielsweise die geschlechtsspezifische Selbstdarstellung als etwas „Natürliches“. Aus der Perspektive der Gender-Debatte stellt sich deshalb die Frage, inwieweit die Reflexion über Alltagsinszenierungen (in dem Fall als Geschlechtskörper) überhaupt zu Handlungsfähigkeit führt, also die „diskursiven Grenzen“ sprengt und „subversive Akte“ produzieren kann (Butler 1991[1990]: 190-208).

Die Crux scheint dabei der menschliche Körper als Erinnerungsinstrument zu sein, dem sich Ereignisse bzw. die hierbei realisierten kulturellen Konzepte - ob geschlechtliche Markierung oder menstruelle Unreinheit - grundlegend einprägen. Dieser Speicher erschließt sich dem Individuum selbst auf der Ebene der Sinneseindrücke: jemand „spürt“, welches Darstellungsverhalten in einer bestimmten Situation angemessen und richtig wäre. Gemeint sind hier also keine individuellen Empfindungen, sondern eine eigene Form der Wissenskultur bzw. eine sinnlich erfahrbare Manifestation des Habitus (Bourdieu).⁹

Das Anliegen dieses Aufsatzes bezieht sich insofern auch auf eine weitere, eher theoretische Problemstellung: die Analyse von Alltagsperformanzen in der Beurteilung durch die Akteure und als Beitrag zur Erzeugung kulturspezifischer Klassifikationsprinzipien. Wie werden (Frauen-) Körper im sozialen Diskurs als rein/unrein konstituiert und identifiziert? Und wie nimmt beispielsweise G. das Fallenlassen des Fotos wahr? Was denkt sie darüber und welche Konsequenzen hat das für ihr Fühlen und Handeln? In anderen Worten: Es geht um die kenntlich gemachte Realisierung der Beschaffenheit „unrein“ als kulturspezifisches Konstrukt durch Stimme/Sprache, Körper und Verhalten sowie seiner leiblich spürbaren Dimension. Dabei wird sich herausstellen, dass die Inszenierung von ritueller Unreinheit im alltäglichen Umgang miteinander nur zu einem geringen Teil steuerbar und von der Reflexion der Akteure abhängig ist. Zwar bringt das gewohnheitsmäßige performative Geschehen verschiedene Handlungsmöglichkeiten im Umgang mit menstrueller Unreinheit hervor, doch sind diese bereits kulturell konfiguriert und insofern in ihrer Art begrenzt.

Das Paradigma der Reinheit im Hinduismus

Der Umgang mit der weiblichen Menstruation in Orissa ist eingebunden in einen kulturspezifischen Diskurs über rituelle Reinheit bzw. Unreinheit (Hindi: *suddha-asuddha*, Oriya: *chua-achua*)¹⁰, der zumeist auf die hinduistische Religion zurückgeführt wird. Da sich frauenspezifische Reinheitsvorstellungen nicht losgelöst davon verstehen lassen, sollen hier die Grundgedanken und notwendigen Implikationen dieses Reinheitsparadigmas kurz dargestellt werden. Eine solche Ausführung muss in ihrer Kürze hinnehmen, flüchtig zu bleiben.

Das religiöse und soziale Leben frommer Hindus ist dadurch geprägt, sich selbst und das persönliche Umfeld in einem symbolischen Sinne möglichst rein zu halten. Dieses Anliegen bezieht sich auf eine Idealvorstellung, die nur selten streng eingehalten wird und die nur teilweise mit Sauberkeit oder Hygiene zu tun hat." Die Gefahr der Verunreinigung geht dabei nicht nur von menschlichen Ausscheidungen und Absonderungen aus (neben Menstrualblut auch Schweiß, Speichel, Fäkalien, Fingernägel, Haare), sondern ebenfalls von den Ereignissen Geburt und Tod sowie von dem Gebrauch bestimmter Substanzen wie z.B. Spirituosen, Fleisch oder Leder. Jeder Mensch wird im Alltag sowie im Laufe seines Lebens immer wieder mit Unreinheit konfrontiert. Manche Formen produziert der Körper selbst, einige werden mit dem Genuss von Trinkwasser bzw. Speisen oder durch Körperkontakt übertragen, andere resultieren aus sozialen Beziehungen.

Einen gewissen Schutz gegen Unreinheit bietet die Kontaktvermeidung. Allerdings gelten auch die Nachkommen einer Toten für mehrere Tage als unrein oder die Familie einer Wöchnerin, unabhängig davon, ob ein unmittelbarer Kontakt zur Verstorbenen bzw. Gebärenden besteht. Manche Formen der Unreinheit betreffen ausschließlich Frauen (Menarche, Menstruation, Geburt).¹² Diese unvermeidlichen Phasen der Unreinheit lassen sich nach einer familiär überlieferten Dauer abschließen. Eine übliche Weise, den ursprünglichen Reinheitsstatus wiederherzustellen, besteht in einer rituellen Waschung (vorzugsweise mit Gangeswasser) bzw. durch die zeremonielle Verwendung der so genannten fünf Produkte der Kuh: Milch, Joghurt, geklärte Butter, Urin und Kuhfladen. Dies gilt jedoch nicht für eine dauerhafte Form der Unreinheit, die aus dem wiederholten Kontakt mit unreinen Substanzen resultiert und die zur Statureinordnung herangezogen wird. So gelten diejenigen Personengruppen (Kasten), die sich qua ihrer Berufstätigkeit regelmäßig verunreinigen, im Extremfall als unberührbar. Dazu gehören beispielsweise Abdecker, Straßenreiner und Wäscher, aber auch Hebammen oder Schuster. Da Unreinheit ja auch

als im sozialen Kontakt übertragbar verstanden wird, bestimmt der jeweils veranschlagte Grad der Reinheit einer Person oder einer Gruppe darüber, welche Meidungsstrategien ihr gegenüber befolgt werden.

Im kulturwissenschaftlichen Diskurs über Südasien gilt rituelle Reinheit als ein grundlegendes Strukturmerkmal, welches sowohl das religiöse Handeln bestimmt als auch die gesamte Gesellschaft in Form einer Kastenhierarchie maßgeblich gliedert.¹³ Ein stringenter Eindruck lässt sich hierbei aus der brahmanischen Perspektive gewinnen, die sich nicht nur in den überlieferten religiösen Lehrtexten des Hinduismus widerspiegelt, sondern auch in den Erklärungsansätzen vieler Indologen, Religionswissenschaftler oder Ethnologen.¹⁴ Nach dieser Einschätzung definiert das Reinheitskriterium die gesellschaftliche Hierarchie und positioniert die Brahmanen bzw. den vegetarisch lebenden, männlichen Priester als Prototyp an ihre Spitze. Entsprechend den Transaktionen von Dienstleistungen lassen sich alle weiteren sozialen Gruppen in ein Kastensystem gliedern, in dem die relative Reinheit der einen die relative Unreinheit der anderen bedingt, also vor allem auch den niedrigen Status der Unberührbaren erklärt.

Eine solche Sichtweise ist jedoch in vieler Hinsicht problematisch und zu Recht als Fiktion kritisiert worden.¹⁵ Vor allem entspricht dieses gesellschaftliche Modell nicht der Variationsbreite menschlicher Beziehungen, Handlungen und Machtverhältnisse. In der sozialen Praxis lässt sich weder ein allgemein gültiger Reinheitsgrad noch eine entsprechende Rangfolge ausmachen. Vielmehr äußert sich der Reinheitsdiskurs als ein Hierarchie bildender Prozess nur im Wechselspiel mit ökonomischen, politischen, demographischen und anderen Faktoren.

Selbst die Wertigkeit des religiösen Handelns wird nicht ausschließlich vom Kriterium der Reinheit bestimmt. Gerade aus volksreligiöser oder subalterner Perspektive spielt die Vorstellung von heilbringenden (*auspicious*) versus schädigenden Beschaffenheiten (Hindi, Oriya: *mangala-amangalā*) eine sehr viel größere Rolle, wobei es verschiedene Einschätzungen darüber gibt, ob es sich hier um konkurrierende oder korrelierende Konzepte handelt.¹⁶ In vielen Fällen scheint rituelle Verunreinigung nämlich Unheil heraufzubeschwören, wie beispielsweise Krankheit, Kinderlosigkeit oder Missernten, während der Reinheit eine glückverheißende Wirkung zugeschrieben wird. In anderen Fällen wiederum gelten als unrein klassifizierte Ereignisse als besonders glückverheißend (z.B. die Geburt). Es bleibt also umstritten, ob rituelle Reinheit nur *ein* oder tatsächlich *das* zentrale Kriterium der indischen Gesellschaft ist (Searle-Chatterjee und Sharma 1994: 6). Im Laufe der Fachdiskussion wurde auch die Vormachtstellung der Brahmanen hinterfragt und festgestellt, dass sie nur sehr

eingeschränkt die Definitionsmacht besitzen, die Kategorie und den Stellenwert von Kasten sowie ein bestimmtes Konzept von Hindu-Religion durchzusetzen.¹⁷

Von diesen ideologischen und machtpolitischen Fragen abgesehen, beschäftigt mich in dieser Studie aber noch ein anderer Aspekt, der bisher weitgehend unbeachtet blieb, nämlich die körperlich spürbare Dimension des Reinheitsgedankens. Die Wahrnehmung von Rein- oder Unreinheit basiert ja nur teilweise auf einem kognitiven Prozess. Vielmehr erschließt sie sich dem Individuum intuitiv (z.B. als Ekel), also auf sinnlicher Ebene. Das Anliegen des vorliegenden Aufsatzes - nämlich aufzuzeigen, wie Unreinheit im sozialen Handeln (von Frauen) erzeugt und vermittelt wird bzw. inwieweit die Reflexion der Akteure ihren Umgang mit Reinheitsempfehlungen in der Alltagspraxis beeinflusst - bekommt also im Hinblick auf diesen akademischen Diskurs über die Rolle der Reinheit in Südasien eine besondere Brisanz.

Reinheitsvorstellungen äußern sich nicht immer und in allen menschlichen Beziehungen. Gerade im Kontext eines mobilen städtisch-industriellen Indiens geraten viele der Verhaltensvorschriften, die der Erhaltung ritueller Reinheit dienen, in Vergessenheit. Reinheitsvorstellungen scheinen sich zunehmend auf den häuslichen, familiären und privaten Bereich zu reduzieren. So spielt es beispielsweise in vielen Unternehmen kaum eine Rolle, welcher Kaste die Kollegin angehört oder mit wem man in der Kantine den Tisch teilt (Kommensalität). Während Brahmanen vielerorts an Einfluss verlieren, nehmen die Institution der Familie und darin die Frauen als Hüterinnen der Tradition eine wichtige Position ein.¹⁸ Die häusliche Umgebung ist es, in der die rituelle Reinheit gewahrt wird. In diesem sozialen Umfeld kommt die Markierung und Identifikation von Körpern als rein oder unrein zur Geltung, und zwar nicht als Ausnahmesituation, sondern quasi als Kern des privaten Lebens, der - im Fall von Menstruation - den sozialen Umgang zwischen Frauen untereinander, zwischen Frauen und Männern sowie zwischen Frauen und ihren Kindern reglementiert. Vor allem in der indischen Großfamilie kann man davon ausgehen, dass regelmäßig die eine oder andere Frau in der Situation ist, den anderen ihre menstruationsbedingte Unberührbarkeit zu signalisieren. Alle müssen davon wissen, um entsprechend reagieren zu können. Rituelle Unreinheit ist damit kein reines Frauenthema. Diejenigen Verhaltensweisen, die in diesem Aufsatz exemplarisch an menstrueller Unreinheit aufgezeigt werden, regeln das Zusammenleben aller Hindus in der familiären Umgebung, bei extremen Kastenunterschieden oder im Fall von Geburt und Tod. Das Fallenlassen des Fotos aus Szene 1 könnte also genauso durch einen männlichen „Unberührbaren“ geschehen und zeigen, dass er sein Gegenüber als höherrangig (reiner)

einstuft. Das Thema der *Darstellung* ritueller Unreinheit im Alltag ist also von erheblicher Bedeutung für die soziale Praxis von Frauen und Männern in Indien.

Die Dimension der Vorstrukturiertheit

Auf dem ganzen indischen Subkontinent kursieren unter Hindu-Frauen spezifische Verhaltensvorschriften für die Zeit ihrer Monatsblutung (Eichinger Ferro-Luzzi 1974: 116).¹⁹ Es handelt sich dabei um sich teils überschneidende, teils konkurrierende kästen- und regionalspezifische Ideale mit normativem Charakter, denen in der Praxis nur unvollständig entsprochen werden kann. Diese Vorschriften lassen sich wie folgt unterscheiden: (1) generelle Kontaktvermeidung zu anderen Menschen, (2) keine Berührung geschätzter Dinge, insbesondere von Trinkwasser und Speisen, (3) weder Durchführung religiöser Rituale noch Besuch heiliger Stätten, (4) kein Herrichten bzw. Schmücken des Körpers, und (5) begleitende diätische Maßnahmen. In meinem Untersuchungsgebiet, der Stadt Berhampur und ihr ländliches Umfeld, gestalteten sich diese Regeln folgendermaßen:

(1) Während ihrer Menstruation soll sich eine Frau in eine Kammer oder einen stillen Winkel des Hauses zurückziehen und möglichst sämtliche soziale Kontakte mit anderen Familienmitgliedern unterbrechen bzw. auf das Nötigste beschränken. Im Kontext der indischen Großfamilie gilt das in erster Linie für den eigenen Ehemann, dessen Brüder und Vater, aber auch für den Kontakt zu den eigenen Töchtern und Söhnen. Kinder wachsen damit auf, dass sich ihnen ihre Mutter „regelmäßig“ entzieht und dann weder für ihre Versorgung noch für Zärtlichkeiten zur Verfügung steht. Meist besteht der Kontakt zu den im gleichen Haus lebenden Frauen aus praktischen Gründen in gewissem Ausmaß weiter, da sie die Aufgaben der menstruierenden Frau (Kochen, Hausarbeit, Versorgung der Kinder) während ihrer Periode zu einem großen Teil übernehmen. Bezogen auf den Ehemann heißt dies, dass in dieser Zeit nicht nur jegliche Sexualität verboten ist, sondern die Frau anstatt auf der gemeinsamen Schlafstätte (ein Mattenlager auf dem Boden oder ein Ehebett) etwas entfernt auf dem Fußboden schläft. Diese Kontaktvermeidung dient dazu, die Übertragung von Unreinheit zu verhindern, insbesondere auf Personen, die das Ideal ritueller Reinheit in höherem Maße verkörpern als die Frau selbst (z.B. ältere männliche Familienmitglieder).

(2) Entsprechend sollen auch diejenigen Stoffe gemieden werden, über die sich rituelle Unreinheit vermittelt. Dies kann im Prinzip jeder geschätzte Gegenstand sein, gilt im Kern jedoch vor allem bei Nahrung und Trinkwasser. Eine menstruierende Frau darf entsprechend weder selbst Speisen zubereiten noch diese berühren. Sie isst getrennt von der übrigen Familie in ihrem Winkel (keine Kommensalität) auf gesondertem Geschirr, das sie anschließend persönlich sauber macht. Sie soll außerdem den Brunnen meiden, aus dem Trinkwasser entnommen wird, vor allem aber die Küche. Dieser Raum gehört zum rituell sensiblen Bereich eines Hauses, der in besonderem Maße rein gehalten werden muss. Seine Qualität wird mit der eines Tempels gleichgesetzt, entsprechend gelangt man von dort oft auch in den Andachtsraum eines Hauses.²⁰ Wenn die Zeit der menstruellen Unreinheit vorbei ist, muss eine Frau alle die von ihr in dieser Zeit berührten Gegenstände erneut auf besondere Weise reinigen.

(3) Aufgrund ihrer temporären Unreinheit unterlässt eine Frau während ihrer Menses jegliche religiöse Tätigkeiten. Dazu gehören der tägliche Gottesdienst (*ipujā*) am Hausaltar, die Verehrung der Ahnen oder frauenspezifische Fastenzeiten (*osa-brata-Gelübde*). Außerdem meidet sie Tempel und heilige Stätten. Eine menstruierende Frau darf weder Opfer(-speisen) darbringen, noch gesegnete Speise (*prasad, bhoga*) durch eine dritte Person entgegennehmen. Das Gebot der Kontaktvermeidung gilt für Gottheiten in besonderem Maße, deren Zorn bei Übertretung dieser Regel unterschiedlich stark gefürchtet wird.

(4) Außerdem wird von einer menstruierenden Frau erwartet, ihren Zustand körperlich kenntlich zu machen. So wird sowohl der Beginn und das Ende dieser Zeit als auch die bestehende Unreinheit markiert. Mit dem Einsetzen ihrer Monatsblutung soll eine Frau Körper und Haare waschen, und zwar unabhängig davon, ob sie dies unmittelbar davor bereits getan hatte oder ihre Arbeit dafür unterbrechen muss. Dann soll sie sich umziehen, idealerweise in ältere Kleidung, die weder zum Kochen noch bei religiösen Anlässen getragen wird. Verheiratete Frauen verzichten während dieser Zeit darauf, ihren Scheitel wie gewohnt mit Zinnoberpulver einzufärben und einen roten Stirnpunkt aufzutragen. Außerdem bleiben die Haare ungekämmt und ungeölt. Telugu-sprachige Frauen²¹ unterlassen die unter ihnen geschätzte Gewohnheit, ihre Haut mit Gelbwurzpaste einzureiben. Jegliche Schönheitspflege ist untersagt. Das Ende dieses Ausnahmezustands wird erneut mit einem Bad und einer Haarwäsche markiert.

(5) In seltenen Fällen meiden menstruierende Frauen auch bestimmte Lebensmittel, wie z.B. Knoblauch und Zwiebeln. Sie bereiten ihre Nahrung mit geklärter Butter zu anstatt mit Öl. So helfen sie auf diätischer Ebene, ihrer körperlichen Unreinheit entgegen zu wirken. Gelegentlich wird die letzte Mahlzeit des Tages vor Einbruch der Dunkelheit eingenommen.²²

Die hier genannten Verhaltensregeln beeinflussen die Interaktionen der Frauen und ihre Raumnutzung allmonatlich in hohem Maße. Wie Frederique Marglin (1995: 126) richtig anmerkte, variieren dabei selbst in Orissa die Vorschriften und Praktiken für die Menstruation im Detail, so dass kästen- und regionalspezifische Verallgemeinerungen im Grunde genommen unmöglich sind.²³ Außerdem handelt es sich, wie bereits erwähnt, um idealtypische Verhaltensregelungen, denen in der Praxis nur unvollständig entsprochen wird. Die unter mehr als 1200 Tamilinnen durchgeführte Untersuchung von Gabriella Eichinger Ferro-Luzzi (1974: 129-133) hat beispielsweise gezeigt, dass sich trotz Reinheitsparadigma etwa 19 Prozent der Frauen während ihrer Menstruation *nicht* absonderten und sogar 21 Prozent weiterhin für andere Essen kochten, und zwar schlicht aus praktischen Gründen. Strenger werden diese Regeln jedoch in selteneren Fällen weiblicher Unreinheit gehandhabt, also während des Wochenbettes und bei der Menarche, die - ähnlich wie in Südindien - auch in Orissa von vielen Familien mit einem Ritual gefeiert wird.²⁴

Die Dauer von Unreinheitsperioden ist kulturell festgelegt und lässt sich nach Eichinger Ferro-Luzzi (1974: 143-152) auf eine Zahlensymbolik zurückführen.²⁵ Auch die für Orissa genannten Ge- und Verbote für menstruierende Frauen gelten relativ unabhängig von dem körperlich-biologischen Vorgang der Menses und seiner hygienischen Abwicklung.²⁶ Die weibliche Monatsblutung dauert meist zwischen vier und sechs Tagen, kann aber auch kürzer sein oder bis zu neun Tagen fortbestehen.²⁷ Ihre Dauer ist individuell verschieden. Die rituelle Unreinheit dagegen beginnt zwar mit dem Einsetzen der Blutung, gilt jedoch für eine je nach Familientradition festgelegte Dauer von entweder drei, vier oder fünf Tagen.²⁸ Ungeachtet einer möglicherweise anhaltenden Blutung wird sie mit einem Reinigungsbad beendet.²⁹

Weiteren Aufschluss darüber, dass wir es hier nicht mit der eigentlichen Materialität körperlicher Ausscheidungen zu tun haben, sondern mit einem essentialisierenden Konstrukt, eröffnet die Terminologie. Der Oriya-Begriff *raja* bezeichnet sowohl Menstrualblut als auch das Vaginalsekret zum Zeitpunkt der Zeugung (Marglin 1989[1985]: 58; Tokito-Tanabe 1999: 200).³⁰ Dieses zwar unreine (*mara*) Sekret *raja* gilt als heilversprechendes (*mangala*) Zeichen der weiblichen Fruchtbarkeit und wird insofern auch sprachlich vom „schmutzigen“

[*maid*) Blut eines Kranken unterschieden (Marglin 1989[1985]: 58, 1995: 121).³¹ Allerdings überwiegt im sozialen Kontakt der stigmatisierende Aspekt. Die Begriffe „unrein“ (*mard*) und „unberührbar“ (*chua-achud*) gelten als Synonyme für die Menses (*masika*, wörtlich: monatlich, siehe Marglin 1989[1985]: 58), und tragen insofern auch zur sprachlichen Festschreibung einer menstruierenden Frau als unrein bei.

Zur Performativität von Körpern

In Indien ist das Thema Menstruation keine rein private Angelegenheit. Wie bereits erwähnt, bestimmen kulturelle Reinheitsvorstellungen das soziale Leben und religiöse Handeln. Insofern ist auch die weibliche Regelblutung für viele Interaktionen relevant. Allerdings wird darüber kaum verbal kommuniziert.³² Menstruation wird allenfalls flüchtig als „Unreinheit“ oder „Fieber“ umschrieben.³³ Im Gespräch unter Frauen wird gegebenenfalls das englische (lateinische) Fremdwort verwendet. Vielmehr als die Sprache geben jedoch körperliche Selbstdarstellung, Gesten und Verhaltensweisen darüber Auskunft, welche Frau wann ihre Menstruation hat. Hier wird sich vergleichsweise freizügig über ein Thema ausgetauscht, das im öffentlichen, männlich dominierten Diskurs unbenannt bleibt.

Gerade das enge Zusammenleben im Familienverbund erfordert, dass Frauen und Männer diese Zeichen lesen können und ein Bad mit Kleiderwechsel oder das Fallenlassen eines gerade ausgehändigten Gegenstandes (wie das Foto in Szene 1) zu deuten wissen. Reicht eine solche körperliche Kennung nicht aus, bedarf es bestimmter Gesten, wie beispielsweise dreier ausgestreckter Finger für den dritten Tag der Monatsblutung. So wissen innerhalb einer Großfamilie normalerweise alle Frauen, wer wann ihre Monatsregel erwartet. Menstruation ist kein anonymer Vorgang. Verbal werden jedoch nur kleine Kinder auf drohende Unreinheit hingewiesen. So wird eine Mutter ihre kleine Tochter mit einem lauten „wara“ warnen und sich ihrer Berührung entziehen.³⁴

Ab der Pubertät schließlich erlernen alle Mädchen ihrerseits weibliche Unreinheit kundzugeben. „When a girl begins to menstruate, she learns that one of the most important ways in which women must learn to communicate is by non-verbal gestures, intonation of speech, and reading metamessages in ordinary languages“ (Das 1988: 198). Meines Erachtens geht es dabei jedoch um mehr als das Erlernen einer geschlechtsspezifischen Zeichensprache, nämlich um das Wahrnehmen und Erkennen weiblicher Unreinheit. Dieses Essentialisieren und

Kommunizieren ritueller Unreinheit betrifft beide Geschlechter in komplementärer Weise, gilt also indirekt auch für Männer.

(Szene 2)

Familie Misra beschließt am Sonntagnachmittag der Lehrerin ihrer Tochter einen Überraschungsbesuch abzustatten. Diese Lehrerin wohnt mit ihrem Ehemann, einem Anwalt, und dem gemeinsamen Sohn im Verbund einer Großfamilie. Familie Misra hat sich herausgeputzt. Als sie das Haus betreten, empfängt sie der Anwalt und bittet sie, Platz zu nehmen. Die Lehrerin erscheint, sie trägt ein altes bodenlanges Nachthemd,³⁵ die Haare sind zerzaust. Sie begrüßt die Gäste mit einigen herzlichen Worten und verschwindet dann in einer Kammer. Der Anwalt bleibt bei Familie Misra im Wohnzimmer sitzen. Er schickt seinen sechsjährigen Sohn mit einer Thermoskanne zur Teebude an der Straße, um heißen Tee zu kaufen. Familie Misra nimmt das zur Kenntnis, plaudert über dies und jenes und lässt sich mit Tee und Keksen bewirten. Die Kinder spielen zusammen. Nach einer Stunde verabschieden sich die Gäste und machen sich mit ihrem Motorroller auf den Rückweg.

Niemand an diesem Nachmittag erwähnte die Menstruation der Lehrerin. Die Kommunikation über weibliche Unreinheit geschieht auf non-verbalem Weg. Allerdings waren alle Anwesenden auf die eine oder andere Art daran beteiligt. Die Lehrerin gab durch ihre Selbstdarstellung (ungekämmte Haare, Nachthemd) und ihren Rückzug zu verstehen, dass sie ihre Gäste vor ihrer Unreinheit bewahren wollte. Da sich augenblicklich keine weiteren Frauen der Familie im Haus befanden, schickte ihr Ehemann den Sohn Tee holen. Selbst der von fremden (fast immer männlichen) Händen gekochte Tee gilt als rituell reiner als derjenige, den eine menstruierende Ehefrau zubereiten könnte. Entsprechend erkennen die Gäste, wie ihnen Respekt gezollt wird und welche vorbildliche Lebensart die Familie der Lehrerin pflegt.

Im Gegensatz zu als unrein (*mara*) inszenierten menstruierenden Frauenkörpern werden auch solche markiert, die als besonders heilbringend (*mangala*) gelten.³⁶ Dazu dienen beispielsweise der mit rotem Zinnoberpulver (*sindura*) eingefärbte Scheitel und Stirnpunkt der verheirateten Frauen, rote Armreifen, mit *alata* rot eingefärbte Zehen, eine mit Gelbwurzpaste eingeriebene Haut, ein *7ata*-Seidensari usw. In diesem Sinne wird auch dem Ehestand und der Mutterschaft nicht nur eine moralische, sondern auch eine rituelle Kraft zugeordnet. Eine Frau in diesem glückverheißenden Zustand wird für die Lebenszeit ihres Gatten respektvoll als *ansa* angesprochen.³⁷ Ihr Status wird auch am Grußverhalten verheirateter Frauen kenntlich. Die jeweils jüngere Frau berührt die Füße der älteren und wird von dieser als der Göttin Laksmi gleich gepriesen (*ansa Laksmi heitha*)?³⁸ Diese Belobigung beinhaltet eine illokutionäre Aussage, die

den *mangala* Zustand der Frau nicht nur bestätigt, sondern vor allem auch erzeugt bzw. erhöht.

Zieht die ältere Frau bei diesem Grußritual die Füße zurück bzw. wehrt die Berührung ab, erkennt die jüngere, dass die ältere *marā* ist. Hat wiederum die jüngere Frau ihre Monatsblutung, unterlässt sie dieses Grußritual und die ältere weiß Bescheid. Frauen fühlen sich zur Darstellung ihres heilbringenden Zustands verpflichtet und empfinden sich ohne die entsprechenden Insignien als nahezu nackt. Der rot eingefärbte Scheitel, der im hegemonialen Diskurs ein langes Leben des Ehemannes bezwecken soll, wird so zum Identität stiftenden Symbol der Selbstpräsentation. Entsprechend drängen Frauen auch untereinander darauf (z.B. bei ihren studierten Töchtern), dass die Selbstdarstellung des Körpers im Alltag stimmt, also zweifelsfrei erkennbar ist. Dabei bedient das Repertoire an Darstellungselementen auch andere Bereiche, wie z.B. den indischen Schönheitsdiskurs. Selbst bei Modeschauen, die unter konservativen Hindus stark umstritten sind, werden die Frauen für den Laufsteg mit den Insignien des glückverheißenden Zustands geschmückt.

Insofern haben wir es hier nicht nur mit Menstruationstabus (oder ihrer Abwesenheit) zu tun, sondern mit der ständigen Markierung von Körpern als entweder rein oder unrein. Nach Veena Das (1988: 197) bedeutet dies für Frauen ein lebenslanges Pendeln zwischen beiden Phasen, das mit der Geschlechtsreife beginnt und letztlich mit der Menopause endet. Allerdings ist dieser Attributionsprozess nicht in allen Situationen gleich intensiv und bedeutsam. Während eine junge Frau aus dem indischen Mittelstand auf einem Familienfoto in Jeanshosen posiert, würde sie bei einem religiösen Anlass kaum darauf verzichten, ihren glückverheißenden Zustand zu betonen. Es wäre allerdings falsch zu glauben, dass diese körperliche Selbstdarstellung nur innerhalb von Ritualen gelesen würde. Vielmehr handelt es sich um ein Kontinuum von unterschiedlich sensiblen Zeiten, in denen entweder der eine oder der andere Zustand kenntlich gemacht wird. Diese Kundgabe und Entzifferung des rituellen Körpers in seiner (Un-) Reinheit ist für Frauen grundlegend. Im Gegensatz zu Männern bieten sich ihnen kaum „neutrale“ Formen der Selbstdarstellung.³⁹

Aufgrund der mehr oder weniger deutlichen Inszenierung des Reinheitsparadigmas durch Frauenkörper, die sich ja auch in sozialen Interaktionen und einer entsprechenden Rauman eignung fortsetzt, kann von der rituellen Qualität von Körpern als performative Kategorie gesprochen werden. In Anlehnung an Judith Butler und ihre Studien zur Geschlechterdifferenz meine ich damit, dass wir es hier mit Körpern zu tun haben, die ähnlich wie Geschlechtskörper ständig markiert und daher nicht ohne das Reinheitsparadigma wahrnehmbar sind.

Butlers Verständnis einer performativen Kategorie geht allerdings noch weiter: Erst mit der ständigen Wiederholung der Normen bzw. dieses Markierungsprozesses (des Geschlechtskörpers bei Butler) werde die Unterscheidung der Geschlechteridentitäten konstituiert und „naturalisiert“ (Butler 1991[1990], 1995[1993]). Inwieweit wir dies auch für den Konstruktionsprozess von reinen bzw. unmeinen Körpern behaupten können, soll im Weiteren aufgezeigt werden. Zunächst gilt festzustellen, dass diese Markierung zwar einerseits sehr unauffällig und unspektakulär vor sich geht, andererseits aber fast alle Bereiche der Alltagskommunikation durchdringt.⁴⁰ Im Gegensatz zur Herausbildung von Geschlechteridentitäten, die mehrheitlich dauerhaft gelebt werden, oszilliert der rituell markierte Körper zwischen den Polen rein bzw. heilversprechend und unrein. Ein Individuum kann beide Qualitäten erfahren bzw. wahrnehmen. In Butlers Sinne hätten indische Frauen und Männer also keine andere Wahl, als die Selbstdarstellung einer Frau als rein oder unrein zu entziffern und gleichzeitig die Festschreibung auf eben so etwas „Offensichtliches“ ihrerseits fortzuführen. Diese rituelle Markierung der Frauenkörper gehörte zu ihrem „natürlichen“ Erscheinungsbild.

Die Dimension der Reflexion

Die Kennung von Körpern als rein und unrein ist kein virtuelles semiotisches System, ihre Bedeutung geht auf menschliches Wirken zurück. Insofern soll nun, was bislang als sozial richtiges Verhalten strukturell gedeutet wurde, in seiner Prozesshaftigkeit aus der Binnensicht thematisiert werden. Im Folgenden gehe ich zunächst auf den Aspekt der kognitiven Auseinandersetzung mit diesen Vorschriften und ihrer Konsequenz auf das soziale Handeln ein. Anschließend widme ich mich kulturspezifischen Körpervorstellungen, um letztlich die Möglichkeiten von Frauen in der Bedeutungsverhandlung menstrueller Unreinheit zu problematisieren.

Die Gesprächsbereitschaft meiner Informantinnen war häufig der Tatsache geschuldet, dass auch sie sich über ihnen fremde Reinheitsvorstellungen Gedanken machten. Viele der Verhaltensregelungen lassen sich ja in der Praxis kaum befolgen. Gerade berufstätige Frauen übertreten diese Gebote regelmäßig. Außerdem müsste für eine lückenlose Versorgung der Familie mit Essen mindestens eine im Haushalt lebende Frau bereits in der Menopause sein.⁴¹ Schließlich braucht es ein ausreichend großes Haus, um in Phasen der Unreinheit auch räumlich Distanz zu halten. So ist also jede Frau dann und wann damit konfrontiert zu überlegen, inwieweit sie den Vorschriften bezüglich ihrer

Menstruation überhaupt gerecht werden kann und welche Konsequenzen ein mögliches Vergehen wohl mit sich bringt.⁴² Auch der Kontakt mit besonders fremdartig erscheinenden Praktiken löst einen Reflexionsprozess aus.

(1) Beim Erlernen der Verhaltensvorschriften mit Beginn der ersten Menses ist der Gegensatz zur vorpubertären Bewegungsfreiheit eines Mädchens besonders groß. So empfindet eine fünfzehnjährige Schülerin die Abgeschiedenheit einer Frau während ihrer Monatsblutung als eine von außen auferlegte Strafe, sie fühle sich „wie in einem Gefängnis“.⁴³ Andere junge Frauen finden die von ihnen erwartete Ruhepause schlicht langweilig.

(2) Frauen stellen Unterschiede zu Reinheitsgeboten aus anderen Regionen fest. So waren sich beispielsweise die Frauen im südlichen Orissa durchaus im Klaren, dass sich ihr Verhalten von dem im kulturell dominanten Städtedreieck Bhubaneswar, Cuttack und Puri unterschied.⁴⁴ Dort würden menstruierende Frauen trotz ihrer Regel im eigenen Bett schlafen und man verzichte auf die den Menstruationsbeginn markierende Haarwäsche. Das abschließende Reinigungsbad würde schließlich mit etwas heiligem Kuhfladen versetzt. Es war unter Frauen nicht ungewöhnlich, über die „seltsamen“ Praktiken der anderen zu spotten, sowie sich mit denen der eigenen Region explizit zu identifizieren. Dieser Faktor wurde immer dann relevant, wenn eine Frau in eine Familie aus einer anderen Region einheiratete und sich den dortigen Gepflogenheiten stellen musste.

(3) Manchmal gibt auch die Konfrontation mit anderen Werteordnungen Anlass, die eigenen Gewohnheiten zu überdenken und entsprechend abzuwandeln. So bemühen sich z.B. Eltern mit akademischem Hintergrund, ihren Töchtern ein aufgeklärt-naturwissenschaftliches Weltbild zu vermitteln und beschränken menstruelle Meidungsgebote auf religiöse Orte und Handlungen.

(4) Fehlende soziale Kontrolle kann autonomes Handeln von Frauen fördern bzw. erfordern. Dies geschieht vor allem dann, wenn auch die Möglichkeit der Übertragung ritueller Unreinheit begrenzt ist, beispielsweise in Kleinfamilien, deren Haushalt von einer einzigen Frau alleine organisiert wird. Im Umkehrschluss werden kulturelle Reinheitsvorstellungen bei der Anwesenheit zahlreicher Familienmitglieder besonders gewissenhaft befolgt.

(5) Konflikte entstehen zudem, wenn unvorhersehbare Ereignisse oder Missgeschicke eintreten, die die Einhaltung der Tabus schwierig machen, z.B. wenn die

Monatsblutung während der Durchführung eines religiösen Rituals einsetzt. So bekam eine Frau, die im Rahmen eines frauenspezifischen Gelübdes den ganzen Tag fastete, am gleichen Abend ihre Menstruation. Damit war ihr theoretisch die für das abendliche Fastenbrechen vorgesehene gesegnete Speise (*bhoga*) verwehrt. Nach einer Art „Absolution“ durch den im Rahmen des Rituals anwesenden Familienpriester wurde ihr schließlich das Essen erlaubt.

(Szene 3)

Als ich K. gestehe, dass ich bei allem Respekt vor ihrer Kultur viele der Vorschriften, die sie während ihrer Menstruation einhält, für unsinnig halte, kommen wir ins Gespräch. Gestern habe sie die Gebote nur so strikt befolgt, weil das ganze Haus voller Gäste aus der Verwandtschaft ihres Mannes war. Einerseits schäme sie sich zwar, dass so alle über ihren Zustand erfuhren. Andererseits hätte sie sich bewusst aus allen Aktivitäten zurückgezogen, um den an sie gestellten moralischen Erwartungen gerecht zu werden und kein Gezänk unter den Schwägerinnen heraufzubeschwören. Außerdem hätten wir so genügend Zeit gehabt, um uns unbehelligt von der Hausarbeit in Ruhe zu unterhalten. Dann erinnert sie mich an neulich, als wir in der gleichen Situation alleine waren und sie ganz selbstverständlich einen Tee für uns beide gekocht hatte.

Diese Szene steht im Gegensatz zu dem Beispiel des Mädchens, für die Menstruation wie eine Strafe wirkte. Hier bedeutet der Rückzug in eine Kammer eine Entlastung von der mühsamen Hausarbeit. Beide Frauen befolgen die Verhaltensvorschriften mit einer gewissen Distanz, um den Erwartungen der Familienmitglieder zu entsprechen. Während das Mädchen die Konsequenzen weiblicher Unreinheit pauschal ablehnt, wohl auch aufgrund einer pubertätsbedingten Infragestellung der Erwachsenenwelt, zieht K. aus ihrer Situation nicht nur einen praktischen Nutzen, sondern demonstriert darüber hinaus ihren Status gegenüber ihrer Schwiegerfamilie. Ihre Ehe war nämlich nicht innerhalb der gleichen Kaste arrangiert worden, sondern basiert auf einer so genannten Liebesheirat. Dies ist im ländlichen Kontext immer noch ein kleiner Skandal, vor allem wenn, wie in diesem Fall, die Braut Brahmanin ist und der Bräutigam aus der sehr viel weniger angesehenen Barbierkaste kommt. Insofern demonstriert eine vor der Verwandtschaft des Mannes betonte Frömmigkeit, Zurückhaltung und weibliche Sittsamkeit auch ihre brahmanische Herkunft. Das Befolgen von Menstruationstabus bzw. die entsprechende körperliche Markierung weist also auch auf einen unterschiedlichen Habitus (Bourdieu) in verschiedenen Kasten- bzw. Statusgruppen hin. Das gezielte Anzeigen menstrueller Unreinheit

kann somit (wie in diesem Fall) als soziales Distinktionsmerkmal verwendet werden, um sich beispielsweise im Kreis der Nachbarinnen hervorzutun oder mit einer ungeliebten Schwägerin zu konkurrieren.

Es zeigt sich, dass Frauen individuell und kontextuell verschieden über die Handhabung von menstruationsspezifischen Verhaltensvorschriften nachdenken. Solche Überlegungen reichen von einer völligen Identifikation mit familien-, regional- oder statusspezifischen Normen über das Hinterfragen bis zum Ablehnen derselben, was wiederum jeweils sowohl zur persönlichen Be- als auch zur Missachtung der entsprechenden Verhaltensvorschriften führen kann. Es ist ein andauernder Entscheidungsprozess, der sich auf die Ebene der sozialen Interaktion bezieht, respektive die Beantwortung von Rollenerwartungen. Dabei werden menstruelle Verhaltensregelungen nicht pauschal als Einschränkung empfunden, sondern als eine Tradition verstanden, die positive und negative Aspekte birgt. In dem Sinne kann sie Frauen nicht nur entgegenkommen, sie schafft - wenn auch begrenzt - sogar Handlungsmöglichkeiten (z.B. bestimmte Aufgaben abzulehnen).

Im Falle, dass sich einige Anforderungen an das Verhalten der menstruierenden Frau als zu aufwändig und mit ihrer Lebenssituation unvereinbar herausstellen, kann sie ihre Reaktion nach anderen moralischen Kriterien ausrichten. Dann rücken gegebenenfalls Mutterpflichten, das Erfordernis Gäste zu bewirten oder die Notwendigkeit der Nahrungsaufnahme an erster Stelle und verdrängen die Relevanz der Unreinheit. Es gelten andere Bewertungszusammenhänge, die der Situation angemessener erscheinen.

Menstruation und Körper

Während die Handhabung menstruationspezifischer Verhaltensvorschriften von den Frauen auf einer ganz praktischen Ebene reflektiert wird, lässt sich das für das kulturelle Konstrukt „menstruelle Unreinheit“ kaum behaupten. Schließlich wachsen bereits Kinder damit auf, dass bestimmte Personen, Sachen und Zustände *mara* sind! Sie erfahren rituelle Unreinheit als einen objektiven Tatbestand (Shweder 1985: 206).⁴⁵ Zusammenfassend lassen sich drei Bedeutungs- bzw. Relevanzebenen von menstrueller Unreinheit unterscheiden: (1) die Sorge vor der Gefährlichkeit bzw. Sündhaftigkeit der Menstruation, (2) die Assoziation mit der göttlichen weiblichen Schöpfungskraft, sowie (3) Menstruation als unpersönlicher biologischer Vorgang.

If the wife touches her husband on the first day of her period, it is an offence equal to that of killing a guru. If she touches him on the second day, it is an offence equal to killing a Brahman. On the third day to touch him is like cutting off his penis. If she touches him on the fourth day it is like killing a child. So it is a sin. (Shweder 1985: 203-204)

So äußert sich ein Brahmane in Shweders Untersuchung über menstruelle Unreinheit und zitiert damit eine in der Alltagskultur sowie in den religiösen Schriften geläufige Ansicht.⁴⁶ Bei der Sorge vor der Gefährlichkeit potenziell unreiner Frauen handelt es sich in erster Linie um ein männliches Phänomen (Bennett 1983: 215; Das 1988: 199). So sind es auch bei Shweder explizit die brahmanischen Männer, die die zerstörerische Macht menstruierender Frauen fürchten und deren Berührung mit einer kriminellen Straftat gleichsetzen.

Allerdings teilten viele Frauen diese Einstellung, wenn auch in abgeschwächter Form (Shweder 1985: 204).⁴⁷ Nach Bennett (1983: 216) machten sich Frauen für die Unreinheit allerdings nicht persönlich verantwortlich. Die Vorstellung von der Gefährlichkeit bzw. Sündhaftigkeit (*pap*) der Menses werde vielmehr als allgemeine Wertung verstanden, die sich dadurch legitimiere, dass sie sich in den religiösen Lehrtexten wieder findet.⁴⁸ Hier heißt es, dass Frauen aufgrund ihrer monatlichen Blutung weniger rein (Sanskrit: *sattvika*) als Männer seien, bei dieser „Natur“ nur den Status der wenig angesehenen Shudra-Kasten erreichten und daher bei bestimmten religiösen Ritualen ausgeschlossen werden müssten (Gupta 1999: 89).

Es gibt viele Beispiele dafür, dass auch Frauen diese - brahmanischen Texten entnommenen Vorstellungen - glauben. Veena Das bestätigt, dass Frauen im Punjab von sich selbst meinten, dass sie Unreinheit, Sünde und Gefahr anziehen (Das 1988: 200). Sanjukta Gupta kommt zu dem Schluss, dass Frauen vor allem als Vergeltung für ihre weibliche Unreinheit die zahlreichen frauenspezifischen Gelübde und Fastenzeiten (*osa-bratā*) brauchten und befolgten (Gupta 1999: 96). Kapadia beschreibt ein Ritual, mit dem sich tamilische Brahmaninnen nach der Menopause sieben Jahre hintereinander ihrer weiblichen Unreinheit entledigen - eine Praxis (und ein Bedürfnis?), die sie von anderen Kasten abgrenzt (Kapadia 1995: 163-166). Dafür wird Frauen nach der Menopause in verschiedenen indischen Regionen eine rituelle Qualität und Reinheit zugeschrieben, die sie sogar für die Tätigkeit als Priesterinnen qualifiziert (für Orissa siehe Marglin 1989[1985]: 54, 60).

Ganz im Gegensatz zu der Entwertung von menstruierenden Frauen, steht die Glorifizierung der Schöpfungskraft des Weiblichen. Hier wird weibliche Identität nicht im Kontrast zu Männlichkeit verstanden, sondern bildet eine

eigene Kategorie, die durch das Konzept der kosmischen weiblichen Energie (*sakti*, auch Kraft/Macht) definiert wird. Frauen machen die Erfahrung, dass sie aufgrund ihres Geschlechts an der generierenden Kraft der Muttergöttin (*sakti*) teilhaben. Entsprechend kann auch die Menstruation als ein grundsätzlich glückverheißendes (*mangala*) Ereignis aufgefasst werden, selbst wenn sie in Bezug auf gewisse Rituale zu Verunreinigung führt.⁴⁹

Dieses Glück besteht einerseits in der Möglichkeit, Leben zu schenken und die männliche Linie fortzusetzen - Kinderlosigkeit gilt als furchtbarer Schicksalsschlag. Sasthi, die Göttin der Kinder, gilt als verantwortlich für die Monatsblutung und das Heranwachsen eines Fötus (Marglin 1995: 124). Die Menstruation ist jedoch nicht nur ein Verweis auf Fruchtbarkeit. Sie harmonisiert den Menschen mit dem kosmischen Rhythmus (Marglin 1995: 124). Entsprechend wird nicht nur im Distrikt Puri (Orissa) alljährlich die Menstruation der Erde in einem großen Fest gefeiert, für das die Männer ihr Dorf für vier Tage verlassen.⁵⁰ Es ist eine Zeit der Freude: Die Frauen kochen und essen üppig, sie schmücken sich, singen Lieder, amüsieren sich und verehren die Göttin. Nach Marglin (1995: 121) ist auch die allmonatliche Menstruation eine freudige Angelegenheit. Sie zitiert einen männlichen Festteilnehmer, der erklärt, dass Männer ihre Ehefrauen und verheirateten Töchter während deren Menses bei guter Laune hielten, um Unheil und Unglück abzuhalten (1995: 99). Auch wenn dies vielleicht eher für den festlichen Rahmen als für die Realität des Alltags gelten sollte, die Kontaktvermeidung und das Zurückziehen einer unreinen menstruierenden Frau werden vor diesem Hintergrund als Ruhepause verstanden, also als regenerativen Vorgang. Die Wertschätzung der weiblichen Fruchtbarkeit äußert sich außerdem in dem Fest anlässlich der ersten Monatsblutung eines Mädchens, wie es teilweise in Orissa, vor allem aber in Südindien gefeiert wird. Dabei wird die junge Frau nach mehrtägiger Abgeschiedenheit neu eingekleidet und von Verwandten und Freundinnen reich beschenkt.⁵¹

Neben dem Aspekt der Fruchtbarkeit besteht das Heil der weiblichen Schöpfungskraft für Frauen und Männer außerdem darin, mittels „religiöser Entbehren“ (Sanskrit: *tapas*) Kontrolle über die kosmische Energie zu erlangen. Diese Entbehren können von regelmäßigen Fastengelübden über asketische Übungen bis zur Selbstaufgabe reichen. In diesem Sinn verspricht auch die Leidensfähigkeit von Frauen in ihrem sozialen Alltag göttliche Glückverheißung (Egnor 1980). Obwohl Frauen aufgrund ihres Geschlechtskörpers als vorbestimmt gelten, sich diese weiblich-göttliche Energie anzueignen, wird der Glaube an die Muttergöttin von Frauen und Männern geteilt (Tambly 1999: 13). Das Konzept der weiblichen Schöpfungskraft wird in der Fachliteratur zumeist als südindisch und oft als tantrisch eingestuft, zudem scheint es in

Anlehnung an das Idiom der *bhakti* Religiosität eher unter nicht-brahmanischen Gemeinschaften verbreitet.⁵²

Als dritte Bedeutung hat sich unter „modernen“ Hindus auch eine biologische Perspektive durchgesetzt, nach der die Menstruation ein unpersönlicher biologischer Vorgang ist, dem keine moralische Qualität anhaftet. Menstruelle Verhaltensregelungen werden entsprechend als obsolete und unnötige Einschränkung betrachtet. Diese Sichtweise impliziert eine Besitzstruktur, die sowohl durch eine medizinische als auch eine feministische Komponente bedient wird. Das (aktive) Individuum besitzt und manipuliert den (passiven) Körper. Entgegen bisheriger Tradition sollen es nicht weiter die Männer sein, die über Frauenkörper verfügen. Stattdessen sollen sich Frauen selbst ihres Körpers bemächtigen und aufhören, sich ihrer Menstruation zu schämen. Entsprechend dienen auch Sexual- und Gesundheitsaufklärung dazu, Frauen die Kontrolle über ihren eigenen Körper zu verschaffen (Viswanath 1997: 326-327).⁵³

Alle drei Perspektiven auf den menstruierenden weiblichen Körper stellen mögliche Referenzpunkte für die Wahrnehmung und Bewertung von Weiblichkeit während der Menses zur Verfügung. Es wäre jedoch irreführend, dabei von abrufbaren und sich gegenseitig ausschließenden Konzepten auszugehen, auf die dauerhaft oder je nach Situation Bezug genommen werden kann. Vielmehr beeinflussen sie das Handeln von Hindu-Frauen (und Männern), ohne dass sie notwendigerweise einen Reflexionsprozess darüber auslösen. Es lässt sich bei einer solchen Darstellung von Argumentationszusammenhängen leider nicht vermeiden, diese als stringenter darzustellen als es sich aus der Sicht von Frauen in Orissa erweist. In der Alltagspraxis kursieren vielmehr eine große Vielfalt an Einschätzungen, Redensarten und Begründungen. Sie bieten gewissermaßen das von beiden Geschlechtern geteilte Repertoire für eine kulturspezifische Körperwahrnehmung, ohne dass die persönliche Einschätzung als Bevorzugung einer spezifischen Richtung wahrgenommen würde. Außerdem fungieren diese Positionen nur indirekt als Entscheidungsgrundlage dafür, mit welcher Konsequenz eine Frau menstruelle Verhaltensregelungen reproduziert. So ist mir bei meiner Untersuchung keine Frau begegnet, die alle menstruationsspezifischen Vorschriften in Frage stellte *und* erklärtermaßen aus diesem Grund ignorierte. Zwar mag es Zweifel über deren Sinn geben, doch wurde ein etwaiges Umgehen oder Brechen der Verhaltensregeln kaum damit begründet. Vielmehr wurden *immer* verschiedene moralische Anforderungen gegeneinander abgewogen. Die praktische Reflexivität über die Handhabung menstrueller Unreinheit bleibt also von den in diesem Abschnitt erörterten Denkweisen vergleichsweise unbeeinflusst.

Die Dimension der Handlungsmöglichkeit

Nun ließe sich fragen, inwieweit die gedankliche Auseinandersetzung mit Verhaltensvorschriften für die Menstruation dazu führt, dass Frauen hier gegebenenfalls nur „so tun als ob“ oder dieses Tun gar als Manipulation einsetzen. Lässt G. in Szene 1 das Foto nur fallen, weil sie beobachtet wird? Zieht sich die fünfzehnjährige Schülerin nur zum Gefallen ihrer Familie zurück oder imitiert K. brahmanische Frömmigkeit (Szene 3)? Beatrix Pfeleiderer behauptet, dass indische Frauen „das Regelspiel selbst entwerfen und erhalten, das sie durch Männer kontrolliert erscheinen lässt,“ (Pfeleiderer 1991: 60) also durchaus über Handlungsmacht verfügen, und sei es als List der Ohnmächtigen. Meines Erachtens muss das Wechselspiel zwischen Vorgaben und ihrer Beantwortung differenzierter gesehen werden.

Einerseits halte ich es für höchst problematisch, eine bestimmte Absicht zu unterstellen, da jegliches Handeln mehrere Intentionen erfüllen kann. Andererseits lässt sich die Intention der Frauen ja nur dadurch eruieren, was sie selber dazu sagen, und dabei entsteht ein Vexierbild, bei dem die Aufmerksamkeit mal auf dem gestaltenden aktiven, mal auf dem rezipierenden passiven Element liegt. Meines Erachtens lässt sich weder ein voluntaristisches freies Handeln voraussetzen noch ein per se ausgeliefertes Subjekt.

Warum jemand etwas „wirklich“ tut, entzieht sich ethnologischer Analyse. Allerdings lassen sich zwei relevante Perspektiven in der Interaktion unterscheiden: (1) Aus Sicht der Akteure ist eine gewisse Selbstvergessenheit nötig, um die eigene Inszenierung nicht ständig als solche erkennen zu müssen, wie Stefan Hirschauer es für geschlechtliches Darstellungsverhalten erklärt (1989: 110-111). Nach seiner Einschätzung muss das Kunstvolle im Darstellungsverhalten im Laufe eines mitvollzogenen Assimilationsprozesses routiniert und körperlich abgestützt werden, bis die Akteure schließlich „etwas tun, ohne damit beschäftigt zu sein.“ (2) Aus der Sicht der Zuschauenden wiederum führt uns die Spekulation über etwaiges „Vorspielen“ zu der wichtigen Frage nach der Gültigkeit des Darstellungsverhaltens. Wie erhält eine bestimmte Handlung ihre Bedeutung als inszenierte menstruelle Unreinheit? Nach der Einschätzung von Edward Schieffelin, der die Gelingensbedingungen kultureller Performanzen am Beispiel einer gescheiterten Geistbesessenheit untersuchte, basiert die Glaubhaftigkeit und soziale Wirksamkeit einer Performanz maßgeblich auf der dramaturgischen Überzeugungskraft und Autorität der Akteure (Schieffelin 1996: 60). Dagegen geht es bei der Kundgabe menstrueller Unreinheit nicht um die Ermächtigung oder das Handlungsvermögen des Individuums. Zwar verständli-

gen sich die Beteiligten hinsichtlich der Interpretation ihrer Performanz, sie machen das Gelingen jedoch weder von der dramaturgischen Kompetenz der menstruierenden Frau noch vom Wohlwollen eines Publikums abhängig. Es gibt keine Auseinandersetzung über die Qualität bzw. Authentizität derartiger Alltagsperformanzen. Für den gesellschaftlich richtigen Umgang mit ritueller Unreinheit ist es völlig unerheblich, ob eine menstruierende Frau besonders fromm ist oder „nur so tat als ob“. Es geht nicht um ihre Einstellung oder Ernsthaftigkeit, sondern alleine um die Eindeutigkeit ihrer Selbstdarstellung.

Die Veränderungen im Umgang mit menstrueller Unreinheit machen besonders deutlich, wie sehr ihre Wirksamkeit aus ihrer gewohnheitsmäßigen Performanz resultiert. In einer Familie wurde beispielsweise der Transfer von Unreinheit auch für die fernmündliche Unterhaltung angenommen, ergo die häusliche Telefonbenutzung in die überlieferten Reinheitsvorstellungen aufgenommen: Bald war menstruierenden Frauen die Berührung des Telefonhörers untersagt. Da sich diese neue Regel an den überlieferten Parametern orientierte, wurde sie auch von der Tochter der Familie als folgerichtig und traditionsgemäß empfunden. Allerdings entzog sich diese Übertragungsform menstrueller Unreinheit der körperlichen Spürbarkeit von Außenstehenden. Zwar riefen die Freundinnen der Tochter nicht mehr an, so sie von deren Regelblutung wussten, doch sonst belächelten sie diese Vorsichtsmaßnahme.

In einem anderen Beispiel wurde eine Neuerung zur allgemein akzeptierten „Tradition“. Frauen in Indien nutzen seit einigen Jahren die Möglichkeit, den Zeitpunkt ihrer Regelblutung durch die Einnahme von Hormontabletten zu kontrollieren. Welche Frau sich etwa bei einer anstehenden Familienfeier oder anlässlich jahreszeitlicher Feiertage des eigenen heilversprechenden Zustands vergewissern will, verschiebt auf diese Weise das Einsetzen ihrer Menses. Der an den biologischen Vorgang gekoppelte Beginn der kulturellen Unreinheitsdauer setzt entsprechend nicht zum üblichen Termin, sondern erst einige Tage später ein. Seine Überzeugungskraft gewinnt diese Praxis, weil der symbolische Zeitraum ritueller Unreinheit erneut an den körperlichen Vorgang gebunden ist. Abgesehen davon verschafft sie Frauen den praktischen Nutzen, zumindest den Termin ihrer viertägigen Unreinheit zu bestimmen. Diese Option hat jedoch auch zur Folge, dass diejenigen Frauen, die ihren Monatsfluss bei Feiertagen nicht medikamentös manipulieren, in einigen Kreisen unter Rechtfertigungsdruck kommen.⁵⁴

Die gedankliche Auseinandersetzung mit menstruationsspezifischen Geboten kann schließlich auch dazu führen, dass eine Frau bestimmte Verhaltensvorschriften ignoriert, weil es ihren augenblicklichen Interessen oder Möglichkeiten widerspricht. Unter Umständen wird sie dabei erkennen, dass diese Tabuverlet-

zung keine weiteren Konsequenzen mit sich bringt. Sie kocht Tee, badet den Sohn, geht ihrer Berufstätigkeit nach. Oder sie interpretiert das Stigma der temporären Unberührbarkeit als gewonnene persönliche Freiheit. Das entscheidende Moment in diesem Prozess wird dabei immer wieder die unmittelbar körperliche Dimension der Wahrnehmung sein.

Wie bereits erwähnt, wird ja die Existenz und Beschaffenheit ritueller Unreinheit in den seltensten Fällen hinterfragt. Was bewirkt also die Menstruation? Zunächst führt die vorgeschriebene Unterbrechung bzw. Einschränkung der Körperpflege dazu, dass sich Frauen auf einer ganz konkreten Ebene als ungepflegt oder sogar unsauber empfinden. Körperliche Ausdünstungen und Verschmutzung werden dabei als Symptome im Reinheitsdiskurs relevant und befürworten ihrerseits die Kontaktvermeidung. Darüber hinaus erfuhr ich, dass viele Frauen unter erheblichen Menstruationsbeschwerden litten und deswegen ärztlich behandelt wurden. Es ist die Wahrnehmung des Schmerzes, die auf körperlicher Ebene zu bestätigen oder zu erzwingen scheint, dass sich eine Frau während ihrer Menses zurückzieht und so diejenigen Verhaltensvorschriften befolgt, die kulturell von ihr erwartet werden. Insofern vermuten Frauen oftmals, dass diese menstruationsspezifischen Ge- und Verbote zu ihrem eigenen Schutz bestünden.

Sie hinterfragen zwar möglicherweise, ob Unreinheit überhaupt existiert, bekommen aber ein schlechtes Gewissen, wenn sie entsprechende Verhaltensvorschriften willentlich ignorieren. Entsprechend „spüren“ sie, dass es falsch ist, in dieser Zeit die Küche zu betreten oder religiöse Verse zu rezitieren. So äußerte zum Beispiel eine junge Studentin der Kommunikationswissenschaften, dass sie sich noch zwei Stunden nach einem Tempelbesuch körperlich krank fühlte, und führte ihr Befinden auf ihre andauernde Monatsblutung und somit ihr Fehlverhalten zurück. Reflexionsfähigkeit, universitäre Bildung und „Modernität“ ermächtigen Frauen zu individuellem Handeln, führen aber nicht automatisch dazu, dass rituelle Unreinheit vergessen oder irrelevant wird. Es ist nicht nur die Macht der Gewohnheit bzw. die sich wiederholende Performanz, die zur Vergegenwärtigung und Gültigkeit menstrueller Unreinheit beiträgt. So wie es sich hier darstellt, ist die Performanz überdies an körperliche Signale gebunden. Wie es Butler jedoch für die Darstellung als Geschlechtskörper reklamiert, sind diese keine genuin biologischen Zeichen, sondern ihrerseits bereits kulturell fabriziert (Butler 1991 [1990]: 200). Die Performanz erzeugt also gewissermaßen den Körper, der dann als eigenständiges Wahrheitsinstrument im Diskurs erscheint. Welches Handlungsvermögen obliegt dann überhaupt den Akteuren?

(Szene 4)

Im Zimmer der Schwestern befinden sich zwei Betten, ein großer Wandschrank und ein Wäscheständer. Es ist früher Morgen. Die ältere Schwester hat gestern abend ihre Regel bekommen und daher auf dem Boden geschlafen. Von der Familie getrennt, nimmt sie in einer Ecke des Zimmers ein kleines Frühstück ein. Danach müssen beide Mädchen lernen, es ist Examenszeit. Die jüngere Schwester wirft der älteren ein Lehrbuch zu. Bald folgt ein zweites Buch, ein Heft und ein Radiergummi. Anstatt konzentriert zu lernen, entwickelt sich ein Spiel. Kichernd springen die Mädchen den fliegenden Gegenständen nach. Schließlich kehrt Ruhe ein. Während die ältere in den Seiten des Lehrbuchs vertieft auf dem Boden hockt, macht sich die jüngere für das College fertig und verlässt das Haus.

Die beiden Schwestern aus diesem Beispiel, achtzehn und zwanzig Jahre alt, wiederholen erlernte Verhaltensnormen, ohne sich Gedanken über die rituelle Beschaffenheit des menstruierenden Körpers zu machen. Ihre Nachahmung bleibt unreflektiert. Dabei entwickelt sich das Werfen der Gegenstände, das sinngemäß den Transfer der menstruellen Unreinheit auf die jüngere Schwester vermeiden soll, zu einem sportlichen Wurfspiel, gewinnt also an Bedeutung unabhängig von ritueller Unreinheit, Glückverheißung oder Fragen der Selbstbestimmung.

Hirschauer (1989: 109) hat bei seiner Untersuchung der interaktiven Hervorbringung von Geschlechtszugehörigkeit darauf hingewiesen, dass es die Betrachter sind, die sich bei der Selbstdarstellung und Interpretation fremder Körper ihre Merkmale suchen, sie kontrastieren und ihnen somit Repräsentationsfunktion erteilen. Meines Erachtens liegt das Handlungsvermögen der Akteure genau in diesem Bereich. Auch der Attributionsprozess, der Körper als rein oder unrein markiert, lädt dazu ein, beliebig viele Zeichen einzubinden oder auch umzudeuten. Letztlich kann alles zum Darstellungselement im Reinheitsdiskurs avancieren oder auch nicht.

So wurde die Kontaktvermeidung in der obigen Szene als Spiegegel des Werfens und Fangens interpretiert. In einem anderen Fall begannen Frauen, während ihrer Menses anstatt dem zinnoberroten einen schwarzen Stirnpunkt aufzutragen. Parallel dazu entwickelten sich dunkle Stirnpunkte zur Modeerscheinung und damit verloren sie ihre menstruationspezifische Bedeutung wieder. Letztlich bedarf es also der performativen Wiederholung und Vergewärtigung, die über das einmalige und persönliche Ereignis hinausgeht, um Darstellungsformen dauerhaft zu verändern. So speist die ältere Schwester aus Szene 4 eben nicht gemeinsam mit der Familie, kleidet sich nicht für den Collegebesuch an, sondern verbleibt zurückgezogen in ihrem Zimmer. Auch bei einer gelegentlichen Interpretation der Kontaktvermeidung als Fangspiel wird es

daher vermutlich nicht lange dauern, bis beide Schwestern menstruelle Unreinheit auch unmittelbar körperlich wahrnehmen und das wilde Spiel für unangemessen halten.

Relevant bei der Identifikation solcher individueller Handlungsfähigkeit und gewissermaßen eine Einschränkung dessen scheint mir dabei, dass sich zufällige Bedeutungszuschreibungen und -Verschiebungen nicht mehr von denjenigen unterscheiden, die aufgrund eines Reflexionsprozesses entstanden. Erinnern wir uns an die vorhin erwähnte Telefonbenutzung: Es entzieht sich der ethnologischen Analyse, ob das familienspezifische Telefonverbot aufgrund einer Entscheidung entstand, oder nicht im Nachhinein einer unabsichtlichen aber wiederholten Beobachtung zugeschrieben wurde - möglicherweise steht das Telefon in einem repräsentativen Raum des Hauses, der von menstruierenden Familienmitgliedern sowieso gemieden wird. Da sich aus dem performativen Handeln also nur sehr bedingt auf die Intentionen der Akteure schließen lässt und deren Auseinandersetzung über den konkreten Umgang mit menstrueller Unreinheit die Konstruiertheit dieser Qualität kaum hinterfragt, kann meines Erachtens nicht von einem willentlichen Aneignen oder Ablegen kultureller Reinheitsvorstellungen und reinheitsfokussierter Körperwahrnehmungen gesprochen werden.

Letztlich ist es weniger die Reflexion als die Macht der Gewohnheit, die die Somatisierung des Reinheitsgedankens vorantreibt bzw. ihr entgegenwirkt. Die ständige Wiederholung von menstruationsspezifischem Verhalten gewinnt an Eigendynamik und führt früher oder später zur unmittelbaren Spürbarkeit von Unreinheit - das Vernachlässigen dieser kontinuierlichen Kundgabe und Entzifferung wiederum zur entsprechenden Desensibilisierung. Das entscheidende Moment bleibt dabei die immer wiederkehrende Performanz des Reinheitsstatus in ihrer Vergegenwärtigung und Glaubhaftigkeit, der sich ein Individuum nur schwer entziehen kann.⁵⁵ Die kognitive Auseinandersetzung mag zwar die Performanz von Reinheit und Unreinheit beeinflussen, sie kann auch dazu führen, Menstruationstabus generell abzulehnen, aber erst nach dauerhafter Veränderung des Verhaltens wirkt sich das auch auf die Spürbarkeit von Unreinheit aus.

Zusammenfassung

Ein Ziel dieses Aufsatzes war, möglichst viele Facetten herauszuarbeiten, die die darstellerische Realisierung hinduistischer Reinheitsvorstellungen beeinflussen, und zwar am Beispiel von menstruationsspezifischer Unreinheit in Orissa.

Es wurde gezeigt, wie das Befolgen entsprechender Verhaltensvorschriften auf das Engste mit der alltäglichen Selbstdarstellung von Hindu-Frauen verflochten ist, ihre Nutzung von Räumen bestimmt, die Ausübung ihrer Tätigkeiten sowie ihre sozialen Interaktionen. Genau genommen handelt es sich dabei weniger um fest eingrenzbar Menstruationstabus als um einen ständigen Wechsel zwischen reinen und unreinen Phasen. Dieser Wechsel äußert sich durch eine Zuschreibungspraxis, die Körper entweder als heilbringend oder als unberührbar erscheinen lässt, und an der Frauen aktiv beteiligt sind. Diese primär visuelle bzw. performative Kundgabe (und Interpretation) des Reinheitsstatus ist für Frauen wesentlich bedeutsamer als für Männer und kann als ein zentraler Aspekt weiblicher Identität in Orissa angesehen werden - wenn nicht für weite Teile des hinduistischen Indiens.

Frauen in Orissa reflektieren in unterschiedlichem Maß über die Handhabung menstruationsspezifischer Verhaltensregelungen. Dabei stellt sich ihnen der Wechsel zwischen reinen und unreinen Phasen nicht nur als Einschränkung dar, sondern auch als Möglichkeit, bestimmte Interessen zu verfolgen. Die Inszenierung des umeinen Körpers kann hier neben der gewohnheitsmäßigen Wiederholung auch auf einer durchdachten Entscheidung basieren. Dabei spielt es keine Rolle für den Erfolg der Performanz, mit welcher Absicht, Ernsthaftigkeit oder Geschicklichkeit eine Frau ihren Reinheitsstatus zu erkennen gibt. Die Authentizität der performativen Aussage ist unerheblich. Die Überzeugungskraft eines Aktes, bei dem Reinheit bzw. menstruelle Unreinheit geäußert und entziffert wird, resultiert vielmehr aus seiner Eindeutigkeit. Mit welchen Darstellungsformen diese Eindeutigkeit erreicht wird, kann sich sukzessive ändern, solange eine Intervention auf wiedererkennbaren Parametern basiert und, einmal zum Modell erhoben, ihrerseits wiederholt wird.

Neben der Macht der Gewohnheit, die Verhalten schließlich als stimmig und folgerichtig erzeugt, braucht es eine Art der Rückversicherung auf körperlicher Ebene. Eine Frau muss „spüren“, ob menstruelle Unreinheit via Telefon übertragbar wäre. Ein solcher Sinneseindruck entsteht durch die körperliche Praxis und die dabei wiederholte Vergewärtigung des Unreinseins. Es sind die Darstellungsformen, die sich dem menschlichen Körper als einem Erinnerungsinstrument einprägen, der sich der Kontrolle des Individuums in einem bestimmten Ausmaß entzieht und an eigenständiger Ausdruckskraft gewinnt. Diese prä-reflexive körperliche Wiedererkennung fließt schließlich als Wahrheitsbeweis erneut in den Diskurs über menstruelle Unreinheit ein. Es ist also weniger die kognitive Auseinandersetzung, die menstruelle Unreinheit erspürbar (oder ignorierbar) macht, als die kulturelle Praxis, diese zu bekunden und zu entziffern.

Während die Handhabung menstruationspezifischer Verhaltensvorschriften von Frauen auf einer ganz praktischen Ebene reflektiert wird, trifft das auf die Existenz und Beschaffenheit ritueller Unreinheit kaum zu. Die im Vergleich zur geschlechtsspezifischen Markierung bestehende Möglichkeit, den eigenen Körper im Wechsel sowohl als rein als auch als unberührbar zu erfahren, hilft zwar, bei Bedarf die eigene menstruelle Unreinheit zu verbergen, führt aber grundsätzlich nicht dazu, den Reinheitsgedanken an sich in Frage zu stellen. Auch die verschiedenen Weisen, einen menstruierenden Körper als sündhaft, heilbringend oder als unpersönliche biologische Materie aufzufassen, erweisen sich als bloße Referenzpunkte für die individuelle Wahrnehmung. Die Identifikation mit dem ein oder anderen Körperverständnis geschieht weitgehend unabhängig von dem praktischen Umgang mit menstruellen Verhaltensregelungen. Insofern führen weder wechselnde körperliche Zuschreibungen (als rein/unrein) noch divergierende Körperdiskurse zur Bereitschaft, das kulturelle Konstrukt ritueller Reinheit in Zweifel zu ziehen. Das liegt meines Erachtens daran, dass es dafür auch keine Notwendigkeit gibt. Schließlich lassen sich zu aufwändige Verhaltensanforderungen im Grunde genommen jederzeit umgehen oder zu Gunsten anderer moralischer Wertigkeiten vernachlässigen. Als Instrument wiederum in der Aushandlung von Machtverhältnissen erweisen sie sich als extrem wirkungsvoll, sowohl zu Lasten einer menstruierenden Frau als auch in ihrem Sinne. Eine performanzorientierte Sichtweise auf menstruelle Verhaltensregelungen offenbart also, wie komplex und letztlich verhandelbar der Umgang mit ritueller Reinheit ist bei gleichzeitiger Tradierung dieses Paradigmas.

Arrnerkungen

- 1 Für die Kritik und Diskussionsbeiträge zu einer früheren Fassung dieses Beitrags bedanke ich mich bei Burkhard Schnepel, Ursula Rao, Christoph Kuckuck, Elisabeth Bergner und Martina Eisner.
- 2 In der Ethnologie trugen die Untersuchung menstruationspezifischer Vorstellungen und Verhaltensweisen maßgeblich zur Theoriebildung über Tabu und Verunreinigung bei. Zu neueren kulturvergleichenden Studien und Erkenntnissen siehe z.B. Buckley und Gottlieb 1988 sowie Martin 1989 [1987].
- 3 In der neueren ethnologischen Diskussion ist die Unterdrückungstheorie als pauschales Erklärungsmodell für entsprechende Verhaltensvorschriften längst obsolet (Buckley und Gottlieb 1988: 114).
- 4 So existieren auch in der deutschen Gegenwartskultur Ängste vor der Zerstörungskraft von Menstrualblut, die sich meist auf die Zubereitung bzw. das Verderben von Lebensmitteln beziehen (Hohage 1998).

- 5 Die Daten wurden in den Jahren 1999 bis 2001 erhoben, während einer Feldforschung über weibliche Identitätskonstruktionen im Distrikt Ganjam, Südorissa. Ich danke der Deutschen Forschungsgemeinschaft für die finanzielle Unterstützung dieses Forschungsprojekts.
- 6 Einen kürzlich erschienenen Überblick gibt Wirth 2002.
- 7 Siehe beispielsweise Köpping und Rao 2000 oder Schmidt und Munzel 1998. Zu dem auf Milton Singer zurückgehenden Begriff der *cultural performance* und seiner Verwendung siehe Schieffelin (1996: 60).
- 8 So fasst z.B. Geertz (1983[1972]: 252) den balinesischen Hahnenkampf als „sozialen Metakommentar“ auf.
- 9 Zur Somatisierung gesellschaftlicher Werte siehe Lyon und Barbalet (1994), zur Diskussion über Verkörperungsbedingungen (*embodiment*) in der Ethnologie siehe Csordas (1994).
- 10 Wenn nicht anders angegeben, stammen die folgenden indischen Begriffe aus dem Oriya. Die Transkription richtet sich nach der Aussprache, die nur ein „s“ kennt und insofern von der anglierten Umschrift abweicht.
- 11 Einen guten Überblick über Reinheitsvorstellungen im Hinduismus bietet Michaels (1998: 204-207).
- 12 Forscherisches Interesse fand dabei vor allem das Ritual der ersten Monatsblutung (Menarche); siehe Tokita-Tanabe (1999) für Orissa, Sudhakar Rao (1996) für Andhra Pradesh, Kapadia (1995: 92-123), Eichinger Ferro-Luzzi (1974: 121-127) und Reynolds (1980) für Tamil Nadu, Winslow (1980) für Sri Lanka, Bennet (1983: 234-246) für Nepal.
- 13 Diese Sichtweise geht maßgeblich auf den Soziologen Louis Dumont (1976[1966]) zurück, dessen strukturelle Analyse der indischen Gesellschaft die Fachdiskussion gerade auch wegen ihrer Umstrittenheit entscheidend geprägt hat. Zu einer kontrastierenden, praxisorientierten Sichtweise von Reinheit siehe Raheja (1988), zur Dumont-Rezeption bzw. alternativen Erklärungsansätzen siehe Searle-Chatterjee und Sharma 1994.
- 14 Zur Kritik an diesem brahmanozentrischen Diskurs siehe Burghart 1990 und Inden 1990.
- 15 Beispielsweise bei Inden 1990, Kapitel 1.
- 16 Zur Debatte über das Verhältnis von Reinheit und *auspiciousness* siehe u.a. Carman und Marglin 1985; Raheja 1988.
- 17 Siehe beispielsweise Inden 1990; Quigley 1993; Sontheimer und Kulke 1989.
- 18 Diese Entwicklung wird im Allgemeinen mit dem postkolonialen Indien identifiziert (vgl. Tokita-Tanabe 1999: 195-198).
- 19 Siehe Bennett (1983: 215-218) für Nepal, Das (1988: 197) für den Punjab, Fruzetti (1990[1982]: 97) für Bengalen, Kapadia (1995: 163-178) und Eichinger Ferro-Luzzi (1974: 128-133) für Tamil Nadu, sowie Winslow (1980: 613) für Sri Lanka. Die beiden letztgenannten Studien zeigen, dass Verhaltensvorschriften für die Zeit der Menstruation in Südasien eine überkonfessionelle Tradition haben.
- 20 Um die hohe Reinheit von Opferspeisen zu garantieren, leisten sich wohlhabende Familien für die Zubereitung dieser Gaben einen eigenen Brunnen und einen sonst ungenutzten Raum oder Teilbereich der Küche. Diese dürfen von menstruierenden Frauen auf keinen Fall berührt oder betreten werden.
- 21 Im Distrikt Ganjam spricht ein großer Teil der Bevölkerung Telugu als Muttersprache, da ihre Vorfahren im 18. und 19. Jahrhundert aus dem südlich angrenzenden (heutigen) Andhra Pradesh migriert sind. Die Lebensweise dieser Sprachgruppe unterscheidet sich von derjenigen der Oriya sprechenden Bevölkerung und orientiert sich an südindischen „dravidischen“ Normen.
- 22 Diese diätischen Maßnahmen gelten insbesondere bei rituellen Anlässen, bei denen dann auch Reis und Curries gemieden werden (siehe Marglin 1995: 113; Tokita-Tanabe 1999: 203). Die

- Auswahl der empfohlenen Lebensmittel scheint auf ihrer Klassifikation als „kühlend“ zu basieren, die den menstruierenden und übermäßig „heißen“ Körper ausgleichen sollen. „Kühlende“ Speisen gelten außerdem als besonders rein (Sanskrit: *sattvika*). Zur Klassifikation von Speisen und ihren Zubereitungsarten in „heiß“ und „kalt“ siehe auch Samanta (1992: 59) oder Michaels (1998:200-202).
- 23 Während die von Shweder (1985: 204) untersuchten Oriya-Brahmanen in Bhubaneswar beispielsweise von einer dreitägigen menstruellen Unreinheit ausgehen, nehmen die von Marglin (1995: 113) bei Puri befragten Pilger eines Göttinentempels vier Tage Unreinheit an.
 - 24 Zum Ritual der ersten Menstruation (Menarche) siehe Tokita-Tanabe 1999.
 - 25 Nach Eichinger Ferro-Luzzi (1974: 143-144) werden ungerade Zahlen bevorzugt, während die eins und acht überhaupt nicht vorkommen.
 - 26 Indische Frauen benutzen Lumpen oder Wegwerfbinden, um das austretende Blut aufzufangen. Niemand außer ihnen selbst würde gegebenenfalls davon beschmiert.
 - 27 Laws (1990: 140) wies darauf hin, wie umstritten die Dauer einer „normalen“ Menstruationsdauer ist. Sie zitiert fünf gynäkologische Untersuchungen, die jeweils 2-7 Tage, 5 Tage, 3-9 Tage, 4 Tage und 1-8 Tage zur Norm erklären.
 - 28 Im gesamtindischen Vergleich scheint die Dauer menstrueller Unreinheit bei Brahmaninnen am kürzesten, nämlich auf drei Tage beschränkt zu sein, während sie bei weniger angesehenen Gemeinschaften bis zu sechs Tagen andauert. Siehe Bennett 1983: 215; Das 1988: 197; Fruzzetti 1990[1982]:97; Kapadia 1995: 117; Eichinger Ferro-Luzzi 1974: 115; Winslow 1980:613.
 - 29 Bei den von Bennett (1983:217) untersuchten Menstruationsbräuchen der nepalesischen Chetri-Brahmanen gilt der nun folgende Tag (hier der vierte nach Einsetzen der Regel) sogar als besonders günstig für die Zeugung von Nachkommen. Männer sollen trotz leichter Blutung mit ihren Frauen Geschlechtsverkehr haben. Vgl. zu ähnlichen Vorschriften in den Purana-Texten Walker 1968: II 62.
 - 30 In gleichem Maße handelt es sich bei der Bezeichnung „Menstrualblut“ um eine Konstruktion, nämlich um einen Oberbegriff für eine Mischung aus Schleim, Geweberesten und Blut. In der Begriffsbildung kontrastiert also ein „farbunabhängig-vaginales“ (Orissa) mit einem „blutrot-ortsunabhängigen“ Körpersekret.
 - 31 Diese von Marglin beobachtete Differenzierung ist im gesamtindischen Vergleich ungewöhnlich und scheint auf einen tantrischen Ursprung zurückzugehen. Im Allgemeinen gilt jegliche Form von Blut als unrein (Michaels 1998: 197). Zur Verwendung von Menstruationsblut in tantrischen Ritualen siehe White 2003, Kapitel 3.
 - 32 Dies trifft bei anderen Formen der rituellen Unreinheit in wesentlich geringerem Maße zu.
 - 33 Die Klassifizierung als Fieber deutet ähnlich wie die bereits erwähnten diätischen Vorschriften auf ein zuviel an körperlicher „Hitze“ hin, die dem menstruierenden Körper nach indischer Vorstellung zugeschrieben wird (vgl. Fußnote 22).
 - 34 Vgl. auch Shweder 1985: 206.
 - 35 Ein bodenlanges „Nightie“ dient indischen Frauen als legere Hauskleidung.
 - 36 Hier wird also der *mara*-Zustand einer *mangala* Wirkung gegenüber gestellt. Letztere gilt als Folge einer reinen Beschaffenheit, nicht als ein konkurrierendes Prinzip (vgl. Kapadia 1995: 118-123).
 - 37 Vgl. zu Bengalen Fruzzetti 1990[1982]; Samanta 1992: 61-65; zu Tamil Nadu Reynolds 1980. In Andhra Pradesh werden Frauen, die in diesem heilversprechenden Zustand versterben - also vor ihrem Ehemann - mit einem besonderen Todesritual geehrt (Sudhakar Rao 1996: 73-74).
 - 38 Diese Gleichsetzung mit der Göttin Laksmi ist nicht auf Orissa beschränkt, sondern exemplarisch für die enorme Statuserhöhung, die indische Frauen in manchen Ritualen erfahren.

- 39 Die Reinheit von Männern kann durch das Tragen von unverarbeiteten weißen Tüchern betont werden, von denen eines als „Hose“ gebunden und ein anderes um die Schultern getragen wird.
- 40 Dies erklären beispielsweise Das (1988: 197-198) für den Punjab und Kapadia (1995: 164) für Tamil Nadu.
- 41 Theoretisch kann natürlich auch ein männliches Familienmitglied das Essen kochen, was in der Praxis jedoch nur selten geschieht. Wohlhabende Haushalte, die besonders auf rituelle Reinheit bedacht sind, beschäftigen manchmal einen (brahmanischen) männlichen Koch.
- 42 Siehe auch Viswanath 1997: 326-327. Bei Missachtung von Menstruationsvorschriften werden beispielsweise körperliche Beschwerden oder andere unheilvolle (*amangalā*) Zustände gefürchtet.
- 43 Das (1988: 198) beschreibt für den Punjab, dass junge Mädchen den Beginn der Menses als schrecklichen Fluch empfinden.
- 44 Nicht nur der Süden des Bundesstaates (hier der Distrikt Ganjam), sondern auch das tribale Hinterland grenzt sich in seinen Gebräuchen deutlich von diesem dominanten Zentrum ab.
- 45 Eine Reflexion wird allenfalls im Vergleich alternativer Betrachtungsweisen von Menstruation initiiert.
- 46 Siehe Bennett (1983: 216) zu einem nepalesischen Ritualtext, der eine ähnliche Abstufung der Zerstörungskraft von Menstruationsblut wiedergibt, und der vor allem während einem frauenspezifischen Fastenritual rezitiert wird. Vgl. Walker 1968: II 61-63.
- 47 Vergleiche auch Marglin (1995: 113) für Orissa; Kapadia (1995: 163) für Tamil Nadu; Gupta (1999: 89) und Leslie 1991.
- 48 Z.B. in dem Gesetzbuch Manus, den Puranas und dem Dharma Shastra (Walker 1968: II 61-63; Eichinger Ferro-Luzzi 1974: 115).
- 49 Siehe Marglin 1989[1985]: 59, 1995: 94, 121; Fruzzetti 1990[1982]: 97; zur Diskussion über das Verhältnis von *purity* und *auspiciousness* bei der Menstruation siehe Kapadia 1995: 118-123.
- 50 Siehe zu diesem Raja Parba-Fest Marglin (1995) und Tokita-Tanabe (1999). In Bengalen wird dieses Fest unter dem Namen „Ambubaci“ gefeiert (Samanta 1992: 59-61). In Orissa beteiligen sich daran alle Kasten außer den Brahmanen (Marglin 1995: 88).
- 51 Zur Feier der ersten Menstruation in Orissa siehe Tokita-Tanabe 1999; in Andhra Pradesh siehe SudhakarRao 1996
- 52 Siehe beispielsweise Wadley 1980: 161-166; einen guten Überblick über die Diskussion findet sich in der Einleitung zu Tambs-Lyche 1999.
- 53 Vgl. Marglin 1994 zur amerikanischen Haltung gegenüber der Menstruation.
- 54 In anderen Regionen Indiens kursieren Hausmittel, mit denen Frauen versuchen, ihren Regelbeginn hinauszuschieben. Dazu soll beispielsweise drei Tage vor dem erwarteten Termin ein Glas Reiswasser getrunken werden, das mit geklärter Butter und Limone versetzt wird (mündliche Kommunikation mit Vatsala Iyengar, Bangalore).
- 55 Diese Sogwirkung schloss im Übrigen auch mich selber ein, die sich im Laufe ihrer Feldforschung als teilnehmende Beobachterin immer wieder ihres eigenen kulturellen Fehlverhaltens bewusst wurde. Dieser Prozess führte zwar nicht dazu, den eigenen menstruierenden Körper als unrein zu empfinden, aber mündete in einem schlechten Gewissen, das sich tatsächlich vereinzelt mit dem Befolgen von Menstruationstabus besänftigen ließ.